

Образовательное частное учреждение высшего образования
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Давыденков Олег Викторович

Христологическая система умеренного монофизитства
и ее место в истории византийской богословской мысли

Специальность 26.00.01 Теология

Диссертация на соискание ученой степени
доктора теологии

Москва – 2018

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЙНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА УМЕРЕННОГО–МОНОФИЗИТСТВА	42
1.1. Севирианство как монофизитская система.....	42
1.2. Основные христологические термины эпохи Вселенских Соборов, их значение в севирианской системе.....	52
1.3. Терминологические особенности севирианской христологии.....	106
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ	133
2.1. Концепции «воипостасное» и «воипостасная сущность».....	133
2.2. Концепция «частная природа (сущность)».....	172
2.3. Концепция «природа в неделимом». Онтология ипостаси в халкидонитской традиции	198
2.4. Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа»	216
2.5. Различие между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством на философском уровне.....	244
ГЛАВА 3. СЕВИРИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ВОЛЯХ И ДЕЙСТВОВАНИЯХ ВО ХРИСТЕ	252
3.1. Формула «единая богомужняя энергия».....	252
3.2. Моноэнергизм как «стержень» христологической системы Севира	265
3.3. Монофелитство в христологической системе умеренного монофизитства.....	274
3.4. Вопрос о волях и действиях в христологии свт. Кирилла Александрийского	284
3.5. Моноэнергизм и монофелитство последователей Севира	292
3.6. Севирианское учение о действиях и волях во Христе с точки зрения халкидонского дифизитства.....	303
ГЛАВА 4. КОНЦЕПЦИЯ ИПОСТАСНОГО СОЕДИНЕНИЯ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ УМЕРЕННОГО МОНОФИЗИТСТВА....	319

4.1. Формальная сторона севирианской концепции ипостасного соединения	319
4.2. Внутренняя сторона севирианской концепции ипостасного соединения.	350
4.3. Сотериология умеренного монофизитства.....	401
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	414
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	429
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ЖИЗНИ ЛЕОНТИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО	475
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. КРАТКИЙ ОЧЕРК СИРИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ	492
НЕСТОРИАНСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ.....	501
БОГОСЛОВСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ НЕХАЛКИДОНИТСКИХ СИРОЯЗЫЧНЫХ АВТОРОВ.....	507
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. СВОДНАЯ ТАБЛИЦА БОГОСЛОВСКИХ ТЕРМИНОВ....	523

ВВЕДЕНИЕ

Введение в проблематику и актуальность темы исследования.

Проблематика христологических споров в Византии эпохи Вселенских Соборов представляет интерес как с а) богословской, так и с б) философской и, в определенной степени, 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 значительного нехалкидонитского мыслителя Севира Антиохийского (ок. 465–538 гг.). Именно христологическая система Севира, основные положения которой разделяли такие его единомышленники и последователи, как Тимофей Александрийский, Феодосий Александрийский, Иоанн Филопон, Павел Антиохийский и др., получила в современной науке наименование умеренного монофизитства (греч. ὁ μετριοπαθῆς μονοφυσισμός; англ. moderate monophysitism)¹. Изучение как самой этой системы, так и ее восприятия в византийской теологической традиции имеет существенное значение для выявления теологической проблематики христологических дискуссий и изучения богословской мысли в Византии VI–VII столетий.

Во-первых, это одна из тех немногих систем, которая, с одной стороны, является детально разработанной и предлагающей ответы практически на все вопросы, так или иначе поднимавшиеся в ходе христологических дискуссий, а, с другой, претендующей на то, чтобы соответствовать всем критериям «научности» своего времени.

¹ См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклесиологические проблемы // Богословские труды. 2007. № 41. С. 173–175; Μποζοβίτη Σ. Ν. Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ἀθήνα, 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.

Во-вторых, без изучения христологической системы умеренного монофизитства, совершенно невозможно понимание православной (дифизитской халкидонитской) христологической традиции, 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., значительное внимание вопросам противомонофизитской полемики византийские авторы уделяли и в VII столетии¹.

В-третьих, монофизитство, хотя исторически и утвердилось на негреческом Востоке, органически выросло из греческой традиции и по своей догматической сущности является «греческой верой». По словам, прот. Георгия Флоровского, догматика монофизитства теснейшим образом связана с греческой традицией, 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 богословы². Отвергнутая в Византии, севирианская христологическая система оказалась вне основного русла развития византийской теологической мысли. Тем самым умеренное монофизитство, давая возможность взглянуть на византийское богословие «со стороны», позволяет лучше понять внутреннюю логику его развития.

б) Стремление использовать философские средства для «интеллектуального освоения христианства и возвышения человека от простой веры до христианского

¹ Для грекоязычных авторов, проживавших за пределами Империи (прп. Иоанн Дамаскин, Феодор Абу Курра), но, несомненно, являвшихся носителями византийской богословской традиции, полемика с монофизитством оставалась одной из основных богословских тем вплоть до начала IX в.

² См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 30.

познания, ... до знания, сообразно с требованиями рациональности»¹, появляется уже во II в. и становится очевидным, начиная с тринитарных споров IV столетия².

Важнейшей характеристикой греческой патристической мысли исследователи называют ее органическое внутреннее единство, определяя его как совершенно чуждое противопоставлению понятий «теология» и «философия» «единое любомудрие»³, в котором «философские и религиозно-догматические элементы практически неотделимы друг от друга»⁴, а в мировоззрении византийских мыслителей эпохи Вселенских Соборов усматривают «гармоническое объединение богословия и философии, веры и знания»⁵ и даже говорят о «синэргетике философской рациональности и догматического сознания»⁶.

¹ Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др. Греческая философия. М., 2008. Т. 2. С. 794–795, 798–799.

По мнению К. Шенборна, два главных для христианского богословия вопроса — проблема единобожия и учение о воплощении — требовали философского осмысления, которое оказалось возможным лишь на пути освоения христианскими богословами греческой ментальности, в результате чего состоялась встреча христианского благовестия с греческим мышлением (см.: Шенборн К. Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003. С. 90). Согласно А. Л. Доброхотову, теизм вообще, а христианский теизм в особенности, требует обращения к философии, поскольку невозможно очертить сферу Откровения в достойной чистоте без постоянного соотношения ее границ с умозрением (Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Сборник докладов конференции «Христианство и философия». М., 2000. С. 19). По образному выражению Э. Жильсона, ветхие мехи античной философии оказались достаточно пригодными для того, чтобы вместить молодое вино христианства (см.: Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. P., 1944. P. 82). Тем самым можно утверждать, что в истории европейской мысли патристика явилась первым типом рефлексии, который по большинству параметров соответствует понятию религиозной философии (см.: Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 66–67).

² По словам прот. Г. Флоровского, арианство поставило перед богословским сознанием философскую проблему. И ответ на арианский соблазн был дан Церковью в философских терминах и понятиях: уже свт. Александр Александрийский, обличая Ария, «богословствовал по-философски» (см.: Флоровский. Указ. соч. С. 12).

³ См.: Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII веков // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 472–473.

⁴ См.: Столяров. Указ. соч. С. 71.

⁵ См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 53.

Поскольку в рамках византийской культуры теология и философия представляют собой полностью неразделимые элементы единой системы мышления, невозможно исследовать византийскую философию по методикам, применяемым для исследования философии Нового времени (см.: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 98–99; Мейендорф И., *протопр.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 46–51; Столяров. Указ. соч. С. 71; Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 741–743). Это обусловлено не только тем, что византийскую философскую мысль невозможно правильно понять вне соответствующего богословского контекста, но также и тем, что невозможно искусственно реконструировать систему византийской философии, поскольку такой системы никогда не существовало, и восточно-христианские авторы рассматриваемого периода не стремились к ее построению, «греческая патристическая мысль оставалась открытой к греческой же философской проблематике, но избегала пленения философскими системами...» (Мейендорф. Указ. соч. С. 49). Впрочем, эта открытость имела и свои четкие пределы. Отцы Церкви были открыты к языческим философским доктринам «исключительно в том отношении, в котором они могли считаться функциональными и подходящими для христианского благовестия» (Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 8–9).

⁶ Шохин В. К. Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синэргия // Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001. С. 218.

Хотя у древних христианских мыслителей «разум в большой мере сознательно ставит себя в зависимость от... веры»¹, это никак не умаляет самостоятельной значимости патристической философской рефлексии², не означает, что философская мысль древних христианских авторов была ущербной и потому не представляет интереса для современного исследователя. В Средние века религиозная вера была главным внефилософским фактором, влиявшим на философию, и это воздействие вовсе не было вредным, напротив, христианская вера «расширила спектр философской проблематики» и оказала на философскую мысль «мощное оплодотворяющее и стимулирующее влияние, предлагая свежие проблемы и точки зрения»³. Причем не только сами проблемы, которые решали древние христианские мыслители, «явно выходили за границы проблематики античной философии», но и сам подход к этим проблемам был иным. Его исходной точкой становится сумма «фактов Откровения», которая дана в духовном опыте и закреплена в церковной традиции. Такая совершенно новая, по сравнению с античной культурой, исходная точка философствования, позволила христианским мыслителям критически подойти к кругу проблем греческой философии, поставить новые вопросы в онтологии, гносеологии, этике и логике»⁴.

¹ Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию. СПб., 2006. С. 174–175.

Такая зависимость представляется вполне оправданной, ведь, в отличие от философии, которой «свойственно искать истины, ... христианство уже имеет эту истину в откровении» (Скворцов К. И. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2003. С. 7). Начинать же «с рациональности можно там, где познаваемое не является изначально сверхразумным, а там, где оно является именно таковым (область христианских догматов), исходным источником знания может быть только Откровение, тогда как рациональность здесь может самое большее показать, что соответствующие истины являются именно сверхразумными, а не противоразумными» (Шохин В. К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 60).

² По мнению современных историков философии, систематические исследования сочинений византийских мыслителей показывают, что мышление и аргументация последних были не менее философскими, чем философская работа в любой другой период истории философии (Ierodiakonou K. Introduction // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2002. P. 2). Причем большая часть их деятельности была именно философской, поскольку они ни коим образом не отвергали разум и не отрицали возможность рассуждения от первых принципов (Армстронг. Указ соч. С. 174–175). Как замечает Л. Бриссон, «Отцы Церкви прямо говорят о философских истоках своих учений» (Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Указ. соч. Т. 2. С. 781). И. Цаххубер даже выражает свою убежденность в том, что «христианское богословие поздней античности следует рассматривать как форму философии» (Zachhuber J. Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition: Reflections on a neglected Topic / M. Knežević, ed. // The Ways of Byzantine Philosophy. Alhambra, 2015. P. 106).

³ Колпстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 14–15.

В качестве примера можно указать идею творения, которую прот. Г. Флоровский назвал «неожиданным философским открытием, сделанным христианством» (Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80).

⁴ Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 190.

Эпоха христологических споров с философской точки зрения представляет немалый интерес, поскольку в VI столетии начинается широкое использование методов логического решения христологических вопросов, продолжается 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»¹, когда христологический вопрос «начал постепенно выходить уже из фазы... сотериологического освещения и переходить в фазу... сухой диалектической борьбы»². В то же время в истории патристической мысли именно период христологических дискуссий остается наименее изученным с философской точки зрения³.

Византийские авторы эпохи христологических споров, хотя и не стремились, за редчайшим исключением (Иоанн Филопон), к созданию философских трудов, не связанных непосредственно с теологической проблематикой, были достаточно хорошо философски образованы. И для положительного раскрытия христологического учения, и в полемических целях они активно пользовались философской аргументацией, предлагали философские идеи и концепты. Выявление и анализ философской проблематики христологических дискуссий может способствовать лучшему пониманию характера и результатов полемики между сторонниками и противниками Халкидона.

К. Морескини говорит о «державной свободе», с которой Отцы Церкви «подчиняли запросам благой вести фундаментальные концепции и категории греческой мысли» (История патристической философии. С. 7). Ошибочным было бы, однако, полагать, что византийские авторы с помощью философских идей и методов решали исключительно теологические проблемы, а философия понималась ими как своего рода «служанка богословия». В эпоху Вселенских Соборов в Византии был реализован тот тип отношений между теологией и философией, который можно определить как «отношение взаимоопосредования», при котором каждая из духовных сфер, с одной стороны, «опекает свой “регион” в иных сферах», а с другой, использует «силы и средства своих “соседей”, чтобы наиболее полно соотноситься с универсумом» (*Доброхотов*. Указ. соч. С. 18). Поэтому патристическая мысль была не только важнейшим этапом в истории богословия, но имела также «серьезные последствия для истории мысли вообще» (*Армстронг*. Указ. соч. С. 224).

¹ 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.

² *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40.

Осмысление и защита халкидонской христологии требовали «философских концепций, дефиниций и аргументации» (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).

³ Даже в обобщающих работах К. Морескини (История патристической философии. М., 2011) и А. Фиригоса (см.: *Fyrigos A.* Introduzione alla filosofia patristica e bizantina. R., 2007) философский аспект христологических споров полностью обойден вниманием авторов.

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 VI столетия¹. Тем не менее, изучение христологии умеренного монофизитства и халкидонитской полемики с ним может помочь и в решении одного весьма важного вопроса исторического характера, суть которого состоит в следующем. Деяния Халкидонского Собора (451 г.) вызвали раскол Восточной Церкви. Большинство населения в Египте, Армении и значительная часть в Сирии не приняли соборного вероопределения и к середине VI в. окончательно отделились от Вселенской Церкви (дифизитской), образовав так называемые монофизитские общины со своей собственной иерархией. При этом именно система Севира была усвоена большинством нехалкидонитских общин². Попытки византийских василевсов воссоединить монофизитов с Вселенской Церковью не увенчались успехом³. 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 представляется, недооценивается роль собственно доктринального фактора⁴. 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

¹ Во-первых, такое рассмотрение не много дает для понимания догматической сущности умеренного 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; *Грацианский 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; *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church // *Dumbarton Oaks Papers.* 1968. Vol. 22. P. 43–60; *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).

² См.: *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства. Ленинград, 1975. [Машинопись]. С. 2–3.

³ См.: *Мейендорф.* Единство Империи и разделение... С. 157–186, 243–270.

⁴ См.: *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Прп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2004. С. 7–8.

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 Церквями¹, имеющего конечной целью преодоление полуторатысячелетнего разделения². В 1990 г. двусторонняя Смешанная комиссия по диалогу подготовила «Согласованное Заявление», в котором обе «церковные семьи» изложили общую веру по вопросам христологии³, а в 1993 г. наметила мероприятия практического характера по воссоединению обеих ветвей Восточной Церкви⁴. Документы, подготовленные Смешанной комиссией, были неоднозначно восприняты в православном мире. Многими отмечалось, что они носят компромиссный характер и предполагают с православной стороны недопустимые уступки доктринального характера⁵. По этой причине указанные документы на общеправославном уровне до сих пор остаются не ратифицированными.

¹ Древними Восточными или нехалкидонскими называют Церкви, являющиеся историческим продолжением монофизитских общин, образовавшихся в VI в. В документах Всемирного Совета Церквей и других экуменических организаций эти Церкви именуется «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 исповедующими 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).

² Об истории диалога см.: *Μαρτζέλος Γ. Δ.* Ὁ θεολογικὸς 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.

³ В документе декларируется, что «обе семьи всегда верно придерживались одной и той же... православной христологической веры и непрерывного продолжения апостольского предания...» (Богословский диалог между Православной Церковью... С. 115).

⁴ Согласно документу 1993 г., его ратификация всеми участниками должна означать, что «между сторонами должно быть немедленно восстановлено полное церковное общение» (Там же. С. 123).

⁵ В качестве примера можно назвать письмо Патриарха Иерусалимского Диодора I Вселенскому Патриарху Варфоломею I от 22. 09. 1992 г. (см.: *Δια τοὺς μονοφυσίτας καὶ πάλιν // Ὀρθόδοξος πίστις καὶ ἀντιχαλκηδόνιοι ἢ μονοφυσίται.* Ἀθήναι, 1995. Σ. 45–47), доклад Синодальной комиссии по догматическим и номоканоническим вопросам Элладской Церкви Синоду Элладской Церкви от 2. 02. 1994 г. (см.: *αὐτόθι.* Σ. 58–59), «Меморандум Священного Кинота Святой горы о диалоге православных и антихалкидонитов» (см.: *Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Μονοφυσιτῶν).* Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 41–53), работу профессора протопресвитера Ф. Зисиса «О “православии” антихалкидонских монофизитов» (М., 1995) и др. Примерами отрицательной реакции на итоги диалога в России могут служить статья А. Тускарева «От ереси церковно-государственной к ереси догматической» (Русский вестник. 1992. № 40. С. 3) и работа диак. А. Кураева и В. М. Лурье «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

Глубоко неверно считать, что предполагаемое восстановление единства между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями могло бы иметь последствия только для жизни самих этих религиозных сообществ. Очевидны, например, политические последствия такого возможного церковного союза для России¹. Однако расчеты на извлечение политической выгоды из такого церковного союза не должны заставлять закрывать глаза и на его возможные нежелательные последствия. История свидетельствует, что нежизнеспособные униональные проекты, представляющие собой попытки соединить доктринально несоединимое, часто насаждаемые сверху светской властью и церковной иерархией, неизбежно приводят к новому и при том более глубокому разрыву², а отношения между Церквями и народами оказываются надолго испорченными³. Иными словами, вопрос о возможности восстановления единства между Православными и Ориентальными Церквями представляет собой тот случай, когда политика, как церковная, так и светская, обязательно 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. Учение Севира впервые сделалось предметом научного исследования в середине XIX в. в трудах Й. А. Дорнера и Ф. Лоофса, полагавших, что ключом к пониманию христологии Севира

работы Смешанной комиссии...» (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Документы (29 ноября — 2 декабря 1994 г., Москва). М., 1994. С. 27). Архиерейский Собор 1997 г. также 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 (далее — ЖМП). 1997. № 3. С. 87).

¹ Восстановление единства между православными и нехалкидонитами, во-первых, привело бы к значительному увеличению численности и, как следствие, к росту общественно-политического влияния православных общин в таких странах Ближнего Востока, как Египет, Сирия, Ливан и др. Православные (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 добрососедских отношений России с Арменией и восстановлению давних исторических связей с Эфиопией.

² В этом отношении весьма поучительна судьба монофелитского проекта императора Ираклия (см.: *Васильев А. А.* История Византийской империи. СПб., 1998. С. 285–288).

³ К тому же такая уния чревата и возможным расколом внутри уже собственно Православия, в том числе и русского. Последнее, крайне нежелательное как с церковной, так и с политической точки зрения событие, может произойти в том случае, если уния будет принята одной частью духовенства и верующих, но отвергнута другой.

является его учение о возможности различения между божеством и человечеством в состоянии ипостасного единства только «по примышлению». В интерпретации немецких ученых Севира предстает как крайний монофизит, не признающий реального различия двух природ во Христе¹. Ф. Лоофс впервые поставил и вопрос о соответствии севирианской доктрины христологическому учению свт. Кирилла Александрийского².

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. Лоофса³.

Проф. В. В. Болотов отверг предложенную Й. А. Дорнером и Ф. Лоофсом интерпретацию севирианского учения, отметив, что мнение их несправедливо к Севиру⁴. Согласно В. В. Болотову, стержнем доктрины Севира является последовательный моноэнергизм, и только принимая этот факт во внимание, можно правильно понять его учение вообще и оценить степень различия между севирианской и дифизитской системами в частности⁵.

А. И. Бриллиантов усматривал одну из главных причин возникновения монофизитства в сфере терминологии, особенно подчеркивая значение аполлинарианских подлогов⁶. 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

¹ 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.

² Согласно Ф. Лоофсу, «монофизитство Севира не есть подлинное воззрение Кирилла, но только монофизитство, откорректированное через Кириллову мысль» (*Loofs. Op. cit. S. 59*).

³ См.: *Троицкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. С. 136–137.

⁴ См.: *Болотов.* Указ. соч. С. 340–341.

⁵ См.: Там же. С. 341–343, 472–473.

Впрочем, в конце XIX в. всестороннее исследование севирианской христологии было еще невозможно, поскольку, как отмечает и сам В. В. Болотов, ни одно из произведений Севира к тому времени еще не было издано, и русские ученые могли составить представление о его доктрине только на основании немногочисленных греческих фрагментов, сохранившихся в трудах дифизитских полемистов с монофизитством (см.: Там же. С. 336).

⁶ См.: *Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // *Христианское чтение.* 1906. № 4. С. 800–801, 808–809.

формулы сделались «предметом исключительного внимания и своего рода культа»¹. А. П. Дьяконов указывал, что для понимания сущности монофизитской доктрины необходимо учитывать такой фактор, как философские влияния в богословии. Он отмечал, что «перенесение богословской мысли в монофизитстве со старой почвы платоновской философии на новую почву аристотелизма» самым негативным образом отразилось «на всей догматической системе». В результате монофизитское учение явилось собой «не нормальное развитие богословской мысли, а блуждание в неразрешимых противоречиях...»².

Протоиерей Г. Флоровский, напротив, считал, что различие между дифизитством и монофизитством не объясняется особенностями терминологий, поскольку это — вопрос различия религиозного (сотериологического и аскетического) идеала, 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»³.

Первым опытом систематического изложения учения Севира стали труды профессора Лувенского университета Ж. Лебона (1879–1957 гг.)⁴, который рассмотрел терминологический аппарат христологии Севира, предложил общее описание севириной системы и предпринял попытку анализа ее внутренней структуры. На основании сравнительного анализа христологии Севира с учением свт. Кирилла Ж. Лебон сделал вывод о фактическом тождестве их доктринальных позиций⁵. В своем раннем исследовании он даже доходил до утверждения, что свт.

¹ См.: Там же. С. 820.

² Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.

³ См.: Флоровский. Восточные отцы... С. 35.

Из ученых русского зарубежья тему севирианской христологии кратко затрагивают также А. В. Карташев (см.: *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1993. С. 310–311), Л. П. Карсавин (см.: *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 145–146), А. К. Горский и Н. А. Сетницкий (см.: *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).

⁴ 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. В настоящем исследовании эта работа цитируется по русскому переводу: *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства / Н. А. Заболотский, ред. Ленинград, 1975. [Машинопись].

⁵ Главный вывод, сделанный Ж. Лебоном, состоит в том, что севирианство — это христология свт. Кирилла (см.: *Youssef Y. N.* Severus of Antioch // *The Wiley Blackwell companion to Patristics* / K. Parry, ed. Chichester; Malden (MA), 2015. P. 231).

Кирилл Александрийский не был причислен сторонниками Халкидона к монофизитам и тем самым избежал осуждения только потому, что умер до IV Вселенского Собора¹.

Однако сравнительный анализ в работах Ж. Лебона часто не носит концептуального характера и скорее представляет собой формальное сопоставление². Ж.-К. Ларше бросает Ж. Лебону упрек в необъективности. Характеризуя метод Ж. Лебона, он отмечает, что лувенский профессор не занимается сравнением учений Севира и свт. Кирилла, но утверждает их согласие, «интерпретируя Кирилла в свете Севира»³.

Даже некоторые единомышленники Ж. Лебона отмечают, что в его трудах описательность превалирует над аналитикой. Например, Й. Р. Торранс, в целом очень высоко оценивающий сочинения бельгийского ученого и считающий себя его последователем⁴, 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 концепций⁵.

Необходимо отметить еще одну особенность трудов Ж. Лебона, которую для католического автора следует признать достаточно странной, — отсутствие попыток операться в своем исследовании на Предание. Практически весь опыт прочтения сочинений Севира авторами-дифизитами, вся халкидонитская противомонофизитская полемическая традиция были проигнорированы бельгийским ученым. Тем самым, в силу отсутствия соотнесенности исследуемого явления с фиксированной в традиции нормой религиозного сознания, с

¹ См.: *Lebon. Le monophysisme sévérien...* P. 21–22.

² 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.

³ *Ларше*. Указ. соч. 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).

⁴ См.: *Torrance I. R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich, 1988. P. 14–19.

⁵ См.: *Ibid.* P. 17.

богословской точки зрения выводы Ж. Лебона не могут быть признаны достаточно обоснованными.

Основные выводы Ж. Лебона сводятся к следующим положениям:

1. севирианство не имеет ничего общего с евтихианством (крайним монофизитством);
2. христология Севира тождественна христологии свт. Кирилла¹.

Труды Ж. Лебона оказали огромное влияние на последующих западных исследователей монофизитства. Помимо твердой уверенности в том, что севирианство есть не более чем кирилловский 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 анализа² и равнодушие к дифизитской традиции понимания севириновых текстов.

К числу последователей Ж. Лебона следует отнести Р. Драге, М. Жюжи, Р. В. Зеллерса, А. Феодору, П. Аллен, свящ. Э. Лаута, А. ди Берардино, Н. А. Заболотского, С. Сеппяля³, также полагающих, что доктрина Севира представляет собой систематизированное учение свт. Кирилла. Основываясь на разработанной

¹ По словам протопресв. И. Мейендорфа, со времени публикации исследований Ж. Лебона, посвященных богословию монофизитства, стало общепринятым считать, что монофизитская христология, особенно в приданной ей Севиром систематической форме, есть не что иное, как христология свт. Кирилла (см.: *Мейендорф И., протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 41).

² У некоторых западных ученых высокий профессионализм патролога порой сочетается с недостаточной догматической подготовкой, а нередко и с размытостью собственной догматической позиции. Добросовестно фиксируя те или иные особенности христологического учения Севира и его последователей, они, как правило, не пытаются оценить эти особенности с сотериологической точки зрения, не задаются вопросом о том, в какой степени эти особенности позволяют согласовать севирианскую доктрину с учением свт. Кирилла и с халкидонитской христологической традицией. В результате некоторые исследователи порой входят в явное противоречие сами с собой. Так, К. Морескини и Е. Норелли на одной и той же странице сначала вполне соглашались с теми, кто полагает, что монофизитство Севира является лишь вербальным, «потому что в сущности оно не отличается от учения Кирилла и Халкидона», а затем утверждают, что «Сефир всегда стремился быть верным учению Кирилла, но он также сохранил 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).

³ См.: *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924; *Jugie M.* Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique (далее — DTC). P., 1929. T. 10. Col. 2217–2218; *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. Survey. L., 1953. P. 264; *Θεοδώρου Α.* Ἡ χριστολογικὴ ὀρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Αθήναι, 1957. Σ. 4–25; *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. N. Y., 2004. P. 32–34; *Лаут Э., свящ.* Сефир Антиохийский: православный взгляд // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 174–187; *Patrology. The Eastern Fathers...* P. 189–195; *Zabolotsky N.* The Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1976. Τ. 3–4. Σ. 357–386; *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.

Ж. Лебоном концепции вербального монофизитства, они утверждают также и фактическое тождество севирианской и халкидонитской христологических систем вообще. Выражением общей позиции единомышленников Ж. Лебона могут служить, например, слова А. ди Берардино, утверждающего, что христологическая модель Севира в своей основе является Кирилловой, а монофизитство Севира носит «в сущности вербальный характер (*essentially verbal character*)», конфликт же Севира со сторонниками Халкидонского Собора имел характер «преимущественно терминологического противостояния (*mainly terminological opposition*)»¹.

Этот взгляд в целом разделяют Р. Чеснат и Й. Р. Торранс. В отличие от своих предшественников, 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»². По сравнению с Ж. Лебоном, у Р. Чеснат предпринята попытка более глубокого анализа севирианского учения о волях и действиях во Христе³. Кроме того, Р. Чеснат является, вероятно, единственной исследовательницей, рассматривающей вопрос о понимании Севиром путей индивидуального спасения человека⁴.

Й. Р. Торранс декларирует целью своего исследования показать сотериологическое измерение христологии Севира в целом и его терминологии в частности⁵. Однако, эта глобальная цель, как представляется, не соответствует весьма скромному предмету исследования — всего лишь трем относительно небольшим письмам Антиохийского патриарха. По сравнению с предшествующими исследователями, Й. Р. Торранс предлагает более глубокий анализ понятий «свойство» (*ιδιότης*) и «качество» (*ποιότης*) в христологии Севира,

¹ *Patrology. The Eastern Fathers...* P. 193.

² См.: *Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug.* Oxford, 1976. P. 9–12.

³ См.: *Ibid.* P. 25–34.

⁴ См.: *Ibid.* P. 37–53.

⁵ См.: *Torrance.* Op. cit. P. 17.

что позволяет лучше понять его учение о различии между двумя природами во Христе на уровне «естественного качества» (ποιότης φυσική). Также Й. Р. Торрансом затрагиваются вопросы о действиях Христа и о различии элементов ипостасного соединения «по примышлению». Однако в целом работа Торранса представляет собой не более, чем эссе, которое может служить лишь введением к изучению христологии Севира¹.

Безусловное преимущество исследования А. Грильмайера над работами всех предшествующих авторов обусловлено тем, что этот ученый иезуит 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, в том числе и Севира², 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, что формально проявляется у него почти в полном отсутствии ссылок на работы последнего. А. Грильмайер стал одним из первых исследователей, поставившим под сомнение точку зрения Ж. Лебона о тождестве христологических взглядов Севира и свт. Кирилла³. Соглашаясь, что Севир стремился создать копию кириллова учения, он отмечает, что «копия по сравнению с оригиналом обнаруживает в представлении образа Христа некоторые уточняющие следы и избирательные сокращения»⁴.

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

¹ См.: *Farrington P. T. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch* // Ресурсы: https://orthodoxwiki.org/The_Orthodox_Christology_of_St._Severus_of_Antioch (дата обращения: 16. 12. 2017).

² Анализ христологического учения Севира у А. Грильмайера см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne*. P., 1993. Т. II/2. P. 37–244.

³ 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).

⁴ *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne*. P. 19.

воплощенная природа Бога Слова» и др. Центральное место в работе немецкого патролога отведено рассмотрению учения Севира о волях и действиях во Христе. При этом его оценки сущности севирианской христологии во многом совпадают с мнениями по данному вопросу таких русских ученых, как В. В. Болотов и прот. Г. Флоровский. В выводах к своему исследованию А. Грильмайер отмечает, что, «если Кирилл прошел через последовательное развитие и обнаруживал в своем языке определенную двойственность», то богословский язык «нового Кирилла» представляет собой «чистый тип христологии *mia physis*»¹.

С точки зрения глубины догматического анализа, а также по степени владения материалом работа А. Грильмайера является на сегодняшний день, вероятно, лучшим исследованием христологического учения Севира.

Восприятию и оценке севирианской доктрины в халкидонитской традиции эпохи Вселенских Соборов посвящена статья французского православного исследователя Ж.-К. Ларше, оспаривающего основные выводы Ж. Лебона².

С начала 90-х гг. прошлого века в связи с развитием диалога между Православными и Ориентальными Церквями появился ряд посвященных монофизитскому учению работ, написанных греческими авторами³. Как правило, они предлагают в своих исследованиях резкую критику севирианства. Большинство работ греческих авторов не отличается высоким научным уровнем и должны быть отнесены скорее к популярной, нежели к собственно научной литературе. Тем не менее, несомненный интерес представляют анонимная статья «Вклад в межправославный диалог по поводу “православия антихалкидонитов”»⁴ и исследование иеромон. Луки (Григориатиса) «Диоскор и Севир —

¹ Ibid. P. 243.

² См.: Ларше. Христологический вопрос... С. 146–211.

³ См.: Lambriniadis E. Die Christologie des Severos von Antiochia // Pro Oriente. Innsbruck; W., 2001. Bd. 27. S. 291–296; Δελημβάση Α. Δ. Η αίρεσις τοῦ μονοφυσιτισμοῦ χθες καὶ σήμερα. Ἀθήναι, 1994; Μποζοβίτη Σ. Ν. Ἀντιχάλκηδόνιοι. Ὁ μέγας πειρασμός. Ἀθήναι, 1996; Μποζοβίτη Σ. Ν. Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ Ἀντιχάλκηδόνιοι. Ἀθήναι, 1999; Παύλου, μητροπ. Ὀρθοδόξη Ἐκκλησία καὶ Ἀντιχάλκηδόνιοι. Λευκωσία, 1998 и др.

⁴ См.: Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο γιά τήν «Ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδόνιων // Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι... Σ. 67–128.

антихалкидонские ересиархи»¹, в которых ставится вопрос о философских предпосылках христологии Севира.

Из отечественных авторов этого периода тему севирианской христологии затрагивают прот. В. Асмус², В. В. Василик³, диак. А. Кураев и В. М. Лурье⁴, С. Н. Говорун⁵, Т. А. Щукин⁶. Не разделяя мнения о лишь вербальном монофизитстве Севира, они указывают на существенное отличие его христологической доктрины как от учения свт. Кирилла, так и от послехалкидонской дифизитской системы⁷.

Нельзя обойти вниманием и работы современных авторов, которые принадлежат к Древним Восточным Церквам и являются таким образом непосредственными продолжателями христологической традиции умеренного монофизитства. Маланкарский проф. священник В. Ч. Самуэль, наиболее известный нехалкидонитский автор XX в., отвергает выдвигаемые против Севира обвинения в монофизитстве и моноэнергизме⁸, оценивая их как «полемическое наследие прошедших времен»⁹ и стремится показать, что учение Севира не является христологией александрийского типа в чистом виде, но представляет собой сочетание элементов как александрийской, так и антиохийской традиций¹⁰.

¹ См.: Λούκας (Γρηγοριάτης), ἱερομον. Διόσκορος καὶ Σεβήρος οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι αἰρεσιάρχοι. Κριτικὴ δύο διδακτορικῶν διατριβῶν. Ἁγίου Ὁρος, 2003.

² См.: Асмус В., прот. О монофизитстве // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 207–210.

³ См.: Василик В. В. Сефир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264–268.

⁴ См.: Кураев А., диак., Лурье В. На пороге унии. М., 1994.

⁵ См.: Говорун С. Н. Сефир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.

⁶ См.: Щукин Т. А. Сефир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 621–636.

В работах Т. А. Щукина ставится вопрос об историко-философских предпосылках тринитарного учения и христологии Севира (см.: Там же. С. 628–632; Щукин Т. А. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // EINAИ. 2013. № 1–2 (Т. 3–4). С. 360–370).

⁷ С этими отечественными авторами солидарен и болгарский исследователь Б. Маринов (см.: Маринов Б. Сефир Антиохийски срещу Халкидон (кулминацията на една полемика на границите на християнското средновековие) // Архив за средновековна философия и култура. 2009. Т. 15. С. 66–96).

⁸ См.: Samuel V. C. Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1976. Т. 58. Σ. 284–296; Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 145–161.

⁹ См.: Ibid. P. 160–161.

¹⁰ 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; Samuel V. C. One nature of God the Word // Greek Orthodox Theological Review (далее — GOTR). 1964–1965. Vol. 10. 2. P. 37–51; Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // GOTR. 1968. Vol. 13. P. 152–169; Samuel V. C. A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides // GOTR. 1971. Vol. 16. P. 44–62; Samuel V. C. The Council of Chalcedon: Analysis of a Conflict // Pro Oriente. Vienna, 1972 (Wort und Wahrheit, Supplementary Issue; 1). P. 40–54; Samuel V. C. The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light

Идеи В. Ч. Самуэля развивают его ученик Я. Метью (Маланкарская Церковь)¹ и П. Т. Фаррингтон². Из отечественных авторов выводы В. Ч. Самуэля принимают Н. Н. Селезнев³ и диак. А. Юрченко⁴.

Для полноты картины следует указать несколько видных современных авторов-нехалкидонитов, христологические взгляды которых лежат в русле умеренного монофизитства: коптский патриарх Шенуда III⁵, митр. Павел Мар Григорий (Маланкарская Церковь Индии)⁶, еп. Григорий Юханна Ибрагим (Сиро-яковитская Церковь)⁷, митр. Бишой (Коптская Церковь)⁸, С. Магди (Коптская Церковь)⁹, Мебрату Кирос Гебру (Эфиопская Церковь)¹⁰.

Большинство исследований, посвященных другому виднейшему представителю умеренного монофизитства VI в. — Иоанну Филопону, имеют своим предметом его философские сочинения, не связанные непосредственно с проблематикой христологических споров, в которых он принимал активное

of Post-Chalcedonian Theology // Wirtschaftsuniversität Wien. W., 1974 (Supplementary Issue; 2). P. 19–27; *Samuel V. C. The Council of Chalcedon Re-examined*. Madras, 1977.

¹ См.: *Mathew J. Christology of Severus of Antioch mainly basing his first Thirty One Cathedral Homilies*. Salzburg, 2001.

Я. Метью не высказывает симпатий в адрес антиохийской христологии и именует Севира «истинным богословом александрийской традиции» (см.: *Ibid.* P. 120). С. Сеппяля именует Севира «Антиохийским автором с очень Александрийской христологией» (см.: *Seppälä*. Op. cit. P. 140).

² П. Т. Фаррингтон — англичанин, около пятнадцати лет назад присоединившийся к так называемой Британской Православной Церкви, входящей в юрисдикцию Коптского патриархата, где позднее принял сан священника. П. Т. Фаррингтон является автором ряда апологетических статей, в которых он защищает истинность севирианской христологии (см.: *Farrington*. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch // Ресурс: https://orthodoxwiki.org/The_Orthodox_Christology_of_St_Severus_of_Antioch; *Farrington P. T.* Hypostasis in Severus of Antioch // [http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2010/2/20](http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2010/2/20; Farrington P. T. Humanity of Christ); *Farrington P. T.* Humanity of Christ // <http://www.coptichymns.net/module-library-viewpub-tid-1-pid-394.html>). (дата обращения: 16. 12. 2017)

³ См.: *Селезнев Н. Н.* Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства). Автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата истор. наук. М., 2006. С. 11, 16–17.

⁴ 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.

⁵ См.: *Shenouda III, pope*. The Nature of Christ. Cairo, 1997; *Shenouda III, pope*. Man's Deification. Part 1. Cairo, 2005 (Comparative Theology; 5); *Shenouda III, pope*. Man's Deification. Part 2. Partakers of the Divine Nature. Cairo, 2008.

⁶ См.: *Gregorios Paulos Mar, metr.* The Relevance of Christology Today // Christ in East and West. Macon, 1987. P. 97–112; *Gregorios Paulos Mar, metr.* Ecclesiological Issues Concerning the Relations of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite? Geneva, 1981. P. 127–137.

⁷ См.: *Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim*. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Pro Oriente. Vienna, 1999. Т. 6. P. 49–63.

⁸ 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]; *Bishoy, metr.* Saint Severus of Antioch His Life and His Christology [Машинопись].

⁹ См.: *Magdi S.* Η Κοπτική Εκκλησία της Αιγύπτου σήμερα // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Т. 5. Σ. 35–40.

¹⁰ См.: *Mebratu Kiros Gebru*. Miaphysite Christology (an Ethiopian Perspective). NY, 2010.

участие. Среди немногочисленных работ, в которых рассматривается христологическое учение Александрийского грамматика, следует указать исследования Т. Херманна¹, А. И. Сидорова², Т. Хайнталер³ и У. Ланга⁴.

Из приведенного обзора видно, что значительное внимание исследователи уделяют вопросу о соотношении доктрины Севира с учением свт. Кирилла. Действительно, без сравнительного анализа их христологических позиций невозможно ни понимание собственно севирианской системы, ни ее восприятия в дифизитской традиции.

В оценке христологии свт. Кирилла исследователи изначально разделялись на два лагеря. В первой половине — середине XX в. на волне роста симпатий к несторианству в западноевропейской науке появляется ряд исследований, авторы которых, ставя целью «реабилитацию» Нестория⁵, прямо или косвенно обвиняли свт. Кирилла в криптомонофизитстве⁶.

Ж. Либер с целью систематизировать взгляды этих авторов предложил классификацию типов христологических учений, которые, по Ж. Либеру, сводятся 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);

¹ См.: *Hermann T.* Johannes Philoponus als monophysit // *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft.* 1930. Bd. 29. S. 209–264.

² См.: *Сидоров.* Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 179–194.

³ 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.

⁴ *Lang.* Op. cit.

⁵ 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.

⁶ 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; *Siddals R. M.* 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; *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005.

2. антиохийская схема *Логос-антропос*, предполагающая соединение Логоса с совершенным человеком, на формирование которой решающее влияние оказала аристотелевская философия¹.

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-саркс².

Исследователи, занимающие противоположную позицию, отвергая монофизитский характер христологии свт. Кирилла, рассматривают его скорее как предшественника Халкидонского Собора. Эта тенденция получила выражение в фундаментальных трудах Дж. Макгаккина³, Б. Менье⁴, Г. ван Луна⁵ и в работах многих других исследователей⁶. Однако комплексный сравнительный анализ систем свт. Кирилла и Севира отсутствует у авторов обоих указанных направлений.

¹ См.: *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 147–153.

² См.: *Ibid.* P. 154–156.

³ См.: *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy, its history, theology, and texts. Leiden; N. Y.; Köln, 1994.

⁴ См.: *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite. P., 1997.

⁵ 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.

⁶ Например, см.: *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Киев, 1913; *Флоровский.* Восточные отцы... С. 43–73; *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses (далее — EphThLov).* Louvain, 1938. Т. 15. P. 233–278; *Du Manoire 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; *Jouasard G.* 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; *Dratsellas 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 (далее — ПЭ).* 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; См.: *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.

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 традиции¹. В качестве обобщающих трудов по византийской дифизитской традиции VI–VIII вв. следует указать работы свящ. В. Соколова², прот. Г. Флоровского³, протопр. И. Мейендорфа⁴, А. Грильмайера⁵, А. ди Берардино⁶, Б. Глида⁷, Э. Лаута⁸.

Число исследований, посвященных отдельным представителям халкидонитской традиции, достаточно велико, однако лишь в некоторых из них затрагивается тема противомонофизитской полемики: работы А. И. Сидорова⁹ и диак. С. Кожухова¹⁰ об Иоанне Грамматике, Р. Кросса и К. Делль'Оссо о Леонтии Византийском¹¹, Ж.-М. Гарригеса и Ж.-К. Ларше о прп. Максиме Исповеднике¹², Т. Хайнталер о свт. Ефреме Антиохийском¹³ и свт. Анастасии Антиохийском¹⁴.

¹ 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.

² См.: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сборник исследований. М., 2006. С. 10–458; *Соколов В., свящ.* Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православие и монофизитство. Пермь, 2005. С. 76–113.

³ См.: *Флоровский.* Восточные отцы...

⁴ См.: *Мейендорф.* Иисус Христос в восточном...

⁵ См.: *Grillmeier.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. 2/2: L'Église de Constantinople au VI^e siècle. P., 1993.

У А. Грильмайера исследование доведено до конца VI столетия и включает таких авторов, как Иоанн Грамматик, Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, Евстафий Монах, св. император Юстиниан, трактат «О разделении».

⁶ См.: *Patrology. The Eastern Fathers...*

В этой работе дан широкий обзор трудов не только представителей халкидонитской, но и монофизитской традиции V–VIII столетий.

⁷ См.: *Gleede B.* The Development of the Term Eupostatosis from Origen to John of Damascus. Leiden; Boston, 2012.

⁸ См.: *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.

⁹ См.: *Сидоров.* Иоанн Грамматик Кесарийский...

¹⁰ См.: *Кожухов.* 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.* Концепция сложной ипостаси Иоанна Кесарийского Грамматика...

¹¹ 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.

¹² См.: *Garrigues.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...; *Ларше.* О письмах святого Максима...

¹³ 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.

¹⁴ См.: *Hainthaler T.* Anastasius der große Bischof Antiochiens // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3... S. 374–402.

В оценке севирианства исследователи достаточно 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 учением¹.

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 попыток систематического рассмотрения доктрины умеренного монофизитства, исследователи затрагивают лишь отдельные, не связанные между собой аспекты севирианской христологии или дифизитской полемики с ней²;

2) несмотря на то, что многие авторы ставят под сомнение как выводы Ж. Лебона, так и используемую им методику сравнительного анализа, до сих пор никто из них не предпринял самостоятельных попыток провести систематический сравнительный анализ севирианской доктрины с учением свт. Кирилла и с учением послехалкидонских дифизитских авторов³;

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

¹ Вне этих двух групп стоят немногочисленные ученые-нехалкидониты (В. Ч. Самуэль, патриарх Шенуда, Я. Метью и др.), последовательно отстаивающие свою конфессиональную позицию.

² За последние десятилетия по данной теме накоплен весьма значительный, но разрозненный материал, который явным образом нуждается в обобщении и систематизации. При этом предложенная Ж. Лебоном реконструкция севирианской системы оказывается все в меньшей степени способной играть интегрирующую роль в отношении исследований христологии умеренного монофизитства. Выводы все большего числа исследователей приходят в противоречие с позицией Ж. Лебона.

³ Сравнительный анализ христологических систем умеренного монофизитства и послехалкидонского дифизитства отсутствует и у Ж. Лебона.

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.

Хотя обоснованность выводов Ж. Лебона и ставят под сомнение многие авторы, в силу недостаточной разработанности данной темы в современной науке, их позиция может быть принята только в качестве заслуживающей внимания гипотезы, нуждающейся в тщательной проверке.

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;

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

Таким образом, 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 дифизитства VI–VIII вв.

В соответствии с целью исследования определены следующие задачи:

1) определить источниковую базу, 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;
- 4) определить формальные отличия умеренного севирианского монофизитства от других, более радикальных монофизитских доктрин;
- 5) выявить философскую проблематику христологических дискуссий между умеренными монофизитами и халкидонитами в VI в.¹, 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 модус соединения элементов ипостасного соединения в севирианской системе;
- 9) определить формальный статус человечества в севирианской системе и выяснить севирианское понимание образа его существования в состоянии единства;
- 10) выявить сотериологические и антропологические следствия, вытекающие из христологии умеренного монофизитства;

¹ Особое внимание к спорам VI столетия обусловлено не только тем, что это время жизни Севира и период окончательного разрыва между монофизитской и халкидонитской традициями, в первую очередь это связано и с тем, что «VI век представляется как бы своеобразным рубежом. Он знаменует собой конец собственно античной и приход на смену ей византийской культуры» (см.: *Сидоров*. Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 179). Кроме того, VI в. весьма интересен и с точки зрения характера взаимодействия христианского 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. Современные исследователи отмечают, что светская философия оказывает влияние на богословие только в том случае, когда в последнем возникает некоторая внутренняя слабость, если так можно выразиться, ослабление иммунитета против внешнего идеологического влияния (см.: *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 330). VI в. был именно таким периодом, рецепция Церковью решений Халкидонского Собора вылилась в самый острый, самый продолжительный и самый тяжелый по своим последствиям кризис в истории византийского богословия. Именно в данный период для разрешения христологических вопросов был использован ряд философских идей, во многом обусловивших развитие византийской богословской и философской мысли в последующие два столетия. 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» (см.: Там же. С. 282).

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.

Патристическая мысль унаследовала от языческой философии как категориальный аппарат, так и античную интеллектуальную традицию¹. В то же время заимствованные из античной философии концепции, идеи и методы использовались христианскими авторами в рамках существенно иной мировоззренческой парадигмы, христианские ученые «преобразовали эллинскую философию и адаптировали ее к нуждам христианской теологической традиции»². Этой особенностью византийской богословской и философской мысли обусловлена необходимость использовать в качестве методологического основания исследования *единство терминологического, логического и исторического подходов*. Особое внимание в работе уделено вопросам терминологии, поскольку в греческой патристике эпохи Вселенских Соборов наблюдается эволюция базовых философских понятий, пришедших из античной языческой философии.

В качестве богословского методологического основания исследования использован метод, впервые предложенный канд. фил. наук К. О. Польсковым³, определившим научный богословский метод как *соотнесение культурно-*

¹ По словам А. И. Сидорова, «античная философская традиция никогда, собственно, не умирала в истории византийской философии» (Сидоров. Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 179).

² Армстронг. Указ. соч. С. 224.

³ См.: Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов¹.

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 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 герменевтики².

С точки зрения предмета настоящего исследования особое значение имеет *метод патристической герменевтики³*. 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;

¹ 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.

² 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.).

³ 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.

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, экзemplификативный и просопографический методы*;

г) *методы структурно-функционального анализа, контент-анализа и других видов анализа*;

д) *метод сравнительно-исторического анализа*, уточненный на основе выделения системообразующих элементов сравниваемых систем¹.

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.

¹ Различие между системообразующими элементами и частными положениями, не имеющими системообразующего характера, имеет принципиальное значение для сравнительного анализа. Очевидно, что если 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.

Данный метод был успешно апробирован в нашей кандидатской диссертации¹.

Теоретической основой исследования стали труды зарубежных и отечественных историков религии, философов и теологов, 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) Догматические различия между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством обуславливают различия их сотериологических концепций;

6) Различия между христологическими системами умеренного монофизитства и халкидонитского дифизитства не являются случайными, но усматриваются на уровне системообразующих элементов этих систем.

Источниковая база исследования включает фактически все изданные произведения Севира, имеющие отношение к теме диссертации, в том числе

¹ 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.

«Слова к Нефалию»¹, «Филалет» (Φιλαλήθης)², полемические сочинения против Юлиана, епископа Галикарнасского³, письма к Сергию Грамматику⁴, кафедральные проповеди¹, письма частного характера².

¹ См.: *Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliium / J. Lebon, éd., trad. Lovanii, 1949 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (dальше — CSCO); 119, 120).*

«Слова к Нефалию» были написаны Севиrom против «Апологии» Нефалия. Нефалий, нубиец по происхождению, стал монахом в Египте и проделал путь от противника IV Вселенского Собора, через «Энотикон», к безусловному признанию Халкидона. «Апология» Нефалия не сохранилась, но некоторое представление о ней можно составить на основании фрагментов, сохранившихся у Севира. Нефалий, по всей видимости, был первым, кто постарался соединить в диалектическом синтезе язык дифизитской халкидонитской христологии с богословским языком «единой природы». Таким образом, Нефалий стоял у истоков того направления богословской мысли VI-го столетия, которое в современной западной патрологической науке получило наименование «неохалкидонизм» (О неохалкидонизме, например, см.: *Möller Ch. Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / A. Grillmeier, H. Bacht, Hrsg. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 637–720; Сидоров. Иоанн Грамматикус Кесарийский... С. 81–99; Он же. Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 328–333). Решительно отвергнув предложенный Нефалием патристический метод, Севири показал, что для него в принципе невозможен какой-либо компромисс с Халкидоном как на уровне идей, так и на уровне терминологии. «Слова к Нефалию», будучи ранними произведениями Севира, имеют большое значение для лучшего понимания его более поздних сочинений.*

² 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).*

Это сочинение появилось при следующих обстоятельствах. Во время пребывания Севира в Константинополе в 508–511 гг. в руки к нему попал флорилегий, составленный около 482 г. в Александрии сторонником или, вероятнее, группой приверженцев Халкидонского Собора с целью показать, что свт. Кирилл Александрийский не был противником учения о двух природах, признавал во Христе два естества после соединения и являлся, таким образом, предтечей Халкидона (см.: *Hespel R. Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d' Antioche. Louvain, 1955. P. 111). Флорилегий (FlorCyr) включал в себя 244 фрагмента догматического характера из творений свт. Кирилла, имеющие дифизитское содержание. Полный текст «Филалета» в сирийском переводе содержится в одной сирийской рукописи, хранящейся в библиотеке Ватикана (Cod. Vat. syr. 139). В этой же рукописи сохранился и полный текст FlorCyr. Фрагменты 1–230 флорилегия сохранились также и на языке оригинала (Cod. Marc. gr. Venet. 165) (см.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien. Louvain, 1924. P. 262; Hespel R. Le Florilège Cyrillien. P. 208–216). Появление FlorCyr дало Севиру возможность выразить свое отношение к христологии свт. Кирилла, к которому он питал глубочайшее уважение. Само название Севириова труда — «Филалет», т. е. «любитель истины» или «правдолюбец», — относится именно к личности Александрийского святителя. В «Филалете» Севири приводит альтернативные выдержки из трудов свт. Кирилла, в которых Александрийский архиепископ предстает сторонником учения о единой природе Богочеловека, а приведенным в FlorCyr фрагментам дифизитского характера Севири пытается дать собственное монофизитское истолкование. А. Грильмайер назвал Севириов «Филалет» «шедевром антихалкидонской христологии» (см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II / 2. P. 41).***

³ *Antijulianistica* Севира, включающая три личных письма Севира к Юлиану (*Epistulae tres ad Iulianum*), «Критику томоса Юлиана» (*Censura tomi Iuliani*), «Опровержение положений Юлиана» (*Confutatio propositionum Iuliani*), «Против прибавлений Юлиана» (*Contra additiones Iuliani*), «Против Апологии Юлиана» (*Adversus apologiam Iuliani*) и «Апологию Филалета» (*Apologia Philalethi*), посвящена частному вопросу о нетленности тела Христа до времени воскресения Его из мертвых (см.: *Severus Antiochenus. Antiulianistica: 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 Iuliani. Adversus apologiam Iuliani. L'apologie du Philalèthe / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1964–1971 (CSCO; 244, 245, 295, 296, 301, 318, 319).*

Написанные в Египте в период между 520 и 527 гг. по-гречески, эти произведения Севира сохранились, главным образом, в сирийском переводе, сделанном Павлом, епископом Каллиникским, в 527 г. в Эдессе. 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.*

В противоюлианских сочинениях Севира выражено его бескомпромиссное отношение к доктрине афтартодокетизма, однако для уточнения севирианского христологического учения в целом они предоставляют относительно немного материала.

⁴ В трех письмах, написанных против Сергия Грамматику, еще одного оппонента Севира внутри монофизитского лагеря, наиболее систематичным образом излагается учение о свойствах божества и человечества во Христе. В первом письме к Сергию уточняется также и учение Севира о едином действовании Христа. Как полагают Ж. Лебон и И. Р. Торранс (см.: *Lebon. Le monophysisme sévérien... P. 166–168; Torrance. Christology after*

Chalcedon... P. 7), два первых письма Севира относятся к периоду его пребывания на Антиохийской кафедре, но не ранее 515 г., третье письмо, несомненно, написано в изгнании, после того, как Сефир вынужден был бежать из Антиохии по причине воздвигнутых императором Юстином I гонений на монофизитов, т.е. не ранее 519 г. Переписка между Сефиром и Сергием велась, естественно, на греческом языке, но сохранилась только в сирийском переводе, выполненном Павлом Каллиникским. На основании единственной рукописи Британского музея (BL Add. MS 17154) (см.: *Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1872. Pt. 2. P. 557–558*), в которой сохранился практически полный сирийский текст, Ж. Лебон в 1949 г. осуществил издание переписки с латинским переводом (см.: *Severus Antiochenus. Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (CSCO; 119, 120)*). В 1975 г. С. Брокком в Гарварде был обнаружен сирийский манускрипт VIII или IX в. (Harvard (Houghton Library) syr. 22), содержащий многочисленные фрагменты из писем Севира и Сергия (см.: *Brock S. Some New Letters of the Patriarch Severos // SP. 12. B., 1975 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 115). P. 17–24*). Й. Р. Торранс в 1998 г. перевел корреспонденцию на английский язык, снабдив ее подробным комментарием. Английский перевод выполнен с издания 1949 г. с незначительными уточнениями текста на основании новообнаруженных отрывков (см.: *Torrance. Christology after Chalcedon... P. 147–164, 171–202, 213–228*).

¹ Кафедральные проповеди (*Homiliae cathedrales*, Λόγοι ἑπιθρόνοι) или гомилии Севира, которые он произносил в храмах Антиохии в период своего пребывания на Антиохийской патриаршей кафедре (512–518 гг.), также содержат в себе значительный философско-догматический элемент. Конечно, их общий уровень несколько уступает уровню большинства других Севирических произведений философско-догматического характера, поскольку эти проповеди предлагались вниманию не богословов, а простых верующих, однако и они могут быть весьма полезны для уточнения некоторых аспектов его учения. В общей сложности насчитывается 125 кафедральных проповедей Севира, сохранившихся главным образом в сирийских переводах. На сирийский язык кафедральные проповеди Севира были переведены дважды. В 20^е годы VI в. был осуществлен перевод Павлом Каллиникским. В рукописях, содержащих перевод Павла (Br. Mus. Add. 14599, Vat. Sir. 142, Vat. Sir. 143, Vat. Sir. 256), отсутствуют гомилии 1–30 и 60–72. В 701 г. завершил свой полный перевод Севирических гомилий выдающийся сиро-яковитский ученый Иаков Эдесский (635–708 гг.). Текст перевода Иакова сохранился в двух рукописях — Br. Mus. Add. 12159 и Vat. Sir. 141. К настоящему времени все гомилии Севира с параллельным переводом на французский язык изданы в серии *Patrologia Orientalis* (см.: *Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche / trad. syriaque de Jacques d'Édesse // Patrologia Orientalis (dalee — PO). 1911–1976. T. 4, 8, 12, 16, 20, 22, 25, 26, 29, 35–38*), французский перевод выполнен с сирийского текста Иакова Эдесского. На греческом языке сохранились только отдельные фрагменты Севирических гомилий, собранные кардиналом А. Май (см.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. R., 1833. T. 9. P. 725–741; idem. Spicilegium romanum. R., 1844. T. 10. P. 202–205*), а также полный текст гомилии 77, ошибочно приписанной свт. Григорию Нисскому и сохранившейся среди его творений (см.: *Oratio II de resurrectione Domini Jesu Christi // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 166 T. / J.-P. Migne, accur. Parisiis, 1857–1866 (dalee — PG). T. 46. Col. 627C–651C*).

О кафедральных проповедях Севира см.: *Baumstark A. Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 // Römische Quartalschrift 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. T. 29. P. 7–72*.

² Двадцать три книги писем Севира содержали не менее 3805 посланий на греческом языке (см.: *Vööbus A. Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche // Byzantinische Zeitschrift. 1975. Bd. 33. P. 295*). В настоящее время известно около 250 писем Севира (см.: *Patrology... P. 191*), многие из них содержат исключительно ценный философско-догматический материал. Еще при жизни Севира его письма были разделены на три собрания по хронологическому принципу: до патриаршества (4 книги), в период патриаршества (10 книг) и в изгнании (9 книг). Позднее из писем, написанных во время патриаршества, была выделена коллекция избранных писем, содержащая порядка 700 посланий. Сохранилась шестая книга избранных писем Севира в переводе сиро-яковитского ученого Афанасия Нисибийского (ок. 699 г.), содержащая 123 послания (см.: *Moreschini, Norelli. Op. cit. Vol. 2. P. 607–608*). Эти послания перевел на английский язык и издал английский исследователь Е. У. Брукс (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*). Содержащиеся здесь письма посвящены главным образом проблемам церковной жизни, их философское и догматическое значение относительно невелико. Значительно больший интерес в данном плане представляют 117 писем, изданных Е. У. Бруксом в серии PO на основе обработки двадцати восьми сирийских рукописей (см.: *Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / E. W. Brooks, ed., trans. // PO. 1919. T. 12. P. 163–342; PO. 1920. T. 14. P. 1–310*). Помимо изданных Е. У. Бруксом, сохранилось еще несколько Севирических писем (см.: *Severos' 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. T. 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 воплощении Слова» (см.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / E. Chrysos, Hrsg. Aschendorff; Münster, 1981². P. 86, 309–310, 314*).*

Наибольшее значение для изучения системы Севира имеет фундаментальный труд «Против нечестивого Грамматика»¹.

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 оригинала².

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. Христологические взгляды Иоанна Филопона наиболее полно представлены в его сочинении «Арбитр»³.

¹ Р. В. Зеллерс считает, что это произведение сделалось в глазах последователей Севира своего рода «суммой веры» (*summa fidei*), по которой учились многие последующие поколения монофизитов (см.: *Sellers*. Op. cit. P. 256). Этот труд был создан при следующих обстоятельствах. Около 515 г. на Востоке появилась пространная «Апология Халкидонского собора», принадлежавшая перу Иоанна Грамматика Кесарийского, полностью не сохранившаяся. Иоанн, стремившийся вслед за Нефалием найти средний путь между халкидонским оросом и христологией свт. Кирилла, предпринял серьезную работу по уточнению богословских понятий и упорядочению терминологии. В своем опровержении «Апологии» Иоанна Севира также уделяет значительное внимание анализу богословских понятий, уточнению терминов и христологических формул, изысканию патристических свидетельств в пользу монофизитской доктрины. В данном произведении догматическая система Севира представлена в детально разработанном виде. «Апология» Иоанна Грамматика стала известна Севиру, по всей вероятности, во время его пребывания на Антиохийской кафедре, т. е. не позднее 518 г. Однако ответить на нее Севира смог уже только находясь в изгнании (см.: *Halleux A., de*. Le «synode néochalcédonien» d'Alexandrette (с. 515) et l'«Apologie pour Chalcedoine de Jean le Grammarien». A propos d'une édition récente // *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. 1977. Т. 72. P. 593–600; *Moeller*. Op. cit. P. 672–674). Перевод книги «Против нечестивого Грамматика» на латинский язык и ее издание в серии CSCO были осуществлены Ж. Лебоном (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* / J. Lebon, ed., trans. Parisiis; Lovanii, 1929–1938 (CSCO; 93, 94; 101, 102; 111, 112)).

² Несколько десятков фрагментов из сочинений Севира сохранились в трудах дифизитских полемистов с монофизитством (Леонтий Иерусалимский, Евстафий Монах, прп. Анастасий Синаит и др.). Некоторое количество греческих отрывков из произведений Севира собрано Й. К. Л. Гизелером (см.: *Gieseler J. C. L. Comentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur*. Göttingen, 1835 et 1838). В XX столетии было обнаружено еще несколько греческих текстов Севира (например, см.: *Dorival G. Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche* // *Ἀντιόχων: 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.

³ См.: *Ioannes Philoponus. Diatetes seu Arbitr* / A. Šanda, ed. // *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi*. Beryti, 1930. P. 35–88.

Христологические взгляды Иоанна Филопона выражены еще в нескольких его произведениях: *Ioannes Philoponus. Epitome Libri Diatetis* // *Ibid*. P. 89–103; *idem. Dubiorum Quorundam in Diatete 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.

Одно из посвященных христологической проблематике произведений Филопона — «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).

Для уточнения отдельных аспектов севирианской системы определенное значение могут иметь трактаты и послания таких последователей Севира, как Тимофей Александрийский¹, Феодосий Александрийский², Павел Антиохийский³.

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 творчества⁴:

1. написанные до начала полемики с Несторием (428 г.): «Книги изящных изречений» (Γλαφυρά)⁵, «Толкование на Евангелие от Иоанна»⁶, «Толкование на Евангелие от Луки»⁷, «Пасхальные гомилии»⁸, «Против антропоморфитов»⁹, «Тезаурус»¹⁰, «Диалог о воплощении Единородного»¹¹;

Так же, как и в случае с Севиром, написанные по-гречески сочинения Иоанна Филопона 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. B.: 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 также 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).

Что касается времени написания, то, как полагает У. Ланг, все христологические трактаты Иоанна Филопона были созданы в 50-е годы VI в. (см.: *Lang. Op. cit.* P. 40).

¹ См.: *Timotheus III Alexandrinus. Fragmenta dogmatica* // PG 86. I. Col. 265C–276C.

² 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.

³ См.: *Paulus Antiochenus. Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* Louvain, 1933. P. 68–79, 123–125, 215–233.

⁴ 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 невозможно по причине весьма неточной передачи в них основных богословских терминов.

⁵ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Glaphyrorum libri* // PG 69. Col. 13A–678C.

⁶ См.: *Cyrillus Alexandrinus. In Ioannis Evangelium // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium* / P. E. Pusey, ed. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 1–3.

⁷ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Lucae Evangelium* // PG 72. Col. 476A–949C.

⁸ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Homiliae paschales* // PG 77. Col. 401A–981C.

⁹ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Adversus anthropomorphitas* // PG 76. Col. 1065A–1132B.

¹⁰ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus* // PG 75. Col. 10A–656D.

¹¹ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Scholia de incarnatione Unigeniti* // *Acta conciliorum oecumenicorum.* 1963^R. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 219–231.

2. относящиеся ко времени полемики с Несторием и Эфесского собора (428–433 гг.): «Против Нестория»¹, «Истолкование двенадцати глав»², «Апология против восточных епископов»³, «О правой вере к императору Феодосию»⁴, «Апология против Феодорита»⁵, «О правой вере к царицам»⁶, «Толкование на Послание к Евреям»⁷, письма к Несторию⁸, Максимиану Константинопольскому⁹, Акакию Мелитинскому¹⁰, Иоанну Антиохийскому¹¹, Евлогию пресвитеру¹², Суккенсу Диокесарийскому¹³, Валериану Иконийскому¹⁴.

3. позднего периода (434–444 гг.): послание к папе Сиксту¹⁵, диалог «О том, что один Христос»¹⁶.

Для сравнительного анализа севирианской доктрины и халкидонитской христологии использованы основные произведения византийских дифизитов¹⁷, содержащие как полемику с доктриной умеренного монофизитства, так и положительное раскрытие дифизитского учения: «Апология Халкидонского

¹ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 13–106.*

² См.: *Cyrillus Alexandrinus. Explicatio duodecim capitum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 15–25.*

³ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII capitulorum contra Orientales // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 33–65.*

⁴ См.: *Cyrillus Alexandrinus. De recte fide ad Theodosium imperatorem // Richard M. Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie // Opera minora. 1977. Vol. 49. P. 274–275.*

⁵ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 110–146.*

⁶ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 62–118; Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 26–61.*

⁷ См.: *Cyrillus Alexandrinus. In epistolam ad Hebraeos // PG 74. Col. 953A–1005C.*

⁸ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistolae 4 ad Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 25–28; 1933. Т. 2. Vol. 1. Pt. 1. P. 104–106; Cyrillus Alexandrinus. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 33–42.*

⁹ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 72–74.*

¹⁰ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 20–31.*

¹¹ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 16–20.*

¹² См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35–37.*

¹³ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistolae 45 et 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 151–162.*

¹⁴ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 90–101.*

¹⁵ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 53 ad Sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 285C–287A.*

¹⁶ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / G. M. de Durand, éd. P., 1964 (Sources Chrétiennes (далее — SC); 97). P. 302–514.*

¹⁷ Двое из упоминаемых ниже авторов — прп. Иоанн Дамаскин и Феодор Абу Курра, — хотя и проживали уже за пределами Империи, на территории Арабского Халифата, тем не менее, безусловно, являлись носителями византийской культурной и богословской традиции.

собора»¹ и «XVII глав против монофизитов»² Иоанна Грамматика (VI в.), «Против несториан и евтихиан»³, «Тридцать глав против Севира»⁴ и «Эпилисис» Леонтия Византийского (VI в.)⁵, «Против несториан»⁶ и «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского (VI в.)⁷, «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита (VII в.)⁸, «Богословские и полемические главы»⁹, «Диспут с Пирром»¹⁰ и «Амбигвы»¹¹ прп. Максима Исповедника (VII в.), «О ересьях»¹², «Диалектика»¹³, «Точное изложение православной веры»¹⁴, «Против яковитов»¹⁵, «О единой природе против акефалов»¹⁶ прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.). В меньшей степени использованы работы Ефрема Антиохийского (VI в.)¹⁷, Иоанна Максенция (VI в.)¹⁸, Евстафия Монаха (VI в.)¹⁹, псевдо-Леонтия (VI в.)²⁰, св. Юстиниана Великого (VI в.)²¹, свт. Анастасия

¹ См.: *Iohannes Caesariensis*. Apologia Concilii Chalcedonensis // Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977 (Corpus Christianorum, Series graeca (далее — CCSG); 1). P. 6–58.

² См.: *Iohannes Caesariensis*. Capitula XVII contra Monophysitas // Opera quae supersunt... P. 61–66.

³ См.: *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychnianos // PG 86. 1. Col. 1267B–1396A.

⁴ См.: *Leontius Byzantinus*. Triginta capita contra Severum // PG 86. 2. Col. 1901B–1916B.

⁵ См.: *Leontius Byzantinus*. Epilysis (Solutio argumentorum Severi) // PG 86. 2. Col. 1916C–1945D.

⁶ См.: *Leontius Hierosolymitanus*. Contra Nestorianos // PG 86. 1. Col. 1399A–1768B.

⁷ См.: *Leontius Hierosolymitanus*. Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1769A–1901A.

⁸ См.: *Anastasius Sinaita*. Viae dux / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981 (CCSG; 8).

⁹ См.: *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica // PG 91. Col. 9–280B.

¹⁰ *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 288A–353B.

¹¹ *Maximus Confessor*. 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 // Constan N. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. Vol. 1–2.

В работе использован и ряд других произведений прп. Максима: *Maximus Confessor*. 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 haeticum // 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.

¹² См.: *Ioannes Damascenus*. De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. B.: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 19–67.

¹³ См.: *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica (Dialectica) // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. B.: N. Y., 1969. Bd. 1.

¹⁴ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften... 1973. Bd. 2.

¹⁵ См.: *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 109–153.

¹⁶ См.: *Ioannes Damascenus*. Contra Acephalos // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 409–417.

¹⁷ См.: *Ephraem Antiochenus*. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG 103. Col. 988–1008; *Idem*. Fragmenta // PG 86. 2. Col. 2103–2110.

¹⁸ См.: *Ioannes Maxentius*. De Christo professio // PG 86. I. Col. 79A–86D; *idem*. Contra nestorianos capitula // PG 86. 1. Col. 87A–88B.

¹⁹ См.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis / P. Allen, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 413–447.

²⁰ См.: De sectis // PG 86. 2. Col. 1193–1266.

²¹ См.: *Justinianus Imperator*. Edictum rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften Iustinians / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffre, 1973². P. 130–168; *idem*. Adversus Origenem // Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano / M. Amelotti, L. M. Zingale, eds. Milan: Giuffre, 1977. P. 68–118; *idem*. Tractatus contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians... P. 6–78.

Антиохийского (VI в.)¹, Феодора Раифского (VI–VII в.)², прп. Евлогия Александрийского (VI–VII в.)³, Памфила Палестинского (VI–VII в.)⁴, Анастасия монаха (VII в.)⁵, преп. Феодора Студита (VIII в.)⁶, Феодора Абу Курры (VIII в.)⁷ и др.

Таким образом, исследование опирается на источниковую базу, включающую труды подавляющего большинства более или менее значимых дифизитских авторов VI–VIII вв.⁸, 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

¹ 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.

² См.: *Феодор Раифский*. Предуготовление // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 375–458.

³ 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.

⁴ См.: *Pamphilus Theologus*. Diversorum capitum seu difficultatum solutio / J. H. Decklerq, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 127–261.

⁵ См.: *Anastasius Monachus*. Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium // PG 90. Col. 133B–136C.

⁶ См.: *Theodorus Studita*. Antirrheticus I // PG 99. Col. 328D–352B; *idem*. Antirrheticus III // PG 99. Col. 389A–436A.

⁷ 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.]

В работе использован также полемический трактат другого мелькитского арабоязычного автора XII в. Булуса ар-Рахиба (см.: *Paul d'Antioche*. Sectes chrétiennes // Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 84–97. [на араб. яз.]).

⁸ В настоящем исследовании использованы сочинения различных сторонников Халкидонского собора, как «строгих» дифизитов (Леонтий Византийский, Евстафий Монах и др.), так и тех сторонников Халкидона, которые в современной патристической науке получили наименование «неохалкидониты». Возникновение этого направления мысли, ставшего в VI – первой половине VII вв. магистральным в халкидонитской христологии, связывают с именами таких оппонентов Севира, как монах Нефалий и Иоанн Грамматик (первая четверть VI в.). Неохалкидониты стремились соединить в рамках одной философско-догматической системы халкидонское дифизитство с христологическим учением свт. Кирилла Александрийского и, найдя, таким образом, точки соприкосновения с умеренным монофизитством, создать теоретическую базу для последующего восстановления церковного единства. О «неохалкидонизме» см.: *Helmer S*. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962; *Moeller*. Op. cit. S. 637–720; *Сидоров*. Святой Ефрем, патриарх Антиохийский... С. 328–333.

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) определено понимание принципа ипостасного соединения в системе умеренного монофизитства;

5) проведена полная реконструкция севирианской концепции ипостасного соединения;

6) выявлены сотериологические следствия, вытекающие из севирианской концепции ипостасного соединения;

7) проведен системный сравнительный анализ севирианской доктрины с учениями свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов;

8) предпринята попытка определить место умеренного монофизитства в истории византийской богословской мысли.

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 Церквями.

Апробация работы. Материалы диссертации отражены в двух монографиях¹ и в 37 других публикациях общим объемом ок. 60 п.л. Основное содержание работы и главные выводы исследования изложены в докладах на Ежегодных конференциях ПСТГУ (1995–2015 гг.), 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 беседах 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 византистов (Л., 2006 г.).

Структура работы определяется ее целью, задачами и логикой исследования, а также тем обстоятельством, что 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 элементов². По этой причине в кандидатской диссертации было отмечено, что сделанные в ней выводы могут рассматриваться лишь как предварительные, для окончательных же выводов необходимо выполнить сравнительный анализ доктрин свт. Кирилла, Севира и послехалкидонских дифизитов еще по двум системообразующим элементам — понимание принципа

¹ См.: *Давыденков О., свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1998; *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007.

² 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. 50.

ипостасного соединения и понимание образа бытия человечества в богочеловеческом синтезе¹.

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.

Диссертация состоит из введения, четырех глав², заключения, списка использованных источников и литературы и трех приложений.

¹ См.: Там же. С. 216.

² Задача № 1 решается во введении. Решение большинства задач исследования связано с определенной главой: 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.

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЙНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА УМЕРЕННОГО–МОНОФИЗИТСТВА

1.1. Севирианство как монофизитская система

1.1.1. Севирианство как догматическое оформление монофизитского учения

Говоря о христологическом учении Севира Антиоийского, необходимо рассмотреть вопрос о том, как севирианская доктрина относится к монофизитству как таковому¹. Современные исследователи, вне зависимости от своего отношения к монофизитству, демонстрируют редкое единодушие в оценке той роли, которую Сефир и его догматическая система сыграли в истории этого догматического движения.

Современный нехалкидонитский автор Мебрату Кирос Гебру называет Севира «нехалкидонитским богословом-систематизатором»². В силу того, что Севиру удалось представить монофизитское учение в систематическом виде с использованием тщательно разработанной терминологии, его последователи воспринимали догматическую система Севира как своего рода «сумму веры» (*summa fidei*), которую монофизиты в течение столетий использовали в качестве учебного пособия³.

¹ Монофизитство не было монолитным догматическим движением, уже в VI столетии насчитывалось несколько десятков конкурирующих между собой монофизитских общин, разделенных как доктринально, так и организационно. Однако существовали и два объединяющих момента, все монофизиты всегда а) исповедовали во Христе одну природу и б) безусловно отвергали Халкидонский Собор. Это обстоятельство позволяет рассматривать многочисленные монофизитские общины и толки как части одного догматического движения (см.: *Meijendorff. Единство Империи и разделение христиан... С. 191–193*).

В научной литературе наименование «монофизитство» относят преимущественно к догматическому движению, возникшему как оппозиция Халкидону, хотя христологические доктрины, исповедующие во Христе одну природу, существовали и в более раннее время (ариане, аполлинариане).

² См.: *Mebratu Kiros Gebru. Op. cit. P. 58–59*.

В предании монофизитов Сефир воспринимается не только как выдающийся богослов, но и как значительный философ. Так, Захария Схоластик называет Севира «христианским философом» (см.: *Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère // PO. P., 1903. T. 2. Fasc. 1. P. 90*). Некоторые исследователи полагают, что монофизитское учение предстает в сочинениях Антиохийского патриарха и как философская доктрина (см.: *Wallace-Hadrill D. S. Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982. P. 106–107*).

³ См.: *Sellers. Op. cit. P. 256*.

По оценкам исследователей, система Севира представляет собой наиболее глубокое и систематичное изложение доктрины умеренного монофизитства¹. По словам Ж. Лебона, именно Сефир снабдил монофизитов «научной христологией», а его точные богословские формулировки составили арсенал оппозиции учению Халкидонского Собора. Благодаря Севиру монофизитская христология приобрела «свою существенную форму и как бы застыла в ней». Согласно Ж. Лебону, для изучения христологии монофизитства нет необходимости обращаться к трудам каких-либо других нехалкидонитских авторов помимо Севира². Эту точку зрения вполне разделяет и Ж.-К. Ларше, рассматривающий Севира как «основоположника антихалкидонского богословия», явившегося «его основным представителем»³. По мнению французского патролога, Сефир, «подытожив разработки своих предшественников-антихалкидониюв, привел нехалкидонское богословие к наивысшей точке развития и точности»⁴. Т. Хайнталер называет Севира «великим отцом Церкви (Kirchenvater) у антихалкидонитов»⁵. А. ди Берардино дает Севиру следующую характеристику: «Среди всех значительных монофизитов, вовлеченных в церковные события V–VI вв., Сефир Антиохийский был самым выдающимся политиком и мыслителем»⁶. Согласно итальянскому патрологу, своими «великими трактатами» Сефир «установил богословское основание монофизитского движения»⁷.

Такого же мнения придерживается и большинство отечественных ученых. Так, свящ. В. Соколов отмечает, что своими успехами умеренное монофизитство было обязано, прежде всего, Севиру, которого русский патролог именует самым ревностным и даровитым из всех монофизитов⁸. В. В. Болотов характеризует Севира как «самый сильный догматический ум... умеренного монофизитства»⁹. А.

¹ О формальных критериях отличия умеренного монофизитства от более радикальных направлений христологической мысли внутри этого догматического движения см.: Глава 2. 2.2.1.

² См.: Христология сирийского монофизитства. С. 2–3.

³ См.: Ларше. Христологический вопрос... С. 152.

⁴ Там же. С. 171.

⁵ См.: Hainthaler. Ephraem von Antiochien und sein Neuchalcedonismus... S. 361.

⁶ См.: Patrology... P. 189.

⁷ См.: Ibid. P. 190.

⁸ См.: Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды... С. 353.

⁹ См.: Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 7–8. С. 32.

К. Горский и Н. А. Сетницкий определяют Севира как «тончайшего диалектика той эпохи»¹. А. П. Дьяконов отмечает, что именно в севирианстве монофизитство обрело свою окончательную форму².

Такой взгляд на Севира разделяют и сами нехалкидониты, как древние, так и современные. Уже в середине VI столетия самый авторитетный нехалкидонитский иерарх, Феодосий Александрийский, фактически глава всех умеренных монофизитов того времени, говорил об «отце нашем, который во святых, свете вселенной и учителе Севире» (*patre nostro, qui inter sanctos est, lumine oecumenico et doctore Severo*)³, о «святом Севире» (*sanctus Severus*)⁴. Другой виднейший нехалкидонитский иерарх VI в. — Павел Антиохийский — называл Севира «богоносным» (*theophoris Severo*)⁵.

Характерным высказыванием, показывающим отношение к Севиру современных нехалкидонитов, служат слова П. Т. Фаррингтона, утверждающего, что «Севир Антиохийский является одним из наиболее значительных отцов нехалкидонского православного сообщества»⁶, а «ясность мысли делает его ярким образцом христологии ориентального Православия»⁷.

Исторически монофизитское богословие разделилось на несколько христологических традиций. В сирийской, включая Маланкарскую Церковь, и коптской традициях Севир предстает как непререкаемый авторитет, а его труды рассматриваются как правило веры. В то же время в Эфиопской Церкви Севир, хотя и почитается как один из древних отцов, тем не менее, никогда не был хорошо известен. В Армянской же Церкви Севир даже был официально осужден на

¹ См.: Горский, Сетницкий. Указ. соч. С. 57.

Протопресв. А. Шмеман характеризует Севира как «мозг» монофизитского богословия (см.: Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 198).

По мнению прот. Г. Флоровского, христологическая система Севира сделалась «официальной догматической доктриной монофизитской церкви» (Восточные Отцы... С. 29). По словам прот. А. Асмуса, «богословие Севира... является... общей базой монофизитского богословия в целом» (Указ. соч. С. 208).

² См.: Указ. соч. С. 24.

³ См.: *Theodosius Alexandrinus. Epistula ad episcopos orthodoxos // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 68.

⁴ См.: *Theodosius Alexandrinus. Oratio theologica, seu Tractatus // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 52.

⁵ См.: *Paulus Antiochenus. Epistula ad Mar Iacobum et Mar Theodorum, episcopos // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 124.

⁶ *Farrington. Hypostasis in Severus of Antioch...*

⁷ *Farrington. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

Двинском соборе 555 г. за слишком большие уступки сторонникам Халкидона¹. Однако впоследствии севирианская доктрина оказала значительное влияние и на армянскую христологию. Ж.-К. Ларше в исследовании, посвященном христологии Армянской Церкви, приходит к выводу, что в настоящее время армянская христологическая доктрина существенно не отличается от севирианской, а сама Армянская Церковь находится в совершенном единстве веры со всеми остальными Ориентальными Церквями². Сегодня в диалоге с халкидонитами все Древние Восточные Церкви выступают с позиций севирианского учения. Тем самым можно утверждать, что в XX столетии обозначилась отчетливая тенденция к унификации нехалкидонитских богословских традиций по севирианскому образцу³.

Таким образом, из множества направлений внутри монофизитского движения умеренное севирианское монофизитство фактически оказалось единственным, которое смогло сохраниться до настоящего времени в весьма непростых исторических условиях. И трудно сомневаться в том, что этот исторический успех умеренного монофизитства в немалой степени обусловлен тому догматическому оформлению, которое монофизитская доктрина нашла в трудах Антиохийского патриарха.

В свете вышесказанного очевидно, что для изучения доктрины умеренного монофизитства система Севира имеет первостепенное значение, труды других монофизитских авторов могут иметь для этого лишь вспомогательное значение.

1.1.2. Основные богословские принципы построения севирианской системы

¹ См.: *Мейендорф*. Единство Империи и разделение христиан... С. 206.

² См.: *Larchet J.-Cl.* À propos du statut de l'Église arménienne dans la cadre du dialogue entre les Églises orthodoxes et les Églises non chalcédoniennes // *Le Messager orthodoxe*. P., 2003. Vol. 138. P. 37–58.

³ В этом отношении весьма показательной является работа современного эфиопского автора Мебрату Кироса Гебру (см.: *Mebratu Kiros Gebru*. Op. cit.), в которой он стремится представить систематическую картину эфиопской христологии, используя методику, разработанную в севирианской традиции, иными словами, пытается изложить традиционную эфиопскую христологию в терминах и понятиях севирианского богословия.

Ориентация этого автора именно на севирианскую традицию подтверждается не только наличием севирианских идей и христологических формул, но и статистикой ссылок. Главным богословским авторитетом для Кироса Гебру является виднейший севирианский ученый прошлого столетия священник профессор В. Ч. Самуэль, интерпретатор и систематизатор севирианской христологии. В относительно небольшом исследовании Кироса Гебру содержится 24 ссылки на работы В. Ч. Самуэля. Кроме того, эфиопский богослов 12 раз отсылает читателя к трудам самого Севира и еще 6 раз к произведениям другого виднейшего богослова сиро-яковитской традиции — Бар Еврой (Бар Гебрея). Таким образом, несмотря на принадлежность автора к Эфиопской Церкви, его работа вполне может рассматриваться как пример современной севирианской христологической мысли.

В. В. Болотов отмечает, что монофизитская доктрина имеет две стороны: материальную и формальную. Первая связана с вопросом о качестве человечества Христа, вторая — с вопросом о количестве природ в Богочеловеке¹. По второму вопросу все монофизиты пребывают в согласии между собой, исповедуя во Христе только одну природу. Однако качество человечества Христа в различных направлениях монофизитства понималось существенно различным образом.

Для того чтобы лучше понимать суть догматических различий между основными направлениями мысли внутри монофизитства, необходимо представить базовые принципы, на которых изначально строилась христология нехалкидонитов².

Дифизитская христология, интерпретируя данные Откровения, имеет своим исходным пунктом идею лица. Единство Лица Богочеловека как факт, явленный в Откровении, воспринимается здесь как не нуждающийся в специальном обосновании. Поэтому дифизитская христологическая мысль основное внимание уделяет тому, чтобы обосновать полноту и совершенство природ, соединившихся в Лице Христа. Христология же монофизитская, напротив, исходит из идеи безусловного единства божественной природы Бога Слова до и после воплощения. Выбор такого исходного пункта богословствования представляется вполне закономерным, если принимать во внимание, что исторически монофизитство явилось крайней реакцией на опасность несторианского разделения единого Христа. Конечно, монофизиты не могли отрицать сам, несомненно данный в Откровении, факт различия между божеством Христа и Его человечеством. Поэтому монофизитские богословы направляли свои усилия прежде всего на то, чтобы вопреки этой очевидной двойственности обосновать единство природы. Тем самым дифизитская и монофизитская мысль, исходя из различных точек

¹ Болотов. Лекции по истории древней Церкви... С. 333.

² История и внутренняя логика догматических разделений среди монофизитов V–VI вв. достаточно хорошо исследованы (см.: Болотов. Лекции по истории древней Церкви... С. 332–358; Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 32–52; Мейендорф. Единство Империи и разделение христиан... С. 151–153, 159–171, 191–204; Лурье. Указ. соч. С. 135–249). По этой причине представляется целесообразным ограничиться самым кратким очерком, достаточным для понимания основных богословских принципов, лежащих в основе севирианской христологической системы.

отправления, движутся навстречу друг другу: первая от единства к двойственности, вторая — от двойственности к единству¹.

Главная богословская проблема, над которой и бились монофизиты, состоит в том, чтобы обосновать, как из двух может сделаться одно, каким образом из двух столь радикально различных реальностей, как божество и человечество образовалась единая природа. В силу этого стремления во что бы то ни стало доказать самотождественность природы Бога Слова до и после воплощения, само отношение к человечеству в монофизитской христологии с самого начала было, если можно так выразиться, «отрицательным», оно оказывалось своего рода «препятствием» на пути к искомому единству. Отвергнуть человечество вообще монофизиты, естественно, не могли, это было бы равнозначно отрицанию самого факта воплощения. Поэтому для решения своей главной проблемы они стремились изобрести для воспринятого Словом человечества такой образ существования, при котором человечество не препятствовало бы Ему и после воплощения быть единой природой. Таким образом, не отвергая человечество Христа прямо, они пытались отвергать его косвенно. Согласно В. В. Болотову, монофизиты были вынуждены не только не допускать признания во Христе двух природ, но и само Его человечество понимать таким образом, чтобы «оно не постулировало быть другим естеством»².

При попытках решить этот вопрос среди монофизитских богословов произошло разделение на два лагеря. Одни старались утвердить единство естества, устраняя качественное различие между божеством и человечеством. Для достижения этой цели они максимально приближали воспринятое человечество со стороны его сущности к божеству, пытаясь тем самым представить божество и человечество Христа не разнородными, а очень близкими, в пределе — однородными величинами. Устранение или, по крайней мере, ослабление различий между качественными характеристиками божества и человечества позволяло, с их точки зрения, говорить о Христе как о единой природе. Эта тенденция появляется уже у Евтиха, Диоскора и Петра Гнафея (V в.), позднее обнаруживается у Юлиана

¹ См.: *Троицкий*. Изложение веры Церкви Армянской... С. 137.

² *Болотов*. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. № 7–8. С. 32.

Галикарнасского¹ и получает свое логическое завершение в учении актиститов² и сирийского мистика Стефана бар Судаили³.

Однако по соображениям сотериологическим этот подход был приемлем далеко не для всех нехалкидонитов. Конечно, устраняя различия по сущности между божеством и человечеством, можно построить внутренне непротиворечивую христологическую систему, но тогда под угрозой оказывается истина единосущия Христа роду человеческому, которую разделяли практически все дохалкидонские отцы Церкви, труды которых монофизиты рассматривали как неотъемлемую часть своего Предания.

Поэтому представители второго направления монофизитской мысли были убеждены, что для обоснования единства природы воплотившегося Бога Слова необходимо устранить не качественное, а количественное различие между элементами ипостасного соединения. Признавая во Христе формальную полноту человечества и его единосущие со всем человеческим родом, представители этого направления монофизитской мысли (Тимофей Элур, Филоксен Маббугский) старались изобрести для человечества такой способ существования в состоянии единства с Логосом, при котором исчезали бы всякие основания говорить о двух естествах. Однако при этом они «не допускали никакой идеи смешения или *tertium quid* между Божеством и человечеством во Христе»⁴. Эти идеи были востребованы Севиром, который использовал их при разработке своей христологической системы⁵.

При этом Севир также полагал, что в противостоянии халкидонитскому дифизитству недостаточно говорить только об ипостасном единстве божества и

¹ О христологии Юлиана см.: *Drague R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioch sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924; Болотов. Лекции по истории древней Церкви... С. 343–348; Лурье. История византийской философии... С. 177–209; Moss Y. Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions // Études syriaques. P., 2016. Т. 13. P. 119–136.*

² Об учении актиститов см.: *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus. De receptione haereticorum // PG 86. 1. Col. 57AB; Лурье В. М. Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 325–327.*

³ См.: *Троицкий. Изложение веры Церкви Армянской... С. 151.*

⁴ *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 44.*

⁵ Уже в «Словах к Нефалию», самых ранних своих сочинениях, Севир безоговорочно признает истину «двойного единосущия» (см.: *Severus Antiochenus. Oratio 1 ad Nephaliium // Orationes ad Nephaliium... P. 6).*

Говоря о «двойном единосущии» Антиохийский патриарх ссылается на апостола Павла (1 Тим 2. 5), учившего о Христе как о едином Посреднике между Богом и человеком (см.: *Ibid. P. 35).*

человечества во Христе, необходимо также утверждать и их природное единство. По его убеждению, только язык «единой природы» (μία φύσις)¹ позволяет избежать несторианского разделения природ².

Общее представление о христологической системе Севира можно составить на основании одной его гомилии³, в которой он суть своей доктрины представил в форме трех кратких анафематизмов:

1) «Если кто говорит, что Бог Слово принес плоть с небес, и она другого [по сравнению с нашей] вещества, или что Он Сам преложился в плоть,.. или приобрел форму [подобно] оттиску от печати, или что Он явился словно призрак, привидение и сонное видение, и если он не исповедует, что Сын Божий.., воплотившись от Святого Духа и Пресвятой Богородицы и Девы Марии, через ипостасное соединение (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *hdāyūtā qnōmāyūtā*) [воспринял] плоть, которая той же сущности (ܩܕܫܐ; *'usiyā*)), что и наша... тот да будет отлучен от благодати истинного и божественного вочеловечения»;

2) «Если кто мнит, что плоть нашего Спасителя была лишена души и разума, и Он был лишен совершенства вочеловечения, тот... да будет лишен надежды будущей жизни»;

3) «Если кто не исповедует Слово Божие, воплотившееся и вочеловечившееся без изменения, единым Сыном, единым Господом, единым Христом, единым лицом, единой ипостасью, единой природой Слова воплощенной (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *ḥaḍ parṣōfā ḥaḍ qnōmā ḥaḍ kyānā dambassar dlēh d-melṭā*)... и если говорит, что плоть изменилась в божественную сущность (ܩܕܫܐ; *'usiyā*) или смешалась [с ней], тот да будет анафема»⁴.

¹ Греческое числительное εἷς (μία, ἕν) в зависимости от контекста может переводиться на русский и как «один», и как «единый». В отношении севирианского учения о μία φύσις справедливы оба варианта, поскольку единая природа понимается Севиром и его последователями и как единая в смысле сложности, т. е. составленности из различных элементов (божество и человечество), и как нумерически одна, наряду с которой во Христе нет никакой другой природы.

² По словам А. Грильмайера, Сефир предавал формуле μία φύσις «абсолютный характер» и был убежден, что без этой формулы таинство воплощения невозможно представить адекватным образом (см.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II / 2. Р. 216).

³ Эта гомилия была произнесена в страстную среду 22 марта 517 г. (см.: *Brière. Les Homélie cathedrales de Sévère d'Antioche...* Р. 61).

⁴ См.: *Severus Antiochenus. Homilia 109 // PO T. 25. P. 770–771.*

Таким образом, Севир видел свою задачу в том, чтобы построить такую догматическую систему, в которой формальная сторона монофизитства (исповедание единой природы во Христе) сочеталась бы с сотериологическим принципом «двойного единосущия». Совершенным образцом учения, отвечающего указанным требованиям, на основании которого только и можно создать такую систему, Севир считал христологию свт. Кирилла Александрийского.

Авторитет свт. Кирилла среди монофизитов всегда был исключительно высок¹, однако не все предшественники и современники Севира из числа противников Халкидона принимали учение свт. Кирилла безоговорочно. Например, псевдо-Тимофей Элур² полагал, что нехалкидонитскую доктрину невозможно обосновать по сочинениям свт. Кирилла и обвинял Александрийского архиепископа во внутреннем противоречии³. Тимофей говорит об учении свт. Кирилла достаточно критически: «Кирилл..., поскольку... предстает непостоянным, порицается как утверждающий взаимно противоположные вещи; утверждая, что следует говорить о единой природе Бога Слова, разрушает им же самим утвержденное и оказывается пойманным как отдающий преимущество [учению] о двух природах во Христе»⁴. Непоследовательности христологического учения Кирилла Тимофей противопоставляет безупречную позицию Севира: «Когда он (свт. Кирилл. — О. Д.) стал противником своих собственных утверждений, он... воспламенив разрушительный огонь, поджог определение истинной веры. И только патриарх Севир... своими писаниями уврачевал то, что у Кирилла было

¹ Например, Феодосий Александрийский называет свт. Кирилла «избранным среди учителей» (*electum inter doctores*) (см.: *Theodosius Alexandrinus. Oratio theologica, seu Tractatus // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 40), говорит о «мудром Кирилле» (*sapiens Cyrillus*) (см.: *Theodosius Alexandrinus. Epistola scripta de exilio ad christianum Alexandriae populum // PG 86. 1. Col. 280A*).

² Леонтий Иерусалимский приписывает приводимые ниже слова Тимофею Элору (см.: *Contra monophysitas // PG 86. 2. Col. 1849A–C*). Однако Тимофей Элур, умерший в 479 г., очевидно, не мог быть автором текста, в котором упоминается Севир. Наиболее вероятно данное высказывание принадлежит Александрийскому патриарху-монофизиту Тимофею IV (ум. 535 г.), в окружении которого находился Севир после того, как он по причине воздвигнутых императором Юстином I гонений на противников Халкидонского Собора вынужден был бежать с Антиохийской кафедры в Египет в 519 г.

³ *Болотов. Лекции по истории Древней Церкви...* С. 335.

⁴ *Timotheus III Alexandrinus. Epistola ad Calonymum // PG 86. 1. Col. 276B*.

ошибочным и непостоянным, покрыв, подобно верному сыну, стыд родителя своими одеждами»¹.

Однако сам Севир принимал учение свт. Кирилла безоговорочно, для него Александрийский святитель, несомненно, был высшим патристическим авторитетом², и самого себя он «осознавал законным наследником Кирилла Александрийского»³.

Такое отношение к христологии свт. Кирилла усматривают в сочинениях Севира и его современные последователи. П. Т. Фаррингтон, например, полагает, что достаточно самого поверхностный взгляда на сочинения Севира, чтобы убедиться, что его образ мысли зависит от учения свт. Кирилла⁴. П. Т. Фаррингтон убежден, что христология Севира находится в согласии с учением свт. Кирилла во всех отношениях⁵. По мнению британского нехалкидонита, благодаря Севиру христология нехалкидонитского сообщества является «всецело Кирилловой»⁶, а, по словам митр. Бишоя, Севир был последовательным защитником кирилловой христологии⁷.

Таким образом, можно говорить о трех основных богословских принципах, на которых строится христологическая система Севира Антиохийского:

1) идеологический, состоящий в формальном исповедании одной природы во Христе и в убежденности в том, что только богословский язык «единой природы» пригоден для изложения православного христологического учения⁸;

2) сотериологический, заключающийся в безусловном признании принципа «двойного единосущия» Христа;

¹ Ibid. Col. 276BC.

² Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II / 2. P. 40.

Севир именовал свт. Кирилла «*rex explicationis dogmatum*» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2. // Liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior / J. Lebon, ed. Louvain, 1933. P. 4*), а свою христологию рассматривал как единственное законное выражение Кириллова православия (Мейендорф. *Единство империи и разделение христиан...* С. 152).

³ Chesnut. *Three Monophysite Christologies...* P. 2.

⁴ Farrington. *The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

П. Т. Фаррингтон отмечает также и огромное количество цитат из творений свт. Кирилла в сочинениях Антиохийского патриарха.

⁵ Ibid.

⁶ Farrington. *Hypostasis in Severus of Antioch...*

⁷ Bishoy. *Saint Severus of Antioch...* P. 7.

⁸ А. Грильмайер отмечает, что Севир абсолютизировал значение формулы *mia physis*, и полагал, что без нее невозможно выразить православное христологическое учение (см.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II / 2. P. 216).

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

1.2. Основные христологические термины эпохи Вселенских Соборов, их значение в севирианской системе

Семир был исключительно плодовитым писателем, однако из его сочинений почти ничего не сохранилось в цельном виде на языке оригинала¹. Поэтому, говоря о терминологии Семира невозможно не задаться вопросом: как вообще возможно анализировать его терминологию, если Семир писал только по-гречески, а его тексты сохранились преимущественно в переводах на сирийский? Ж. Лебон не находит в этом обстоятельстве никакой проблемы и полагает, что оно не препятствует исследовать терминологию Семира на греческом языке. Сравнение текстов, сохранившихся на языке оригинала, с сирийскими переводами, по утверждению Ж. Лебона, убедительно показывает, что древние переводчики стремились к единообразной передаче технических терминов².

В то же время сирийские переводчики, избегая «эллинского многословия», могли заметно сокращать переводимые тексты, опуская порой и фрагменты, имеющие немаловажное смысловое значение³. В связи с этим возникает проблема полноты сирийских переводов, которые нередко оказываются более краткими по сравнению как с текстом оригинала, так и с другими, например, армянскими переводами⁴. Так, из более чем сорока цитат из произведений Семира, приведенных у Евстафия Монаха, пятнадцать отсутствуют в соответствующих сирийских переводах⁵. По этой причине для изучения христологии Семира особое значение приобретают его тексты, сохранившиеся на греческом языке.

¹ Соколов. Леонтий Византийский... С. 353.

² См.: Христология сирийского монофизитства... С. 84, прим. 5.

³ См.: Allen P. Greek citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus // *Orientalia Lovaniensia Periodica* (далее — OLP). 1981. Т. 12. P. 261–264.

⁴ См.: Lebon J. Version arménienne et version syriaque de Timothée Élure // *Handes Amsorya*. 1927. Т. 41. P. 713–722.

⁵ Предположить, что Евстафий фальсифицировал тексты невозможно, потому что некоторые из этих цитат приводят и другие авторы (Леонтий Иерусалимский, прп. Анастасий Синаит).

В стремлении разработать точную христологическую терминологию Севир не был одинок, многие видные богословы первой половины VI в. (Иоанн Грамматик, Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, свт. Ефрем Антиохийский, св. Юстиниан и др.) сознавали, что традиционная терминология не позволяет изложить христологическое учение с достаточной точностью. Поэтому основные усилия логической и диалектической мысли в этот период были направлены на создание адекватного понятийно-терминологического аппарата для нужд христологического учения¹.

По мнению А. ди Берардино, Севир внес значительный вклад в «терминологическую нормализацию» (*terminological normalization*) христологии монофизитства².

Христологическая доктрина Севира основывается на традиционных богословских терминах³: «сущность» (греч. οὐσία; сир. ܘܫܝܘܬܐ; лат. *substantia*⁴), «ипостась» (греч. ὑπόστασις; сир. ܘܫܝܘܬܐ; лат. *hypostasis*), «лицо» (греч. πρόσωπον;

¹ Сидоров. Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 191.

Ср.: Это было время, когда «нужно было отчеканить и философски обосновать единообразную и законченную христологическую терминологию» (Там же. С. 121).

² См.: *Patrology*... P. 193.

³ Латинские эквиваленты греческих терминов, которыми пользовался Севир, взяты из латинских переводов севирических произведений, выполненных Ж. Лебоном.

Поскольку большая часть сочинений Севира сохранилась в переводах на сирийский, встает вопрос о необходимости анализа христологической терминологии сирийских переводов. Ж. Лебон, осуществивший перевод и подготовивший издание основных сочинений Севира, во введении к своему фундаментальному труду, посвященному богословию и истории севирианского монофизитства, отмечает, что он намерен уделять особое внимание терминологии, точной и единообразной передаче технических терминов (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. P. XXI*). Однако для достижения этой цели он вовсе не считал необходимым проводить анализ сирийской христологической терминологии и ограничивался лишь установлением соответствия между греческими и сирийскими богословскими терминами (см.: *Ibid. P. 239–241*). Никто из последующих исследователей также не предпринимал попыток такого анализа. С точки зрения цели и задач настоящей работы исследование сирийской богословской терминологии может иметь весьма скромное значение. Однако, по причине того, что большинство сочинений Севира Антиохийского, Иоанна Филопона и иных представителей греческого умеренного монофизитства сохранились преимущественно в сирийских переводах, иметь хотя бы общее представление о сирийской христологической терминологии, несомненно, полезно. В силу этого было признано целесообразным поместить в приложении к диссертационному исследованию краткий очерк истории сирийской христологической терминологии (см.: Приложение II).

⁴ Латинские христианские авторы для передачи греческого слова «ὑπόστασις» широко использовали также и латинское слово *subsistentia* (см.: *Фокин А. Р. Понятие «ипостась» в латинской патристике // ПЭ. М., 2011. Т. 26. С. 192*). Однако в переводах Ж. Лебона это слово не используется как эквивалент «ὑπόστασις». Бельгийский патролог использует «*subsistentia*» только в составе выражения «*in propria subsistentia*», которым он передает греческое слово «ἰδιουσυστάτως» (самобытно) (например, см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 21... P. 141*).

сир. *ܦܚܝ ܗܘܐ*; лат. *persona*), «природа» (греч. *φύσις*; сир. *ܦܚܝܢܐ*; лат. *natura*) и «энергия» (греч. *ἐνέργεια*; сир. *ܦܚܝܢܐܘܬܐ*; лат. *efficientia, operatio*)¹.

Поскольку в христологии Севира некоторые термины приобретают дополнительные значения, целесообразно рассмотреть понятийно-терминологическую систему умеренного монофизитства в два этапа: сначала установить общее богословское и философское значение терминов в системе Севира, а затем выяснить, как это исходное значение преломляется в его христологическом учении.

1.2.1. Сущность

1.2.1.1. Двойственность понятия «сущность» у античных философов

Слово *οὐσία* («сущность») представляет собой имя, происходящее от причастия женского рода *οὐσα* («сущая»), образуемое от глагола *εἶμι* («быть»)². Базовое значение термина «сущность» — участие в бытии.

Этот термин встречается уже у Платона³, который называл сущностями вечные, неизменные, бестелесные и умопостигаемые идеи, характеризующиеся самобытным бытием и существующие сами по себе⁴. В отличие от вечных идей, чувственно воспринимаемые вещи, по Платону, не являются сущностями⁵, поскольку не существуют сами по себе, но лишь в силу своей причастности надмирным идеям. Идеи, как прообразы

¹ С целью уточнения значений выше указанных терминов Сефир ввел в монофизитский богословский лексикон такие новые термины, как «существование» (греч. *ὑπαρξις*; сир. *ܦܚܝܢܐ / ܦܚܝܢܐܘܬܐ*; лат. *existentia*), «род» (греч. *γένος*; сир. *ܦܚܝܢܐ*; лат. *genus*) и «вид» (греч. *εἶδος*; сир. *ܦܚܝܢܐ*; лат. *species*).

² См.: *Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др.* Греческая философия... С. 359.

Такую же этимологию слова «сущность» («сущность» (*οὐσία*) — от «быть» (*τοῦ εἶναι*) приводит и Иоанн Скифопольский (см.: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 332–333).

Вопрос об авторстве схолий к «Ареопагитикам» не до конца изучен в современной науке. Немецкая исследовательница Б. Зухла считает, что из 1675 «общих» схолий 600 полностью или частично принадлежат Иоанну Схоластику, епископу Скифопольскому. Его схолии были написаны между 536 и 548 гг. и составляют порядка 70% от общего объема текста. Остальные схолии в основном принадлежат прп. Максиму Исповеднику. Высказывались мнения, что некоторые из схолий были составлены другими византийскими авторами, в частности, патриархом Константинопольским Германом I (см.: *Дионисий (Шленов), иером.* «Ареопагитики». Влияние на Востоке и Западе // ПЭ. М., 2001. Т. 3. С. 208–209).

³ Платон связывает происхождение этого термина с именем Сократа (см.: *Платон.* Кратил. 385e // *Собрание сочинений.* М., 1994. Т. 1. С. 635).

⁴ См.: *Платон.* Парменид. 133c // *Собрание сочинений.* М., 1994. Т. 2. С. 357.

⁵ По Платону, вещи, воспринимаемые чувственно, представляют собой бытие «относительно другого» (см.: *Платон.* Софист. 219b // *Он же.* Собрание... Т. 2. С. 326–327).

вещей, Платон называет их сущностями. Таким образом, сущности, по Платону, это общие понятия или логические роды чувственно воспринимаемых вещей, которые он наделяет субстанциальным бытием¹.

Аристотель, подвергший учение Платона об идеях резкой критике, принимал за первично данную действительность мир изменяющихся чувственно воспринимаемых вещей. В философии Аристотеля сущность — одна из категорий, т.е. наивысших родов сущего², под которой он понимает «первичную реальность, в которой прозревается имманентная причина изменения и одновременно заключенное в ней начало умопостигаемости»³. Прежде всего сущность, по Аристотелю, «означает отдельное единичное сущее»⁴, т.е. единичную конкретную вещь, то, что «не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»⁵, сущее, характеризующееся самодовлеющим бытием, то что существует само по себе (τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι; esse per se), а не получает бытие в чем-либо ином. Для его обозначения он пользуется выражением «первая сущность»⁶. В то же время он называет сущностью «суть бытия вещи»⁷, внутренне присущую ей видовую форму⁸, которая, воплощаясь в вещи, определяет ее в самой ее индивидуальности⁹. Поскольку существо вещи

¹ См.: Трубецкой Е. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 356.

² В «Категориях» и в «Топике» указаны 10 категорий: сущность, количество, качество, отношение, время, место, положение, обладание, действие, страдание. Сами категории не подчинены какому-либо высшему понятию, которое было бы в отношении их родовым. Общим для них является понятие «сущее», которое не есть родовое, но субсуммирующее по признаку действительного существования (см.: Аристотель. Категории IV. 1b 25–2a 10 / А. В. Кубицкий, пер. // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 2. С. 55; *Он же*. Топика IX. 103b 20–24 / М. Н. Иткин, пер. // Сочинения... Т. 2. С. 358).

Однако сущность занимает среди категорий особое место, потому что именно она соединяет в себе все обозначаемые категориями способы бытия и является единым общим носителем всех категорий (см.: Арним Г. История античной философии. М., 2007. С. 87).

³ Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Греческая философия... С. 358.

⁴ Там же. С. 359.

⁵ Аристотель. Категории. 2a 12–14 // Соч. Т. 2. С. 55.

⁶ См.: Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Греческая философия... С. 359.

⁷ См.: Аристотель. Метафизика VII. 7, 11. 1032b 13–14, 1037a 21 / А. Кубицкий, пер. // Соч. Т. 1. С. 199, 210.

⁸ По Аристотелю, «сущность — это форма, находящаяся в другом» (Там же. VII. 11. 1037a 28–29. С. 210).

⁹ В отличие от Платона, Аристотель не считал, что сущность вещей или суть их бытия представляет собой некоторую вечную субстанцию, обладающую реальностью вне вещей, сущностью которых она является. Напротив, Аристотель полагал, что суть бытия заключается в самих вещах (см.: Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Греческая философия... С. 369).

Ср.: Трубецкой. Курс истории древней философии... С. 423.

определяется видом и родом, Стагирит виды и роды также называет сущностями, но «вторыми сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι)¹.

Таким образом, у античных авторов термин «сущность» имеет два различных значения: в онтологическом плане сущность есть самобытная вещь, а в плане логическом сущность является формой или идеей вещи, которая, будучи познана и выражена в понятии, представляет собой видовое или родовое определение, общее для множества вещей одного вида (рода)².

1.2.1.2. Понятие «сущность» у христианских авторов

Выработанное в античной философии понятие сущности было широко использовано и христианскими авторами, у которых оно также использовалось в двух основных значениях. С одной стороны, под сущностью понималась «самосушая вещь (πρᾶγμα αὐθόπουρκτον), не нуждающаяся для своего существования в ином»³, а, с другой, термин «сущность» мог употребляться как равнозначный с терминами «вид» и «род»⁴. Под влиянием тринитарного учения Великих каппадокийцев, использовавших термин «сущность» для обозначения общего божества, пребывающего в трех Лицах, у последующих христианских мыслителей этот термин также используется для обозначения общего, иногда в значении близком к аристотелевской второй сущности.

Прп. Максим Исповедник, например, писал, что, согласно античным философам, сущность есть «самосуществующая вещь» (αὐθούποστατον πρᾶγμα), не нуждающаяся для своего возникновения в чем-либо ином. А святые отцы понимали под сущностью «естественную бытийность, [существующую] во многих и

¹ См.: *Трубецкой*. Курс истории древней философии... С 408–416; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 165–171; *Армстронг*. Истоки христианского богословия... С. 86–88.

² Г. Арним полагает, что амфиболия греческого термина οὐσία отчасти была разрешена позднейшими латинскими схоластами. Последние для обозначения «сущности» в смысле самобытной вещи стали использовать термином «substantia», а для «сущности» в смысле родового или видового понятия — термин «essentia» (см.: *История античной философии*... С. 88–89).

³ См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica (Dialectica) 4 // Die Schriften des Iohannes von Damaskos / P. B. Kotter, ed. B.; NY, 1969. Bd. 1. S. 59.*

Феодор Раифский также пишет, что сущность обозначает все, существующее само по себе и не нуждающееся для своего существования в чем-либо вне себя (см.: *Феодор Раифский*. Предуготовление... С. 417–418).

⁴ Согласно прп. Иоанну Дамаскину, святые отцы называли сущностью и вид (τὸ εἶδος), и род (τὸ γένος) (см.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica 5 // Die Schriften*... S. 62).

различных ипостасях» (ἢ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων ταῖς ὑποστάσεις ὄντοτης φυσική)¹.

1.2.1.3. Понятие «сущность» в системе Севира. Умеренный реализм Севира

В широком нетерминологическом смысле «сущность» обозначает, по Севиру, все, что существует, т. е. обладает реальным бытием². В качестве специального философского термина, в соответствии с традицией, восходящей к Каппадокийцам, Сефир использует термин «сущность» для обозначения общих начал³. В его системе «сущность» обозначает родовую реальность (γένος), т.е. единую, идентичную конкретную действительность, существующую во многих индивидуальных вещах, которые обладают этой действительностью, участвуя в ней⁴.

Аристотель, хотя и критиковал платоновскую теорию идей, тем не менее, и сам признавал общие начала и не считал, подобно киникам, что общие начала представляют собой лишь наши субъективные понятия. Однако он не допускал существования общего отдельно от вещей, независимо от самой конкретной действительности⁵. Как образованный византиец, Сефир, скорее всего, был знаком с философией Аристотеля в ее неоплатонических интерпретациях⁶. К началу VI в. александрийские неоплатоники, а с Александрией Сефир был связан всю свою жизнь, разработали учение, в котором, с одной стороны, отрицалось существование находящегося вне природного миропорядка мира идей, а с другой, признавалось, что универсалии существуют в единичных вещах, а общее обладает онтологической первичностью по отношению к частному⁷.

¹ *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 26. Ex quæstionibus a Theodoro monacho illi propositis // PG 91. Col. 276A.

² См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio* 2. 1... P. 45.

³ См.: *Лебон. Христология сирийского монофизитства...* С. 88.

⁴ Сефир отождествляет понятия «сущность» и «род» с целью утверждать единосущие однородных индивидов (см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio* 2. 33... P. 199, 209).

⁵ *Трубецкой. Курс истории древней философии...* С. 423.

Также см.: *Армстронг. Истоки христианского богословия...* С. 84; *Целлер. Очерк истории греческой философии...* С. 166.

⁶ В Византии изучение Аристотеля сводилось к изучению осуществленных «сквозь призму неоплатонизма» комментариев к его трудам (см.: *Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Греческая философия...* С. 830–831).

⁷ См.: *Benakis L. The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought. Norfolk; Vancouver, 1982. P. 82.*

В александрийской школе Аммония, сына Гермия, было разработано учение о трех способах существования общего: 1) прежде многого; 2) во многом; 3) относительно многого, т. е. в уме познающего субъекта (см.: *Ibid. P.*

В. Ч. Самуэль высказывает предположение, что Севир понимал сущность как «реальность, в смысле платоновского эйдоса»¹, с чем трудно согласиться, ибо Севир не был платоником, подобно большинству христианских авторов VI столетия он отрицал существование безличных природ (сущностей), утверждая, что «нет природы безличной» (μη εἶναι φύσιν ἀπρόσωπον)².

Ж. Лебон первоначально полагал, что монофизиты, в том числе и Севир, понимали под сущностью абстракцию, специфическую сущность (*essentia*), однако затем бельгийский патролог изменил свое мнение³. Действительно, Севир не был «номиналистом» и под сущностью понимал не абстракцию, а реальность, которая обязательно присутствует во всех индивидах, включенных в данные οὐσία и γένος⁴. По Севиру, понятием «сущность» (ܩܘܘܐܢ; *'usiyā*) обозначается «общность (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *gawwānāyūtā*; τὴν κοινωvίαν) и равенство (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *šāwuyūtā*; τὴν ἰσότητα), и идентичность (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *hāy d-hī kaq hī*; τὴν ταὐτότητα), и соприродность (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *šāwuyūt kyānāyūtā*; τὴν ὁμοφύvίαν) всего рода (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *kullēh gensā*)»⁵.

Таким образом, по вопросу об онтологическом статусе универсалий позицию Севира можно определить как умеренный реализм.

1.2.2. Ипостась

В языке христианских авторов эпохи Вселенских Соборов термин «ипостась» является одним из наиболее часто встречающихся. В то же время установление его точного значения представляет собой непростую задачу. Еще в начале IX столетия

84). Классическое представление о трехуровневом понимании универсалий было дано Симпликием, учеником Аммония, в комментариях на «Категории» (см.: *Lang. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century...* P. 70).

¹ В. Ч. Самуэль не подтверждает свои слова ссылками на тексты Свира (см.: *Samuel. One nature of God the Word...* P. 47; *Samuel. The Christology of Severus of Antioch...* P. 134; *Samuel. The Council of Chalcedon Re-examined...* P. 220).

² Цит. по.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* 13 / P. Allen, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 421. 217–218

Евстафий приводит и другую цитату Севира, где тот утверждает, что «невозможно, чтобы два явились не в двух лицах» (*Ibid.* 9. P. 418. 122–123).

³ См.: *Le monophysisme sévérien...* P. 257, 376–388.

⁴ Тем не менее, употребление термина «сущность» в значении отвлеченного понятия не вполне чуждо Севиру: ««Сущность» (ܩܘܘܐܢ; *'usiyā*) обозначает... понятие, охватывающее многие роды (ܩܘܘܐܢܐܘܬܐ; *gensā*; species)» (*Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 1...* 112. P. 45; Сирийский текст здесь и далее см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* / J. Lebon, ed. Leuven, 1938 (CSCO; 111). P. 57).

⁵ *Ibid.* P. 47; Сир. текст. см.: P. 59.

Феодор Абу Курра писал, что «“ипостась” — [термин] из употребительных и чрезвычайно неопределенно употребляемых»¹.

1.2.2.1. Термин «ипостась» у языческих и христианских авторов до начала IV в.

В отличие от термина «сущность», слово «ипостась»² достаточно поздно приобрело характер философского термина. Церковный историк Сократ Схоластик (ок. 380 – после 439 гг.) отмечает, что «древние философы» (παλαιοὶ φιλόσοφοι) не пользовались этим термином³. Действительно, Платон вообще не употреблял этот термин, а у Аристотеля он встречается только в медицинском и естественнонаучном контекстах⁴.

Значение философского термина слово «ипостась» впервые получает у философа-стоика Посидония из Апамеи Сирийской (ок. 135 – ок. 51 гг. до Р.Х.), называвшего ипостасью бесформенную первоматерию, которая реализуется в вещах в виде их сущности. В I–IV вв. этот термин постепенно начинает использоваться сначала перипатетиками, а затем и неоплатониками в значении более или менее совпадающим со значением термина «сущность» (οὐσία)⁵. Сократ Схоластик сообщает, что «новейшие философы (οἱ νεώτεροι φιλοσόφων) обычно пользуются термином “ипостась” (τῆ λέξει τῆς ὑποστάσεως) вместо [термина] “сущность” (ἀντὶ τῆς οὐσίας)»⁶.

В книгах Нового Завета слово «ипостась» встречается пять раз (2 Кор 9. 4, 11. 17; Евр 1. 3, 3. 14, 11. 1), но с богословской точки зрения интерес представляет

¹ См.: *Theodorus Abucura*. Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Aserphalorum Severianorum // PG 97. Col. 1476A.

² Слово «ипостась» (ὑπόστασις) — отглагольное имя от глагола ὑφίστημι (от ὑπο-+ἵστημι) («подставлять», «брать или принимать на себя что-либо»), первоначально оно имело значение «подставка, основание» (см.: Греческо-русский словарь / А.Д. Вейсман, сост. СПб., 1882. Кол. 1283, 1289; ср.: *A patristic Greek Lexicon* / ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1454).

Ср.: «Название ипостась ὑπόστασις, происходит от ὑφεστάναι, стоять в основании чего-либо» (*Ioannes Damascenus*. *Capita philosophica* 44... S. 109).

³ См.: *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* III. 7. 20 // Socrate de Constantinople. *Histoire ecclésiastique* (Livres I–VII) / P. Maraval, P. Périchon, eds P.: Éditions du Cerf, 2004–2007 (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2057:002:393948>). (дата обращения 15. 06. 2018)

⁴ См.: *Месяц С. В.* Ипостась. Понятие «ипостась» в античной и эллинистической философии // ПЭ. М., 2011. Т. 26. С. 180.

⁵ См.: Там же. С. 181–183.

Об использовании термина «ипостась» в языческой философии см.: *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // *Богословский вестник*. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228.

⁶ См.: *Socrates Scholasticus*. *Historia Ecclesiastica* III. 7. 20.

только Евр 1. 3, где о Сыне Божиим говорится как об «образе ипостаси» (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) Отца. Однако, по мнению исследователей, и здесь значение термина «ипостась» не выходит за пределы понятия «сущность»¹.

Возможно, различие между сущностью и ипостасью было намечено неоплатониками. У свт. Кирилла Александрийского сохранился фрагмент из книги Порфирия «История философии», где последний приводит следующее высказывание Платона: «До трех ипостасей развилась божественная сущность (ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν), наивысшим богом является благо, вторым после него — демиург, а третьим — мировая душа, поскольку божественность распространяется вплоть до души»². Однако среди исследователей нет согласия относительно того, действительно ли свт. Кирилл точно передавал слова Порфирия³, или же интерпретировал его мысль в соответствии с христианским учением⁴.

В христианской традиции различие между терминами «сущность» и «ипостась» было намечено Оригеном (ок. 185–256 гг.), который в тринитарном учении стремился использовать термин «ипостась» для обозначения троичности Лиц, а «сущность» для указания на единство Бога.

По Оригену, Сын обладает Своей собственной ипостасью, и как ипостась отличен от Отца. Ориген говорил об Отце и Сыне как о «двух Ипостасях» (δύο ὑποστάσεις), о «двух вещах, [различных] по ипостаси» (ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει

¹ Прот. С. Смирнов полагает, что в этих словах апостола ὑπόστασις обозначает божественную природу (сущность). Если сопоставить это место со словами Христа (Ин 14. 9: «видевый Меня, виде Отца»), то высказывание апостола будет иметь следующий смысл: Христос являет в Себе полный образ божественной сущности и по божеству равен Отцу (см.: Смирнов С., *прот.* Терминология отцов Церкви в учении о Боге // Прибавление к творениям святых Отцов в русском переводе. 1885. Т. 35. С. 555).

² *Cyrillus Alexandrinus. Pro sancta christianorum religione adversus libros athei Juliani I. 47 // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien, tome 1: livres 1 et 2 / P. Burguière, P. Évieux, eds. P.: Éditions du Cerf, 1985 (SC; 322) (<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4090:176:80497>).* (дата обращения 16. 06. 2018)

³ А. А. Спасский полагал, что Порфирий действительно проводил различие между сущностью и ипостасью, предвосхищая тем самым христианскую тринитарную терминологию (см.: Спасский А. А. История догматических движений. Сергиев Посад, 1914. С. 489–490).

⁴ С. В. Месяц считает, что фрагмент, приписываемый свт. Кириллом Порфирию, не является точной цитатой. Скорее всего, это свободная и не вполне адекватная передача слов философа, выдающая определенное истолкование его мысли (см.: Месяц С. В. Есть ли ипостась у первоначала? Некоторые замечания к истории понятия «ипостась» в платоновской философии и христианском богословии III–V вв. // XXII Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2012. Т. 1. С. 260).

В том, что свт. Кирилл мог использовать в своих целях авторитет языческих философов, нет ничего удивительного. К. Морескини отмечает, что, хотя свт. Кирилл и не отличался глубиной философской мысли, его эрудиция была поистине огромной, в полной мере это справедливо и в отношении «философского греческого материала» (см.: Морескини. История патристической философии... С. 753).

πράγματα)¹. Это было концептуальным и терминологическим новшеством, которое Ориген ввел в христианское богословие². Ориген утверждал, что три божественных Лица обладают одной и той же сущностью (οὐσία), но при этом являются тремя различными ипостасями (ὑποστάσεις)³. Ориген был убежден, что «существуют три ипостаси (τρεις ὑποστάσεις) — Отец, Сын и Святой Дух (τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα)»⁴. Однако в употреблении терминов Ориген не всегда был последователен и иногда использовал термины «сущность» и «ипостась» как взаимозаменяемые⁵.

От Оригена и вплоть до Великих каппадокийцев «техническое различие» (technical distinction) между οὐσία и ὑπόστασις в тринитарном богословии не осознавалось практически ни одним христианским автором⁶. Таким образом, несмотря на попытку Оригена развести термины «сущность» и «ипостась», ко времени Первого Вселенского Собора и на Западе, и в Египте, и на Востоке христианские богословы были склонны отождествлять ипостась с сущностью⁷.

1.2.2.2. Новое понятие ипостаси в триадологии Великих Каппадокийцев

Христианское богословие установлением концептуального различия между сущностью и ипостасью обязано Великим каппадокийцам. Согласно свт. Василию Великому, «сущность к ипостаси» (ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν) относится так же, как «общее к особенному» (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον)⁸. По словам свт. Григория

¹ См.: *Origène. Contre Celse. T. IV. Livre VIII. 12* / M. Borret, ed. P., 1969 (SC; 150). P. 200. 13, 25.

² См.: *Ramelli I. L. E. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis* // Harvard Theological Review. 2012. Vol. 105/3. P. 304.

³ См.: *Ibid.* P. 302.

⁴ *Origène. Commentaire sur Saint Jean. T. I. Livre II. 75* / C. Blanc, ed. P., 1966 (SC; 120). P. 254.

⁵ О несовершенстве понятийно-терминологической системы троичного богословия Оригена, в том числе и об отсутствии в его произведениях четкого концептуального различия между сущностью и ипостасью, см.: *Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице* // Он же. *Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 238–266.*

⁶ См.: *Ramelli. Origen, Greek Philosophy...* P. 303.

⁷ *Грезин. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма...* С. 221.

Например, см.: *Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Afros episcopos* // *Athanasius. Werke* / H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, Hrsg. B.; NY.: De Gruyter, 2006. Bd. 2. S. 330.

⁸ См.: *Basilius Magnus. Epistola 214 ad Terentium comitem* // *Saint Basile. Lettres II* / Y. Courtonne, ed. P., 1957. P. 205.

То же самое свт. Василий писал и в «Послании к Амфилохию Иконийскому», утверждая, что различие между ипостасью и сущностью есть ни что иное, как различие «между общим и отдельно взятым» (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστων) (*Basilius Magnus. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem 6* // *Saint Basile. Lettres III* / Y. Courtonne, ed. Paris, 1957. P. 53).

Нисского, понятия «сущность» (οὐσία) и «ипостась» (ὑπόστασις) соотносятся между собой так же, как понятия «вид» (εἶδος) и «неделимое» (ἄτομον)¹. Свт. Григорий разъясняет, что, в отличие от понятия «сущность», определяющего некоторую общность, понятие «ипостась» в каком-либо предмете ограничивает и выявляет общее «посредством видимых отличительных свойств» (διὰ τῶν ἐπιφανομένων ιδιωμάτων). Таким образом, термин «ипостась» обозначает «то, о чем говорится частным образом» (τὸ ἰδίως λεγόμενον)².

В своем тринитарном учении Каппадокийцы исходят из определения ипостаси как сущности, ограниченной особыми или отличительными свойствами (οὐσία μετὰ ιδιωμάτων). Ипостась, в понимании Каппадокийцев, означает конкретную единичную реализацию общей сущности, которая, с одной стороны, противопоставляется общей сущности, а с другой, отличается от всего множества иных реализаций той же самой сущности. Каппадокийское понимание соотношения ипостаси и сущности явным образом напоминает аристотелевское соотношение первой и второй сущности. На первый взгляд может даже показаться, что у Каппадокийцев речь идет лишь об одном несущественном терминологическом уточнении, — термин ὑπόστασις отождествляется с аристотелевской первой сущностью, а οὐσία освобождается тем самым для обозначения второй сущности. Однако, чтобы оценить проделанную Каппадокийцами работу, необходимо учитывать тринитарный контекст, в котором это различие было установлено³.

Очевидно, что, если бы Каппадокийцы просто отождествили ὑπόστασις и οὐσία с аристотелевскими первой и второй сущностью соответственно, то их

¹ См.: *Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus* // *Gregorii Nysseni opera* / F. Mueller, Hrsg. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3. 1. P. 31.

² *Basiliius Magnus. Epistola 38 Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis* // *Saint Basile. Lettres I* / Y. Courtonne, ed. P., 1957. P. 82–83.

Как установила современная патрологическая наука, письмо, известное как послание свт. Василия Великого к брату Григорию, в действительности представляет собой письмо свт. Григория Нисского, адресованное его брату Петру (см.: *Hübner R. M. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius* // *Epektasis: Mélanges patristique offerts au card. J. Daniélou*. P., 1972. P. 463–490).

³ По замечанию митрополита И. Зизиулоса, вне зависимости от историко-философских предпосылок терминологии Великих Каппадокийцев, нет сомнения в том, что они внесли в употребление терминов «сущность» и «ипостась» радикальные изменения (см.: *Zizioulas J. D. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. N. Y., 1985. P. 38).

тринитарное учение разрешилось бы в тритеизм. Не следует забывать, что «каппадокийская терминологическая работа исходила из никейского понятия “единосущия”»¹, а вовсе не из аристотелевских философских категорий². Согласно Каппадокийцам, три божественных Ипостаси недопустимо мыслить как три частных сущности. Ипостась, в каппадокийском понимании, не является ни частью общей сущности, ни ее свойством, ни функцией, ни внешним ее проявлением, ни вообще чем-либо производным от сущности. Каппадокийцы учили о «трех отличительных свойствах» (τρεῖς ιδιότηας)³ Ипостасей, утверждая «тождество божества в отличительных свойствах Ипостасей или трех Лиц» (ταυτότητα θεότητος ἐν ιδιότησιν ὑποστάσεων ἢ ὡς τριῶν προσώπων)⁴. Однако эти отличительные свойства являются собственными свойствами Ипостасей, они не принадлежат их общей сущности и не выводятся из нее. В то же время, очевидно, что эти свойства недопустимо мыслить и как некоторые акциденции, поскольку в Боге не может быть ничего акцидентального.

Каппадокийцы нередко говорили о божественных Ипостасях как о трех образах существования (τρόπος ὑπάρξεως)⁵ единой божественной сущности,

¹ См.: *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995. С. 79.

² Конечно, Великие Каппадокийцы были хорошо знакомы с античной философией, однако используемые ими философские идеи всегда имели для них второстепенное вспомогательное значение. В своих тринитарных построениях они исходили прежде всего из библейского Откровения, а не из тех или иных философских принципов. А. Ф. Лосев полагает, что зависимость учения Каппадокийцев от античной философии является только формально-понятийным, но ни в коем случае не содержательным (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1992. С. 58). По мнению В. Я. Саврея, несмотря на внешнее сходство каппадокийской тринитарной доктрины с некоторыми античными философскими системами, существенным различием между ними было то, что каппадокийская мысль изначально исходила «из понятия Личности, а не природы» (см.: *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.* С. 165). Об отличии богословской мысли Каппадокийцев от неоплатонической философии см.: Там же. С. 687–689.

³ См.: *Gregorius Theologus.* Oratio 34, in *Aegyptiorum adventum* 13 // Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. P., 1985 (SC; 318). P. 194. 14–15.

⁴ *Gregorius Nyssenus.* Ad Graecos ex communibus notionibus // Gregorii Nysseni opera / F. Mueller, ed. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 26.

⁵ Например, см.: *Basiliius Magnus.* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. Col. 613A; *Gregorius Nissenus.* Contra Eunomium I. 1. 216; I. 1. 497; III. 2. 42 // Gregorii Nysseni opera / W. Jaeger, ed. Leiden: Brill, 1960.

У Великих Каппадокийцев выражение τρόπος ὑπάρξεως не имело еще значения устойчивого богословского термина. Такой характер оно приобрело у свт. Амфилохия Иконийского, учившего, что имена божественных Лиц представляют собой наименования «образа существования» (τρόπου ὑπάρξεως) (см.: *Amphilochius Iconiensis.* Fragmenta 15 // *Amphilochii Iconiensis opera* / C. Datema, ed. Turnhout: Brepols, 1978. P. 263–266). Благодаря сочинениям свт. Амфилохия уже к началу V столетия выражение «образ существования» становится общепринятым богословским термином (см.: *Флоровский.* Восточные отцы... С. 199; *Попов И. В.* Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 269–270).

Исходя из тринитарного учения Великих Каппадокийцев, прп. Иоанн Дамаскин впоследствии будет утверждать, что в учении о Пресвятой Троице ипостась обозначает «безначальный образ вечного существования каждого [Лица]» (ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως) (см.: *Ioannes Damascenus.* Capita philosophica 67... S. 140).

которая всецело без какого-либо деления пребывает в каждой Ипостаси, ибо «сущность не делится в каждом Лице (μη διαιρουμένης δὲ τῆς οὐσίας ἐν ἑκάστῳ τῶν προσώπων), чтобы, подобно Лицам, были и три сущности»¹. Глубоко неверно было бы понимать эту мысль Каппадокийцев в том смысле, что Ипостаси представляют собой некоторые внешние модусы сущности². В каждой из Ипостасей сущность имеет особый способ существования, но Ипостась не сводится только к способу существования. Для свт. Василия Великого именно четкое понятийное различие между сущностью и ипостасью является гарантией против модалистского заблуждения, которого не избегает тот, кто «отождествляет сущность и ипостась» (ταύτων λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν)³.

Для Каппадокийцев важнейшими характеристиками ипостаси являются ее самобытность и самостоятельность. Они многократно подчеркивают, что божественное Лицо — это «не ипостасная некая вещь» (οὐκ ἀνυπόστατον τι πρᾶγμα), но «самосущно существующее, свободное» (οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα, προαιρετικόν) существо⁴. Божественные Ипостаси определяются Каппадокийцами как «разумно, совершенно, самобытно существующие» (νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαις)⁵. Каждая из Ипостасей «инакова в подлежащем» (ἕτερον τῷ ὑποκειμένῳ)⁶ и «по своей самобытности отличается» (τῷ μὲν ὑφεστᾶναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται) от других Ипостасей⁷.

Кроме того, у свт. Григория Богослова понимание Ипостаси как сущности с отличительными особенностями дополняется представлением о божественных Ипостасях как о неких вместилищах божества (божественной сущности). Согласно свт. Григорию, пребывает «божество в трех [Лицах]» (ἐν τρισὶν ἢ θεότης), а Лица-

¹ См.: *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus // Gregorii Nysseni opera...* P. 20.

² Об учении монархиан-модалистов см.: *Болотов. Учение Оригена о Св. Троице...* С. 109–120; *Болотов. Лекции по истории древней Церкви...* С. 309–320; *Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.* С. 81–83; *Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). К., 1991.* С. 150–152; *Спасский. История догматических движений...* С. 44–59, 110–115.

³ *Basilii Magnus. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem 6 // Saint Basile. Lettres III...* P. 54.

⁴ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna 2 // Grégoire de Nysse. Discours Catéchétique / E. Mühlberg, éd. R. Winling, intr., trad., not. P.: Éditions du Cerf, 2000 (SC; 453).* P. 149.

⁵ *Gregorius Theologus. Oratio 33, adversus Arianos, et de seipso // Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. P., 1985 (SC; 318).* P. 194. 14–15.

⁶ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna 1 // Grégoire de Nysse. Discours Catéchétique...* P. 147.

⁷ *Ibid.*

Ипостаси суть «те, в которых [пребывает] божество» (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)¹. Для пояснения своей мысли святитель использует образ, согласно которому пребывает «божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах (ἐν ἡλίοις τρισὶν), которые заключены одно в другом»².

Тринитарная система Каппадокийцев не допускает предшествования сущности Лицам-Ипостасям, не только онтологического, но даже логического. Скорее, наоборот. Каждая из трех единосущных Ипостасей заключает в себе общую божественную сущность во всей полноте, — и именно поэтому каждая Ипостась есть истинный Бог, — но при этом Ипостась не сводится к сущности. Поэтому онтологически Ипостась «больше» сущности, ведь каждая Ипостась есть также и совершенная сущность, тогда как сама по себе рассматриваемая сущность не есть Ипостась. Иными словами, Ипостась это и не сущность и не образ ее существования, а Тот, Кто обладает сущностью и определяет образ ее бытия.

Поместив в центр понятийно-терминологической системы своего тринитарного учения второстепенный для античной философии термин, Великие каппадокийцы явились создателями нового философского понятия, указывающего на реальность, которую невозможно подвести ни под одну из категорий аристотелевской логики. Тем самым Каппадокийцы и их преемники существенно трансформировали философскую парадигму поздней античности, сформировавшуюся преимущественно под влиянием идей Аристотеля и его многочисленных комментаторов.

Таким образом, начиная со второй половины IV столетия можно говорить о двух способах употребления термина «ипостась»:

1. нетерминологическом, согласно которому «ипостась» означает нечто действительно существующее;

¹ *Gregorius Theologus*. Oratio 39, in *Sancta Lumina* // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. P., 1990 (SC; 358). P. 172. 19–21.

Ср.: *Gregorius Theologus*. Oratio 33, adversus Arianos, et de seipso // Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. P., 1985 (SC; 318). P. 194. 23; *idem*. Oratio 31 (Theologica quinta), de Spiritu Sancto 14 // Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. P., 1978 (SC. 250). P. 304. 13.

² *Gregorius Theologus*. Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto 14 // Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. P., 1978 (SC; 250). P. 302. 7–9.

2. терминологическом, берущем начало в тринитарном учении Великих каппадокийцев, согласно которым, «ипостась» обозначает частное бытие и тем самым противопоставляется термину «сущность», используемому для обозначения общих начал.

1.2.2.3. Эволюция понятия «ипостась» в дифизитской христологической традиции

Установленное Каппадокийцами различие между понятиями «сущность» и «ипостась» достаточно долго не использовалось за пределами тринитарного узуса. В плане общефилософском многими христианскими авторами V столетия термины «сущность» и «ипостась» продолжали использоваться как взаимозаменяемые¹.

С одной стороны, ипостась могла обозначать и просто сущность, т.е. нечто обладающее действительным существованием в противоположность реально не существующему. С другой стороны, под влиянием каппадокийской триадологии под ипостасью начинают понимать отдельно и самостоятельно существующее. Отголоски этой двойственности присутствуют еще в «Диалектике» прп. Иоанна Дамаскина, который указывает на два значения этого термина. В общем смысле ипостась может означать «сущность вообще» (ἀπλῶς οὐσίαν), в собственном же смысле этот термин означает «неделимое» (τὸ ἄτομον) и «отдельное лицо» (τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον)², т.е. отличный от других по числу индивид, то, что «существует само по себе и самобытно» (τὴν καθ' ἑαυτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν)³.

В начале VI столетия в греческом богословии преобладающим становится употребление термина «ипостась» в значении самобытного и отдельного существования. Например, Леонтий Византийский определял «ипостась» как «само по себе существующее (καθ' αὐτὸ ὑφεστὸς)»⁴. Аналогичные определения

¹ Например, см.: *Hieronymus Stridonensis. Epistola 15 ad Damasum Papam 4 // Patrologiae Cursus Completus, Series Latina / J.-P. Migne, accur. Parisiis, 1844–1855 (далее — PL). Т. 22. Col. 457; Theodoret of Cyrus. Eranistes / G. H. Ettliger, ed. Oxford, 1975. P. 64.*

² См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica 30... S. 93.*

³ См.: *Ibid. 43. S. 108.*

⁴ См.: *Leontius Byzantinus. Epilysis // PG 86. 2. Col. 1933D.*

ипостаси, акцентирующие момент самобытного и отдельного существования, имеют место у многих других дифизитских авторов¹.

Эта тенденция была настолько явной, что о ней хорошо было известно и на латинском Западе. Так, Боэций (ок. 480–524/526 гг.) писал, что «греки гораздо более четко обозначили индивидуальную субстанцию разумной природы (*naturae rationalis individuum substantiam*), назвав ее ὑπόστασις»².

Наряду с определениями ипостаси как сущности, ограниченной особыми свойствами, и самобытного отдельного существования у халкидонитских авторов эпохи христологических споров встречалось и другое, значительно менее распространенное, определение ипостаси как совокупности особых свойств. Такое понимание ипостаси встречается, например, у Леонтия Иерусалимского. По подсчетам греческого исследователя А. Басдекиса, в произведениях Леонтия приводится пятнадцать различных значений термина «ипостась»³, согласно одному из которых, ипостась представляет собой сочетание идиом, образующих «общее свойство (*καθολικὸν ἰδίωμα*)»⁴. Прп. Анастасий Синаит также сообщает, что некоторые понимали под ипостасью «сочетание характерных особенностей» (*τὴν συνδρομὴν... τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων*)⁵.

Вполне осознанное растождествление ипостаси и ипостасных особенностей содержится, например, в трактате «О разделении», автор которого утверждает, что «церковные [авторы] не именовали индивидуальные акциденции... ипостасью...»⁶.

¹ См.: *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos II. 1 // PG 86. 1. Col. 1529D, 1532C; 2. 5. Col. 1544A; Maximus Confessor. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 557D; Opuscula theologica et polemica 26 // PG 91. Col. 276B.*

Прп. Иоанн Дамаскин определяет ипостась как «само по себе самостоятельно существующее» (*τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιουστᾶτως ὑφιστάμενον*) (см.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica 45... S. 109*).

² *Boethius Severinus. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium // PL 64. Col. 1344A.*

Боэций отмечает и другую тенденцию: в это время слово «ипостась» начинает использоваться греческими писателями преимущественно для обозначения свободно-разумных существ. По Боэцию, «грек не скажет ὑπόστασις о неразумных животных» (см.: *Ibid. Col. 1344D*).

³ См.: *Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1973. S. 16.*

С точки зрения христологической проблематики, большинство приводимых Леонтием значений термина «ипостась» не представляет интереса.

⁴ См.: *Contra Nestorianos II. 1 // PG 86. I. Col. 1529C.*

⁵ *Viae dux II. 4... P. 42.*

В общем и целом для халкидонитской традиции такое понимание ипостаси не было характерным.

⁶ См.: *De sectis // PG 86. I. Col. 1193A.*

Рус. пер. см.: О сектах / Ф. Г. Беневиц, пер. // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу Курра, Леонтий Византийский. Полемиические сочинения. Краснодар, 2011. С. 201.

1.2.2.4. Понятие «ипостась» в системе Севира

а) Этимология слова «ипостась» согласно Севиру

Сефир, как и многие христианские авторы IV–V вв., считает термины «сущность», «ипостась» и «существование», если рассматривать их с точки зрения этимологии, синонимами. Οὐσία является отпричастным именем от глагола εἶμι («быть»), ὑπόστασις представляет собой отглагольное имя от ὑφίστημι / ὑφестηκέναι («существовать»), а ὑπαρξις («существование») — от ὑπάρχειν («наличествовать», «быть налицо»). По Севиру, термин «сущность» (ܘܫܝܘܬܐ; 'usiyā; οὐσία) указывает на «сущее» (ܘܫܝܘܬܐ ܘܫܝܘܬܐ; l-hāy d-'ūtaw^{hy}; τὸ ὄν; ens), а «ипостась» (ܩܢܘܡܐ; qnōmā) — на «существующее» (ܩܢܘܡܐ ܘܫܝܘܬܐ; l-hāy da-mqayyat; τὸ ὑφεστός; subsistens). Термин «ипостась» может также обозначать «существование» (ܩܢܘܡܐ; yātā; ὑπαρξις) и прилагаться «к сущности» (ܩܢܘܡܐ ܘܫܝܘܬܐ; l-usiyā; ac substantia). Термин «существование», в свою очередь, используется для выражения понятий «быть» (esse) и «существовать» (subsistere). Таким образом, полагает Сефир, на основании этимологии между [словами] «сущий» (ܘܫܝܘܬܐ ܘܫܝܘܬܐ; hāy d-'ūtaw^{hy}; ὄν; ens), «бытийствующий» (ὑφεστός; subsistens) и «существующий» (ὑπάρχων; existens) невозможно установить различие¹.

Свою точку зрения Сефир подтверждает ссылками на Священное Писание, где слова «сущий» (ὁ ὄν) (Исх 3. 14), «существующий» (ὁ ὑπάρχων) (Пс 54. 20) и «ипостась» (ἐν τῇ ὑποστάσει) (Иерем 23. 22)², употребляются как синонимы. Кроме того, Сефир ссылается на ап. Павла, использовавшего в своем учении о Сыне Божиим слово «ипостась» для обозначения «сущности» (Евр 1. 3)³.

¹ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 1... P. 45; Сир. текст см.: P. 57.

Ср.: Epistola 3 ad Sergium // Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / J. Lebon, ed. Leuvain, 1949 (CSCO; 120). P. 125.

Ср.: «Если в слове ὑπόστασις преобладает момент бытия (existentia), то в слове οὐσία выступает на первый план момент сущности (essentia). Далее этого этимология не ведет» (*Болотов*. Учение Оригена о Св. Троице... С. 241).

² Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 1... P. 45.

³ См.: Epistola 3 ad Sergium... P. 127.

Несколько раз для подтверждения своей мысли Сефир ссылается на свт. Афанасия Александрийского (см.: Epistola ad Afros episcopos // Athanasius. Werke / H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, Hrsg. B.; N. Y.: De Gruyter, 2006. Bd. 2. S. 331; Цит. у Севира: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 3, 26... P. 56, 165; Epistola 3 ad Sergium... P. 126).

б) Соотношение понятий «ипостась» и «сущность» в севирианской системе

Семир полагал, что христианскому мыслителю не следует полагаться на этимологию, но исходить из существующей традиции, каковой для него служила восходящая к Каппадокийцам троичная терминология¹. Он ссылается на послания свт. Василия², в которых архиепископ Кесарийский утверждает что сущность и ипостась соотносятся между собой как общее и частное. Хотя эти термины могут употребляться и как синонимы, поскольку в широком нетерминологическом смысле обозначают реальное бытие вообще, христианский мыслитель обязан четко их различать³. Термин «сущность», по Севиру, указывает на действительность, усматриваемую во множестве индивидуализированных существ, которые потому и обладают реальным бытием, что участвуют в этой действительности. В каждом из этих единичных существ общая действительность принимает особые характеристические черты, отличающих данное существо от множества других, вместе с которыми оно участвует в одной и той же общей οὐσία. Для обозначения такой индивидуальной действительности используется термин «ипостась»⁴. Иными словами, в севирианской системе термин «сущность» используется для обозначения родовой реальности (γένος), охватывающую многие индивиды, то термин «ипостась» сужает значение понятия до одного только индивида, ограничивая субъект (τὸ ὑποκείμενον, subiectum) отличительными признаками, которые ему присущи⁵.

Одно из терминологических отличий между халкидонитами и Севиром состоит в том, что в системе последнего «ипостась» в общем случае не является

¹ См.: *Nomilia* 109 // PO. Vol. 25. P. 741; *Nomilia* 125 // PO. Vol. 29. P. 235.

Впрочем, формальное сходство терминологий само по себе не означает тождества доктринальных позиций. О соотношении каппадокийской и севирианской триадологии см.: Глава 2. 2.3.1.

² См.: *Basiliius Magnus*. Epistola 214 ad Terentium comitem // Saint Basile. Lettres II... P. 205, цит. у Севира: *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 17, 23... P. 126, 149; *Basiliius Magnus*. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem // Saint Basile. Lettres III... P. 53, цит. у Севира: *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 1, 4, 33... P. 52, 58, 198; Epistola 3 ad Sergium... P. 127.

³ Севиру было известно, что дохалкидонские писатели (свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский) в отдельных случаях могли использовать термин «сущность» вместо термина «ипостась» (см.: *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 5, 28, 33... P. 64–66, 173, 210; Letter 5. To Eusebius the scholastic // PO. Vol. 12. P. 23–24).

⁴ *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 33. P. 149.

⁵ См.: *Ibid.* Oratio 2. 1... P. 45.

Свои теоретические выкладки Семир поясняет на примере употребления в Священном Писании слова «человек», которое может обозначать и отдельное лицо, и весь человеческий род (см.: *Ibid.* P. 46–47).

указанием на самобытное, самостоятельное существование. Именно в таком значении термин «ипостась» использовали практически все халкидонитские авторы VI столетия. Севир же придерживался более архаичной терминологии, для него этот термин указывает только на единичную реализацию общей сущности. Так, для него вполне обычно называть ипостасями душу и тело человека¹.

1.2.3. Природа

1.2.3.1. Тожественность понятий «сущность» и «природа» в дифизитской традиции

Термин «природа» не получил общепринятого определения у античных авторов². Наиболее тщательный анализ этого понятия предлагает прп. Иоанн Дамаскин, выделяющий три основных значений термина φύσις:

1) природа как отвлеченное понятие, т.е. природа, «усматриваемая... чистым умозрением» (ψιλῆ θεωρία) и не имеющая самобытного существования;

2) общая природа, «созерцаемая в виде» (ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις), которая находится во всех ипостасях одного вида как взаимно их связующая;

3) индивидуализированная природа, т.е. природа «с присоединением акциденций» (ἐν προσλήψει συμβεβηκότων), которая усматривается в отдельной ипостаси и называется «природой, созерцаемой в неделимом» (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις)³.

Согласно прп. Иоанну, наименования общих природ передаются их конкретным реализациям⁴.

¹ См.: Ibid. Oratio 2. 4... P. 60.

² О значении термина природа у таких неоплатоников, как Плотин и Прокл см.: *Месяц С. О согласии Аристотеля с Платоном // Прокл. Начала физики. М., 2001. С. 26.*

³ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3. 11 // Die Schriften des Iohannes von Damaskos... 1973. Bd. 2. S. 131.*

Следует отметить один весьма существенный с точки зрения проблематики христологических споров аспект. Говоря о природе, созерцаемой в неделимом, прп. Иоанн Дамаскин, так же, как и ряд других дифизитских авторов VI–VIII вв. (Подробнее см.: Глава 2. 4), проводит четкое логическое различие между собственно неделимым (= ипостась) и природой, в нем созерцаемой. Такое различие не имеет места в трудах Севира Антиохийского и других нехалкидонитов.

⁴ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3. 11... P. 133.*

Из рассуждений прп. Иоанна Дамаскина видно, что по своему спектру значений термин «природа» оказывается весьма близок к термину «сущность». Уже в тринитарном учении Каппадокийцев понятия «сущность» и «природа» предстают как фактически тождественные¹. У дифизитских авторов VI–IX вв. понятия «сущность» и «природа» даже если и не являются полными синонимами, обычно используются как взаимозаменяемые и обозначают видовую реальность: «Всякая вещь, определяемая как наиболее видовой вид (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), после того, как назван вид, зовется природой и сущностью»².

Прп. Иоанн Дамаскин, обобщая мнения предшествовавших дифизитских авторов, утверждает, что у языческих философов имело место различие между сущностью (οὐσία) и природой (φύσις). Под сущностью они понимали бытие вообще, а природой имновали сущность, «определенную существенными разностями и соединяющую с бытием вообще качественную определенность». Однако святые отцы сочли такое различие бесполезным и называли «общее и о многом сказуемое, т.е. низший вид» и природой, и сущностью³.

1.2.3.2. Амфиболия понятия «природа» в системе Севира

В терминологической системе Севира «природа»⁴ выступает как «средний» термин, который может обозначать:

а) общую действительность, охватывающую множество вещей одинаковой сущности, в этом значении он синонимичен οὐσία;

б) конкретную реализацию общей сущности, в этом значении он сближается с термином ὑπόστασις⁵.

¹ См.: *Basilii Magnus. (= Gregorius Nyssenus.) Epistola 38 Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis // Saint Basile. Lettres I...* P. 84–87.

Также см.: *Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности...* С. 81.

² См.: *Theodorus Abucara. Opuscula 2...* Col. 1472D.

³ См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica 32...* S. 93–94.

⁴ Сефир также производит слово «природа» (φύσις) от γενεσθαι («рождаться», «происходить») и считает, что этимологически это слово не отличается по значению от «сущности» (οὐσία), «ипостаси» (ὑπόστασις) и «существования» (ὑπαρξις) (см.: *Epistola 3 ad Sergium...* P. 125)

Такую же этимологию слова φύσις предлагает и прп. Иоанн Дамаскин (см.: *Capita philosophica 41...* S. 107).

⁵ Сефир писал, что, называя все человечество одной природой, мы употребляем слово «природа» в значении общего, т.е. вместо термина «сущность»; когда же мы говорим, например, об одной природе Павла, термин «природа» используется в значении «ипостась» (см.: *Letter 6. To Maron the reader // PO. Vol. 12 P. 24*). В качестве примеров такого употребления термина «природа» Сефир приводит цитаты из творений свт. Кирилла (см.: *Contra*

Наиболее обстоятельно Севир говорит о своем понимании термина «природа» в «Послании к Евсевию Схоластику». Если «сущность» обозначает общее, а «ипостась» — частное, то термины «природа» и «бытие» могут использоваться в обоих значениях: в одних случаях они обозначают общее, в других — указывают на отдельное и частное. Такое использование термина «природа», согласно Севиру, является нормативным для святых отцов¹.

Логика мысли Севира, по всей видимости, была следующей: если, например, Петр есть ипостась, а человек есть природа, то, следовательно, поскольку Петр есть человек, можно сказать: ипостась есть природа.

Хотя дифизитские полемисты многократно указывали на тождественность и взаимозаменяемость терминов «природа» и «ипостась» в сочинениях Севира как на главный источник его христологических заблуждений², лишь немногие из них пытались показать теоретическую несостоятельность такой взаимозаменяемости.

Одна из таких попыток принадлежит Феодору Абу Курре. Последний строил свою аргументацию на различении философских и логических терминов. К философским терминам, согласно Феодору, следует относить такие термины, как «живое существо», «человек», «Петр», а к логическим — «наиболее общий род» (γενικώτατον γένος), «вид» (εἶδος), «природа» (φύσις), «неделимое» (ἄτομον), «ипостась» (ὑπόστασις), «лицо» (πρόσωπον). Согласно Абу Курре, определения более общих логических терминов, в отличие от философских, не могут передаваться более частным³. В противном случае, неизбежно возникнет терминологическая путаница, что, в конечном итоге, приведет к очевидно абсурдным выводам. Феодор передает логику мысли Севира следующим образом: если «Павел» есть ипостась, а «человек» — природа, то, поскольку Павел — это человек, следует признать, что ипостась есть природа. Такое мнение Абу Курра

imprium Grammaticum. Oratio 2. 2... P. 55). В толковании на Рим. 8. 3, 4 свт. Кирилл говорит о переходе «природы человека» (ἡ ἀνθρώπου φύσις) к смерти вследствие преступления Адама (см.: Librer IV contra Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 74). Здесь слово «природа», очевидно, употреблено в значении общей сущности. В некоторых же случаях свт. Кирилл использует термины «природа» и «ипостась» как равнозначные: «природа или ипостась» (φύσεως, ἢ ἡ οὐν ὑποστάσεως) (см.: Apologia XII capitulorum contra Orientales 8 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 50).

¹ Letter 5. To Eusebius the scholastic... P. 23–24.

² Подробнее см.: Глава 1. 1.3.1.

³ Opuscula 2. Col. 1472AB.

называет «безрассудством», а разделяющих его «безумцами». Ведь если Павел есть неделимое, а человек — вид, то из утверждения «Павел есть человек» следует сделать вывод, что неделимое есть вид. Таким образом, давая Павлу определение «человек», придется дать неделимому определение вида. Тогда придется признать, что неделимое является тем, что «высказывается в отношении многих предметов, различающихся между собой числом»¹. Таким образом, согласно Феодору Абу Курре, употреблять термин «природа» в значении ипостаси недопустимо, поскольку «ипостась не является ни природой, ни сущностью»².

1.2.4. Лицо

Слово «лицо» (πρόσωπον) долгое время не имело характера философского термина и относилось скорее к описательному, нежели к онтологическому плану. Обычно это слово использовалось для характеристики акцидентальной стороны действительности. Среди многих значений слова πρόσωπον можно отметить такие, как маска актера античного театра (личина)³, человеческая физиономию, внешний вид или наружность чего-либо⁴.

1.2.4.1. Понимание лица как совокупности идиоматических признаков

У христианских писателей доникейского периода не встречаются попытки дать точное определение лица. Вероятно, первоначально они понимали под лицом совокупность акциденций, по которым можно различать между собой индивиды, принадлежащие одному виду. Отчасти такому пониманию могла способствовать и каппадокийская триадология, где единосущные Ипостаси различаются по личным

¹ Ibid. Col. 1476B.

² Ibid. Col. 1476C.

³ Например, см.: *Boethius Severinus. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* // PL 64. Col. 1343D.

⁴ См.: *Zizioulas. Being as Communion...* P. 29; *Вейсман. Греческо-русский словарь...* Кол. 1083; *A patristic Greek Lexicon...* P. 1186–1188.

Поскольку в современной отечественной литературе имеется вполне достаточный обзор использования термина «лицо» (πρόσωπον) авторами языческой античности, а также в Септуагинте и в Новом Завете (например, см.: *Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века.* М., 2008. С. 24–32), автор не считает необходимым подробно останавливаться на данной теме.

свойствам. Правда, Каппадокийцы, особенно свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский, в своем тринитарном учении фактически отождествили понятия «лицо» и «ипостась»¹ и использовали термин «лицо» для обозначения самих Отца, Сына и Святого Духа, а не их идиоматических признаков². Благодаря сближению с понятием ипостаси понятие «лицо» приобрело не достававшее ему онтологическое измерение³.

Отождествление понятий «ипостась» и «лицо», с одной стороны, было направлено против учения монархиан-модалистов, использовавших термин «лицо» (πρόσωπον) для обозначения различных внешних модусов единой божественной сущности, с другой, имело целью упорядочение терминологии: в своем изначальном значении (совокупность идиоматических признаков) термин «лицо» был неуместен в тринитарном богословии, ибо в Боге не может быть ничего акцидентального.

Однако за пределы собственно троичного учения это отождествление начинает выходить не ранее появления Халкидонского ороса.

Следы понимания лица как совокупности отличительных особенностей в халкидонитской традиции можно видеть еще в VI столетии. Например, согласно Леонтию Византийскому, «ипостась очерчивает лицо характеризующими

¹ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 139.

Одновременно в тринитарном учении Каппадокийцев были отождествлены понятия «сущность» и «природа». Тем самым в их триадологии «лицо-ипостась» и «сущность-природа» выступают как предельные понятийно-терминологические начала, которые невозможно, с одной стороны, свести друг к другу или к какому-либо иному понятию, а, с другой, охватить каким-либо общим понятием. Таким образом, понятие «лицо-ипостась» содержательно оказалось выведенным за пределы понятия «сущность-природа». Это дало возможность Каппадокийцам, с одной стороны, обосновать единство божественной сущности и совершенную инаковость божественных Лиц, с другой. Прделанная Каппадокийцами работа имела исключительное значение не только для троичного богословия, но и для развития христологического учения. Перенос каппадокийской терминологии в область христологии давал возможность объяснить, почему в результате воплощения одного божественного Лица, несмотря на то, что вся полнота божественной сущности соединилась с человечеством, не произошло воплощения всей Пресвятой Троицы.

² О равнозначности терминов «ипостась» и «лицо» у Великих каппадокийцев, например, см.: *Gregorius Theologus. Oratio 20, De dogmate et constitutione episcoporum VI* // Grégoire de Nazianze. Discours 20–23. P., 1980 (SC; 270). P. 70. 25–27; *idem. Oratio 39, In Sancta Lumina. XI* // Grégoire de Nazianze. Discours 42–43. P., 1992 (SC; 384). P. 170. 12–15; *idem. Oratio 42, Supremum vale XVII* // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. P., 1990 (SC. Vol. 358). P. 84. 26–27; *Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus...* P. 26.

Отождествление понятий «ипостась» и «лицо» отличает тринитарную терминологию Великих каппадокийцев от терминологии Оригена, у которого в триадологическом контексте лицо никогда не употребляется в значении ипостаси (см.: *Ramelli. Origen, Greek Philosophy...* P. 314–315).

³ См.: *Hierotheos (Vlachos), metr. The Person in the Orthodox Tradition. Levadia-Hellas: Birth of the Theotokos Monastery, 1999. P. 71.*

признаками (πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι)»¹. Иными словами, лицо, по мысли Леонтия, представляет собой некоторую комбинацию присущностных признаков².

Такое же понимание лица имело место и в несторианстве. Бабай Великий, виднейший несторианский богослов, учил, что лицо — это некоторая комбинация индивидуальных особенностей той или иной ипостаси, которыми она отличается от других ипостасей того же вида. Благодаря лицу каждая ипостась есть именно эта, а не другая³.

Н. Н. Селезнев отмечает, что несториане понимают лицо как совокупность явленных действий, свойств, состояний и отношений, которая для каждой частной природы (ипостаси) уникальна. Именно лицо позволяет отличать ипостаси одного вида друг от друга⁴.

Аналогичное понимание лица было распространено и в монофизитской среде. И сегодня многие нехалкидониты продолжают пользоваться дохалкидонской терминологией, где лицо понимается как особенное в ипостаси, т.е. как совокупность личных свойств⁵.

1.2.4.2. Персоналистическое понимание лица в дифизитской христологии

¹ Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. I. Col. 1277D.

² См.: *Щукин Т. А.* Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб., 2009. Т. 1. С. 655.

Понимание лица как совокупности присущностных признаков в сочинениях Леонтия Византийского является, скорее, исключением. Обычно Леонтий вполне сознательно отождествлял лицо и ипостась (см.: Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. I. Col. 1305C).

Фактически дословно приведенное выше определение Леонтия Византийского повторяет прп. Максим Исповедник (см.: Opuscula theologica et polemica 23. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG 91. Col. 261AB).

³ *Babaius Magnus*. Liber de Unione IV. 17 // Babai Magni liber de unione / A. Vaschalde, ed. Louvain, 1915 (CSCO; 80). P. 129.

⁴ *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005. С. 82.

При таком понимании лицо как совокупность личных свойств обозначает особенное в ипостаси, а ипостась описывается формулой: ипостась = природа (совокупность существенных свойств) + лицо (совокупность индивидуальных особенностей).

В определении лица у несториан особое значение имело понятие «воля». Так, согласно Несторию, Адам до грехопадения имел лицо Бога, потому что иметь лицо Бога — значит хотеть того же, чего желает Бог (см.: *Nestorius. Bazaar of Heraclides*. Oxford, 1925. P. 59).

⁵ Например, см.: *Samuel*. The Council of Chalcedon Re-examined... P. 222; *Mathew J.* Christology of Severus of Antioch... P. 78, 286.

Анализируя понятие «лицо», прп. Феодор Студит (759–826 гг.) пишет: «Когда я говорю “человек”, то обозначаю всеобщую сущность. Если же присовокупляю “этот”, то обозначаю ипостась, т.е. самостоятельное существование названного человека и, так сказать, его “описуемость”, которая образуется из определенных качеств, которыми он отличается от других представителей той же природы»¹. «Ипостась» здесь используется в значении «лицо», потому что прп. Феодор сразу же добавляет: «особая ипостась или лицо (τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἢ τοὶ πρόσωπον)»². Таким образом, с внешней стороны лицо описывается отличительными свойствами (описательное лицо)³, а с внутренней стороны, в бытийном аспекте лицо представляет собой отдельное и самостоятельное бытие (физическое лицо).

Однако, в отношении свободно-разумных природ (Бог, человек, ангел), такое понимание лица не может считаться достаточным, поскольку, свободно-разумные существа различаются не только нумерически, и не только случайными характеристиками своей природы, но прежде всего тем, что каждое такое существо, например, человек — это особый личный субъект, некое «я», которое отличает себя как от собственной природы, так и от всех прочих «я», выступает как единственное подлежащее всех состояний и действий собственной природы, обладает именем собственным и может вступать в межличностное общение с другими себе подобными «я».

Некоторые древнехристианские авторы устанавливали между свободно-разумными существами и вещами, не наделенными свободой и разумом, принципиальное онтологическое различие. Например, прп. Максим Исповедник считал, что «словесные», т.е. свободно-разумные творения, в отличие от неразумных тварей, помимо общих природных логосов обладают также и индивидуальными логосами. Благодаря таким предсуществующим в Боге индивидуальным логосам каждый человек и каждый ангел в определенном смысле

¹ Antirrheticus III // PG 99. Col. 397B.

² См.: Ibid. Col. 397C.

³ В дифизитской традиции в значении «описательное лицо» нередко использовался термин *χαρακτήρ* («особенность», «отличительное свойство», «примета»). Особо востребованным этот термин оказался в эпоху иконоборческих споров (см.: *Ioannes Damascenus. Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt // Die Schriften des Johannes von Damaskos...* Bd. 3. S. 72, 82, 146).

могут считаться и именоваться «частицей Бога»¹. Таким образом, хотя, с точки зрения христианского вероучения, Богу причастны все творения, свободно-разумные существа причаствуют Творцу совершенно особым образом: не только по логосу своей природы, но и по своему индивидуальному в Боге предсуществующему логосу².

Таким образом, каждая реализация свободно-разумной природы — это не только «нечто» («природное лицо»), отличающееся от всех прочих реализаций того же естества особой комбинацией случайных характеристик («описательное лицо»), но также и несводимый к своей природе «некто» («личный субъект»)³.

Первым христианским автором, указавшим, что единичная реализация общей человеческой природы (сущности) не тождественна человеческому лицу, был, вероятно, свт. Григорий Нисский. Он сообщает, что в его время было вполне обычным говорить, например, о трех человеках как «о трех частных особых сущностях» (τρεῖς οὐσίαις, μερικὰς... ἰδικὰς). При этом термин «частная (особая) сущность» был фактически равнозначным с терминами «неделимое» (ἄτομον) и «лицо» (πρόσωπον). Свт. Григорий считал такую терминологию некорректной, поскольку, по его мнению, лица не должны «именоваться наименованием общей сущности», а сама «частная или отдельная сущность не есть одно и то же с лицом»⁴. Переноса основные принципы каппадокийской триадологии в учение о человеке, свт. Григорий показывает, что, подобно тому, как в учении о Троице проводится логическое различие между нумерически единой божественной природой и тремя Лицами, в которых эта единая природа пребывает, так и в антропологии следует

¹ *Maximus Confessor*. *Ambigua ad Ioannem* 7. 20. 11–15 // Constan N. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 83.

Рус. пер. см.: *Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. СПб., 2007. С. 259.

² См.: *Шуфрин А. М. Схолии // Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом...* С. 349.

В. В. Петров также отмечает, что, согласно прп. Максиму, каждый ангел и человек имеет в Боге особый логос своего бытия (см.: *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*. М., 2007. С. 21).

О понятии логоса в философии и богословии прп. Максима см.: Там же. С. 19–24.

³ Различение «лица» и «природы» посредством грамматических категорий «что» (*quid*) и «кто» (*quis*) было принято и на латинском Западе (см.: *Richardi Sancti Victoris prioris De Trinitate libri sex IV. 7 // PL 196. Col. 934–935; Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословие и боговидение*. М., 2000. С. 295).

Противопоставление терминов «природное лицо» и «личность» заимствовано у А. И. Сидорова (см.: *Сидоров. Иоанн Грамматик Кесарийский...* С. 93).

⁴ См.: *Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus...* P. 23.

Ср.: *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii ad Ablabium / Gregorii Nysseni opera / F. Mueller, ed. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 54–55.*

различать между собственно лицом и единичной реализацией общей сущности (отдельной сущностью), усматриваемой в том или ином лице¹.

1.2.4.3. Отождествление Лица Христа с Лицом предвечного Логоса как выражение персоналистического понимания лица в дифизитской традиции

Трудно не согласиться с В. Н. Лосским, писавшим, что ему не приходилось встречать в богословии святых отцов разработанного учения о человеческой личности, тогда как учение о божественных Лицах, напротив, представлено в трудах древних христианских авторов с исключительной четкостью². Тем не менее, как утверждает Д. Фернберн, у древних христианских мыслителей было представление о центре человеческой самости как о субъекте, который управляет своими собственными действиями, к которому относится тот или иной жизненный опыт. В эпоху христологических споров главный богословский вопрос состоял в том, чтобы определить личный субъект во Христе³.

Д. Фернберн полагает, что все концепции ипостасного соединения, имевшие место у древних христианских авторов, можно разделить на две группы. В основе концепций первой группы лежит идея «синтетического союза» божества и человечества во Христе. Под синтетическим союзом британский исследователь понимает соединение, при котором Бог Логос воспринимает человечество в свою собственную личность. Это означает, что «единый *prosopon* Христа есть сам Логос»⁴. Концепции второй группы основываются на «идее композитного союза», под которым понимается либо образование Лица Христа вследствие соединения божественной и человеческой природ, либо сочетание или объединение двух личных субъектов (Логоса и человека), в результате чего их можно назвать единым лицом. В обоих случаях, в отличие от концепции синтетического союза, Лицо Христа начинает существовать только с момента воплощения. В случае синтетического союза единое лицо (*prosopon*) является «подлинным личностным

¹ См.: *Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus...* P. 19–25.

² См.: *Лосский. Богословское понятие человеческой личности...* С. 290.

³ См.: *Фернберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 25.*

⁴ См.: Там же. С. 24.

центром» Христа, в случае же союза композитного лицо оказывается лишь «семантическим субъектом» и «грамматическим термином»¹.

Синтетические концепции, в отличие от композитных, можно назвать персоналистическими, поскольку, во-первых, они предполагают четкое различие между понятиями «природа (сущность)» и «лицо (ипостась)» не только в тринитарном учении, но также и в христологии и антропологии, а, во-вторых, в них единое Лицо является подлинным «центром Христовой самости»², «личностным субъектом во Христе»³.

Когда дифизитские авторы говорили о едином, общем для двух природ, Лице Христа, отождествляя это единое Лицо с Лицом Бога Слова⁴, они, вне всякого сомнения, понимали лицо именно как не сводимый к природе и отличный от нее личный субъект⁵.

а) Феодорит Киррский (ок. 393–457 гг.)

Феодорит Киррский разъясняет: «Господь наш Иисус Христос не есть иное Лицо, но Сын, составляющий Троицу... Тот же самый, бывший прежде веков едиnorodным Сыном и божественным Логосом, после воплощения был назван и Иисусом, и Христом... Пусть никто по безрассудству не считает..., что Христос есть

¹ См.: Там же.

Ср.: «Грамматический или семантический субъект, простой термин для описания сложной сущности» (см.: Там же. С. 25).

² См.: Там же. С. 24.

³ См.: Там же. С. 26.

⁴ Такие высказывания встречаются уже у дохалкидонских авторов. Например, блж. Августин (354–430 гг.) говорит о человеке, который был принят «в единство лица Слова Божия» (in unitatem personae Verbi Dei) (см.: Epistola 169 Evodio episcopo 7 // PL 33. Col. 745).

⁵ Такого понимания дифизитской халкидонитской христологии придерживается подавляющее большинство современных православных богословов (В. Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, прот. И. Романидис, протопресв. И. Мейендорфа, Ж.-К. Ларше, В. М. Лурье и др.). Исключением на этом фоне является диак. А. Юрченко, считающий, что христология, основанная на идее синтетического союза, т.е. утверждающая тождество Лица Христа с Лицом предвечного Логоса, нетрадиционна для православного богословия, не имеет основания в трудах древних дифизитских авторов и проникла в православную христологию лишь в XVII–XIX вв. под влиянием западного богословия (См.: Андрей Диакон (Юрченко А., диак.) Догматическая записка... С. 223–224). Диак. А. Юрченко полагает, что понятие лица-личности совершенно чуждо древнему халкидонитскому богословию и утверждает, что святые отцы понимали «лицо» только в значении описательного лица (характера). По его мнению, отождествление Лица Христа и Лица Бога Слова заключает в себе опасные монофизитские тенденции (см.: Он же. К вопросу о некоторых аспектах... С. 165–168). Такая, монособъектная, по определению диак. А. Юрченко, христология основывается на так называемой ассиметричной формальной христологической схеме, в которой при исповедании во Христе двух природ признается только одно божественное Лицо. Согласно А. Юрченко, традиционная халкидонитская христология была двухсубъектной, а соответствующая ей христологическая схема симметричной, представляющей единое лицо Христа как сложное, т.е. составленное как из божественных, так и человеческих элементов (см.: Там же. С. 149–193).

некто, отличный от едиnorodного Сына (μηδεὶς τοίνυν ἀνοήτως ἄλλον τινὰ τὸν Χριστὸν νομίζετω παρὰ τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ)»¹.

б) Иоанн Максенций

В VI столетии Иоанн Максенций настаивал на признании теопасхистских выражений в качестве критерия истинной веры именно для того, чтобы таким образом обосновать мысль о тождестве Лица Христа с Лицом предвечного Сына Божия. По Максенцию, необходимо исповедывать во Христе «лицо не чье-либо иное, как только Бога Слова, воплотившегося и вочеловечившегося (personam... nullus alterius nisi Dei Verbi incarnati et hominis facti)»².

Полемизируя с Феодором Мопсуэстийским, Иоанн Максенций писал: «Я... спрашиваю, является ли Тот, Кто был распят (qui crucifixus est), одним из Троицы (unus ex Trinitate), или же кем-то другим? Если Он один [из Троицы], то спор окончен, если же Он кто-то другой по отношению к Троице, то, несомненно, должен существовать четвертый Господь...»³.

в) Леонтий Иерусалимский

Наиболее яркий среди авторов VI столетия пример персоналистического понимания лица являет Леонтий Иерусалимский, когда в толковании на Ин 2. 19 («Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его») пишет, что одно и то же Лицо (πρόσωπον), обозначаемое здесь местоимением «Я», заключает в себе и человечество (душу и тело) и божество⁴.

В понимании Леонтия во Христе только одно Лицо, и это Лицо Бога Слова: «Одно есть Лицо Христа..., т.е. единое Лицо Слова»⁵. Следовательно, Леонтий

¹ См.: Epistola 146 Ioanni Oeconomo // Théodoret de Cyr. Correspondance III / Y. Azéma, éd. P.: Éditions du Cerf, 1965 (SC; 111). P. 202. 20–24, 208. 29–30.

Похожее высказывание Феодорита Киррского содержится в его «Послании к константинопольским монахам». Здесь Киррский епископ говорит, что тело Христа не есть тело «кого-то другого» (οὐδὲ ἄλλου τινός ἐστι), но Самого Сына Божия. Поэтому в человечестве Христа нам явлено не «иное лицо» (ἕτερον πρόσωπον), но Лицо «Самого Едиnorodного» (αὐτὸν τὸν Μονογενῆ) (см.: Epistola 145 Monachis Constantinopolitanis // Théodoret de Cyr. Correspondance III... P. 5–8).

² *Ioannes Maxentius. De Christo professio* // PG 86. I. Col. 81A.

³ Ibid. Col. 82AB.

⁴ См.: Contra Nestorianos. II. 48 // PG 86. I. Col. 1601A.

⁵ Ibid. II. 34. Col. 1592C.

мыслит человеческую природу во Христе как безличную, но, конечно, не в том смысле, что она вообще не имела никакого лица, а не имела особого человеческого лица, отличного от Лица Бога Слова. Леонтий Иерусалимский говорит, что Бог Слово, «восприняв плоть,.. наделил ее лицом (ἐπρόσωποποίησεν)»¹, т.е. вечное Лицо Бога Слова стало лицом для воспринятого человечества.

Согласно Леонтию, «Один от Пресвятой Троицы, охватив особенности и отличия (ἴδια καὶ ἰδιώματα) человеческой природы, показал, что Он является одним Лицом в соединении двух природ (ἐν τῇ συνδρομῇ τῶν ἀμφοτέρων φύσεων, ἐν πρόσωπον), а также состоит как из двух природ, так и из характерных признаков (χαρακτηριστικῶν), взятых от каждой из двух сущностей»².

з) прп. Феодор Студит

Прп. Феодор Студит писал, что «Ипостась предвечного Слова стала ипостасью, общей для двух природ, и придала самостояние человеческой природе (ἐν αὐτῇ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑποστήσασαν) со всеми качествами, отличающими Его от прочих людей. Поэтому... одно и то же Лицо предвечного Слова является неопишным по божественной природе и опишным по нашей человеческой природе»³. Далее прп. Феодор разъясняет, что человечество Христа существовало «не в самобытном и самоописуемом лице, отличном от Ипостаси Слова (οὐκ ἐν ἰδιοσυστάτῳ καὶ ἰδιουπεριγράφῳ πρόσωπῳ παρὰ τοῦ Λόγου ὑπόστασιν), но в ней имея существование»⁴.

1.2.4.4. Понятие «лицо» в системе Севира

Термин «лицо» (πρόσωπον) Севир использует для обозначения индивидуального бытия как равнозначный с ὑπόστασις и ὑποκείμενον и противопоставляет его термину «сущность» (οὐσία), обозначающему родовую

¹ Ibid. V. 25. Col. 1748A.

² Ibid. II. 7. Col. 1552D.

³ Antirrheticus III // PG 99. Col. 400CD.

⁴ Ibid. Col. 400D.

реальность¹. Употребление *πρόσωπον* в смысле описательного лица не было свойственно Антиохийскому патриарху. Так, он не называет человечество Христа лицом, хотя, конечно, признает, что человечество Спасителя обладало своими отличительными характеристиками.

В своем тринитарном учении, а также в общефилософском плане Севир использовал термины «ипостась» и «лицо» как более или менее совпадающие по значению², различие между этими терминами монофизитский богослов устанавливает только в контексте христологическом.

1.2.5. Понятие «энергия» у христианских авторов эпохи христологических споров³

1.2.5.1. Понятия «сила» и «энергия» в философии Аристотеля

В аристотелевском корпусе термин «энергия» имеет два основных значения. Первичным значением является деятельность, понимаемая как активная реализация способности в отличие от простого обладания некоторой способностью⁴.

Однако не это значение термина «энергия» стало в философии Аристотеля основным. В основе его метафизики лежит учение о материи, для обозначения которой Аристотель использует впервые введенный им термин «*ύλη*», и форме (*εἶδος*, *μορφή*). С целью более глубокого анализа понятий формы (вида) и материи, а также их соотношения Стагирит разработал учение о силе (*δύναμις*) и энергии

¹ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4...* P. 60–64.

² См.: *Ibid.* P. 58–59.

³ Вопрос о понятии «энергия» у христианских авторов эпохи христологических споров требует тщательного рассмотрения, поскольку в современной науке крайне мало исследований, посвященных данной теме. Даже известная работа В.В. Бибихина (см.: *Бибихин В. В. Энергия*. М., 2010) в этом отношении дает совсем немного, ибо автор, уделив незначительное внимание понятию «энергия» у Аристотеля, сразу переходит к обсуждению проблематики паламитских споров XIV столетия, где вопрос о соотношении сущности и энергии ставился в рамках существенно иной богословской и философской парадигмы по сравнению с периодом Вселенских Соборов.

Поскольку Севир использовал термин «энергия» исключительно в христологическом контексте, в настоящем параграфе рассматривается понимание энергии только у дифизитских авторов эпохи христологических споров. Понимание энергии Севиrom будет рассмотрено далее (см.: Гл. 1. §. 1.3.5).

⁴ См.: *Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира*. М., 2012. С. 26, 52.

(ἐνέργεια)¹. Таким образом, «энергия» и «сила» изначально являлись парными понятиями, которые не могут рассматриваться вне взаимной связи. Особого определения энергии Аристотель в своих трудах не дает².

Как разъясняет свящ. П. Флоренский, сила (δύναμις) в философии Аристотеля означает возможность, то, что еще не раскрыто в действительности, а также и то, чему присуща возможность — бескачественную материю как ее субстрат³.

Согласно А. Ф. Лосеву, материя, по Аристотелю, есть «субстанциально данная потенция»⁴.

По разъяснению Эд. Целлера, материя, согласно Аристотелю, имеет способность стать чем-то, в этом смысле она есть «возможность» (δύναμις), или «возможное» (δυνάμει ὄν). Когда же цель становления достигнута, и материя приняла определенную форму, то форма каждой вещи определяется как ее «действительность» (ἐνέργεια, ἐντελέχεια), или «действительное как таковое» (ἐνεργεία ὄν)⁵.

Таким образом, понятия «сила» и «энергия» в философии Аристотеля не только четко различаются, — согласно Аристотелю, «ясно, что сила и энергия различны (φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστι)»⁶, — но и противопоставляются по своему значению. Сила (δύναμις) и энергия (ἐνέργεια) (соответствующие латинские эквиваленты *potentia* и *actus*) соотносятся между собой как возможное (потенциальное) и действительное (актуальное). Разработав учение о двух формах бытия, потенциального и актуального (δύναμις и ἐνέργεια), Аристотель объяснял процесс развития как результат перехода от потенциального состояния к актуальному⁷.

¹ См.: *Трубецкой*. Курс истории древней философии... С. 425.

² Хотя энергия, согласно Аристотелю, является одной из категорий, т.е. наивысших родов сущего (см.: *Аристотель*. Категории. IV. 2а 3–4 // Сочинения... Т. 2. С. 55; *Он же*. Топика IX. 103b 22–23 // Там же. Т. 2. С. 358), в его сохранившихся произведениях данное понятие не получило достаточного рассмотрения.

По В. В. Библихину, энергия, в аристотелевском понимании, принадлежит к «предельным» вещам, которым в принципе нет определения (см.: *Энергия*. С. 29).

³ См.: *Флоренский П., свящ.* Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // *Он же*. Сочинения. М., 1995. Т. 2. С. 233.

⁴ См.: *История античной эстетики*. М., 1992. С. 610.

⁵ *Очерк истории греческой философии*... С. 167.

⁶ *Аристотель*. Метафизика. IX, 3. 1047a 18 // Сочинения... Т. 1. С. 238.

⁷ См.: *Трубецкой*. Курс истории древней философии... С. 417.

При этом в понятии «δύναμις» Аристотель различал два смысла¹:

1) δύναμις как способность (лат. *potentia*; нем. *Vermögen*), т.е. «фактическая и эмпирическая способность вещи стать иною... стать тем или другим в зависимости от стечения тех или иных пространственно-временных и причинных условий»².

2) δύναμις как возможность (лат. *possibilitas*; нем. *Möglichkeit*), т.е. то, что противоположно невозможному³.

Сила как способность (*potentia*), в свою очередь, также может пониматься в двух значениях: потенции движения и потенции сущности⁴. Например, стоящий человек — потенция идущего. Это — потенция движения. Бревна и кирпичи суть потенция дома. Это — потенция сущности⁵.

1.2.5.2. Понятия «энергия» и «сила» после Аристотеля

а) языческие авторы

После Аристотеля термин «энергия» практически не использовался античными авторами вплоть до середины II в. до Р.Х., когда его вновь начинают широко употреблять, однако не в качестве философского термина. У писателей этого времени слово «энергия» обычно обозначает «деятельность», «действие», иногда сближается с «силой» и «жизненностью». В I в. Р.Х. термин «энергия» получает признание в научной среде, особенно среди медиков, где его начинают использовать в значении «свойственное действие», «функция»⁶.

Для дальнейшей эволюции термина «энергия» важнейшее значение имела научная деятельность Галена (127 / 131–200 / 217 гг.), возвратившего «энергии» статус философского термина. Взяв за основу первичное значение этого термина в философии Аристотеля, т.е. деятельность как реализация способности, Гален, с

¹ См.: *Аристотель*. Метафизика. V, 12. 1019a 15-1020a 5 // Сочинения... Т. 1. С. 162–164.

² См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // Он же. Бытие, имя, космос. М., 1993. С. 446–447.

³ По разъяснению А. Ф. Лосева, «невозможное есть то, противоположность чего есть необходимо истина... Возможное же есть то, противоположность чего не необходимо ложна» (Там же).

⁴ Аристотель писал: «Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности (*ἐνεργείῳ*)... ибо одни относятся друг к другу, как движение относится к способности (*κίνησις πρὸς δύναμιν*), другие — как сущность к какой-нибудь материи (*οὐσία πρὸς τινα ὕλην*)» (*Аристотель*. Метафизика. IX, 6. 1048b 5–9 // Сочинения... Т. 1. С. 241–242).

⁵ См.: *Лосев*. Античный космос... С. 447.

⁶ См.: *Брэдишоу*. Аристотель на Востоке и Западе... С. 85–92.

целью «сделать его пригодным для технических целей», внес в его понимание определенные коррективы: если Аристотель определял движение (*kinēsis*) как своего рода энергию, то Гален, напротив, определил энергию как своего рода движение. Именно Гален ввел понятие «деятельной энергии» (δραστικὴ ἐνέργεια), указывающее на то, что движение начинается в самой движущейся вещи и в ней имеет свою причину. В результате, по-новому определенный термин «энергия» был помещен «в понятийную структуру, основанную на ясных методологических принципах». Кроме «энергии», важнейшими понятиями этой системы являлись «способность (сила)» (δύναμις), «результат (эффект) действия» (ἔργον) и «сущность» (οὐσία)¹.

Триада терминов *energeia* — *dynamis* — *ousia* получила широкое распространение как среди неоплатоников, так и среди христианских авторов².

б) Священное Писание

В Священном Писании слово «сила» часто носит активный характер, иными словами, используется в значении потенции движения³. Этим словом обозначается то, посредством чего совершается некоторое действие. Так, апостол Петр после исцеления хромого говорит, что апостолы «сделали то, что он ходит» не «своею силою (ἰδίᾳ δυνάμει)» (Деян 3. 12). Первосвященники и старейшины иудейские, со своей стороны, спрашивали апостолов: «Какою силою... вы сделали это (ἐν ποίᾳ δυνάμει... ἐποίησατε τοῦτο ὑμεῖς)?» (Деян 4. 7). При этом сила не есть только внешний инструмент, посредством которого совершается действие. Действие непосредственно из самой силы истекает, а сила действует, т.е. переходит в действие, энергию. В Еф 3. 20 речь идет о том, что Христос действует в нас «действующею силою (τὴν δυνάμιν τὴν ἐνεργοῦμένην)». Следовательно, действие есть действие некоторой силы. В Еф 3. 7 говорится об энергии силы (τὴν ἐνέργειαν

¹ См.: Там же. С. 93.

² См.: Там же. С. 95.

³ Конечно, в Священном Писании слово «сила» многократно употребляется в широком, нетерминологическом значении и может означать власть, ее внешнее выражение, например, множество войска, ангельский чин, чудесное событие и др.

τῆς δυνάμεως)¹, т.е. сила раскрывается в действии, а действие является обнаружением силы. Так, проповедь апостольская состояла «в явлении... силы (ἐν ἀποδείξει... δυνάμεως)» (1 Кор 2. 4). Активный характер библейского понятия силы наиболее ярко проявляется в евангельском эпизоде с кровоточивой женой, когда Господь почувствовал «Сам в Себе, что вышла из Него сила (ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν)» (Мк 5. 30).

1.2.5.3. Понятия «сила» и «энергия» у христианских авторов эпохи христологических споров

Христианские авторы, следуя традиции Аристотеля, также пользовались понятиями δυνάμει и ἐνέργεια для обозначения возможного и действительного. Например, в комментариях к *Corpus Areopagiticum*, выражающих дифизитскую традицию прочтения Ареопагита, говорится, что под «силами» (δυνάμεις) следует понимать то, что «еще не проявилось в твари» (μήπω τῶν ἐν τῇ κτίσει φανέντων). В Боге предсуществовало δυνάμει все, чему предстоит быть приведенным в бытие. «Энергиями» (ἐνέργεια) же называется то, что «было доведено и до дела»². Аналогичные рассуждения можно встретить и у многих других христианских авторов³. Однако у них понятия «сила» и «энергия» вводятся в рамках иной

¹ Ср.: «силою, которою Он действует (κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν)» (Флп 3. 21).

Небезынтересно отметить, что, в отличие от Нового Завета, в тексте Септуагинты слово ἐνέργεια не встречается (см.: Брэдшоу. Аристотель на Востоке и Западе... С. 85).

Не следует недооценивать влияние языка Священного Писания на богословскую терминологию отцов Церкви. Д. Брэдшоу отмечает, что Великие Каппадокийцы, например, отдавали предпочтение термину «энергия» потому, что он является библейским (см.: Там же. С. 254).

² Комментарии к трактату «О Божественных именах» // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 91.

Учитывая, что вопрос о точной атрибуции схолий не решен окончательно, здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, цитация схолий приводится без указания авторства.

³ Свт. Григорий Нисский писал, что в человеческом эмбрионе первоначально невозможно обнаружить ни очертаний частей тела, ни присутствия души, пока их возможность не перейдет в действительность (энергию) (см.: *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio* 29 // PG 44. Col. 236B–D.).

Немесий Эмесский говорит, что в четырех основных стихиях (земля, вода, воздух и огонь) существенные качества можно усматривать и «в потенции» (δυνάμει), и «в действии» (ἐνέργεια) (см.: *Немесий Эмесский. О природе человека*. М., 1996. С. 154).

Согласно прп. Максиму, многие тварные вещи «в возможности (δυνάμει) существуют, в действительности (ἐνέργεια) же — нет» (*Ambigua ad Ioannem* 7. 19. 10).

Прп. Иоанн Дамаскин учит, что об одном и том же человеке можно сказать, что он является грамматиком и «в возможности» (δυνάμει) и «в действительности» (ἐνέργεια). В действительности, поскольку знает грамматику, в возможности же потому, что способен преподавать грамматику, однако в действительности ее не преподает (см.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei*. 2. 23... S. 93–94).

онтологии. Понятия «формы» и «материи», центральные в философии Аристотеля, в текстах христианских мыслителей встречаются достаточно редко. Центральным понятием святоотеческой онтологии является понятие сущности или субстанции, именно сущности (субстанции) являются носителями всех остальных категорий, в том числе качества и действия.

а) Понятие «сила (δύναμις)» у христианских авторов

По философским представлениям христианских авторов периода Вселенских Соборов существование сил вне субстанций является невозможным.

Согласно Немесию Эмесскому, сила соединена с субстанцией: «сила — от субстанции и в субстанции»¹.

В схолиях к трактату «О божественных именах» говорится о необходимости строго различать понятия «сущность» (οὐσία) и «сила» (δύναμις), потому что первая «существует сама по себе» (καθ' ἑαυτὰ ὑφ'εστῶτων), а вторая принадлежит к области того, что «имеет бытие в чем-то ином» (ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι ἐχόντων)².

Таким образом, всякий энергетизм в духе В. Ф. Оствальда совершенно чужд мысли древнехристианских авторов³.

Очевидно, что понятие «сила» у христианских мыслителей имеет значение, отличное от аристотелевского.

Во-первых, у христианских авторов понятие «сила» является более узким по своему значению и используется главным образом в значении потенции движения.

Во-вторых, можно сказать, что понятие «сила» (δύναμις) в аристотелевской философии и в языке христианских писателей эпохи Вселенских Соборов относятся к различным планам — смысловому и онтологическому соответственно. У Аристотеля понятия δύναμις и ἐνέργεια являются, прежде всего, смысловыми,

¹ См.: О природе человека. С. 154.

² См.: *Прп. Максим Исповедник*. Комментарии... С. 28–29.

³ Оствальд Вильгельм Фридрих (1853–1932 гг.), немецкий химик. В своих натурфилософских сочинениях пытался обойти традиционное понятие субстанции и рассматривал энергию в качестве единой субстанции всего сущего. Однако концепция Оствальда не подтверждается данными современной науки, утверждающей, что сила, не отнесенная к своей исходной точке, т.е. к субстанциальному центру силы, так же невозможна, как и сила, которая не отнесена к точке приложения (см.: *Гартман Эд.* Мироззрение современной физики Х. 4. Астрахань, 1906. С. 185).

обозначающими все, что соотносится по принципу «потенциальное — актуальное». Как замечает Д. Брэдшоу, Аристотель расширял значение термина *dynamis* так, что в его философии он стал охватывать фактически все типы возможности. Соответственно происходило и расширение спектра значений термина *energeia*, который у Аристотеля включает все типы актуальности¹.

Христианские мыслители, как было показано выше, также пользовались в этих целях двуединым понятием *δυνάμει / ἐνεργεία*, однако чаще термином *δύναμις* они обозначают некоторую заключенную в вещах реальность, сообщающую им способность действовать, приводить себя в движение². Например, свт. Григорий Нисский утверждает, что «вещественное... если приобщится одушевляющей силе, то приведется в движение»³. В схолиях к «Ареопагитикам» говорится о «жизненной силе (*ζωτικὴν δύναμιν*), различным образом действующей (*ἐνεργοῦσα*) в различных частях тела»⁴.

В-третьих, нетрудно заметить, что у христианских авторов *δύναμις* находится в ином отношении к движению, чем у Аристотеля. У последнего *δύναμις* соотносится с понятием «материя» и является необходимым условием, но не причиной движения. Причиной, от которой зависит движение, а также и целью, определяющей направление и характер движения, по Аристотелю, является форма⁵. У христианских мыслителей сила, не будучи связанной с понятием формы, есть именно то, что непосредственно порождает движение. Согласно Немесию Эмесскому, всякое движение проистекает от какой-либо силы⁶. Прп. Максим также

¹ См.: Аристотель на Востоке и Западе... С. 52.

² Например, согласно Немесию Эмесскому, сила есть то, посредством чего можно что-нибудь сделать. Ко всему, что делает человек, он имеет особую способность (силу), к чему же у нет способности (силы), того он и не делает (см.: О природе человека... С. 154).

Прп. Максим Исповедник, почти дословно повторяя Немесия, говорит, что мы не можем делать того, к чему не имеем силы, потому что «деятельность (*πράξις*) — это природная сила в полноте осуществления». И если деятельность относится к силе и возникает «из силы» (*ἀπὸ δυνάμεως*), то сила (*ἡ δύναμις*) «относится к сущности и происходит из сущности» (*ἡ δύναμις, ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ*)» (*Opuscula theologica et polemica 1 // PG 91. Col. 33B*).

³ *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio 14 // PG 44. Col. 176B.*

⁴ Комментарии... С. 207.

⁵ См.: *Трубецкой*. Курс истории древней философии... С. 428–429.

Впрочем, и у Аристотеля можно найти высказывания, где о силе (*δύναμις*) говорится как о «начале движения или изменения» (*Аристотель. Метафизика. V. 12. 1019a 15–16 // Сочинения... Т. 1. С. 162*).

⁶ См.: О природе человека... С. 39.

утверждает, что всякая сущность (οὐσία) по природе является началом усматриваемого ней «движения силы» (κατὰ δύναμιν κινήσεως)¹.

Таким образом, понятие «силы» у христианских авторов носит выраженный активный характер. Сохраняя за собой и прежний смысл возможности, это понятие приобретает в христианском богословии значение могущества, мощи, т.е. не просто пассивной возможности, но реальности, стремящейся к самореализации. Из понятий современной физики ближе всего к святоотеческому δύναμις стоит, как представляется, понятие потенциальной энергии².

б) Понятие «энергия» (ἐνέργεια) у Аристотеля и у христианских авторов

Для уяснения святоотеческого понимания «энергии» существенное значение имеет выяснение соотношения между понятиями «энергия» и «движение». В современной религиозной философии существует тенденция к отождествлению понятий «энергия» и «движение». Так, например, С. С. Хоружий утверждает, что в православном богословии понятие «энергия» сохраняет классический аристотелев смысл, т.е. означает актуализацию потенций (δύναμις) сущего, причем понимаемую именно как процесс, движение и деятельность, а не как ее результат³. Далее объем понятия «энергия» этим автором еще более редуцируется, оказывается, что энергия даже не есть движение вообще, а лишь «первый импульс и актуальный почин движения»⁴. Представляется, что такая интерпретация понятия «энергия» не вполне соответствует мысли древних авторов, причем, в равной степени и Аристотеля, и древних христианских писателей.

¹ См.: Capita theologica et oeconomica 1. 3 // PG 90. Col. 1084AB.

² Кроме того, необходимо отметить, что в учении о Боге в Самом Себе различие между «силой» и «энергией» по принципу «возможное» и «действительное» теряет смысл, поскольку в Боге нет ничего потенциального. По этой причине в учении о Боге у христианских авторов δύναμις и ἐνέργεια нередко употребляются как синонимы (см.: Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 87, 92, 96, 115). Например, в «Ареопагитиках», с одной стороны, утверждается, что «Бог... во всем присутствует... промыслительными выступлениями... и энергиями (ἐνεργείαις)» (О божественных именах... С. 290–291), а, с другой, говорится, о «подаваемых непричастным Богом промыслительных силах (δυνάμεις)» (Там же. С. 317). Однако различие между «силой» и «энергией» использовалось христианскими мыслителями в учении об отношении Бога к тварному миру, где термином «энергия» обозначалась промыслительная деятельность Бога в мире. Такое различие стало нормативным приблизительно с VII столетия (см.: Лурье. Византийская философия... С. 92).

³ Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синэргия. М., 1995. С. 53.

⁴ Там же. С. 54.

Также см.: Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 436.

В у Аристотеля энергия изначально означала не движение, а реализацию способности. Однако, поскольку такая реализация как правило предполагает некоторое движение или изменение, два понятия действительно были тесно между собой связаны¹. Эту связь отмечает и сам Аристотель: «Имя *energeia*, связываемое с *entelecheia* (ἐντελέχεια), перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность (ἡ ἐνέργεια) больше всего принимают движение (ἡ κίνησις)»². Однако эти слова вовсе не означают, что Аристотель был склонен отождествлять энергию и движение, поскольку, как видно из выше приведенных слов, он одновременно связывает энергию и с энтелехией³. И хотя понятие энергии в философии Аристотеля не может быть полностью сведено ни к движению, ни к энтелехии, сам он в этом понятии акцентировал скорее момент совершенства и завершенности, нежели некоторого изменения (движения) вообще.

Что касается соотношения понятий «энергия» и «движение» в философии Аристотеля, то здесь необходимо отметить, по крайней мере, два существенных отличия.

Во-первых, по разъяснению самого Стагирита, деяния (πράξεις) могут именоваться энергиями (ἐνεργείας) только в том случае, если в них заключена их конечная цель (τέλος), в противном случае, их следует называть движениями (κινήσεις). Например, похудание не может быть названо энергией, если совершается не ради похудения и не имеет худобу своей целью⁴.

¹ См.: *Брэдишоу*. Аристотель на Востоке и Западе... С. 31.

² *Аристотель*. Метафизика. IX. 3. 1047a 30–32 // Сочинения... Т. 1. С. 238.

³ Ф. С. Владимирский в комментариях к трактату Немесия Эмесского «О природе человека» разъясняет, что филологически «энтелехия» (ἐντελέχεια) разлагается в ἐν τῷ τέλει ἔχειν и, таким образом, означает нечто, имеющее цель в себе самом, т.е. совершенную, полную и окончательную действительность. Латинские схоластики передавали это слово как «actus et perfectio» (цит. по: *Немесий Эмесский*. О природе человека. С. 49. прим. 3).

Ср.: «Энергия противоположна силе, способности, *δυναμис*, и энергия то же самое, что завершенность, законченность, *энтелехейя* (ἐντελέχεια — от ἐντελῶς ἔχειν, быть в состоянии завершенного, законченного, пришедшего к своей цели, достигшего всей своей полноты)... Энтелехейя, энергейя — это то, на что указывает своими стрелками *δυναμис*... В энтелехии, энергии вещь дошла до полноты осуществления. *До окончательной полноты*» (*Бибихин*. Энергия. С. 45).

Впрочем, сам Аристотель ничего не говорит об этимологии термина *entelecheia*, кроме краткого замечания, что по смыслу он связан со словом *telos*. Однако из корневого смысла этого слова очевидно, что оно означает «состояние свершенности», «пребывание в полноте реальности» (см.: *Брэдишоу*. Аристотель на Востоке и Западе... С. 38).

Ср.: *Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др.* Греческая философия... Т. 1. С. 378.

⁴ *Аристотель*. Метафизика. IX. 6. 1048b 18–30. Рус. пер. см.: *Аристотель*. Метафизика... Т. 1. С. 242.

Очищая понятие «энергия» от ассоциаций с движением или изменением вообще, Аристотель мыслил энергию как «тип активности, который содержит в себе свою цель» (см.: *Брэдишоу*. Аристотель на Востоке и Западе... С. 52).

Во-вторых, Аристотель, полагает, например, такой видный комментатор его трудов, как Иоанн Филопон, различал два вида энергий — завершённые и незавершённые. Различие между двумя видами энергий Аристотель, согласно Филопону, усматривал в том, что у завершённых энергий нет дистанции между началом действия и устойчивым состоянием, но устойчивое состояние осуществляется «мгновенно» (ἐν τῷ νῦν). В качестве примеров завершённых энергий Филопон приводит освещающую энергию источника света, энергию зрения, воспринимающего нечто чувственное, и энергию ума, постигающего умозерцаемое. В отличие от завершённых (τελείαν) энергий, энергия незавершённая (ἀτελῆ ἐνέργεια) именуется движением (κίνησις). Иными словами, по Аристотелю, «движение — это незавершённая энергия» (ἀτελής ἐστὶν ἐνέργεια ἢ κίνησις)¹.

Таким образом, последовательно различая *energeia* и *kinēsis*, Аристотель выделял «энергию» в качестве особого рода деятельности, которая, во-первых, содержит цель в себе самой и, во-вторых, не может существовать иначе, как только в состоянии завершённости². Следовательно, у Аристотеля термин «энергия» не был однозначным: он мог обозначать, как просто реализацию способности, понимаемую как движение к цели (незавершённая энергия), так и устойчивое состояние, имеющее место тогда, когда цель является достигнутой (завершённая энергия)³.

И в христианскую эпоху этот термин не утратил своей двусмысленности. Как отмечает Я. Пеликан, имея в виду уже христианских авторов эпохи Вселенских Соборов, «сам термин “действие” был двусмысленным, поскольку указывал как на процесс, так и на результат»⁴. В действительности же, в текстах

¹ См.: *Iohannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum IV* / H. Rabe, ed. Hildesheim, 1963. P. 65.

² См.: *Брэдишоу. Аристотель на Востоке и Западе...* С. 77.

³ Таким образом, энергия и энтелехия у Аристотеля все же не являются полными синонимами, и энергия у Стагирита не всегда обозначает состояние покоя, законченности, завершённости и полноты, как это многократно утверждает, например, В. В. Бибахин (см.: Энергия. С. 5, 27, 45 и др.).

⁴ См.: *Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. М., 2009. Т. 2. С. 64.*

Многозначность понятия «энергия» осознавалась и самими древними христианскими авторами. Например, свт. Анастасий Антиохийский отмечал, что омонимия слова «энергия» создает немалые трудности для богословия и служит причиной многочисленных заблуждений. Поэтому свт. Анастасий настаивал на необходимости всегда строго различать, в каком именно значении употребляется термин «энергия» (см.: *Anastasius von Antiochien. De operationibus // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 78).

христианских авторов слово «энергия» используется даже не в двух, а, по крайней мере, в трех различных смыслах.

а) Во-первых, христианские авторы говорят о энергии как о чем-то уже произведенном и законченном. Например, свт. Василий Великий называет энергией Бога Его творения: «Мы возводимся от Его энергий (ἐνεργειῶν), постигая Творца посредством Его творений...»¹. Для свт. Василия вполне естественно говорить о энергии как о состоянии законченности, завершенности: «Как сила зрения в здоровом глазу, так энергия Духа (ἡ ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος) в очистившейся душе»². Прп. Максим Исповедник также подчеркивает в понятии «энергия» момент завершенности, утверждая, что «каждая энергия» (πᾶσα ἐνέργεια) является завершением (τέλος) сущностного движения, которое усматривается прежде нее (τῆς πρὸ αὐτῆς κατ' ἐπίνοιαν οὐσιώδους κινήσεως), говорит о «природном движении к энергии» (πρὸς ἐνέργειαν κίνησις), которое созерцается после сущности, но прежде энергии³.

Как отмечает Х. Яннарас, прп. Максим проводил различие между двумя видами энергий с точки зрения их отношения к природе действующего субъекта: гомогенными и гетерогенными. Первые однородны в отношении природы действующего лица, вторые — природно отличны от него. Например, человеческий голос представляет собой энергию, гомогенную природе человека. Но эту же вербальную энергию можно выразить посредством сущностей, по отношению к человеку гетерогенных: письмо, краски, мрамор, звук музыкальных инструментов⁴. Очевидно, что гетерогенные энергии представляют собой именно нечто произведенное и завершенное, а потому никак не могут пониматься в смысле движения сущности.

Богословская система прп. Максима Исповедника в целом строится по принципу трех параллельных триад:

¹ *Basile de Césarée. Contre Eunome I. 14. P., 1982 (SC; 299). P. 220.*

Ср. у свт. Григория Нисского (*De beatitudinibus. Oratio VI // PG 44. Col. 1269A*).

² *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit 61. P., 1945 (SC; 17bis). P. 226.*

³ *Capita theologica et oeconomica I. 3 // PG 90. Col. 1084B.*

⁴ *Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 83–84.*

становление (γένεσις) — движение (κίνησις) — неподвижное состояние (στάσις);

сущность (οὐσία) — сила (δύναμις) — энергия (ἐνέργεια)

бытие (τὸ εἶναι) — благобытие (τὸ εὖ εἶναι) — приснобытие (τὸ ἀεὶ εἶναι)¹.

Таким образом, в системе прп. Максима ἐνέργεια соотносится не столько с движением (κίνησις), сколько с понятием приснобытия и неподвижного состояния (στάσις).

Прп. Иоанн Дамаскин определяет энергию как «произведение силы» (τὸ ἀποτελεσμα τῆς δυνάμεως)²: «Действование же есть результат применения силы»³. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, наименование «энергия» приложимо не только к самому действованию, но и к его результату⁴.

б) Во-вторых, о энергии говорится как о производимом. Свт. Григорий Богослов, доказывая нетварность Духа Святого, разъясняет, что, если Дух не обладает самобытным существованием, то его следует называть не сущностью, а принадлежностью или «энергией Божией» (ἐνέργεια... Θεοῦ). В таком случае Он будет не «производящим» (ἐνεργῆσει), а «производимым» (ἐνεργηθήσεται) и вместе с производством прекратит свое существование, потому что таково свойство всякой энергии⁵.

Прп. Максим Исповедник полагает, что «наименование энергии» (ὄνομα τῆς ἐνεργείας) может использоваться для обозначения не только «результата действия» (τοῦ ἀποτελέσματος), но и самого «движения» (κινήσεως) к результату. При этом прп. Максим замечает, что такое словоупотребление является «обычным»⁶.

в) В-третьих, о энергии говорится как о производящем. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что произведено энергией⁷. Согласно комментариям к трактату «О божественных именах», для того, «чтобы что-то сделать (ποιεῖν),

¹ См.: Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 148–155.

² См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 2. 23... S. 93.

³ *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 3. 15... S. 145.

⁴ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 3. 15... S. 144: «Αὐτὸ τὸ ἀποτελούμενον ἐνέργεια λέγεται».

⁵ См.: Oratio 31 (theologica quinta) // Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. P., 1978 (SC; 250). P. 286. 7–11.

⁶ См.: *Opuscula theologica et polemica* 20 // PG 91. Col. 232D–233A.

⁷ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 3. 15... S. 144: «ἐνέργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀπὸτέλεσμα».

нужна энергия»¹. Прп. Анастасий Синаит так рассуждает о результатах или завершающих итогах действия: «Действие (ἐνέργημα) есть завершающий итог (τὸ ἀποτέλεσμα), который завершает энергия действующего (ἢ ἐνέργεια τοῦ ἐνεργοῦντος)»². В этом значении энергия обозначает силу, проявляющуюся в движении. Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что энергия есть «сила и движение каждой сущности» (ἢ ἐκάστης οὐσίας δυνάμις τε καὶ κίνησις)³. Прп. Максим, который, как уже было показано, мог понимать под энергией и завершение сущностного движения, и само движение к результату, в некоторых случаях сближал энергию с понятием силы и говорил о «деятельной энергии» (ἐνέργειαν δραστικὴν), которую определял как «природную силу (δύναμιν φυσικὴν), стремящуюся к свойственной ей цели (τέλος)»⁴.

Нетрудно увидеть, что второе и третье значения тесно связаны между собой. Если энергия рассматривается в отношении сущности и связанной с сущностью силы, то она воспринимается как нечто производимое, если энергия рассматривается в отношении законченного результата действия, то она определяется как производящее. Следовательно, под энергией может пониматься как законченный результат действия, так и самое движение к этому результату, проявление природной силы в движении.

Таким образом, термин «энергия» имеет у христианских авторов два основных значения — восходящее к Аристотелю значение законченного действия, *энергии-результата*, и значение *энергии-процесса*. Согласно первому значению, под энергией понимается законченное действие некоторой сущности (например, хождение, говорение и т.п.), имеющее своим итогом некоторые внешние, отличные от сущности самого действующего, результаты (например, оставляемые идущим следы, издаваемые говорящим звуки и т.п.). Эти внешние результаты действия, которые прп. Максим называет гетерогенными энергиями, также могут включаться

¹ Комментарии... С. 173.

² *Viae dux* II. 4... Р. 49.

³ *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 2. 23... S. 93.

⁴ *Ambigua ad Ioannem* 7. 7. 4.

Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «Энергия же природная есть деятельное движение природы (Ἐνέργεια δὲ φυσικὴ ἐστὶ κίνησις τῆς φύσεως δραστικὴ)» (*De institutione elementari* 8 // PG 95. Col. 109A).

в понятие энергии-результата. Совокупность характерных действий и их внешних результатов, по которой познается и опознается та или иная сущность, есть ее *деятельность*.

Во втором значении энергия есть «способность природы, или сущности, выявлять ... свое существование, делать его доступным познанию и причастности»¹, сила, актуализованная в деятельном движении, т.е. *действие* как проявление сущности в движении². При этом необходимо отметить, что о *действовании*, в отличие от конкретных действий или дел, которые у каждой сущности многочисленны, христианские мыслители говорят в единственном числе и прямо утверждают, что одной сущности (природе) может соответствовать только одно действие (энергия). Так, согласно прп. Максиму, «у кого одна энергия (ἡ ἐνέργεια μία), у того сущность одна (ἡ οὐσία μία)»³. Еще более определенно выражает эту мысль прп. Иоанн Дамаскин, утверждающий, что вещи, имеющие одну и ту же сущность (οὐσία), обладают одной и той же энергией (ἐνέργεια), а вещи, по природе различные, напротив, имеют различные энергии (αἱ ἐνέργεια)⁴.

Проф. В. В. Болотов, как представляется, весьма тонко заметил, что христианские авторы проводили различие между действованием и действиями или делами как между *modus agendi* и частными поступками (*actiones*)⁵. О том, что это замечание точно отражает мысль древних христианских мыслителей, свидетельствует следующее высказывание прп. Максима Исповедника, в котором он четко противопоставляет многочисленные дела, соответствующие той или иной природе, и единую природную энергию, определяющую самый образ действия всякой вещи. Согласно прп. Максиму, «природную энергию» (ἡ κατὰ φύσιν ἐνέργεια) нельзя относить к вещам внешним, потому что «без дел» (ἄνευ μὲν τῶν

¹ *Яннарас*. Вера Церкви... С. 82.

² Прп. Иоанн Дамаскин даже задает риторический вопрос, возможно ли найти такую энергию (ἐνέργειαν), которая не являлась бы «движением природной силы» (φυσικῆς δυνάμεως... κίνησιν) (см.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 3. 15... S. 150).

³ *Disputatio Bizyae* 4 // PG 90. Col. 141A.

⁴ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei. 2. 23... S. 93.

Также см.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 15... S. 146.

⁵ См.: Лекции по истории Древней Церкви... С. 342.

ἔργων) природа может существовать, однако «без природной энергии» (ἀνευ δὲ τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας) естество не может ни существовать, ни быть познанным»¹.

Еще более определенно эту мысль прп. Максим выражает в «Догматическом послании к пресвитеру Марину», утверждая, что всякое действие производится (προάγεται) «сущностной энергией, соответствующей природной особенности» (τῆς κατὰ τὴν ιδιότητα φυσικὴν οὐσιώδους ἐνεργείας), и, таким образом, относится к «разряду частного» (τάξιν μερικοῦ), тогда как сама производящая его энергия принадлежит к «разряду всеобщего» (καθολικοῦ)². Значит, по мысли прп. Максима, всякое конкретное дело (ἔργον) или деятельность (πρᾶξις) относятся к производящей их энергии как частное к общему.

При этом важно отметить, что христианские авторы рассматривают энергию именно как свойство или качество природы (сущности). Свт. Григорию Нисскому, например, приписывается высказывание, в котором он утверждает, что называют «природной энергией отличительное свойство каждой природы» (τὸ σημαντικὸν ἐκάστης ιδίωμα φύσεως ἐνέργειαν... φυσικὴν), которого лишено «только несущее» (μόνον... τὸ μὴ ὄν)³.

Прп. Максим Исповедник со ссылкой на мч. Иустина Философа (II в.) определяет «энергию всякой сущности» (ἐνέργεια πάσης οὐσίας) как ей «по природе присущее качество» (προσφυής... ποιότης)», или как «сущностное качество всякой сущности, входящее в ее состав» (ἡ οὐσιώδης καὶ συστατικὴ πάσης οὐσίας ποιότης)⁴. Более того, согласно прп. Максиму, энергия есть не просто одно из свойств сущности, а наиболее общее, интегрирующее свойство, охватывающее все прочие свойства. Прп. Максим утверждает, что энергия характеризует сущность «в первую очередь и по преимуществу» и представляет собой «видовой признак» (εἰδοποιοῦς κίνησις), который является «более общим (γενικωτάτην), нежели всякое естественно присущее ей (φυσικῶς αὐτῇ προσούσης) собирательное свойство (ιδιότης)...»⁵.

¹ Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 341CD.

² См.: Opuscula theologica et polemica 20 // PG 91. Col. 229CD.

Такое понимание соответствует самой этимологии слова «энергия». Согласно прп. Анастасию Синаиту, слово обозначает то, что «проявляется в деяниях» (ἐν ἔργοις) (см.: *Viae dux* II. 4... P. 49).

³ *Diekamp F.* *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* R., 1938. S. 15.

⁴ Opuscula theologica et polemica 27 // PG 91. Col. 280C.

⁵ *Ambigua ad Thomam 5 // Maximus Confessoris Ambigua...* P. 18.

В самом деле, сущности различаются между собой не только различным набором существенных свойств, но и способом их осуществления. Разным сущностям могут быть присущи и одинаковые свойства (способности). Например, люди и ангелы являются разумными существами, обладают способностью мышления и познания, могут познавать одни и те же предметы, продуцировать одинаковые мысли. Однако эти способности они реализуют по-разному, люди познают и мыслят по-человечески, а ангелы — по-ангельски. Иными словами, свойства — одинаковы, а соответствующие энергии (действия) — различны. Поэтому, прп. Максим и говорит, что, взятая вместе с родом, энергия, понимаемая как деятельное движение, выступает «определением подлежащего» (τοῦ ὑποκειμένου τὸν ὀρισμὸν), и посредством этого определения преимущественно (κυρίως) познается «и что оно есть, и что оно такое»¹.

Таким образом, *энергия-процесс*, энергия как действие, не есть ни движение вообще, ни совокупность конкретных законченных действий, а уникальный, соответствующий только некоторой определенной сущности (природе), способ актуализации своих потенций. Поэтому, согласно прп. Максиму, природа определяется своей энергией: «определением всякой природы» (πάσης φύσεως ὅρος) выступает «логос ее сущностной энергии» (ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας... λόγος)»².

С точки зрения проблематики христологических споров именно это значение энергии имеет принципиальное значение.

В целом можно констатировать, что при использовании терминов «сила» и «энергия» христианские авторы эпохи Вселенских Соборов следуют скорее не философии Аристотеля, а терминологической системе Галена и употреблению этих терминов в Священном Писании.

в) Соотношение понятий «энергия» и «движение» у христианских авторов

¹ Opuscula theologica et polemica 16 // PG 91. Col. 200B.

² Ambigua ad Thomam 5 // Maximi Confessoris Ambigua... P. 30.

Как было показано выше, в произведениях древних авторов термин «энергия» не всегда обозначал движение. В то же время и не всякое движение определяется христианами мыслителями в качестве энергии.

Согласно Аристотелю, энергия отличается от движения вообще прежде всего наличием в ней цели и смысла. Говорить об энергии можно только тогда, когда действию свойственна имманентная ему цель, и тем самым действие «становится завершенным в себе и самозамкнутым движением»¹.

Следовательно, энергия означает не просто и не только движение, а проявление сущности вовне, в котором сущность выявляет, обнаруживает богатство своего природного содержания. Согласно свт. Василию Великому, поскольку не бывает ни сущности без энергии, ни энергии без сущности, мы всегда познаем «сущность через энергию» (τὴν οὐσίαν διὰ τῆς ἐνεργείας) и имеем «саму эту энергию как показание сущности» (αὐτὴν τὴν ἐνέργειαν δεῖγμα τῆς οὐσίας)². При таком подходе, движение, через которое невозможно приобрести положительного знания о природе движущегося, не может определяться как энергия.

Древние христианские мыслители уточняли значение понятия «энергия», рассматривая его во взаимоотношении с такими понятиями, как «движение» (κίνησις) и «страдание (страсть)» (πάθος). Движение они рассматривали как более широкое, нежели энергия, понятие: «Движение есть осуществление потенции (силы) как таковой»³. Однако движение может быть не только энергией, но и страданием (страстью), которое Немесий Эмесский определяет как «движение, производимое одним в другом» (κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου)⁴. Прп. Иоанн Дамаскин фактически повторяет это определение Немесия: страдание (πάθος) — это

¹ См.: Лосев. Античный космос... С. 448.

² Эти слова свт. Василия Великого сохранились в сборнике «Учение отцов о Воплощении Слова» (см.: *Contra Eunomii sententiam, cuius autor Aetius fuit // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 88–89).

Свт. Василий утверждает, что и о божественной сущности мы знаем «через ее энергии» (см.: *Epistola 234 ad Amphiloichium // Letters III...* P., 1957. P. 42).

³ *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 62... S. 129.

Здесь прп. Иоанн фактически следует за Аристотелем, определявшим движение как «действительность существующего в возможности» (см.: *Аристотель. Физика. III, 1. 201a 10–11* / В. П. Карпов, пер. // *Сочинения...* Т. 3. С. 104).

⁴ О природе человека. С. 112.

Родовое определение страсти, как движения, происходящего ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου восходит к Галену (см.: *Domanski B. Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1910. P. 16*).

движение (κίνησις) в одной вещи, которое происходит от другой¹. В отличие от страдания, «энергия есть деятельное движение (ἐνέργεια μὲν ἐστὶ κίνησις δραστική). Деятельным называют то, что движется собственными силами (τὸ ἐξ αὐτοῦ κινούμενον)»².

Кроме того, энергия и страдание отличаются своим отношением к природе движущегося. Согласно Немесию, движение осуществляется согласно с природой движущегося, а страдание — вопреки природе³. Прп. Иоанн Дамаскин практически дословно повторяет определение Немесия, делая одно уточнение: движение, несообразное с природой, следует именовать страданием и в том случае, если причина этого движения заключена в ней самой⁴. Также и согласно комментариям к «Ареопагитикам», энергия (ἐνέργεια) не есть только проявление сущности в движении, но «деятельность, соответствующая природе (τὸ κατὰ φύσιν πράττειν)...»⁵.

Таким образом, согласно дифизитским авторам, говорить о том, что некоторая сущность проявляет себя в энергии можно только в том случае, если эта сущность

- 1) имеет причину своего движения в самой себе;
- 2) движется в соответствии с законами своей природы.

¹ См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 2. 22... S. 88.

В «Диалектике» прп. Иоанн говорит, что энергия и страдание различаются причиной движения. Говорить о энергии можно, когда вещь имеет причину действия в самой себе, когда же причина заключается в чем-то другом, следует говорить о страдании (см.: *Capita philosophica* 53... S. 123).

Для прп. Максима Исповедника всякое движение тварной природы в строгом смысле слова является страданием (πάθος), а не энергией (ἐνέργεια): «Все, что от Бога и после Бога, претерпевает через то, что движется (πάσχει τῷ κινεῖσθαι), поскольку это не самодвижение (αὐτοκίνησις) или самосила (αὐτοδύναμις)» (*Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. Col. 352A).

Согласно прп. Максиму, святые отцы называли человеческое движение энергией «в качестве отличительного и выявляющего единообразие во всех [индивидах] одного вида...» (*Ibid.*).

² *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 2. 23... S. 88.

³ См.: О природе человека. С. 112.

В своем определении Немесий, вероятно, опирается на Климента Александрийского, который, следуя традиции стоической философии, понимает страсть как «все, что несогласно с здравым разумом (Λογосом) (τὸν λόγον ὀρθόν)» и фактически отождествляет ее с грехом (ἀμαρτία) (см.: *Clément d'Alexandrie*. *Le pedagogue* I. 13. P., 1960 (SC; 67). P. 290 (101)). Страстям Климент противопоставляет деятельность, которая согласна с разумом (Λογосом), и утверждает, что «деятельность христианина (πρᾶξις τοῦ Χριστιανοῦ) есть энергия разумной души (ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς)» (*Ibid.* I. 13. P. 292 (102)).

⁴ См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 2. 23... S. 88.

⁵ Комментарии... С. 160–161.

г) Соотношение между понятиями «энергия», «сила» и «свойство» (на примере комментариев к трактату о «Божественных именах»)

Термин «δύναμις» в текстах христианских авторов означает не только способность субстанции к движению, действию вообще. Часто этот термин имеет более конкретный характер и означает возможность производить некоторые определенные действия. Так, в комментариях к трактату «О божественных именах» перечисляются различные силы человеческой души: воображения, памяти, вожделения, чувствования и др.¹, а сам автор «Ареопагитик» говорил, например, о «силе... умственной деятельности» (νοεῖας ἐνεργείας ἢ δύναμις)².

Соотношение между понятиями «сила» и «энергия» подробно рассматривает Иоанн Скифопольский в комментариях к трактату «О божественных именах»³: «Отличие силы (δυνάμεως) от энергии (τὴν ἐνέργειαν) такое же, как свойства (ἡ ἕξις) от энергии (τὴν ἐνέργειαν), которая свойственна (κατὰ τὴν ἕξιν)»⁴. Таким образом,

¹ См.: Комментарии... С. 203, 205.

Такое употребление слова «δύναμις» встечается и в Священном Писании. Например, о Сарре, жене праотца Авраама, апостол Павел говорит, что она, будучи бесплодной, «получила силу (δύναμιν) к принятию семени» (Евр 11. 11).

² См.: О Божественных именах 2. 8... С. 67–68.

³ П. Шервуд с ссылкой на Х. фон Бальтазара (см.: *Balthasar H., von. Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis // Scholastik. 1940. Bd. 15. S. 29–30*) утверждает, что данная схолия принадлежит Иоанну Скифопольскому (см.: *Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма / Г. И. Беневиц, пер; А. М. Шуфрин, ред. // Прп. Максим Исповедник. Polemica с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 402*).

⁴ Комментарии... С. 161–162.

Иоанн Скифопольский сближает δύναμις и ἔξις¹, в другом месте «Комментариев» эти термины используются как фактически равнозначные².

Однако δύναμις не может быть полностью отождествлена с ἔξις, что видно из следующих рассуждений Иоанна Схоластика: «Огонь имеет силу греть (δύναμιν ἔχει θερματικὴν) и нагревание (θερματικόν) есть его свойство или качество (ἔξις ἤτοι ποιότης). Когда какое-то тело нагревается, присутствует энергия (ἔστιν οὖν ἐνέργεια), соответствующая свойству или качеству (ἢ κατὰ τὴν ἔξιν ἤτοι ποιότητα).

¹ Слово «ἔξις» многозначно. Иоанн Скифопольский определяет ἔξις как «ποιότης ἔμμονος» (см.: Там же. С. 160–161). В русском переводе трактата «О Божественных именах» под редакцией Г.М. Прохорова «ἔμμονος» переведено как «постоянное». Однако, представляется, что в данном случае такой перевод не вполне точно передает значение греческого слова. ἔμμονος, действительно, может иметь значения «постоянный», «верный», «твердый». Тем не менее, первоначальное значение ἔμμονος (от глагола ἐμμένω — «пребываю в чем-либо») — «пребывающий в чем-либо» (см.: Вейсман. Греческо-русский словарь... Кол. 418–419.). Этот термин заимствован христианами авторами из стоической философии. Стоики в определении конкретной вещи различали четыре главных категории признаков:

- а) ὑλοκεκμένον (субстрат);
- б) ποία (качество вообще);
- в) πῶς ἔχοντα (определенные изменения);
- г) πρὸς τι πῶς ἔχοντα (относительные изменения).

Две первые категории в совокупности образуют конкретную вещь, а две последние определяют предмет со стороны внешних, случайных отношений, не касающихся его сущности. Случайные признаки, характеризующие вещь саму по себе, безотносительно ее отношения к другим предметам, принадлежат категории πῶς ἔχοντα, тогда как признаки и состояния вещи, возникающие в результате ее взаимодействия с другими объектами, — к категории πρὸς τι πῶς ἔχοντα. Стоики хорошо сознавали существенное различие, наблюдаемое между двумя классами признаков, и выражали его терминологически. Признаки категорий ὑλοκεκμένον и ποία они называли ἔξις, а признаки категорий πῶς ἔχοντα и πρὸς τι πῶς ἔχοντα — σχέσεις. При этом принципом разделения признаков на два класса являлась не продолжительность сосуществования признака предмету (не степень его постоянства), а отношение признака к природе самого предмета. Термином ἔξις стоики обозначали признаки, вытекающие из самой природы предмета, неразрывно связанные с его сущностью (см.: Спасский. История догматических движений... С. 44–45; Целлер. Очерк истории греческой философии... С. 207–208). Греческо-русский словарь А. Д. Вейсмана приводит следующие значения ἔξις:

- 1) имение чего-либо; обладание чем-либо;
- 2) состояние, свойство, способность (см.: Кол. 458; ср.: A patristic Greek Lexicon... P. 497).

Ποιότης, следовательно, означает природное качество как таковое. Например, твердость есть природное качество вообще и может в равной степени характеризовать и камень, и дерево и многое другое. Качество же, созерцаемое в определенной субстанции и являющееся ее неотъемлемой видовой характеристикой, есть ἔξις. Иными словами, ἔξις (от греч. ἔχω — «имею») означает качество, отнесенное к определенной природе, жестко и неразрывно с ней связанное. Лишь таким пониманием ἔξις можно объяснить такое трудное для перевода выражение «Комментариев»: τὴν τῆς ἔξεως ποιότητα (буквально: «качество свойства») (см.: Комментарии... С. 95). Таким образом, наиболее точным переводом «ποιότης ἔμμονος» было бы «качество, укорененное в некоторой природе».

Близкое к этому понимание ἔξις имело место и у Аристотеля, который определял свойство (ἔξις) как внешнее проявление «некоторой энергии (ἐνέργεια τις) того, что обладает, и того, чем оно обладает, как бы некоторая деятельность или движение (πρᾶξις τις ἢ κίνησις)» (Аристотель. Метафизика. V. 20. 1022b 3–5 // Сочинения... Т. 1. С. 171). В определении Стагирита следует отметить два существенных момента:

1) так же, как и стоики, он акцентирует тесную связь между свойством (ἔξις) и тем, что им обладает: через ἔξις проявляет себя и, следовательно, становится доступным познанию не только некоторое природное качество, но и сам носитель, обладатель этого качества;

- 2) он устанавливает тесную связь между ἔξις и понятиями «энергия» и «движение».

А. Ф. Лосев, отмечая, что у Аристотеля ἔξις противопоставляется понятию στέρησις («лишенность»), переводит ἔξις как «обладание», «свойство, привычное состояние» (см.: Античный космос... С. 445). Ф. С. Владимирский переводит ἔξις как «свойство» и «природное расположение» (см.: Немесий Эмесский. О природе человека... С. 119). У С. Л. Епифановича ἔξις передается как «склонность» (в отрицательном контексте, как склонность ко греху) (см.: Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие... С. 106).

² См.: Комментарии... С. 162–163.

Ибо это совершается энергия (ἀποτελεῖται ἡ ἐνέργεια) свойства огня (τῆς ἕξεως τοῦ πυρός). Ведь сила (δύναμιν) сама по себе обладает энергией (τὴν ἐνέργειαν), ибо энергия есть энергия силы (τῆς δυνάμεως), от которой она совершается (ἐξ αὐτῆς ἀποτελούμενον)»¹.

Всякое природное свойство фактически означает возможность совершения тех или иных действий, и именно из действий познаются свойства предметов. Более того, сами наименования сущностей этимологически обычно происходят от их характерных действий².

Ποιότης и ἕξις означают природное свойство вообще. Например, хождение и мышление — свойства человеческой природы, присущие каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду. Однако в действительности не все люди ходят и мыслят. Таким образом, между свойством и действием, этому свойству соответствующим, необходимо некоторое посредствующее звено. Таким звеном и является сила (δύναμις). Например, парализованный человек обладает свойством ходить чисто теоретически, в действительности он не обладает необходимой для хождения силой. Сила есть присущая субстанции реальность, посредством которой субстанция может проявить себя вонне свойственным себе образом. Сила является необходимым условием совершения всякого действия. Но силой (δύναμις) в схолиях называется и само природное свойство, но это уже не просто свойство, а свойство динамически наполненное (ἕξις), т.е. способное реально проявить себя как энергия³. Однако, и такое динамическое наполнение

¹ Комментарии... С. 160–161.

² См.: *Viae dux* II. 4... Р. 47–49.

³ Такое понимание ἕξις следует, например, из определений, приводимых свт. Анастасием Антиохийским, который следует, порой почти дословно, за Аристотелем. В одних случаях свт. Анастасий едва ли не полностью отождествляет ἕξις и энергию: «Ἐξις есть природная энергия каждой вещи и целостность (ἡ κατὰ φύσιν ἐκάστου ἐνέργεια καὶ ὁλοκληρία)» (*Anastasius von Antiochien. Capita philosophica // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... Р. 258*). Однако в другом определении он вносит существенные уточнения: ἕξις не есть собственно энергия, а природное свойство, производным от которого является энергия: «Ἐξις же есть некоторое укорененное в природе свойство (ποιότης τῆς ἔμμοδος), порождаемое же им я называю энергией (τόκον δὲ ταύτης τὴν ἐνέργειαν λέγω)» (*Ibid.* Р. 259).

Представляется, что в этом значении наиболее точным переводом δύναμις явилось бы слово «способность». В схолиях силы неоднократно называются способностями: «Силы же души суть способности (ἐπιτηδειώτητες)...» (*Комментарии... С. 113–114; Также см.: Там же. С. 255–256*).

Греческо-русский словарь указывает следующие значения слова ἐπιτηδειώτης — «годность», «способность к чему-либо» (см.: *Вейсман. Греческо-русский словарь... Кол. 510; ср.: A patristic Greek Lexicon... Р. 537*).

Перевод слова «δύναμις» как «способность» неоднократно встречается в русских переводах текстов древнехристианских авторов (например, см.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах... С. 205 и др.; Немесий Эмесский. О природе человека... С. 84, 88, 127 и др.*).

само по себе еще недостаточно для того, чтобы потенция могла проявиться в акте. Так, человек, обладающий способностью ходить, т.е. имеющий необходимую для этого силу, не пользуется этой способностью постоянно. Следовательно, для того, чтобы способность могла осуществиться как реальное действие сила должна получить возможность перейти в энергию. Согласно прп. Максиму, для того, чтобы за силой последовало «дело» (ἔργον), со стороны того, кому принадлежит эта сила, необходим «импульс» (ρόπήν), приносящий «действительную, соответствующую энергии цель» (κατ' ἐνέργειαν ἐν πράγματι τέλος)¹.

Следовательно, соотношение между рассматриваемыми понятиями можно представить в виде следующей схемы:

способность (= природное свойство + сила) ==> энергия (действие) ==> деятельность (= конкретные действия + внешние результаты действий).

д) Соотношение между понятиями «энергия» и «сущность»

Если энергия является актуализацией силы, значит, энергия, так же, как и сила, не существует сама по себе, и, следовательно, есть «из числа имеющих бытие в чем-то ином», т.е. в сущности. И дохалкидонские авторы и послехалкидонские дифизиты жестко связывают энергию с сущностью.

В приписываемом свт. Григорию Нисскому «Слове к Ксенодору грамматик» энергия определяется как «природная сила и движение каждой сущности» (τὴν φυσικὴν ἐκάστης οὐσίας δυνάμιν τε καὶ κίνησιν), без которой сущность не может ни существовать, ни быть познаваемой. Поэтому, утверждается далее, зная «их природные энергии» (τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας), мы можем «определить границы сущностей»².

¹ Ambigua ad Ioannem 24. 2. 17–18.

² См.: Diekamp F. Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen patristic. R., 1938. S. 14–15.

Прп. Анастасий Синаит, прямо ссылаясь на свт. Григория Нисского, повторяет его определение почти дословно (см.: *Viae dux* II. 4... P. 43–44). Несомненно, с этим определением был знаком и прп. Максим Исповедник, который определял энергию (ἐνέργεια), во-первых, как «существенное характеристическое движение природы» (κίνησις οὐσιώδης χαρακτηριστικὴ τῆς φύσεως), которой данное движение свойственно, и посредством которого она существенно отличается от других природ и познается, а, во-вторых, как «природную силу и движение каждой сущности» (τὴν φυσικὴν ἐκάστης οὐσίας δυνάμιν τε καὶ κίνησιν), без которых сущность не может существовать и быть познаваемой (см.: *Opuscula theologica et polemica* 27 // PG 91. Col. 281A).

Эта мысль вполне определенно выражена и у свт. Кирилла Александрийского, считавшего, что для тех, у кого неизменно едины энергия и сила, необходимо будет сохраняться и «единство вида» (τοῦ εἶδους ἐνότης)¹. Далее свт. Кирилл утверждает, что в имеющих одинаковую энергию пребывает и «одинаковая сущность» (τῆς αὐτῆς ὑπάρχειν καὶ οὐσίας), и они ни при каких условиях не могут быть «иноприродными» (ἑτεροφυές)².

В VI столетии этот вопрос подробно рассмотрен у свт. Анастасия I, патриарха Антиохийского, который предлагает следующие дефиниции энергии, вполне согласные с определениями свт. Григория Нисского и свт. Кирилла:

1) «естественная сила и движение всякой сущности» (ἡ φυσικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις τε καὶ κίνησις)³;

2) «движение всякого сущностного существования» (ἡ πάσης οὐσιώδους ὑπάρξεως κίνησις);

3) «самопроизвольное движение сущности, обнаруживающей существование только себя самой» (κίνησις οὐσίας δι' αὐτῆς καὶ μόνης τὴν ὑπαρξιν αὐτῆς ἐμφανίζουσα)⁴.

Прп. Иоанн Дамаскин говорит о природной энергии как о «силе, выражающей каждую сущность» (ἡ δηλωτικὴ ἐκάστης οὐσίας δύναμις)⁵. Также он утверждает, что «способное к действию (ἐνεργητικὸν) есть сама природа (ἡ φύσις), из которой энергия происходит (ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισιν)»⁶.

Очевидно, что во всех приведенных выше определениях энергия связывается с сущностью (природой) и рассматривается как производная от нее. Однако соотношение между энергией и сущностью невозможно свести к простому

¹ См.: Thesaurus XXXII // PG 75. Col. 453BC.

Вероятно, на эти слова свт. Кирилла ссылается прп. Максим в «Диспуте с Пирром», хотя у него они звучат несколько иначе: «В здравом уме никто не допустил бы одну энергию у Творца и твари» (Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 344B).

² См.: Thesaurus XXXII // PG 75. Col. 517D.

Ср.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 15... S. 147.

³ Это определение фактически дословно повторяет прп. Иоанн Дамаскина (см.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 2. 23... S. 93).

⁴ *Anastasius I. von Antiochien*. Philosophischen Kapitel // OCP. 1980. Vol. 46. P. 352–353.

⁵ *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 2. 23... S. 93.

⁶ *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 15... S. 144.

причинно-следственному отношению. Древние христианские ученые усматривали между этими реалиями более глубокую внутреннюю взаимосвязь.

Например, прп. Максим Исповедник, был убежден, что ничто из сущего не может быть полностью (παντελῶς) лишено «природной энергии» (φυσικῆς ἐνεργείας)¹. Он утверждал, что, по учению святых отцов, не имеющее по природе неотъемлемого и неизменного движения, как не обладающее «существенной характеризующей его энергией» (οὐκ ἔχον ἐνέργειαν οὐσιωδῶς αὐτὸ χαρακτηρίζουσαν), неизбежно будет «лишено всякой сущности»². Без соответствующей энергии, утверждает прп. Максим, фактически дословно повторяя свт. Григория Нисского, обходится только «не существующее» (μὴ ὄν)³. Более того, по прп. Максиму, энергия является не только необходимым условием действительного бытия сущности как такового, но также и необходимым условием ее природной самотождественности: «Тем, как всякая вещь природно действует (φυσικῶς ἐνεργεῖ), удостоверяется, что она неизменяема»⁴.

Еще более категорично выражал эту мысль прп. Анастасий Синаит, говоривший, что, когда обозначающая и определяющая каждую природу «естественная энергия» (ἡ ἐνέργεια... ἡ φυσική) прекращается, вместе с ней неизбежно гибнет и природа⁵.

Прп. Иоанн Дамаскин прямо утверждает, что «сущность не может не обладать природной энергией», и без соответствующей энергии «возможно только небытие» (μόνον τὸ μὴ ὄν)⁶. Следуя прп. Максиму, Дамаскин разъясняет, что без «сообразной с природой энергии» (κατὰ φύσιν ἐνέργεια), природа не может

¹ Disputatio Bizyae 3 // PG 90. Col. 141D–143A.

² Epistula ad Anastasium monachum discipulum // PG 90. Col. 132B.

³ См.: Ambigua ad Thomam 5 // Maximi Confessoris Ambigua... P. 17.

Данную точку зрения разделяли и поздние византийские авторы. Например, свт. Григорий Палама (XIV в.) писал, что «сущность, не обладающая отличной от себя энергией» (ἡ οὐσία εἰ μὴ ἐνέργειαν ἔχει διαφέρουσαν ἑαυτῆς), будет ни чем иным, как чистым представлением ума. Действительным существованием, по свт. Григорию, обладает только то, что «имеет природную энергию, отличную от сущности» (ἐνέργειαν ἑμφοτον ἔχων διαφέρουσαν τῆς οὐσίας) (*Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica.* 136 // PG 150. Col. 1216D–1217A).

⁴ Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 341CD.

⁵ См.: *Viae dux* II. 4... P. 44.

⁶ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 2. 23... S. 93.

существовать и быть познаваемой. Через свою энергию каждая вещь «удостоверяет свою собственную природу»¹.

Следовательно, энергия не может быть сведена к понятию «движение» в смысле некоторого вообще изменения. Действительно, с одной стороны, энергия есть характерное для данной сущности проявление себя вовне, и в этом смысле энергия является производной от сущности, а, с другой, энергия — способ существования этой сущности, являющийся необходимым условием бытия сущности как таковой. Следовательно, энергия конституирует сущность, или, говоря другими словами, сущность, проявляя себя через характерную ей энергию, конституирует саму себя². Поэтому энергия, согласно А. Ф. Лосеву, есть не просто движение, а «смысловая картина движения, то есть движение конструирующее самое сущность, движение чего-то данного и известного»³.

1.3. Терминологические особенности севирианской христологии

1.3.1. Природа. Редукция понятия «природа» в севирианской христологии

Поводом представить свое понимание термина «природа» в контексте христологическом стал для Севира спор с Иоанном Грамматиком. Этот апологет Халкидонского Собора и в то же время последователь свт. Кирилла пытался показать, что для создания системы халкидонитской христологии необходимо привести христологическую терминологию в соответствие с троичной терминологией Великих каппадокийцев⁴. Иоанн полагал необходимым и в христологии отождествить понятия «сущность» и «природа», как то уже было

¹ См.: Ibid. 3. 15... S. 149.

² Эта идея, вероятно, присутствовала уже у Аристотеля. Как отмечает Д. Брэдшоу, из аристотелевского понимания энергии как особого «рода деятельности, которая содержит цель в самой себе и не может существовать, кроме как в состоянии завершенности», следовал взгляд на энергию как на «причину бытия сущности» (см.: Аристотель на Востоке и Западе... С. 77).

³ Античный космос... С. 449.

⁴ В этом отношении Иоанн Грамматик не был первопроходцем. Первым из халкидонитских авторов, начал использовать в христологии терминологию Великих Каппадокийцев Феодорит Киррский (см.: Moeller. Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme... S. 697). Следующим автором, пытавшимся применить каппадокийский язык в христологии, был Гераклион Халкидонский, который ок. 500 г. стал использовать в христологии термин «природа» в значении общей сущности, а с помощью выражения «единая ипостась» (μία ὑπόστασις) указывать на ипостасное соединение (см.: Moeller. Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. 1944–1945. T. 40. P. 120).

сделано в тринитарном учении Каппадокийцев. По Грамматик, термин «сущность» (ϥϥⲁⲛⲁ; *'usiyā*; substantia) должен служить для обозначения «общего» (ⲛⲁⲗ; *gawwā*; id, quod commune est; τὸ κοινόν), например, «нашего общего человечества» (ⲛⲁⲗⲁⲛⲥⲁⲛⲁ ⲛⲁⲗ; *gawwā d-nāšūtā*; communem nobis humanitatem; τὸ κοινόν ἡμῶν τῆς ἀνθρωπότητος). Термином же «ипостась» (ⲛⲁⲗⲁⲛⲥⲁⲛⲁ; *qnōmā*) следует обозначать одно «лицо» (ⲛⲁⲗⲁⲛⲥⲁⲛⲁ; *paršōfā*), божественное или человеческое¹. Грамматик учил, что Христос существует «в двух природах, т.е. сущностях» (in duabus naturis, id est, substantiis)², и считал необходимым отождествить понятия «сущность» и «природа» с целью утверждать, что в результате воплощения Бог Слово не сочетался лишь с одним отдельным человеком, но весь человеческий род соединил с божеством. Поэтому человечество Христа должно мыслиться как общее, т.е. представляющее человеческий род в целом. Говоря о Христе в «двух нераздельных природах», Иоанн употребляет термин ϥⲟⲩⲥⲓⲥ «согласно общему значению» (ⲛⲁⲗ ⲛⲁⲗⲁⲛⲥⲁⲛⲁ ⲟⲩⲥⲓⲥ; *b-hāy d-šūdā 'ā d-gawwā*; secundum significationem communem)³. Отождествив понятия «природа» и «сущность» в христологии, Грамматик тем самым указал направление дальнейшего развития понятийно-терминологической системы халкидонитского богословия.

Севи́р отверг предложение Иоанна самым решительным образом. В «Послании к Марону» он заявляет, что нехалкидониты не настолько безумны, чтобы использовать термин «природа» в значении сущности. С его точки зрения, отождествлять понятия «природа» и «сущность» в христологии значит утверждать воплощение всей Троицы во всех ипостасях рода человеческого⁴! В результате

¹ Эти слова Иоанна Грамматика сохранены у Севи́ра (см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 17...* P. 113; Сир. текст см.: P. 145).

² См.: *Iohannes Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis // idem. Opera quae supersunt. Turnhout; Leuven, 1977. Vol. 1. P. 13.*

Термин «природа» обозначал для Иоанна «общую субстанцию, как в троичном богословии» (см.: *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 81).

³ Цит. по: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 22. P. 146–147*; Сир. текст см.: P. 187–188.

⁴ См.: *Severus of Antioch. Letter 6. To Maron the reader...* P. 25–26.

Аналогичное рассуждение содержится и в «Против нечестивого Грамматика» (см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 22...* P. 146–147).

В.Ч. Самуэль полностью разделяет это мнение Севи́ра (см.: *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch...* Σ. 277).

Аналогичным образом оценивает этот аргумент Севи́ра в споре с Иоанном Грамматиком и Я. Метью. Он также не допускает признания во Христе общей божественной природы (сущности), полагая, что в таком случае неизбежно

Север принципиально отверг возможность использовать тринитарную терминологию Каппадокийцев в христологии. Как следствие, термин «природа» в его христологическом учении, хотя и не отождествляется, но сближается с термином «ипостась»¹.

Это сближение понятий «ипостась» и «природа» в христологическом контексте не было лишь частным полемическим приемом в споре с Грамматиком. Несомненно, это была продуманная позиция: отсутствие терминологической согласованности между тринитарным и христологическим уровнями несколько не смущало Севера. Он прямо говорит, что философский язык при переходе с собственно богословского уровня на уровень икономии меняется, а термины «ипостась» и «природа» приобретают в христологии новые значения². По замечанию свящ. В. Соколова, Север последовательно и упорно не желал принимать терминологические наработки, достигнутые в эпоху тринитарных споров, а мысль Каппадокийских отцов не оказала на него достаточного воздействия³.

Эта особенность севирианской доктрины была хорошо известна дифизитским полемистам. Прп. Максим Исповедник оценивает ее как одно из оснований монофизитской доктрины⁴, а, согласно прп. Иоанну Дамаскину, одно из главных заблуждений севириан заключается в том, что они «за одно и то же признают природу и ипостась (τὸ αὐτὸν λέγειν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν)»⁵.

Таким образом, можно констатировать существенное различие понятийно-терминологических систем севирианской и халкидонитской христологии: дифизитская мысль развивалась в рамках единого понятийно-терминологического поля, охватывающего как тринитарный, так и христологический уровни, тогда как

пришлось бы признать воплощение всей Пресвятой Троицы (см.: *Christology of Severus of Antioch mainly basing His First Thirty One Cathedral Homilies...* P. 32).

¹ См.: *Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 47, 50.

² См.: *Epistola 3 ad Johannem abbatem // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi...* P. 309–310.

Леонтий Византийский также хорошо знал, что, по Северу, после ипостасного соединения понятия получают новое значение, и термины «природа» и «ипостась» в христологии становятся эквивалентными (см.: *Epilysis // PG 86. 2. Col. 1921B; Adversus argumenta Severi // PG 86. Col. 1921B, 1924C*).

³ Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды... С. 355.

⁴ По прп. Максиму, «Север коварно говорит, что ипостась есть то же самое, что и природа» (τὸ αὐτὸν εἶναι λέγει τῇ φύσει τὴν ὑπόστασιν) (см.: *Opuscula theologica et polemica 2 // PG 91. Col. 40C*).

⁵ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3. 3...* S. P. 112.

в севирианской системе триадология и хриология фактически «обслуживаются» двумя параллельными понятийно-терминологическими системами.

1.3.2. Соотношение понятий «лицо» и «ипостась» в хриологии Севира

1.3.2.1. Нетождественность понятий «лицо» и «ипостась»

Для защитников Халкидона термины «ипостась» и «лицо» были синонимичными как в хриологии, так и в тринитарном учении¹. Что касается Севира, то в общем философском плане и в тринитарном учении эти термины также являются для него равнозначными. В хриологии же между ними выявляется принципиальное различие. В отношении исходных элементов ипостасного соединения можно использовать как термин «природа», так и термин «ипостась», однако назвать составившие Еммануила природы или ипостаси лицами, с точки зрения Севира, совершенно недопустимо². Принимая в равной степени формулы «из двух ипостасей» и «из двух природ», он принципиально отвергал выражение $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \pi\rho\sigma\omega\lambda\omega\nu$ ³. По разъяснению Севира, данная формула предполагает, что человечество реально существовало уже до момента соединения⁴. Также решительно Сефир отвергает формулы «соединение по лицу» ($\kappa\tau\alpha\ \xi\iota\omicron\upsilon\tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma$; *ḥdāyūtā hāy d-farṣōfā*; *unionem secundum personam*)⁵ и «соединение из двух лиц» ($\kappa\tau\alpha\ \xi\iota\omicron\upsilon\tau\eta\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\upsilon\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma$; *ḥdāyūtā da-trē'n parṣōfē*; *unionem... ex duabus personis*)⁶.

¹ Прп. Анастасий Синаит свидетельствует, что халкидониты для обозначения ипостаси использовали пять терминов: собственно «ипостась», «лицо», «образ», «особое» и «индивид» (см.: *Viae dux* II. 3... P. 35), а прп. Иоанн Дамаскин сообщает, что святые отцы «единичное (μερικόν) называли и «индивидом» (ἴδιον), и «лицом» (πρόσωπον), и «ипостасью» (ὀψτάσις)» (см.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 31... S. 94).

² Letter 16. To Thomas the syncellus // PO. Vol. 12. P. 77–78.

Ср.: *Contra impium Grammaticum. Oratio* 2. 21... P. 142.

³ См.: *Лебон. Хриология сирийского монофизитства...* С. 149.

Отсюда хорошо видно, сколь неосновательно утверждение финского исследователя С. Сеппяля, полагающего, что если в терминологии Севира принять термин «природа» как примерный эквивалент термина «лицо» (person), то всякая доктринальная разница между Халкидоном и Севиром исчезает, остаются чисто вербальные различия (см.: *Seppälä. «New Sinai» — Severus of Antioch on Virgin Mary...* P. 137. n. 2).

⁴ Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 17–18.

В этом Севир следует свт. Кириллу (см.: *Cyryllus Alexandrinus. Epistola* 10 ad apocrisiarios Constantinopoli constitutos // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 110–111).

⁵ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio* 2. 21... P. 142; Сир. текст см.: P. 182.

⁶ См.: *Ibid.* P. 141; Сир. текст см.: P. 181.

1.3.2.2. «Несамобытная ипостась» — новое понятие в системе Севира

По словам П. Т. Фаррингтона, «для Севира термин “ипостась” является ключом к пониманию православной христологии»¹. Есть все основания согласиться с этим утверждением современного апологета севирианства, учитывая, что в христологии Севира термин «ипостась» имеет два значения.

Иоанн Грамматик пытался объяснить своим оппонентам, что отождествление понятий «природа» и «сущность» в христологии необходимо для того, чтобы исключить понимание природы в смысле частной сущности (ипостаси), что неизбежно будет иметь следствием несторианское учение о двух сынах². Сефир категорически отказывался отождествить термины «сущность» и «природа» в христологии, но, тем не менее, хорошо понимал, что найти средний путь между крайностями евтихианства и несторианства невозможно, если некоторым образом не разубить эту цепочку жестко связанных между собой терминов: «лицо» — «ипостась» — «природа». Для этого в своей понятийно-терминологической системе Сефир устанавливает различие между двумя типами ипостасей: самобытными (ἰδιούσυστατοι) и несамобытными (οὐκ ἰδιούσυστατοι). Понятие «несамобытная ипостась» было нововведением самого Севира и «является абсолютной новостью во всей византийской философии»³. По разъяснению Севира, ипостась именуется также и «лицом» (ܩܪܫܘܒܐ; *paršōfā*; *personam*), если «существует самобытно» (ܩܪܫܘܒܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ; *'a'k 'aynā da-b-ḏīlāyūt qnōmā*; *in proprietate subsistentiae subsistit*)⁴.

По Севиру, самобытной ипостаси обязательно соответствует отдельное лицо, ипостась же несамобытная не является лицом. Существенным отличием ипостаси

¹ *Farrington. Hypostasis in Severus of Antioch...*

² См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 21...* P. 139–140.

³ *Шукин. Сефир Антиохийский...* С. 634.

⁴ *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4...* P. 63; Сир. текст см.: P. 79–80.

Ср.: Согласно Севиру, элементам, из которых слагается сложная вещь, например, Еммануил или какой-либо отдельный человек, несмотря на то, что они пребывают без каких-либо изменений каждый «в собственной ипостаси» (ܩܪܫܘܒܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ; *ba-qnōmhen*; *in hypostasi sua*), «отдельное лицо» (ܩܪܫܘܒܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ; *paršōfā dīlānāyā*; *persona vero propria*) не приписывается; вещи же, существующие «самобытно» (ܩܪܫܘܒܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ ܕܐܝܢܐ; *b-ḏīlāyūt qnōmā*; *in propria subsistentia*; ἰδιούσυστατος), поскольку они разделяются в «ипостасях» (ܩܪܫܘܒܐ; *qnōmē*; *hypostasibus*), определяются и как пребывающие в различных «лицах» (ܩܪܫܘܒܐ; *paršōfē*; *personis*) (см.: *Ibid.* P. 61; Сир. текст см.: P. 78).

самобытной от несамобытной является то, что самобытная ипостась как лицо обязательно имеет особое имя собственное¹. Ипостаси самобытные бывают и простыми (*simplex*), например, Отец, Сын и Святой Дух², и сложными (*composita*; σύνθετος). Примером сложной (составной) ипостаси может служить каждый человек, а также Богочеловек Иисус Христос. Впрочем, между обычными людьми и Христом имеет место одно принципиальное различие. Каждый человек слагается из души и тела, т.е. из двух простых несамобытных ипостасей, Христос же произошел в результате сосложения простой самобытной Ипостаси божественного Логоса и сложной, но несамобытной человеческой ипостаси³.

Установленное Севиром различие между двумя типами ипостасей позволяло ему обозначать этим термином и элементы соединения, и его продукт⁴. Согласно П. Т. Фаррингтону, Севир «говорит о воплощении как о соединении ипостасей. И эта концепция действительно является центральной в его христологии»⁵. Причем, что существенно отметить, Севир продолжает именовать элементы соединения ипостасями и после того, как соединение уже совершилось. Этим употребление терминов «ипостась» и «лицо» в системе Севира отличается от их использования послехалкидонскими дифизитами, для которых эти термины и в христологии оставались синонимами.

Сторонники Халкидона рассматривали позицию Севира как философски некорректную, поскольку она находилась в явном противоречии с их

¹ См.: Letter 65. To Eupraxius the chamberlain, in answer to questions // PO. Vol. 14. P. 28.

² См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4... P. 60.

³ См.: Chesnut. Three Monophysite Christologies... P. 9–11.

⁴ Для Севира вполне естественно говорить о душе и теле человека, каждое из которых «сохраняет свою ипостась без слияния». Также и рассуждая о Христе, он пишет, что Бог Слово Свою Ипостась «без изменения сохраняет» (*hypostasim suam... sine mutatione tenente*), и воспринятое Им человечество в своей ипостаси без изменения пребывает (*in sua hypostasi sine mutatione manente*). Однако ни душе и телу в человеке, ни божеству и человечеству во Христе, поскольку они «не существует самобытно и отдельно» (*minimeque in proprietate subsistentiae subsistent separateque*), недопустимо приписывать особое лицо. То же, что из них составлено, т.е. и отдельного человека, и Христа, поскольку «одна из двух совершилась ипостась» (*una ex utraque... absolvitur hypostasis*), можно именовать как ипостасью, так и лицом (см.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4... P. 61).

Для Я. Метью тело и душа, из которых состоит человек, также представляют собой две ипостаси (см.: Methew. Christology of Severus of Antioch... P. 94).

⁵ Farrington. Hypostasis in Severus of Antioch...

Суть севирианской концепции ипостасного соединения П. Т. Фаррингтон усматривает именно в том, что, согласно Севиру, имеют место два вида ипостасей: самобытные и несамобытные... Ипостась божественного Логоса самобытна, Его плоть, представляющая собой индивидуализацию общей человеческой природы, ипостасна, однако не есть человеческое лицо, т.к. не существует независимо от Ипостаси Логоса, но принадлежит Слову подобно тому, каким тело человека является собственным для его души» (*Ibid.*).

убежденностью в том, что результатом соединения двух ипостасей не может быть ипостась. Например, прп. Анастасий Синаит разъяснял, что одна ипостась может быть составлена из двух природ, но получить «ипостасное соединение» (ἔνωσιν καθ' ὑπόστασιν) из двух «личных ипостасей» (χαρακτηριστικῶν ὑποστάσεων) совершенно невозможно¹.

1.3.2.3. Влияние терминологии свт. Кирилла Александрийского на формирование севирианской концепции ипостаси

Нет оснований полагать, что рассматриваемая особенность философского языка Севира является всецело собственным его изобретением, скорее всего, он лишь пытался привести дохалкидонскую терминологию в строгую систему и в первую очередь обращался, естественно, к сочинениям свт. Кирилла. Хотя последний и не говорил о несамобытных ипостасях, употребление Александрийским архиепископом термина «ипостась» могло предоставить некоторое основание для того терминологического нововведения, которое было сделано Севиром².

В самом деле, в одних случаях свт. Кирилл прилагает термин «ипостась» к элементам ипостасного соединения³, употребляя его как равнозначный с термином

¹ См.: *Viae dux* X. 2, 3... P. 165.

Уязвимость установленного Севиром различия с философской точки зрения становится более заметным при переходе с собственно христологического уровня на антропологический. В системе севирианской терминологии человеческие тело и душа должны быть определены в качестве несамобытных ипостасей, но тогда они как частные сущности должны подпадать под некие виды «телесности» (σωματότης) и «душевности» (ψυχότης), что, очевидно, абсурдно (см.: *Λουκάς (Γρηγοριάτης), ἱερομον. Διοσκóρος καὶ Σεβήρος οἱ Ἀντιχαλκηδόνοι αἰρεσιάρχαι. Κριτικὴ δὲ διδκτορικῶν διατριβῶν. Ἄγιον Ὅρος, 2003. Σ. 120).*

С халкидонитской точки зрения, душа и тело по отдельности именуется не ипостасями, а «воипостасными», ипостасью же можно назвать только то, что из них образовано, поскольку ипостась означает самобытно существующее (см.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 45... S. 110).

² Севир, вводя различие между двумя типами ипостасей, ссылаясь на авторитет свт. Кирилла (см.: *Severus of Antioch. Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations...* P. 17).

³ См.: *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum III // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 119: «τῶν ὑποστάσεων σύνοδον».*

Также см.: *Ibid. P. 116; Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 40; Explicatio duodecim capitum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 19.*

«природа»¹, в других — использует этот термин, чтобы указать на единство Богочеловека², и употребляет его как равнозначный с термином «лицо»³.

Конечно, не следует рассматривать эту особенность его богословского языка как аргумент в пользу того, что свт. Кирилл подобно Севиру проводил различие между двумя типами ипостасей. Скорее, термин «ипостась» означал для Александрийского святителя прежде всего просто действительное бытие в противоположность реально не существующему⁴. В пользу такого предположения свидетельствует то обстоятельство, что элементы соединения свт. Кирилл именуется «ипостасями» преимущественно в апологетических сочинениях, обращенных к носителям антиохийской богословской традиции (Несторий, восточные епископы, Феодорит Кирский), которые подозревали свт. Кирилла в докетизме. Именуя элементы соединения, в том числе и человечество, «ипостасями», свт. Кирилл, вероятно, хотел засвидетельствовать, что он далек от того, чтобы мыслить ипостасное соединение как «союз неипостасного образа раба (δουλοπρεπούς καὶ ἀνυποστάτου μορφῆς) с ипостасным божественным образом» (ἐνυπόστατον καὶ θεῖαν μορφήν)⁵. Двумя же лицами ипостаси, согласно свт. Кириллу, можно было бы называть только при условии, что они обладают собственным и отдельным бытием⁶.

Дифизитским авторам VI столетия было хорошо известно, что свт. Кирилл мог употреблять термин «ипостась» в таком нетерминологическом смысле.

¹ См.: *Apologia XII capitulorum contra Orientales 8 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 50: «φύσεως, ἥγουν ὑποστάσεως».*

Также см.: *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum II // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 115; Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26.*

В этом отношении вызывает удивление заявление Ж. Лебона, утверждающего, будто свт. Кирилл никогда не обозначал человечество Христа термином «ипостась» (см.: *Христология сирийского монофизитства... С. 72, 174*).

² См.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 38; Apologia XII capitulorum contra Orientales 6 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 44.*

³ См.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 40: «προσώποις δυσιν, ἥγουν ὑποστάσεσι».* Также см.: *Apologia XII capitulorum contra Orientales 4 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 44, 52; Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26.*

⁴ Как отмечает прот. Г. Флоровский, свт. Кирилл в некоторых случаях употреблял термин «ипостась» в «широком нетерминологическом смысле» (*Восточные Отцы V–VIII веков. С. 72*).

⁵ *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum I // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 113.*

⁶ См.: *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 100: «δύο δὲ ὑποστάσεων ἰδίᾳ καὶ ἀνὰ μέρος κειμένων».*

Например, Леонтий Иерусалимский, разъясняя некоторые дифизитские высказывания Александрийского архиепископа, утверждал, что у последнего «природа также именуется ипостасью по причине существования (παρὰ τὸ ὑφίστηκέναι)»¹. В трактата «О разделениях» отмечается, что свт. Кирилл иногда использовал термин «ипостась» в значении «просто сущего», противопоставляя его «несущему». Согласно автору трактата, такое употребление термина «ипостась» «знает и церковная традиция»².

Таким же образом понимали свт. Кирилла и монофизиты VII в., которые в полемике с прп. Анастасием Синаитом говорили, что в христологии свт. Кирилла ипостаси не мыслятся как личные (οὐ προσωπικὰς ὑποστάσεις), но обозначают просто «существование» (ὑπάρξεις), иными словами, «действительные и истинные вещи» (ὑφιστάμενα καὶ ἀληθῆ πράγματα)³.

Таким образом, с одной стороны, неудивительного, что, устанавливая концептуальное различие между двумя типами ипостасей, Севир ссылаясь на авторитет свт. Кирилла⁴. Однако, с другой, необходимо отметить и принципиальные различия между терминологиями Севира и свт. Кирилла: то, что у последнего было лишь следствием недостаточной разработанности понятийно-терминологической системы, Севир возвел на уровень философского принципа⁵.

1.3.2.4. Ипостась Христа и Ипостась Логоса: севирианское и дифизитское понимание их соотношения

В. Ч. Самуэль и Я. Метью в качестве особенности севирианской терминологии отмечают, что Севир не считал Ипостась Христа тождественной

¹ Contra monophysitas // PG 86. 2. Col. 1825A.

² De sectis // PG 86. I. Col. 1241C.

³ Viae dux X. 2, 2... P. 163.

⁴ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4... P. 63.

⁵ Протопресв. И. Мейендорф отмечает, что по сравнению с учением свт. Кирилла христология Севира была выстроена в более строгую систему. В рамках этой системы некоторые выражения архиепископа Александрийского, которые тот использовал преимущественно в сотериологическом смысле, в севирианской системе приобрели «более точный философский смысл» (см.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 47).

Несмотря на то, что в современной патристической науке распространено мнение, что свят Кирилл «не был логиком и философом» (см.: Соколов. Леонтий Византийский... С. 294), не следует недооценивать уровень его общефилософской подготовки. Хотя свт. Кирилл, как отмечает К. Морескини, и не отличался особой глубиной философской мысли, эрудиция его была поистине огромной, и это в равной степени касается и «греческого философского материала» (см.: История патристической философии... С. 753).

Ипостаси Сына Божия до воплощения¹. И хотя они не приводят текстов, где Севир об этом прямо бы говорил, данное предположение не лишено оснований. Из этого утверждения современных последователей Севира некоторые халкидонитские полемисты делают вывод, что севириане не признают личной самоидентичности Бога Слова до и после воплощения². Причиной таких поспешных выводов, по всей видимости, служит то, что христология Севира рассматривается через призму дифизитской терминологии. Халкидониты, отождествив термин «ипостась» с «лицом», употребляли его в тех же основных значениях: совокупность отличительных особенностей индивида, физическое лицо³, личный субъект⁴.

В соответствии с последним значением термина «ипостась» многие халкидонитские авторы VI–VIII вв. вполне определенно заявляли, что Ипостась Христа тождественна Ипостаси Логоса до воплощения.

Тожественность Ипостаси Христа и Ипостаси Бога Слова в халкидонитской традиции

О том, что воспринятое человечество имело свое существование в Логосе и потому не было отдельной сущностью, говорил уже св. Ипполит Римский (ок. 170 – ок. 235 гг.): «Плоть не могла существовать сама по себе отдельно от Слова (καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι), поскольку она имела свой состав в Слове (ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν)»⁵. В этом высказывании слово «σύστασις» (состав, устройство, устройство) по значению очень близко к «ὑπόστασις».

¹ См.: *Samuel*. The Manhood of Jesus Christ... P. 159; *idem*. A brief history of efforts to reunite... P. 59; *idem*. The Christology of Severus of Antioch... P. 168; *Methew*. Christology of Severus of Antioch... P. 287.

² Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι... Σ. 94–97; *Μποζοβίτη*. Τὰ αἰῶνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ Ἀντιχαλκηδόνιοι... Σ. 73–74.

³ См.: *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 26. Ex quastionibus a Theodoro monacho illi propositis // PG 91. Col. 276AB.

⁴ В последнем значении понятие «ипостась», как и в тринитарном учении Каппадокийцев, оказывается содержательно выведенным за пределы понятия «сущность» («природа»). Поэтому исповедовать во Христе единую Ипостась, тождественную Ипостаси Логоса, не значит умалять полноту и совершенство воспринятого Им человечества. Следовательно, это исповедание не имеет ничего общего с аполлинарианством и евтихианством.

⁵ *Hippolytus archiepiscopus*. Contra haeresin Noeti cujusdam I. 15 // PG 10. Col. 824C–825A.

а) Леонтий Иерусалимский

Леонтий Иерусалимский учил, что, в отличие от всех прочих людей, человечество во Христе не обладает «собственной человеческой ипостасью» (τὴν ἑαυτοῦ ἀνθρωπεῖαν ὑπόστασιν), но «общая и неделимая ипостась» (κοινὴν καὶ ἀδιάιρετον... ὑπόστασιν) Слова является во Христе общей как для человеческой, так и для божественной природы¹.

Леонтий не допускает мысли о том, что человечество Христа «существовало в собственной ипостаси» (ἰδιαζούσῃ ὑποστῆναι), но настаивает, что оно от самого момента своего возникновения «существует в Ипостаси Логоса» (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφἑστηκέναι)².

б) Пятый Вселенский собор

Анафематизм 4-й V Вселенского Собора (553 г.) провозглашает: «Кто... не исповедует, что соединение Бога Слова с плотью... совершилось... по ипостаси... и в Нем одна Ипостась, которая есть Господь Иисус Христос, один из святой Троицы: тот да будет анафема»³.

в) Св. император Юстиниан Великий

Совершенно однозначно учил о тождестве Ипостаси Христа и Ипостаси предвечного Логоса св. император Юстиниан I. Ипостасное соединение император понимает так, что Бог Слово, «одна Ипостась из трех Ипостасей божества» (ἡ μίαν ὑπόστασις ἐκ τῶν τριῶν θεότητος ὑποστάσεων), во чреве Девы образовал из нее для Себя тело «в Своей собственной Ипостаси» (ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει), а не сочетался с человеком, «прежде ипостасно существовавшим» (οὐ προϋποστάντι ἀνθρώπῳ)⁴.

По разъяснению св. Юстиниана, и после воплощения Сын Божий есть один из Пресвятой Троицы, и, таким образом, Иисус Христос, хотя и сложен из двух

¹ См.: Contra Nestorianos V. 29 // PG 86. I. Col. 1749BC.

² Ibid. II. 14... Col. 1568AB.

³ Concilium Universale Constantinopolitimum sub Justiniano habitum / J. Straub, ed. B.: De Gruyter, 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum). T. 4. Vol. 1. P. 215–216.

⁴ *Justinianus Imperator. Edictum rectae fidei adversus tria capitula* // Drei dogmatische Schriften Iustinians / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffrè, 1973². P. 132.

совершенных природ, «являет одну Ипостась и Лицо Бога Слова» (μίαν δὲ ὑπόστασιν, ἧτοι πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου... δείκνυσι)¹. Согласно св. Юстиниану, Бога Слова необходимо исповедовать одной Ипостасью в двух природах, потому что Его человеческая природа никогда не имела особой человеческой ипостаси или лица, но «в Ипостаси Слова получила начало бытия» (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν)².

В трактате «Против Оригена» св. Юстиниан также утверждает, что во Христе человеческая природа не имеет «собственной ипостаси» (ἰδίαν ὑπόστασιν), но получает начало своего существования «в Ипостаси Слова» (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου)³.

з) Памфил Палестинский

О тождестве ипостаси Христа и Бога Слова учил также и Памфил Палестинский⁴, считавший, что Сам превечный Сын Божий «в Своей Ипостаси» (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει) образовал для Себя совершенное человечество⁵. Согласно Памфилу, это «воспринятое» (τὸ ἀναληφθὲν) от святой Девы человечество «не является ипостасью или лицом» (οὐχ ὑπόστασις ἐστὶν ἢ πρόσωπον), но представляет собой «сущность человека» (οὐσίαν ἀνθρώπου)⁶. Палестинский богослов прямо говорит, что Ипостась Христа есть «единая Ипостась пресвятой и поклоняемой Троицы» (ἡ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος)⁷.

д) свт. Софроний Иерусалимский

¹ Ibid. P. 134.

² Ibid. P. 146.

³ Ibid.

⁴ А. Грильмайер относит написание «Глав» Памфила к 570–620 гг. (см.: *Grillmeier. Jesus der Christus im Glauben der Kirche...* Bd. 2/3. P. 136). Ж. Деклерк отождествляет этого Памфила с диаконом Памфилом, который входил в группу восточных клириков, доставивших в середине 30-х гг. VI столетия папе Агапиту письмо с требованием принять меры против Севира и его единомышленников, укреплявших тогда свои позиции в Константинополе. По мнению Ж. Деклерка, Памфил написал свое сочинение через 20–30 лет после этих событий (см.: *Declerck J. H. Encore une foi Léonce et Pamphile // Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven, 1994. T. 60. P. 210–216*).

⁵ *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio III / J. H. Decklerck, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 145.*

⁶ Ibid. X... P. 200.

Ср.: Ibid. VII... P. 176.

⁷ Ibid.

Свт. Софроний Иерусалимский (ок. 560–638 гг.) также устанавливает личное тождество между Богом Словом и Христом. Он учит, что у Бога Слова два рождения, исповедует Его в двух природах и говорит о Нем как о единой сложной Ипостаси. Согласно свт. Софронию, само «воплотившееся Слово мы почитаем за единого Христа и Сына» (ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν τὸν σαρκοθέντα Λόγον πρεσβεύομεν)¹.

Само же сочетание «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν) Иерусалимский святитель понимает как восприятие человеческой природы «в нерассекаемую Ипостась единого Сына» (εἰς ἑνὸς Υἱοῦ μὴ τεμνομένην ὑπόστασιν)².

е) прп. Максим Исповедник

Свт. Максим учит, что после соединения единая Ипостась Христа становится общей для плоти и божества, но эта единая Ипостась «как прежде, так и сейчас является одной и той же Ипостасью Слова» (μᾶλλον δὲ μίαν τοῦ Λόγου καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν νῦν τε καὶ πρότερον)³.

ж) прп. Иоанн Дамаскин

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «сама Ипостась Бога Слова сделалась Ипостасью для плоти», вследствие чего простая Ипостась Сына Божия стала сложной, т.е. сложенной из двух совершенных природ⁴. Что же касается человеческой души и тела, то они «имели бытие в Ипостаси Слова» и никогда не имели ипостаси, «отличной от Ипостаси Слова». Поэтому Ипостась Христа всегда была единой⁵.

Для разъяснения того, что во Христе только одна Ипостась прп. Иоанн пользуется противопоставлением грамматических категорий «кто» и «что». Ведь о всякой душе и всякой плоти говорят, что она есть чья-то, принадлежит кому-то и

¹ *Sophronius Hierosalymitanus*. Epistola synodica ad Sergium // PG 87c. Col. 3164CD.

² *Sophronius Hierosalymitanus*. Oratio II in annuntiationem sanctissime Deiparae 36 // PG 87c. Col. 3265AB.

³ Epistola 15 ad Cosmam diaconum // PG 91. Col. 556CD.

⁴ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 7... S. 123.

По разъяснению прп. Иоанна, плоть не существовала самобытно и не была ипостасью, отличной от Ипостаси Логоса, поскольку «в ней получила ипостась» и сделалась «принятой в Ипостась Бога Слова (см.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 9... S. 128).

⁵ См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 27... S. 170–171.

его, а не кого-то иного, имеет ипостасью. Во Христе же человечество стало собственным Бога Слово, а, значит, оно имеет Его своей Ипостасью¹.

з) *прп. Феодор Студит*

Прп. Феодор Студит утверждает, что божественная и человеческая природы соединились «в единой Ипостаси Слова» (ἐν τῇ μιᾷ τοῦ Λόγου ὑπόστασει)².

и) *Феодор Абу Курра*

Для Абу Курры Христос есть никто иной, как Сам воплотившийся вечный Сын Божий, «одна Ипостась из Троицы». После воплощения «эта Ипостась, т.е. вечный Сын» (αὐτῆ ἡ ὑπόστασις, ἣ γούν ἀίδιος Υἱός), является и Богом, и человеком³.

Тождество Ипостаси Христа и Ипостаси предвечного Логоса Феодор обосновывает ссылкой на Никео-Константинопольский Символ веры, где о Христе говорится как о едином субъекте не только человеческих, но и божественных действий и состояний, имевших место еще до воплощения. Если бы Христос был «новой ипостасью, отличной от вечного [Сына]» (ὑπόστασις καινὴ παρὰ τὴν αἰδίον), то Он, утверждает Абу Курра, не был бы рожден от Отца прежде веков и не был бы Творцом веков⁴.

Ту же мысль о тождестве Ипостаси Христа с Ипостасью предвечного Логоса Абу Курра высказывает и в одном из своих арабоязычных произведениях: «В

¹ См.: *Ioannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* // Die Schriften des Iohannes von Damaskos... S. 191.

Пример такого же персоналистического понимания ипостаси являет и Феодор Абу Курра. По мысли епископа Харранского, человеком можно назвать того, кто обладает человеческой природой, т.е. душой и телом. Поэтому, как о каждом человеке говорится, что его душа и тело «принадлежат его ипостаси» (τῆς ἐαυτοῦ ὑποστάσεως ἴδια), а не какой-либо другой человеческой ипостаси, так и о Сыне Божием мы говорим, что Его человеческие тело и душа принадлежат Его Ипостаси, а не иной человеческой ипостаси. Следовательно, Бог Слово истинно есть Человек, поскольку обладает человеческой природой, существующей как в Его Ипостаси, так и в каждой человеческой ипостаси (см.: *Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia* // PG 97. Col. 1513D–1516A).

² *Antirrheticus I* // PG 99. Col. 333B.

³ *Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum* // PG 97. Col. 1477B.

Ср.: «Он является вечным Сыном, т.е. одной Ипостасью из Троицы (τὴν μίαν τῆς Τριάδος ὑπόστασιν)» (Ibid. Col. 1491D); «Соединение же двух природ... совершилось в Ипостаси предвечного едиnorodного Сына Божия (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ μονογενοῦς... Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)» (*Theodorus Abucara. De unione et incarnatione* // PG 97. Col. 1609A).

⁴ Ibid. Col. 1491B.

отличие от Нестория, я не утверждаю, что Тот, Кто был рожден от Марии, является ипостасью, отличной от Ипостаси Того, Кто предвечно рожден от Отца»¹.

О тождестве Ипостаси Христа и Ипостаси Слова до воплощения свидетельствует и дифизитская практика иконопочитания, основанная на уверенности в том, что Саму Ипостась вечного Сына можно изобразить посредством изображения характера воспринятого Им человечества².

Отождествление Ипостаси Христа с Ипостасью предвечного Логоса характерно и для большинства православных богословов и религиозных философов XIX–XXI вв.³.

Соотношение Ипостаси Христа и Ипостаси Бога Слова в севирианской христологической системе

Сефир же придерживается другой терминологии и принимает термин «лицо» только в одном значении — самобытной ипостаси⁴. В рамках такой понятийно-

¹ *Théodore Abu Qurra*. Profession de foi. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra / I. Dick, ed. // Muséon. 1959. Vol. 72. P. 57–58.

Феодор Абу Курра полагает, что догматическая сущность Халкидонского ороса заключена в том, что в нем Христос определяется как «одна Ипостась из Троицы» (μίαν ὑπόστασιν ἐκ τῆς Τριάδος), обладающая двумя природами (см.: *Opuscula* 4. Col. 1508C).

Также и Булус ар-Рахиб свидетельствует, что мелькиты исповедуют Христа «единой божественной Ипостасью» (см.: *Sectes chrétiennes* 7 // Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 94. [на араб. яз.]

² Согласно протопресв. И. Мейендорфу, традиция изображать Христа с вписанной в крестовидный нимб вокруг головы Иисуса надписью «Сущий» (ὁ ὢν), что является переводом священной ветхозаветной тетраграммы ЯХВЕ, выражает стремление видеть в иконографическом образе Ипостась Сына Божия, невидимую по своему Божеству, но ставшую видимой в воспринятом человечестве (см.: *Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 210).

³ Например, иеромон. Дионисий (Шленов) отмечает, что «природный логос» соответствует воспринятой Словом человеческой природе, «способ» же божественного домостроительства отвечает ее особому «обновленному» состоянию, в котором она пребывает как в силу соединения с природой божественной природой, так и по причине единения природ в Лице Бога Слова (см.: *Дионисий (Шлѐнов), иеромон.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // *Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия.* М., 2004. С. 355). По словам Ж.-К. Ларше, Ипостась Христа «не представляет собой новую ипостась, которая появляется в результате соединения, но это сама ипостась Сына Божия, Единого от Святой Троицы» (О письмах святого Максима // *Максим Исповедник...* С. 30–31).

Также см.: *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. Коломна, 1993. Т. 2. С. 62; *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 146–147; *Помазанский М., протопр.* Православное догматическое богословие. Новосибирск; Рига, 1993. С. 118. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. М., 1994. С. 43; *Иларион (Алфеев), иеромон.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 96; *Дворецкая.* Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви... С. 230; *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 102.

⁴ В. Ч. Самуэль утверждает, будто бы в системе Севира термин «лицо» употребляется в значении лица описательного (см.: *The Understanding of the Christological Definitions of both Traditions in the Light of Post-*

терминологической системы утверждение тождественности Ипостасей Христа и предвечного Логоса может быть понято как отрицание реальности ипостасного соединения как такового.

При этом остается не вполне понятным, как именно мыслит Севир отношение единого Лица к соединившимся во Христе ипостасям божества и человечества. Если это единое Лицо не есть Лицо Самого Бога Слова, то, используя классификацию концепций ипостасного соединения, предложенную Д. Фернберном¹, формально севирианское учение должно быть отнесено к композитным концепциям, т.к. в нем не отождествляются Лицо Христа и Лицо Бога Слова до соединения, а сам термин «лицо» обозначает лишь семантический субъект, не являясь указанием на субъект личный.

В то же время идея личной самотождественности Логоса до и после воплощения, т.е. персоналистические интуиции, были не чужды севирианам. Иными словами, их богословское видение оказывается совершеннее, чем их терминология. На это обращают внимание многие современные исследователи. Ж. Лебон даже утверждал, что «идентичность личности Логоса и Христа» следует признать «главным принципом» севирианской христологии².

И в самом деле, Ипостаси (Лицу), возникшей вследствие соединения божества и человечества, Севир усваивает то же самое имя собственное, называет ее Ипостасью воплотившегося Бога Слова, а не кого-то иного, от Него отличного³, утверждает, что воспринятое от Девы человечество является собственным Слова,

Chalcedonian Theology // WuW. Supplementary Issue 2. Wien, 1974. P. 23; The Christology of Severus of Antioch... 136; The Council of Chalcedon Re-examined... P. 222).

С этим мнением трудно согласиться. Если бы это действительно было так, перед Севиром неизбежно встал бы вопрос: как можно отрицать личный характер человечества Христа, если оно обладает всей полнотой человеческих ипостасных идиом? Севиром этот вопрос даже не ставится, хотя он и обсуждался некоторыми его современниками (Иоанн Грамматик, Леонтий Иерусалимский). Последние задавались вопросом о том, как личные свойства воспринятого человечества относятся к Лицу воплотившегося Сына Божия (см.: *Iohannes Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis...* P. 55; *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos V.* 25–26 // PG 86. I. Col. 1748AB).

¹ См.: 1.2.4.3.

² Христология сирийского монофизитства... С. 19.

Р. В. Зеллерс также говорит о тождественности в севирианской системе Лица Сына Божия до воплощения с Лицом Христа (см.: *The Council of Chalcedon...* P. 270).

³ По В. Ч. Самуэлю, Ипостась и Лицо Христа исторически представляют собой продолжение Ипостаси и Лица Сына Божия (см.: *A brief history of efforts...* P. 59).

Ср.: «Слово было названо Еммануилом, когда ипостасно соединилось с плотью,.. таким образом написанное означает одну ипостась из двух природ. Если Он — одна ипостась, то Он — и одно лицо, и единая природа Бога Слова воплощенная» (*Sévère d'Antioche. Homilia 24* // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 136–137).

разъясняет, что воплотившийся Сын Божий использует Свое человечество как «инструмент» (*organon*), подобно тому как душа человека использует собственное тело как инструмент¹.

Более заметно персоналистическое понимание лица проявляется в христологии современных последователей Севира, которые стараются установить различие между понятиями «самобытная ипостась» и «лицо». Например, по мнению П. Т. Фаррингтона, сложная Ипостась, о которой учил Сефир, есть не чья-то, но именно «Ипостась Слова, которая... в воплощении неслитно сложена из человеческой и божественной реальностей»², «именно Лицо божественного Слова есть то Лицо, которое обладает частной человеческой ипостасью (*particular human hypostasis*) и сообщает ей имя»³. Как разъясняет британский нехалкидонит, во Христе человечество, хотя и представляет собой «ипостасный... человеческий индивид», тем не менее, не имеет человеческого лица. Лицом, которое имеет эту ипостась как собственную, является Бог Слово⁴.

Аналогичным образом, понимает значение термина «лицо» в христологии Севира и митр. Бишой. Согласно коптскому митрополиту, «для святого Севира Антиохийского человеческая ипостась может являться индивидуализированной человеческой природой, но не природой персонализированной», потому что после ипостасного соединения «Лицо Ипостаси Бога Слова (*the prosopon of the hypostasis of God the Word*) разделяется как божественной, так и человеческой ипостасями Господа Иисуса Христа»⁵.

Таким образом, ответ на вопрос о тождественности Лица Христа и Лица Логоса до воплощения в сеирианской системе зависит от выбранной точки зрения.

¹ *Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2. 33...* P. 135.

Я. Метью утверждает, что, по Севиру, божественный Логос сделал воспринятое одушевленное тело Своим собственным (см.: *Christology of Severus of Antioch...* P. 40).

² *The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

³ *Farrington. Hypostasis in Severus of Antioch...*

⁴ *Ibid.*

П. Т. Фаррингтон разъясняет, что сочетание самобытной божественной Ипостаси с несамобытной человеческой ипостасью следует понимать так, что после воплощения Лицо Слова продолжает естественно существовать в Своей божественной Ипостаси, в порядке же домостроительства начинает существовать и в ипостаси человеческой, которая стала его собственной. Таким образом, самобытная Ипостась Слова становится сложной, т.е. соединившей с собой несамобытную человеческую ипостась (см.: *Ibid.*).

⁵ *Bishoy. Saint Severus of Antioch, His Life and His Christology...* P. 8.

Если рассматривать Лицо воплотившегося Слова с точки зрения его внутреннего содержания, то говорить о тождестве, конечно, невозможно, поскольку после соединения Лицо Слова становится также и Лицом воспринятого человечества. Однако, с точки зрения личной самотождественности, это есть именно Лицо Слова, Второго Лица Троицы, а не кого-то другого, отличного от Него. Утверждая нетождественность Ипостаси Христа и Ипостаси Бога Слова, севириане хотят сказать, что Христос не есть *то же самое*, что Сын Божий до воплощения¹, однако вовсе не утверждают, что Христос не есть *тот же самый* Сын.

1.3.3. Категория «сущность» как средство выражения различия в системе Севира

В полемике против сторонников Халкидона Севир не обсуждает значение термина «сущность», уточнить значение этого термина его заставили споры, развернувшиеся внутри монофизитского сообщества. Юлиан Галикарнасский и Сергей Грамматик, виднейшие оппоненты Севира из числа нехалкидонитов, полагали, что для обоснования истинного единства воплотившегося Слова недостаточно исповедовать только единство Его ипостаси и природы, необходимо также утверждать единство и сущности, и свойства². Севир, рассматривавший сотериологическую истину «двойного единосущия» Христа как один из основных принципов построения своей системы, ни при каких условиях не мог согласиться с такими утверждениями.

Севир писал Сергию, что никогда не учил об одной сущности Еммануила³. То, что божество Единородного и ипостасно соединенное с Ним человечество не являются одной «сущностью» (οὐσία) Севир решительно утверждал и в споре с

¹ Этот аспект христологического учения имел существенное значение для полемики как с несторианством, так и с евтихианством. Первые мыслили соединение природ во Христе как внешнее соприкосновение, вторые понимали единство как фактическое преложение человечества в божество. И в том, и в другом случае в состоянии Логоса до и после воплощения не подразумевалось никакого изменения.

² Юлиан писал, что после соединения недопустимо говорить не только о двух ипостасях и природах, но и о двух сущностях (см.: *Iulianus Halicarnensis. Fragmenta dogmatica. Fr. 72 // Dragnet. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioch...* P. 25). Сергей прямо учил о единой сущности Христа (см.: *Epistola 2 ad Severum Antiochenum // Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium...* P. 74–76). О христологии Сергия см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 159–182.

³ *Epistola 3 ad Sergium...* P. 132.

Юлианом¹. Отвергая мысль о единстве сущности Христа, Севир в подтверждение своей точки зрения ссылался на авторитет свт. Афанасия и Кирилла². По мнению Севира, несмотря на то, что две природы сочетались в одну, и после соединения между человечеством и божеством сохраняется различие по сущности³.

Протопресв. И. Мейендорф предполагал, что во Христе Севир проводил различие только между двумя отвлеченными сущности (οὐσίαι)⁴. С этим предположением, однако, нельзя согласиться полностью, ведь Севир, отрицая одну сущность и провозглашая различие по сущности между элементами ипостасного соединения, никогда не говорил, что во Христе две сущности после соединения, или, что Христос слагается из двух сущностей. Если бы Севир мыслил сущности только как отвлеченные понятия, ничто не препятствовало бы ему использовать такие выражения. Даже формулу «из двух сущностей» он отвергает как не имеющую достаточно основания в святоотеческой традиции⁵. Говорить о двух сущностях во Христе Севир отказывается и в полемике с Иоанном Грамматиком. Безусловно признавая, что Христос единосущен (ϰωωαϰ ϰαϰ; *šāwē b-'usiyā*; consubstantialis) Отцу по божеству и всем людям по человечеству, Севир заявляет, что истина двойного единосущия не является основанием утверждать, что «Сам Христос есть две сущности (ϰωωαϰ; *usiyas*; substantias)»⁶.

Учитывая особый акцент, который Антиохийский патриарх делал на истине двойного единосущия, а также его понимание сущности как действительности, которая присутствует во всем множестве ипостасей одного рода, можно предположить, что Севир, не признавая слияние природ по сущности, говорил не только об умозрительном различии специфических сущностей, но также и об участии единого Христа в двух общих сущностях, божественной и человеческой.

¹ Adversus Apologiam Iuliani 21 // Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, II. B / R. Hespel, 1969 (CSCO; 302). P. 256–257.

Ср.: Letter 34. To Elisha presbyter and archimandrite // PO. Vol. 12. P. 101–102.

² Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 1... P. 125.

³ См.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 343.

Ср.: Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 1... P. 163: «διαφόρους τὴν οὐσίαν θεότητά τε καὶ ἀνθρωπότητά». Греческий текст сохранен у Леонтия Иерусалимского (см.: Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1845C).

⁴ Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 46.

⁵ Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 21.

⁶ Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 29... P. 178; Сир. текст см.: P. 228.

Сефир мыслил божество и человечество, из которых был составлен Христос, как ипостаси, для ипостаси же, согласно его точке зрения, возможно лишь участвовать в общей сущности¹. Утверждать же, что Христос происходит из двух сущностей или есть две сущности, для Севира означало бы признать в Еммануиле соединение всей Троицы со всем человеческим родом, т.е. со всем множеством человеческих ипостасей.

Поскольку в христологии Севира понятия «природа» и «сущность» разводятся, второе из этих понятий действительно приобретает более абстрактный характер, чем у его оппонентов-халкидонитов и сближается с понятием «свойство» (ἰδιότης)². Категорически отрицая во Христе различие между элементами ипостасного соединения на природном уровне и признавая его на уровне естественного качества³, Сефир признает также и «различие по сущности» (κατὰ καλῶς; *šuhlāfā da-b- 'usiyā*; *differentiam secundum substantiam*)⁴.

1.3.4. Понятие «энергия» в системе Севира

Сефир был, вероятно, первым христианским мыслителем, предпринявшим попытку представить учение о действованиах во Христе в систематическом виде⁵. Следует отдать должное научному чутью Севира, его умению улавливать новые нарождающиеся тенденции в развитии богословия. Действительно, если во времена несторианских споров и в первые десятилетия после Халкидонского Собора,

¹ См.: *Samuel*. The Council of Chalcedon Re-examined... P. 240.

Об участии Христа в общей сущности человечества см.: *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 21. P. 140.

² См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. С. 341; *Λοῦκας*. Διόσκορος καὶ Σεβήρος... Σ.143–144.

³ См.: *Severus Antiochenus*. Epistola 1 ad Sergium... P. 55.

⁴ См.: Epistola 2 ad Sergium... P. 97, 102.

Сирийский текст здесь и далее см.: *Severus Antiochenus*. Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (CSCO; 119). P. 129, 134.

⁵ См.: *Hovorun C.* Will, Action and Freedom: Christological Conversies in the Seventh Century. Leiden; Brill, 2008. P. 16.

Это обстоятельство опровергает мнение о Севире как о крайнем консерваторе и традиционалисте, отвергавшим любые новые идеи, предлагаемые сторонниками Халкидона, только потому, что они не были представлены в сочинениях авторитетных отцов прошлого.

Свое понимание энергии Сефир наиболее систематично изложил в первом «Послании к Сергию Грамматику» и в Гомилии 109.

вопрос о действованиах во Христе не обсуждался и фактически даже и не ставился¹, то в первой половине VI столетия данная тема начинает занимать все более и более заметное место в христологической проблематике. Богословская мысль начинает отходить от обсуждения формальной проблемы количества природ во Христе и проявляет все больший интерес к вопросу об образе бытия божества и человечества в богочеловеческом синтезе. Таким образом, на первый план постепенно выходит вопрос о соотношении божественного и человеческого действований во Христе.

Перед Севиром стояла непростая задача: Священное Писание ясно говорит как о божественных, так и о человеческих действиях Христа. От двух рядов различных действий логично было заключить и о двух природах Богочеловека, что входило в противоречие с основным принципом нехалкидонитской христологии: исповеданием во Христе только одной природы.

Учитывая многозначность и неопределенность самого понятия «энергия» в философии и богословии того времени², Севир начинает с выработки соответствующей терминологии. С этой целью он обращается к традиционно приписываемой свт. Василию Великому IV книге «Против Евномия», которая, как установила современная патрологическая наука, в действительности принадлежит перу Дидима Александрийского³. Последний проводил различие между субъектом действия (ἐνεργήσας), собственно действом (ἐνέργεια) и делами или результатами, т.е. тем, что произведено действом (ἐνεργηθέν, ἐνεργημα)⁴. Впрочем, у Псевдо-Василия эти термины вводятся в совершенно ином, тринитарном контексте с целью показать, что вопреки мнению Евномия, крайнего

¹ Я. Пеликан отмечает, что в IV–V столетиях вопрос о энергиях во Христе еще «не вставал перед отцами Церкви, которые, по сути дела, вообще очень мало говорили о действовании» (*Пеликан. Христианская традиция...* Т. 2. С. 62).

² Я. Пеликан отмечает, что восходящий к Аристотелю термин «действие» (ἐνέργεια) был многозначен и мог употребляться, по крайней мере, в трех основных значениях: 1) собственно действие («операция»); 2) актуальность в отличие от потенциальности; 3) результат, произведенный действием (ἀποτέλεσμα). Споры о действованиах во Христе привели их участников к осознанию необходимости точно определить значения таких терминов, как «действие» (ἐνέργεια), «действие» (ἐνεργημα), «деятель» (ἐνεργῶν) и др. (см.: Там же. С. 61).

³ См.: *Кириан. Золотой век Свято-отеческой письменности...* С. 126; *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 48; *Михайлов П. Б. Дидим Слепец // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 679–680).*

Севир, несомненно, считал эту книгу подлинным произведением Кесарийского архиепископа.

⁴ См.: *Contra Eunomium. Liber IV. 1 // PG 29. Col. 689C.*

Подробнее об этом см.: *Болотов. Лекции по истории Древней Церкви...* С. 342.

арианина, Сын и Святой Дух являются самостоятельными Ипостасями, а не безыпостасными действиями Отца.

Сефир, как считает Й. Р. Торранс, первым перенес эти заимствованные у Дидима дистинкции в христологию¹, и они весьма органично вписались в его христологическую систему². Полемизируя с Сергием Грамматиком, Сефир приводил в пример состоящего из души и тела человека и утверждал, что у человека только «одна энергия» (ܩܕܝܫܘܬܐ; *ma 'bdānūtā*; *unaque operatio*) и «одно деятельное движение» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *zaw'ā ma 'bdānā*; *unus enim motus operativus*). Однако он признавал различие произведенных человеком дел, потому что, например, одни дела человека являются духовными, а другие — чувственными и телесными. Этой аналогией он активно пользуется в христологии, заявляя, что и в Еммануиле, с одной стороны, следует признавать только одного «действующего» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *haw d-ma 'bed*; ἐνεργήσας, *operans*), каковым, по Севиру, выступает воплощенный Бог Слово, и одну «энергию» (ܩܕܝܫܘܬܐ; *ma 'bdānūtā*; ἐνέργεια, *operatio*), а, с другой, проводить различие между «делами» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *hālēn d-met 'abdān*; ἐνεργηθέντα, *opera*), т.е. тем, что «произведено действием» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *šumlāyē d-men ma 'bdānūtā*; *res operatione perfectae*), которые можно определять как божественные и человеческие соответственно. Однако такое различие дел никоим образом не свидетельствует о наличии «двух природ» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *trēn kyānīn*; *duas naturas*), потому что и те, и другие дела совершаются одним действующим, т.е. воплощенным Словом³. Близкое по смыслу высказывание Севира содержится и в его третьем слове «Против нечестивого Грамматика»: «Есть только одно действование (ܩܕܝܫܘܬܐ; *ma 'bdānūtā*; *energeia*) и только одно деятельное движение (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܘܝܐ; *zaw'ā ma 'bdānā*; *motus operativus*)... воплощенного Слова, хотя дела и... различны»⁴.

¹ См.: *Torrance. Christology after Chalcedon...* P. 96.

² См.: *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 48.

³ *Epistola 1 ad Sergium...* P. 60–61; Сир. текст см.: P. 82–83.

⁴ *Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2. 38...* P. 175.

Сирийский текст здесь и далее см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Or. 3. 2 / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1933 (CSCO; 101). P. 238.*

Таким образом, Севир признавал один субъект действия (ἐνεργῶν, ἐνεργήσας) — воплощенное Слово. Как последовательный монофизит, формально исповедующий единую природу во Христе, он вполне логично утверждал в Нем и единство действующего (ἐνέργεια). Что же касается двойственности, то Севир считал возможным распространить ее только на совершаемые Богочеловеком дела или поступки, в которых отображаются оба порядка — божественный и человеческий¹.

Нетрудно заметить, что Севир существенно изменяет самый смысл понятия «энергия». Как уже было отмечено, и для древней дохалкидонской, включая и свт. Кирилла Александрийского, и для халкидонитской традиции было характерно рассматривать действие как производное от природы, что, например, хорошо видно из определений, предлагаемых Анастасием I Антиохийским². Именно поэтому халкидонитское дифизитство логически приводило к диэнергистской позиции. Например, согласно прп. Максиму Исповеднику, Христос от обеих природ, ипостасью которых Он являлся, получал их «сущностные логосы». Следовательно, Он обладал и человеческой энергией. Если принять, что Христос действовал естественно, то необходимо признать, что Он действовал вместе с природами, для которых был ипостасью. Значит, Христос обладал «сущностными и основообразующими энергиями» (τὰς οὐσιώδεις... καὶ συστατικὰς ἐνεργείας) обеих природ³.

Такое же понимание энергии было присуще и некоторым противникам Севира из монофизитской среды. В частности, у Юлиана Галикарнасского сохранялась связь между понятиями «энергия» и «свойство». Так, центральное для юлианитов понятие «нетление» (ἀφθαρσία) представляет собой энергию, свойственную телу⁴.

¹ Необходимо отметить, что новые термины, введенные в христологию Севиром, как таковые не заключают в себе обязательного моноэнергистского смысла. Впоследствии ими пользовались и авторы-дифизиты, в частности, прп. Иоанн Дамаскин: «Само то, что произведено действием, называется энергией (αὐτὸ τὸ ἀποτελούμενον ἐνέργεια λέγεται)» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei. 3. 15... S. 145*).

² См.: *Anastasius I. von Antiochien. Philosophischen Kapitel // OCP. 1980. Vol. 46. P. 352–353. См.: Глава 1. 1. 2. 5. 3.*

³ *Opuscula heologica et polemica 1 // PG 91. Col. 36BC.*

⁴ См.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II / 2. P. 125.*

Сефир же, отказываясь признавать связь между энергией и свойством или качеством природы (сущности), сознательно шел на разрыв со святоотеческой традицией. Он рассматривает энергию только как посредника между самим действующим и результатом действия, но не признает за энергией никакой качественной определенности. Проводя четкое терминологическое различие между «действующим» (הַבְּדָנִי; *haw da-'bad*; operantem), «действованием» (הַבְּדָנִי; *ma 'bdānūtā*; operationem) и «делом» (הַבְּדָנִי; *haw d-'et 'bed*; opus) или «результатом» (הַבְּדָנִי; *d-'etta 'bad*; effectum), Сефир утверждает, что «действование есть нечто среднее» (מֵשׁ אַיְתָּא מֵדֵדֵם הַבְּדָנִי; *meš 'āytā meddem 'ūtēh ma 'bdānūtā*; operationem esse medium quid), имея в виду «деятельное движение между действующим и результатом действия» (זָוָא הַבְּדָנִי הַבְּדָנִי הַבְּדָנִי; *zaw 'ā haw ma 'bdānā d-haw da-'bad wa-d-haw d-'et 'bed*; motum operativum inter operantem et opus)¹. Энергия, по Севиру, есть не более, чем оперативное движение (κίνησις ἐνεργητική) действующего к результату. Таким образом, действование, в конечном счете, является только проявлением самого действующего в движении и вне его не имеет реальности: «безыпостасна (anhypostatica; ἀνυπόστατος) есть энергия (operatio)»². При этом Сефир, в отличие от халкидонитских авторов, ничего не говорит об энергии как о проявлении сущности вовне и не усваивает энергии конституирующих функций по отношению к самой сущности (природе).

Конечно, энергию невозможно рассматривать как некоторую особую сущность или ипостась, но в системе Севира энергия вообще лишается всякой качественной определенности. Качественность у Севира соотносится не с действованием (энергией), а только с делами или результатами действия (ἐνεργηθέντα). В рамках такой понятийной системы вопрос о числе энергий во Христе вообще теряет смысл. Если энергия есть всего лишь оперативное движение действующего или движущегося к результату, а субъектом действия или движения является единая природа-ипостась воплотившегося Бога Слова, то, естественно,

¹ Epistola 1 ad Sergium... P. 60; Сир. текст см.: P. 82.

² См.: Ibid. P. 59.

одной будет и Его энергия. Очевидно, что при таком подходе энергия неизбежно будет мыслиться как производное от ипостаси действующего, а не как свойство или качество сущности (природы).

В. Ч. Самуэль пытается объяснить различие севирианского и дифизитского подходов к проблеме действований во Христе тем, что для Севира, в отличие от халкидонитов, «энергия есть... не просто способность природы, а внешнее проявление способности»¹. Однако маланкарский профессор, очевидно, не вполне правильно понимает дифизитскую точку зрения. Халкидониты также рассматривали энергию не как способность (δύναμις, ἐπιτηδεϊότης), а как проявление природной способности. Действительное различие между позициями двух сторон заключается в том, что для севириан энергия-действие есть просто движение, происходящее от действующего лица² и не являющееся характеристикой его природы, тогда как сторонниками Халкидона энергия, понимаемая как проявление сущности в движении, рассматривается как качество и при том наиболее общее качество всякой сущности.

Возможно, своим учением о действиях Христа Сефир обязан Аристотелю. Последний, раскрывая смысл категории «обладание» писал, что обладанием называется деятельность того, кто обладает, и того, чем он обладает. Когда одно делает, а другое делается, обладание находится посередине. Например, между тем, кто обладает одеждой, и самой одеждой, которой он обладает, посередине находится обладание. Обладать обладание, по Аристотелю, невозможно, поскольку для этого «пришлось бы идти в бесконечность»³.

Севирианская концепция энергии вполне четко соответствует этой аристотелевской схеме: действующий (ἐνεργῶν) соответствует обладающему, результаты действия (ἐνεργηθέντα) — обладаемому (одежде), а собственно энергия — самому обладанию, которое усматривается лишь в обладающем и вне его не имеет никакой реальности. Таким образом, в системе Севира энергия не

¹ The Council of Chalcedon Re-examined... P. 268.

² См.: Ibid.

³ Аристотель. Метафизика. V. 20. 1022b 3–5, 9 // Сочинения... Т. 1. С. 171.

рассматривается как качество сущности и фактически подводится под категорию обладания.

Позиция, занятая Севером по вопросу о действовании во Христе, давала ему определенные полемические преимущества, позволяя парировать возражения дифизитов. Ведь если в делах, совершенных Богочеловеком, отображаются два уровня действительности, божественный и человеческий, то, согласно Северу, это вовсе не является аргументом в пользу учения о двух природах, но лишь подтверждает сложный характер природы-ипостаси воплотившегося Слова.

Завершая анализ понятийно-терминологической системы севирианской христологии¹, следует отметить следующие существенные особенности, отличающие ее от понятийно-терминологической системы халкидонитской дифизитской христологии:

1) понятийно-терминологическая система христологии Севера отлична от понятийно-терминологической системы его тринитарного учения, тогда как в учении дифизитов триадологии и христологии соответствует одна общая понятийно-терминологическая система;

2) термин «сущность» (οὐσία) последовательно отличается от термина «природа» и сближается с понятиями «свойство» (ιδιότης) и качество (ποιότης);

3) термины «природа» (φύσις) и «ипостась» (ὑπόστασις) часто используются как взаимозаменяемые;

4) ипостаси делятся на самобытные (ἰδιοσύστατοι) и несамобытные (οὐκ ἰδιοσύστατοι);

¹ Проведенный анализ севирианской терминологии подтверждает мнение, согласно которому в христианском богословии эпохи Вселенских Соборов был осуществлен «категориальный синтез христианства и древнегреческой философии» (*Дворецкая*. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви... С. 230). Также см.: *Лурье*. Византийская философия... С. 5–8, 530–532; *Столяров*. Патрология и патристика... С. 66–67; *Армстронг*. Истоки христианского богословия... С. 174–175; *Шенборн К.* Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003. С. 90; *Саврей*. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли... С. 21, 687–689, 727–728, 743–746.

Настоящий анализ севирианской терминологии является предварительным, некоторые нюансы севирианской терминологии будут уточнены в последующих главах.

5) в отличие от несамобытных, ипостаси самобытные определяются также и как лица; следовательно, в христологии понятия «лицо» и «ипостась» не тождественны;

6) элементы персоналистического понимания ипостаси (лица), характерные для большинства представителей халкидонитской традиции, в севирианстве отсутствуют;

7) термин «лицо» (πρόσωπον) употребляется преимущественно в значении лица физического;

8) понятие «произведенное действием» (ἐνεργηθέν), которое у авторов-дифзитов иногда может входить в объем понятия «энергия», у Севира терминологически четко отличается от «энергии»;

9) энергия фактически отождествляется с деятельным движением действующего, за энергией не признается значение свойства или качества природы (сущности), качественность соотносится не с действованием, но с тем, что произведено через действие;

10) соответственно за энергией не признается и конституирующая функция в отношении сущности (природы);

11) энергия рассматривается как производное от действующего (= ипостаси), а не от сущности (природы), что является главным отличием севирианского понимания энергии от позиции халкидонитов.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ

2.1. Концепции «воипостасное» и «воипостасная сущность»

2.1.1. Термин «воипостасное» и его введение в контекст христологических дискуссий

Термин «воипостасное» (ἐνυπόστατον), почти неизвестный античным нехристианским авторам¹, был достаточно рано введен христианскими писателями в богословский лексикон, однако вплоть до начала VI столетия фактически не употреблялся в христологии и по своему значению стоял очень близко к термину «ипостась»². В этот период термин «воипостасное» использовался преимущественно в тринитарном контексте, и при том в целях не только отличных, но и прямо противоположных тем, в каких его стали использовать в последующую эпоху христологических споров. Если в период христологических дискуссий этот термин употребляли для обоснования ипостасной тождественности двух природ во Христе, то во время тринитарных споров с его помощью, напротив, выражали мысль о самостоятельности и инаковости божественных Лиц. Таким образом, сложившаяся в III–V вв. традиция употребления термина «воипостасное» не только не подготовила почву для его христологического применения, но и создавала для такого применения значительные сложности³.

Концептуальное различие между «ипостасью» и «воипостасным» было установлено лишь в контексте христологических споров VI столетия. Термин «воипостасное» широко использовался в VI–VII вв. сторонниками Халкидона как

¹ Вероятно, единственный случай употребления слова ἐνυπόστατον античным нехристианским писателем — это греческая версия «Сентенций» Секунда, философа, жившего в первой половине II в. (TLG 1521/2, sent. 11, lin. 3.) (см.: Глуценко А. Н. 28 замечаний к статье об ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ // АКАДЕΜΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. 2014. № 9. С. 82).

² Одним из древнейших текстов, в котором содержится термин ἐνυπόστατον, является приписываемый св. Иринею Лионскому фрагмент (см.: *Irenaeus Lugdunensis. Fragmenta deperditorum operum XIX* // PG 7b. Col. 1240C). В IV столетии он встречается, например, в одном приписываемом св. Григорию Нисскому произведении (см.: *Gregorius Nyssenus. Testimonia adversus Judaeos* // PG 46. Col. 196AB) и у свт. Епифания Кипрского (см.: *Epiphanius Constantiensis Cyprus. Ancoratus* 6. 6. 1; 77. 5. 5 // *Epiphanius. Ancoratus und Panarion* / K. Holl, ed. Leipzig: Hinrichs, 1915 (Die griechischen christlichen Schriftsteller; 25). Bd. 1. S. PG 43. Col. 25). Свт. Кирилл Александрийский также пользовался этим термином (например, см.: *Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus VIII* // PG 75. Col. 101C–104A).

³ См.: Gleede. The Development of the Term Enupestatos... P. 7.

для положительного раскрытия дифизитского христологического учения, так и в целях противомофизитской полемики.

Монофизиты, отталкиваясь от аристотелевской аксиомы «нет безыпостасной природы» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος), в которой «сжато выражена критика Аристотеля против Платоновского гипостазирования идей»¹, стремились, установив в христологии жесткую взаимную связь между концептами «природа» и «ипостась», использовать этот постулат как аргумент в дискуссиях со сторонниками Халкидона: «Если будет после соединения две природы (ܐܝܬܐ ܚܘܒܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ; *trēn kyānē men bātar ḥdāyūtā*; *duae... naturae... post unionem*), тогда будет и две ипостаси после соединения (ܐܝܬܐ ܚܘܒܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ; *trēn qnōmē bātar ḥdāyūtā*; *duae hypostases... post unionem*)»², «если же ипостась (ܥܝܢܐ; *qnōmā*; *hypostasis*) одна, то одна будет и природа (ܥܝܢܐ; *kyānā*; *natura*)»³. Согласно Севиру, говорящий об «одной ипостаси» (ܥܝܢܐ ܘܥܝܢܐ; *ḥad qnōmā*; *unam hypostasim*) «по необходимости будет говорить и об одной воплощенной природе Слова» (ܐܝܬܐ ܚܘܒܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ; *men 'anange w-ḥad kyānā m̄basrā d-meltā nēmar*; *necessario et unam naturam Verbi incarnatam dicit*)»⁴.

Этот аргумент использовал против халкидонитов и Иоанн Филопон. Поскольку, утверждал он, «природа принимает существование в ипостасях или в индивидах (ܐܝܬܐ ܚܘܒܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ; *ba-qnōmē d-hīyī l-mēmar b-'aṭomē kol ḥad men kyānē šqal yātā*; *in hypostasibus... in individuīs... natura esse assumit*)», там, «где имеется две природы, будет, по крайней мере, и две

¹ Дьяконов. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды... С. 20.

А. П. Дьяконов отмечает, что эта философская идея «предполагалась как аксиома во всех монофизитских рассуждениях» (Там же). Впрочем, у самого «Аристотеля нет данного тезиса, хотя он с его философией и согласен» (Соколов. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды... С. 296). Цитата, в которой Севир использует этот аристотелевский принцип, см.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 9* / J. H. Deckerck, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 420. 204–205.

Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum... Col. 912B.

² *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 36... P. 229*; Сир. текст см.: P. 295.

Ср.: *Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliū II... P. 13.*

³ *Ibid. P. 15.*

Сирийский текст здесь и далее см.: *Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliū* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (CSCO; 119). P. 19.

В одном из греческих фрагментов Севир задается вопросом: «Каким образом преисполненные всякого бесстыдства, говоря о двух природах, учат не говорить о двух ипостасях...?» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 9. P. 417. 111–112*).

⁴ *Orationes ad Nephaliū II... P. 50*; Сир. текст см.: P. 68.

ипостаси (ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ; *d-kaḏ trēn kyānē 'īṭayhon trēn qnōmē*; *duae naturae, duae ad minimum sint hypostases*)»¹.

В христологической системе дифизитов предпосылка о невозможности безыпостасных природ, с севирианской точки зрения, должна была логически вести к несторианской доктрине двух сынов, появление же новой концепции «воипостасное» давало халкидонитам возможность отклонять обвинения в несторианстве².

Это терминологическое нововведение³ часто связывали с именами таких халкидонитских полемистов, как Леонтий Византийский⁴ и Леонтий Иерусалимский⁵. Однако в действительности термин «воипостасное» впервые был использован в контексте христологических дискуссий VI в. не авторами леонтьевского корпуса, а Иоанном Грамматиком Кесарийским⁶. Возможно ли, однако, утверждать, что у последнего этому термину соответствует особое понятие, отличное от понятия «ипостась»?⁷

Для изучения доктрины Севира и для понимания логики христологических споров VI в. значение данного вопроса принципиальное, ведь если концепция

¹ *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitr VII. 28...* P. 63; Сир. текст см.: *Ibid.* P. 26–27.

² До начала VI в. участники христологических дискуссий различали только две формы бытия: ипостасное, т.е. имеющее бытие само по себе, и анипостасное, т.е. не имеющее реального бытия. Вследствие этого получалось, что во Христе следует либо вместе с реальностью человечества признать две ипостаси (несторианство), либо, исповедуя только одну ипостась, отвергать реальность человечества (монофизитство). Халкидонитские же богословы «обнаружили» между *ἁπόστασις* и *ἀνῆπόστατον* среднюю форму бытия: *ἐνῆπόστατον*. Этим термином они обозначили такое бытие, которое существует не само по себе, а в особой ипостаси, но при этом не как «случайный признак» (*συμβεβηκός*), а как «реальная сущность» (см.: *Епифанович. Преподобный Максим Исповедник...* С. 42).

³ В патрологической науке высказывалась мысль, что корни учения о воипостасной сущности следует искать в философии неоплатонизма (см.: *Junglas J. P. Leontius von Byzanz: Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 148–159*), однако это предположение не нашло поддержки у последующих исследователей. Таким образом, можно считать, что данная концепция представляет собой результат философского творчества христианских мыслителей.

⁴ См.: *Флоровский. Восточные отцы...* С. 27, 122–123; *Лосский. Догматическое богословие // Очерк мистического богословия...* С. 269; *Moeller. Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme...* S. 706.

⁵ См.: *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 82.

⁶ См.: *Helmer. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung...* S. 160–171; *Allen, Hayward. Severus of Antioch...* P. 45.

Следует отметить, что целый ряд известных исследователей, рассматривающих в своих работах христологию Иоанна Грамматика, фактически не обратили внимание на его концепцию «воипостасное». Например, см.: *Lebon. Le monophysisme sévérien...* P. 127–163; *Сидоров. Иоанн Грамматик Кесарийский...* С. 81–99; *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 80–81.

⁷ В том, что Грамматик для решения христологических вопросов мог воспользоваться новой философской концепцией, нет ничего удивительного. Склад его мышления был в большей степени философским, чем богословским. Как замечает Л. Перроне, в произведениях Грамматика христология превращалась в философскую диалектику и онтологию (см.: *Perrone L. La Chiesa di Palestina e la controversia cristologica. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 259*).

«воипостасное» присутствовала уже в произведениях Иоанна, значит, это фундаментальное для дифизитской христологии понятие было отвергнуто самим Антиохийским патриархом, а не только его последователями. Для решения этого вопроса представляется целесообразным сначала представить общий обзор использования термина «воипостасное» дифизитскими авторами VI–VIII столетий, а затем сравнить употребление этого термина в сочинениях Иоанна Грамматика с последующей дифизитской традицией. Таким образом можно выяснить, действительно ли в произведениях Грамматика уже содержалась концепция «воипостасное», и была ли она достаточно разработана для того, чтобы быть правильно понятой Севиром.

2.1.2. Термин «воипостасное» у халкидонитских авторов VI – VIII вв.

а) Леонтий Византийский

Первая попытка определить содержание понятия «воипостасное» у Леонтия Византийского была предпринята в конце XIX в. немецким протестантским теологом Фридрихом Лоофсом, который, основываясь на некорректном прочтении одного отрывка из «Против несториан и еutihian»¹ и передавая греческое «ἐνυπόστατος» немецким «inexistierend», приходил к выводу, что «воипостасный» у Леонтия указывает на некоторую динамическую направленность и имеет значение «существующий в чем-то ином», т.е. не имеющий основы существования в самом себе, но обретающий ее в ипостаси другого рода². Так, например, человеческая природа Христа является воипостасной, поскольку имеет основу своего существования в божественной Ипостаси Бога Слова. Предложенное Ф. Лоофсом толкование в течение ста лет господствовало в патрологической науке и оказало влияние на многих последующих исследователей (И. П. Юнглас³, Х. М.

¹ См.: *Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG 86. 1. Col. 1277C–1280B.

² См.: *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. Leipzig, 1887. S. 65.

³ См.: *Junglas J. P. Leontius von Byzanz: Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn, 1908.

Релтон¹, Дж. Линч², Р. В. Зеллерс³, Г. Штикельбергер⁴, Н. Й. Мутафакис⁵ и др.), в том числе и русских (прот. Г. Флоровский⁶, В. Н. Лосский⁷ и др.).

В 70-е гг. XX в. Б. Дейли подверг точку зрения Ф. Лоофса основательной критике⁸, получившей поддержку со стороны таких ученых, как М. Дж. Даулинг⁹ и А. Грильмайер¹⁰. Указывая на то, что Ф. Лоофс неверно интерпретировал вышеуказанный отрывок из «Против несториан и евтихиан», Б. Дейли и его последователи заключают, что ἐνυπόστατος у Леонтия Византийского не имеет ничего общего с идеей воипостазирования человеческой природы Христа в Ипостаси Бога Слова¹¹. При этом префикс ἐν- не выражает, по их мнению, идею динамики включенности некоторой сущности в ипостась иного рода, но употребляется как противоположный по своему значению отрицательному префиксу ἄ-¹². Отсюда делается вывод о том, что Леонтий употреблял ἐνυπόστατος в его традиционном для богословия IV–V вв. значении реально существующего, и, следовательно, не внес никакого вклада в развитие концепции «воипостасное»¹³. Представляется, что позиции как Ф. Лоофса, так и его критиков грешат односторонностью: если первый преувеличивает заслуги Леонтия в деле развития дифизитской христологической терминологии, то последние их явно недооценивают.

Критики мнения Ф. Лоофса указывают и на то, что Леонтий весьма редко использовал сам термин ἐνυπόστατος, и на этом основании делают вывод, что сам

¹ См.: *Relton H. M. Study in Christologie*. L., 1917.

² См.: *Lynch J. J. Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology // Theological Studies*. 1975. Vol. 36/3. P. 455–471.

³ См.: *Sellers. The Council of Chalcedon...* P. 308–319.

⁴ См.: *Stickelberger H. Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz. Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie // Theologische Zeitschrift*. 1980. Bd. 36. S. 158.

⁵ См.: *Moutafakis N. J. Christology and its Philosophical Complexities in the Thought of Leontius of Byzantium // History of Philosophy Quarterly*. 1993. Vol. 10/2. P. 104–112.

⁶ См.: *Флоровский. Восточные отцы...* С. 122–124.

⁷ См.: *Лосский. Очерк мистического богословия...* С. 269.

⁸ См.: *Daley B. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.)*. Oxford, 1983; *Idem. The Christology of Leontium of Byzantium: Personalism and Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies*. Oxford, 1983. [Машинопись] (Особо см.: P. 18–19)

⁹ См.: *Даулинг М. Дж. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 594–607.*

¹⁰ См.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 263–269.

¹¹ См.: *Daley. The Christology of Leontius of Byzantium...* P. 1.

¹² См.: *Ibid.* P. 2.

¹³ См.: *Даулинг. Христология Леонтия Византийского...* С. 612–613; *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 268–269.

Леонтий не придавал этому термину большого значения, а значит, термин ἐνυπόστατος не мог иметь существенного значения в его христологической системе¹. Однако место термина в системе того или иного автора определяется не только частотой его употребления, но, прежде всего, сопрягаемыми с ним значениями.

Ключевым для понимания концепции «воипостасное» у Леонтия Византийского является следующий фрагмент:

«Не одно и то же ипостась и воипостасное (ἐνυπόστατον), так же, как различны сущность и восущностное (ἐνούσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то определенного, а воипостасное — сущность. И ипостась определяет лицо (πρόσωπον) отличительными признаками, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Таковы все качества: как те, которые называются сущностными, так и те, которые называются присущностными, из которых ни одно не есть сущность, т.е. самостоятельно существующая вещь, но всегда относительно сущности, как цвет в теле и знание в душе»².

Проблема истолкования этого фрагмента заключается в том, к чему относится придаточное предложение «ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει... θεωρεῖται»: к αὐτὸ (Ф. Лоофс и его последователи) или к συμβεβηκὸς (Б. Дейли и его сторонники). В первом случае приведенные по-гречески слова следует перевести таким образом: «воипостасное же указывает на то, что, не являясь акциденцией, имеет бытие в другом и само по себе не усматривается». Во втором перевод будет следующим:

¹ См.: Даулинг. Христология Леонтия Византийского... С. 604.

По подсчетам М. Дж. Даулинга, термин «воипостасный» (ἐνυπόστατος) встречается в произведениях Леонтия только 3 раза (см.: Там же. С. 594). Это утверждение не совсем точно. В «Против несториан и еutihian» трижды встречается форма «ἐνυπόστατον» (см.: Contra Nestorians et Eutichianos I // PG 86. 1. Col. 1277C, 1277D (дважды)). Слово же «ἐνυπόστατος» встречается, по крайней мере, 1 раз (см.: Ibid. Col. 1300A). Кроме того, в этом произведении используется близкий по значению термин «небезыпостасное» (τὸ μὴ ἀνυπόστατον) (см.: Ibid. Col. 1277D). В «Эпилисисе» Леонтий употребляет выражение «ипостасно существовать в Слове» (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι) (см.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1944C), о котором речь пойдет ниже.

Тот факт, что термин «воипостасное» встречается у Леонтия столь ограниченное число раз и только в одном произведении, не может не наводить на мысль о позднейшей вставке, однако, никто из выше названных исследователей христологии Леонтия не ставит под сомнение подлинность соответствующих фрагментов.

² Contra Nestorians et Eutichianos I // PG 86. 1. Col. 1277CD.

«воипостасное же указывает на то, что не является акциденцией, которая имеет бытие в другом и сама по себе не усматривается».

Бенджамин Глид впервые предложил рассмотреть этот отрывок не изолированно, а в общем контексте рассуждений Леонтия, где тот доказывает совместимость халкидонской христологии с принципом «нет природы безыпостасной», оперируя двумя парами терминов: «ипостась» и «воипостасное», «сущность» (οὐσία) и «восущностное» (ἐνοούσιον)¹. В результате Б. Глид приходит к выводу, что, в отличие от мнения Ф. Лоофса, прочтение фрагмента, предложенное Б. Дейли, никак не соответствует общей логике рассуждений Леонтия; совершенно непонятно, почему, начиная обсуждение вопроса о соотношении воипостасного и ипостаси, он неожиданно переходит к разговору об онтологическом статусе акциденций, не имеющем к этому вопросу никакого отношения².

Однако Б. Глид не отметил еще, по крайней мере, две сложности, порождаемые интерпретацией Б. Дейли. Во-первых, получается, что, согласно Леонтию, главным в определении воипостасного является не быть акциденцией. Однако, в таком случае, под определение воипостасного попадут не только сущности, но и существенные свойства и даже сами ипостаси, что, очевидно, абсурдно. Во-вторых, совершенно необъяснимо, почему Леонтий, упомянув акциденции, затем говорит о существенных качествах, которые никак не могут быть отнесены к привходящим свойствам.

Заключительную часть отрывка (от слов «Так и все качества...»), полагает Б. Глид, следует рассматривать как дополнительное разъяснение: подобно тому, как качества, будучи восущностными, сами не являются сущностями, так и воипостасное (= сущность) не есть ипостась³.

¹ См.: Ibid. Col. 1276D–1281A.

² См.: The Development of the Term Enoustatos... P. 65.

³ См.: Ibid. P. 66.

Возникает вопрос, почему Леонтий в конце фрагмента говорит о цвете в теле и о знании в душе, ведь, с точки зрения Аристотеля это классические примеры акциденций. Б. Глид полагает, что Леонтий, как и некоторые другие халкидонитские авторы (например, прп. Анастасий Синаит), в употреблении термина «качество» (ποιότης) следовал не аристотелевской, а стоической традиции понимания качества как «восущностной силы» (ἐνοούσιος δύναμις) (например, см.: *Anastasius Sinaita. Viae dux* II. 7 / К.-Н. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981. P. 62). При таком

Вслед за К.-Х. Утеманном¹, Б. Глид полностью отвергает мнение Б. Дейли и признает частичную правоту Ф. Лоофса. Хотя, полагает он, Ф. Лоофс и его последователи переоценивали роль Леонтия в развитии халкидонитской христологии, тем не менее, установленное им различие между «ипостасью» и «воипостасным» оказало влияние на многих дифизитских авторов, особенно на прп. Максима и некоторых позднейших средневековых мыслителей².

В приведенном выше фрагменте следует выделить три принципиальных момента:

а) впервые в истории христианской мысли устанавливается четкое концептуальное различие между понятиями «ипостась» (ὑπόστασις) и «воипостасное» (ἐνυπόστατον);

б) устанавливаемое Леонтием различие между ипостасью и воипостасным не имеет ничего общего с различием между первой сущностью (= ипостасью) и второй сущностью Аристотеля, ибо под воипостасным он, несомненно, имеет в виду не абстракцию (совокупность существенных свойств), а конкретное подлежащее, в котором качества получают действительное существование³;

подходе цвет в теле и знание в душе могут рассматриваться не как акциденции, а как необходимые качества природы (см.: Gleede. The Development of the Term Eupostatos... P. 66).

¹ См.: Uthemann K.-H. Difikationen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon. Leuven, 1998. P. 99.

При этом Б. Глид отвергает предположение К.-Х. Утеманна (см.: Ibid. P. 101–103) о возможной поврежденности текста рассматриваемого фрагмента. Ознакомившись с подготовленным Б. Дейли текстом критического издания «Против несториан и евтихиан», он свидетельствует, что по сравнению с изданием Ж.-П. Миня текст Б. Дейли имеет лишь одно незначительное отличие, которое никак не влияет на общий смысл фрагмента (см.: The Development of the Term Eupostatos... P. 62–63).

² См.: Ibid. P. 188.

³ Принципиальное значение имеет вопрос о правильном переводе термина ἐνυπόστατον. Префикс ἐν- в греческом языке, как верно отмечали оппоненты Ф. Лоофса, часто сообщает слову значение «обладающий чем-либо», например, ἔμφωνος («обладающий голосом»), ἔντιμος («обладающий честью, почетом»). Однако они не обратили внимания на следующее обстоятельство: если ἐνυπόστατον образовано от ὑπόστασις, то его значение зависит от употребления — нетерминологического или терминологического (каппадокийского) — слова «ипостась». В первом случае оно будет иметь значение просто «реально существующий», во втором — «обладающий ипостасью». Б. Глид полагает, что в некоторых случаях оправдано переводить ἐνυπόστατον как просто «действительно существующий» (real). Однако в христологическом контексте для текстов большинства халкидонитских авторов он предлагает такие варианты перевода, как «ипостасно реализованный» (hypostatically realised), «воипостасный» (enhypostatic) и «воипостазированный» (enhypostasized). При этом он считает совершенно некорректным переводить ἐνυπόστατον как «ипостасный» (hypostatical) (см.: Ibid. P. 184–185). Диак. А. Глушенко, отмечая, что в современном богословии термин «воипостасное» получил широкое распространение, тем не менее, считает, что этого неологизма следует избегать при переводе текстов древних авторов и передавать ἐνυπόστατον как «обладающий ипостасью» (см.: 28 замечаний к статье об ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ... С. 96, 101–102). При этом диак. А. Глушенко также настаивает на недопустимости перевода ἐνυπόστατον как «ипостасный», что, по его мнению, ведет к терминологической путанице (см.: Там же. С. 81, 83–84).

Леонтий не ограничивает установленное различие только областью христологии, но, принципиально различая «ипостась» и «воипостасное», фактически превращает это различие в универсальный онтологический принцип.

Отождествляя воипостасное с сущностью¹, Леонтий показывает, что ипостась нельзя понимать как индивидуализированную природу (природу с особенностями) в противопоставленности природе общей². Для Леонтия, «природа не есть ипостась, потому что нельзя этого сказать в обратном порядке, ибо ипостась есть также и природа, но природа не есть также и ипостась»³. Иными словами, природа, в том числе и природа с особенностями, вообще не может определяться как ипостась, а ипостась, хотя и обязательно включает в себя природу, тем не менее, не может быть к природе «сведена». Для пояснения соотношения ипостась – природа (= воипостасное) Леонтий использует аналогию форма – тело. Форма включает в себе тело и не может существовать без него, однако при этом сама форма не является ни телом, ни его частью⁴.

Устанавливаемое Леонтием различие между ипостасью и природой не является чисто логическим. Для указания на онтологический характер этого различения он вводит новое понятие — «логос самостоятельного бытия (бытия самого по себе)». Природа, согласно Леонтию, получает «логос бытия» (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) и «логос вида» (εἶδους λόγον), ипостась же, выражая то, кому природа принадлежит, получает также и «[логос] самостоятельного бытия» (τὸν καθ' ἑαυτὸν εἶναι)⁵.

Установив это принципиальное различие, Леонтий переходит к собственно христологической проблематике и обсуждает основной монофизитский аргумент,

¹ Если поместить термин ἐνυπόστατον («обладающее ипостасью») в систему основных категорий патристической онтологии (сущность, ипостась, энергия, свойство) и постараться определить, какая из этих категорий может быть отождествлена с ἐνυπόστατον, то таковой, несомненно, может быть только «сущность» (см.: Глуценко. 28 замечаний к статье об ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ... С. 80).

² Леонтий последовательно, если и не полностью отождествляет, то, по крайней мере, максимально сближает в своем христологическом учении понятия «лицо» и «ипостась», «сущность» и «природа» соответственно и часто использует эти парные термины как взаимозаменяемые (см.: Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. 1. Col. 1273A, 1309B; Epilysis // PG 86. 2. Col. 1923B).

³ Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. 1. Col. 1280A.

⁴ Леонтий пишет: «Так же как истину выражает тот, кто говорит, что не существует тела без формы, а затем делает ошибочный вывод, что форма является телом...» (Ibid. Col. 1277D–1280A).

Позднее этим же аргументом будет пользоваться и прп. Максим Исповедник (см.: Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 488A–492C).

⁵ См.: Contra Nestorianos et Eutichianos... Col. 1280A.

согласно которому не существует безыпостасных (безличных) природ¹. Он вполне согласен, что тот, «кто говорит: нет природы безыпостасной, тот выражает истину»². Однако он считает неверным, исходя из этой истины, заключать, что «небезыпостасное» (τὸ μὴ ἀνυπόστατον) обязательно «является ипостасью» (τὸ ὑπόστασιν εἶναι)³. Леонтий предлагает следующие определения ипостаси. Во-первых, это тождественное по природе, но различающееся по числу. Во-вторых, это то, что «состоит из различных природ» (ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα) и предполагает в своем существовании общение этих природ друг с другом. Во втором типе ипостасей ни одну из составляющих ее природ (сущностей) невозможно созерцать отдельно, саму по себе, но только вместе с теми, с которыми она сосуществует. Примером таких ипостасей могут служить и человек, состоящий из тела и души, и прочие сложные вещи, у которых «ипостась общая» (κοίνη... ἡ ὑπόστασις), а у образующих их природ «логос [существования] различный» (ὁ λόγος διάφορος)⁴.

Сущность, по Леонтию, находит свое выражение в ипостаси, но сущность не обязательно должна быть представлена в ипостаси, жестко соответствующей этой и только этой конкретной сущности. Одна ипостась может быть выражением двух и более сущностей (например, душа и тело в человеке), каждая из которых, если следовать логике Леонтия, может быть определена как ἐνυπόστατον.

Разрушив жесткую взаимосвязь между концептами индивидуализированной природы (сущности) и ипостаси, Леонтий далее пытается использовать свои терминологические наработки для диффизитского объяснения способа соединения божества и человечества во Христе. Само соединение двух природ он определяет как «соединение по сущности, сущностное и воипостасное» (ἡ κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἔνωσις)⁵. Сам же он достаточно подробно и разъясняет, как следует понимать данное определение.

¹ Как следует из сочинений Леонтия, позиция его оппонентов была вполне традиционной. Исходя из предпосылки «не существует природы без ипостаси» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος), они утверждали, что говорить о двух природах обязательно значит вводить две ипостаси (см.: Ibid. Col. 1276D).

² Ibid. Col. 1277D.

³ Ibid.

⁴ См.: Ibid. Col. 1280AB.

⁵ См.: Ibid. Col. 1300A.

Две природы, по Леонтию, соединившись, становятся «единицей» и познаются как «двоица», они не смешиваются в силу единичности лица и не разделяются на две ипостаси по причине различия «свойств природ»¹. При соединении «по сущности» (κατ' οὐσίαν) каждый из его исходных элементов «в соединении сохраняет свой логос существования» (τῇ ἐνώσει σώζει τὸν ἴδιον τῆς ὑπάρξεως λόγον). Природы, соединяющиеся по такому типу, составляют некоторую «единицу по числу», сохраняя при этом природное «различие существования в тождестве единства» (τὸ διάφορον σώζοντα τῆς ὑπάρξεως ἐν τῷ ταυτῶ τῆς ἐνότητος)².

Тем самым под соединением по сущности или существенным соединением³ Леонтий понимает соединение и не ипостасей, и не присущественных реальностей (энергия, честь, благоволение и т.п.), а именно сущностей, которые в соединении сохраняют логос своего существования и находят свое выражение в одной общей ипостаси⁴, являясь, таким образом, не ипостасями, а воипостасными.

Из терминологических построений Леонтия Византийского можно вывести два возможных значения термина «воипостасное»:

1. реальная сущность (природа), находящая свое выражение в некоторой ипостаси;
2. реальная сущность, которая совместно с другой или другими сущностями находит выражение в общей ипостаси и не существует сама по себе, но только в составе единого целого.

Тем самым можно утверждать, что предложенная Ф. Лоофсом интерпретация слова ἐνυπόστατον как «существующее в чем-либо», хотя и ошибочна сама по себе, тем не менее, оказывается приемлемой, если поместить ἐνυπόστατον в рамки

¹ См.: Ibid. Col. 1300AB.

² См.: Ibid. Col. 1304B.

³ Для определения способа соединения двух природ во Христе Леонтий чаще всего использует термины «существенно» (οὐσιωδῶς) или «по сущности» (κατ' οὐσίαν) (например, см.: Contra Nestorianos et Eutichianos // PG 86. 1. Liber 1. Col. 1285B, 1304B; Liber 2. Col. 1325A; Liber 3. 42. Col. 1380ABD; Epilysis // PG 86. 2. Col. 1941A).

Прп. Иоанн Дамаскин, разъясняя значение этого термина в халкидонитской традиции, говорит, что «существенное (οὐσιώδη) соединение» не следует понимать в смысле образования сложной природы из двух природ. Напротив, слово «существенное» указывает на то, что две природы соединились в единой сложной Ипостаси Сына, сохранив свое «существенное различие» (οὐσιώδη διαφορὰν)» (см.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei. 3. 3. ... S. 114–115*).

⁴ Ср.: «схождение соединенных природ в единую ипостась (τῆς τῶν ἠνωμένων φύσεων εἰς μίαν ὑπόστασιν)» (Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. 1. Col. 1293B).

каппадокийской и последующей халкидонитской терминологии и онтологии, где этот термин действительно приобретает значение «существующий в ипостаси». Однако данный факт не является следствием собственно этимологии слова ἐνυπόστατον, не связан с его буквальным смыслом и даже не может рассматриваться в качестве его «дополнительного оттенка», но представляет собой «логический вывод из рассмотрения ἐνυπόστατον в определенной терминологической системе»¹.

По мнению протопресв. И. Мейендорфа, именно введение термина «воипостасный» в систему халкидонского богословия является «основным вкладом Леонтия в развитие христологии»². Несториане и монофизиты, в равной степени принимавшие тезис «нет природы без ипостаси» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος), сталкивались с дилеммой: или, признавая во Христе две природы, принять и две ипостаси, или, настаивая на одной ипостаси, исповедовать и одну природу. Леонтий же предложил новое понятие «ἐνυπόστατον», которое следует использовать, когда «речь идет о существовании внутри ипостаси»³.

Что же касается учения о том, что человечество Христа, не будучи ипостасью, имело основу своего бытия в Слове, то оно не вполне чуждо Леонтию и не противоречит его христологическим интуициям. В «Эпилисисе» он, например, говорит, что человечество Христа «существует в Логосе (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι)»⁴.

¹ Глуценко. 28 замечаний к статье об ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ... С. 94–95, 101.

² См.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 75.

³ См.: Там же.

Следует отметить, что, хотя протопресв. И. Мейендорф оценивает введение Леонтием Византийским в христологию понятия «воипостасный» как значительный вклад в развитие халкидонитской терминологии, он ни в коей мере не разделяет точку зрения Ф. Лоофса, к последователям которого его иногда ошибочно причисляют (например, см.: *Пихота О. И.* Понятие «воипостасное» в христологических системах Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского // Сб. студенческих научных работ. М.: ПСТГУ, 2008. С. 42). Понимание термина «воипостасное» в смысле динамической включенности сущности в ипостась иного рода, а именно таково было мнение Ф. Лоофса, протопресв. И. Мейендорф прямо называет совершенно чуждым Леонтию (см.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 76).

⁴ *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1944C.

Д. Эванс и М. Дж. Даулинг утверждают, сам Леонтий не разделял это мнение и приводил его как один из аргументов своих противников (см.: *Evans D.* *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology.* Washington, 1970. P. 132; *Даулинг.* Христология Леонтия Византийского... С. 605–606). Эта оценка, однако, не представляется убедительной. Полностью рассматриваемый фрагмент выглядит следующим образом: «Некоторые... говорят, что человечество Христа не было образовано прежде [соединения] и не предсуществовало, как человечество совершенное, но что оно существует в Логосе, и в силу этого была образована одна ипостась из обоих». Во-первых, нет достаточных оснований усваивать эту точку зрения неким оппонентам Леонтия, мнение, согласно которому, воспринятое Словом человечество не существовало ранее момента соединения, является общим местом практически у всех древних авторов, живших как до, так и после Халкидона. Во-вторых, Леонтий не отвергает приведенное мнение полностью, считая его «отчасти верным и отчасти неверным». Что же находит он в данном утверждении

Таким образом, Ф. Лоофс в общей оценке христологии Леонтия оказался отчасти прав, хотя и исходил из ошибочных предпосылок, ибо для выражения идеи существования человечества в Логосе Леонтий, действительно, не использовал термин «ἐνυπόστατον».

Таким образом, можно утверждать, что в христологической системе Леонтия Византийского термин «воипостасное» не занимает центрального места и встречается только в трактате «Против евтихиан и несториан» как вспомогательное терминологическое средство. Противопоставление воипостасного и ипостаси, с одной стороны, и отождествление воипостасного с сущностью, с другой, используется Леонтием для того, чтобы концептуально развести понятия ипостаси и природы¹, лишив тем самым силы севирианский аргумент, согласно которому, признание во Христе двух совершенных природ неизбежно означает признание двух ипостасей и, как следствие, несторианское разделение единого Христа.

б) *Евстафий Монах (пер. пол. VI в.)*²

ошибочным, а что верным? В приведенных выше словах Леонтий указывает две причины образования одной ипостаси из двух естеств: 1) «человечество Христа не было образовано прежде [соединения]»; 2) «оно существует в Логосе». Первое он не рассматривает как достаточную причину единства ипостаси. По убеждению Леонтия, «время соединения» для образования одной ипостаси не имеет существенного значения. В качестве такой причины он называет «сам характер соединения». Однако, в чем же заключается этот характер? Несомненно, в том, что воспринятое человечество «существует в Логосе». Главная цель, которую Леонтий преследовал в «Эпилисисе», состояла в обосновании единства Ипостаси Богочеловека, и доказывает он это именно тем, что человечество Христа, не обладая самостоятельным и отдельным бытием, пребывает в совершенном единстве с Богом Словом. Следовательно, фраза «оно существует в Логосе» вполне можно рассматривать как выражение самой сути характера соединения. Значит, именно это утверждение он признает верным, и, таким образом, ничто не препятствует принимать это мнение как точку зрения самого Леонтия Византийского. Р. Кросс, например, не находит оснований для утверждения, что мнение о существовании человеческой природы в Логосе не является позицией самого Леонтия, к которой он пришел в «Эпилисисе» (см.: *Cross. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium...* P. 261).

Таким образом, хотя Леонтий и не отождествлял прямо единую Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса, это вовсе не означало для него параллелизма божества и человечества, его христологическое видение не допускает во Христе строгой симметрии. Многочисленные высказывания Леонтия свидетельствуют, что он усваивает Богу Слову как функцию субъекта воплощения, так и господствующее положение в состоянии единства. Данный аспект христологического учения Леонтия Византийского подробно рассматривается А. Грильмайером (см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 254–256).

Позицию Р. Кросса вполне разделяет и Б. Глид, полагающий, что «теория восуществования» (*insubsistence-theory*), т.е. учение о том, что человечество Христа получило свое бытие и существовало в Слове, совсем не чужда Леонтию Византийскому. Для подтверждения своего мнения он ссылается на следующие места из сочинений Леонтия: *Epilysis // PG 86. 2. Col. 1937AB; Contra Nestorianos et Eutichianos // PG 86. 1. Lib. I. Col. 1352C–1353A* (см.: *The Development of the Term Enoptatos...* P. 68).

¹ К. Билей отмечает, что именно Леонтию Византийскому принадлежит заслуга в установлении «фундаментального различия между природой и ипостасью» (см.: *Beeley Ch. The unity of Christ : continuity and conflict in patristic tradition. Yale, 2012. P. 288*).

² Время жизни Евстафия точно неизвестно. С большой степенью вероятности его можно причислить к современникам Леонтия Византийского. В своем послании он отмечает, что пишет через восемьдесят с лишним лет после Нестория (см.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 9...* P. 418. 142–144.). Если учесть, что Несторий

В единственном сохранившемся послании Евстафия Монаха слово «воипостасный» встречается трижды. Два раза этот термин употребляется в нетерминологическом значении, т.е. в противопоставлении безыпостасному (ἀνυπόστατος)¹ и воображаемому (φαντασιώδης)².

Один раз термин «воипостасный» использован при обсуждении вопроса о соединении двух природ во Христе. Евстафий обращается к Севиру со следующим вопросом: «Не представляется ли тебе, что и после соединения нужно знать и именовать во Христе две природы, и при том воипостасные (ἐνυπόστατους)?»³. Вполне возможно, что и здесь Евстафий употребляет этот термин просто в значении «действительно существующий». Однако вполне допустимо и другое прочтение этого отрывка. Как убежденный халкидонит, Евстафий, естественно, не признавал во Христе две ипостаси, и словом «воипостасные» мог обозначать не просто две реальные природы, а природы, сосуществующие в одной общей ипостаси. Однако в любом случае в своем понимании воипостасного Евстафий монах не выходит за границы, очерченные Леонтием Византийским.

в) Свт. Ефрем Антиохийский (ум. 545 г.)

Современник Леонтия Византийского, свт. Ефрем Антиохийский, иногда полемизировал против монофизитского тезиса о невозможности безличной природы, не используя сам термин «ἐνυπόστατος», однако опираясь при этом на саму идею воипостасного бытия. Свт. Ефрем поясняет, что представление о некоторых природах, например, о «природе воды,.. гнева, войны», не обязательно

умер в 451 г., то написание послания Евстафия следует датировать 30-ми или, возможно, 40-ми годами VI столетия. Косвенно в пользу этого свидетельствует основательное знакомство Евстафия с основными трудами Севира, большинство которых составлено до 530 г, а также и с произведениями Иоанна Грамматика (см.: Ibid. P. 417. 108–418. 123; 423. 291–424. 314).

А. Грильмайер в качестве *terminus post quem* написания послания Евстафия называет 532 г., когда в Константинополе проходило собеседование между халкидонитскими и нехалкидонитскими богословами. Пытаясь определить верхний временной предел написания послания, немецкий патролог, во-первых, указывает на то, что Евстафий, несомненно, пользовался подлинными произведениями Севира на греческом языке, а после Константинопольского собора 536 г., осудившего Севира, появился императорский указ, предписывающий уничтожение сочинений Антиохийского патриарха. Во-вторых, он отмечает, что Евстафий говорит о Севире так, как если бы последний был еще жив. Севир умер в феврале 538 г. Отсюда А. Грильмайер заключает, что составление послания Евстафия следует поместить во временной промежуток между 532 г. и началом 40-х гг. (см.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* T. II/2. P. 355–356).

¹ См.: *Epistula de duabus naturis* 17... P. 425. 336.

² См.: Ibid. 17... P. 421. 211.

³ Ibid. 9... P. 418. 123–125.

привносит с собой также и лицо. Также душа и тело в человеке имеют свои различные природы, однако на этом основании никто не измышляет ипостась или лицо ни для тела, ни для души¹.

3. Хельмер в приложении к своему исследованию опубликовал сохранившиеся фрагменты из принадлежащего свт. Ефрему собрания дефиниций, адресованного некоему апамейскому философу и пресвитеру Акакию. В этом произведении содержится одна из первых попыток не только дать определение «воипостасного», но и использовать это понятие в христологии.

Согласно самому общему определению воипостасное есть «то, что находится в ипостаси» (τὸ ἐν τῇ ὑπόστασει καθιδρυμένον). Под это понятие, согласно свт. Ефрему, подпадают, во-первых, различные качества и свойства («размер, белизна, отцовство»), а, во-вторых, «собственно существующее и непризрачно в существовании познаваемое» (τὸ κυρίως ὄν καὶ ἀφαντάστως ἐν ὑπάρξει γνωριζόμενον), т.е. природа (сущность).

Плоть, т.е. человечество Бога Слова, невозможно определить ни как безыпостасное, т.к. этим словом обозначается реально не существующее, ни как ипостась, поскольку она «не существует сама по себе как всякая обычная ипостась» (οὐ γὰρ καθ' ἑαυτὴν ὑπέσθη ὡς πᾶσα ψιλὴ ὑπόστασις). Поэтому единственно правильным свт. Ефрем находит определить воспринятое Словом человечество как «воипостасное или же восуществленное и восуществственное» (ἐνυπόστατον ἤγουν ἐνύλαρктὸν τε καὶ ἐνούσιον)².

Трудно сказать, чье определение «воипостасного» — Леонтия Византийского или свт. Ефрема — появилось раньше. С большей степенью уверенности можно утверждать, что взаимозависимость здесь вряд ли имеет место, поскольку в определениях имеют место существенные различия:

Леонтий исходит из принципиального различия воипостасного (= сущность) и ипостаси, тогда как свт. Ефрем идет путем расширения спектра значений термина «воипостасное»: последний может обозначать у него и просто нечто обладающее

¹ См.: *Ephraem Antiochenus*. *Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem* // PG 103. Col. 993C.

² См.: *Ephraem Antiochenus*. *Ad Acacium philosophum et presbyterum Apameensem* // Helmer. *Der Neuchalkedonismus...* S. 272.

действительным существованием в противоположность безыпостасному (ἀνυπόστατον), и «то, что находится в ипостаси»¹.

Свт. Ефрем в качестве примеров воипостасного приводит и случайные свойства (размер, белизна), тогда как, согласно Леонтию, воипостасное обозначает только сущность, но не то, что является свойством, существенным или акцидентальным².

Очевидно, что свт. Ефрем, хотя в начале своего определения он и поясняет смысл воипостасного на примере акциденций, не мог ограничивать понятие «воипостасное» только случайными свойствами. В противном случае, он просто не мог бы определить в качестве воипостасного человечество Христа. Следовательно, согласно свт. Ефрему, воипостасное означает не только находящиеся в ипостаси случайные свойства, но и познаваемую в ипостаси природу (сущность). Последнее подтверждается синонимией терминов ἐνυπόστατον, ἐνύλαρκτον и ἐνοῦσιον.

На вопрос, рассматривал ли свт. Ефрем человеческую природу Христа как существующую в Ипостаси Логоса, скорее всего, следует дать отрицательный ответ. Святитель утверждает, что в результате ипостасного соединения человеческая плоть «стала плотью Бога» (Θεοῦ γέγονε σάρξ) и «собственной» (ιδίαν) Слова³, а «две природы соединились в одной Ипостаси» (δύο φύσεις ἡνωμένας ἐν ὑποστάσει μιᾷ)⁴. Однако Он не говорит прямо, что человечество существовало в Ипостаси Логоса, или, что Ипостась Слова стала ипостасью для воспринятой плоти⁵.

г) Леонтий Иерусалимский⁶

¹ У Леонтия Византийского такая формулировка не встречается.

² См.: *Contra Nestorianos et Eutichianos I* // PG 86. 1. Col. 1277CD.

³ *Ephraem Antiochenus. Responsio ad Anatolium scolasticum* // PG 103. Col. 984A.

⁴ *Ephraem Antiochenus. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem* // PG 103. Col. 1001A.

⁵ Косвенным аргументом в пользу такого понимания может служить то, что свт. Ефрем, рассматривая формулу свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная», считал оправданным заменять в ней слово «природа» на «лицо» или «ипостась», устанавливая тем самым личное (ипостасное) тождество между Христом и Словом до Воплощения (см.: *Ibid.* Col. 989D).

⁶ Д. Краусмюллером была высказана гипотеза о том, что Леонтий Иерусалимский жил на рубеже VI–VII вв. (см.: *Krausmuller D. Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century* // *Journal of Theological Studies*. 2001. Vol. 52. P. 637–657). Однако аргументация Д. Краусмюллера не представляется настолько убедительной, чтобы поставить под сомнение общепринятую в современной патрологической науке датировку времени написания трактатов Леонтия. В частности, гипотеза Д. Краусмюллера была подвергнута критике со стороны одного из ведущих

Оба отмеченных выше значения термина «воипостасное» присутствуют в следующих рассуждениях Леонтия Иерусалимского: «Мы утверждаем, что два естества существуют в одной и той же ипостаси (τὰς δύο φύσεις ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ὑποστάσει ὑφίστασθαι); конечно, не так, что одна из двух может пребывать в ней безыпостасно (ἀνυποστάτου εἶναι ἐν αὐτῇ), но так, что обе могут существовать в одной общей ипостаси (ἐν μιᾷ κοινῇ... ὑποστάσει), и таким образом каждая из двух является воипостасной по одной и той же ипостаси (κατὰ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ὑπόστασιν, ἑκατέρας ἐνυποστάτου οὔσης). Ведь для того, чтобы быть чем-то, нет никакой необходимости всецело существовать также и самому по себе... Когда имеются природы, они должны обладать действительным существованием и быть воипостасными (ἐνυποστάτους). Поскольку же они не являются независимыми одна от другой, ибо известно, что между ними произошло соединение, нет необходимости существовать каждой из них самой по себе. Таким образом, понятно, [природы] не должны быть иноипостасными (οὐχ ἑτεροῦπόστατον), но каждая из обоих должна мыслиться как воипостасное (τὸ ἐνυπόστατον), [пребывающее] в одной и той же ипостаси»¹.

Из приведенного выше фрагмента хорошо видно, что Иерусалимит понимает под воипостасным, во-первых, просто реально существующую природу, находящую свое выражение в ипостаси, а во-вторых, сущность (природу), сосуществующую с другой сущностью в единой общей ипостаси. Очевидно, что христологическая проблематика заставляла обратить внимание преимущественно на второе значение термина. С целью дополнительно акцентировать мысль о совместном существовании природ в единой общей ипостаси Леонтий Иерусалимский вводит новый термин — «совоипостасный» (συνενοπόστατος)², не встречающийся у его византийского коллеги.

специалистов по Леонтию Иерусалимскому П. Грэм (см.: *Gray P. T. R. Introduction // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / P. T. R. Gray, ed., trans. Oxford, 2006. P. 38–40*). По словам Г. Беневича, «вопрос датировки жизни и деятельности Леонтия Иерусалимского можно считать на настоящий день в патристике открытым. Аргументы Краусмюллера пока не заслужили окончательного признания» (*Беневич Г. И. Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 16*). Автор настоящего исследования исходит из традиционной датировки жизни Леонтия Иерусалимского эпохой св. императора Юстиниана Великого.

¹ *Contra Nestorianos II. 13 // PG 86. Col. 1561BC.*

² См.: *Ibid. I. 49 // PG 86. 1. Col. 1512B; V. 30. 1749D.*

Для того, чтобы более четко различить два значения термина «воипостасное», Леонтий противопоставляет воипостасное, с одной стороны, безыпостасному (ἀνυπόστατος)¹, а с другой, — самоипостасному (ἰδιοὑπόστατος)². Последний термин, по всей видимости, означает природу, выражающую себя в отдельной собственной ипостаси без какого-либо соучастия других природ.

Христологические системы двух Леонтием, несомненно, существенно различны. В отличие от Византийца, Иерусалимит

– однозначно отождествлял Ипостась (Лицо) Христа с Ипостасью (Лицом) предвечного Логоса³;

– развивал учение о восприятии (πρόσληψις)⁴ человечества в Ипостась Бога Слова.

Леонтий утверждал, что человечество Христа никогда не «существовало в своей собственной ипостаси» (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστῆναι), но с самого момента своего возникновения «существует в ипостаси Логоса» (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφεστηκέναι)⁵.

Учение о восприятии человеческой природы в Ипостась Логоса дополняется у Леонтия Иерусалимского концепцией персонификации (наделения лицом) воспринятого человечества. По словам Леонтия, Бог Слово, усвоив Себе все, что неслучайным образом принадлежит плоти, не только «воспринял [ее] в собственную Ипостась» (τῇ... ἰδίᾳ ὑποστάσει αὐτὴν ἀνειληφώς), но и «наделил лицом» (ἐλπροσωποποίησεν)⁶.

Возможность существования природы в ипостаси иного рода Леонтий обосновывает ссылкой на божественное всемогущество: «Если Бог является причиной природы и ипостаси, то что препятствует Ему поместить какую-либо природу в другую ипостась (μετατιθέναι φύσιν τινὰ εἰς ἑτέραν ὑπόστασιν)?»⁷.

¹ Например, см.: Ibid. II. 10 // PG 86. 1. Col. 1556A; II. 13. 1561B.

² Например, см.: Ibid. II. 5 // PG 86. 1. Col. 1540A–C; II. 10. 1556A.

У Леонтия Византийского этот термин также не встречается, однако он использовался Иоанном Грамматиком (см.: Contra Monophysitas 10... P. 64).

³ См.: Contra Nestorians // PG 86. 1. 2. 48. Col. 1601A; V. 29. Col. 1749BC.

⁴ Например, см.: Ibid. II. 35... Col. 1593B.

⁵ См.: Ibid. II. 14... Col. 1568A.

⁶ См.: Ibid. V. 25... Col. 1748A.

⁷ Ibid. II. 35. Col. 1593C.

Несмотря на предельно ясно разработанное учение о существовании воспринятого человечества в Ипостаси Логоса, Леонтий Иерусалимский для раскрытия этой идеи не пользуется термином «воипостасное».

Впрочем, один раз он употребляет с этой целью соответствующий глагол ἐνυλοστάναι (аористный инфинитив от ἐνυφίστημι; «существовать в чем-либо», «наделять существованием в чем-либо», «воипостазировать»)¹: «В последние времена Слово, облекши плотью Свою Ипостась, существовавшую прежде Его человеческой природы, и Свою природу, которая прежде веков была бесплотна, воипостазировало человеческую природу (τὴν ἀνθρωπεΐαν φύσιν ἐνυπέστασεν) в собственной Ипостаси»².

Еще один раз с той же целью им используется причастная форма: «Подверженная страданию [плоть] существует в Бесстрастном (ἐνυλοστᾶσα τῷ ἀπαθεί)»³.

Таким образом, в христологической системе Леонтия Иерусалимского уже отчасти намечено еще одно возможное значение термина «воипостасное»: его употребление в отношении божества Слова и воспринятого человечества оказывается не вполне одинаковым. Если божественная природа может быть названа «воипостасной» только потому, что она сосуществует с природой человеческой в общей ипостаси, то человеческая природа также еще и потому, что она была воспринята Словом и существует в Ипостаси божественной.

Однако, если не считать указанных случаев употребления глагольной и причастной форм, значение собственно термина «воипостасное» у Леонтия Иерусалимского фактически не отличается от того, что имело место у Леонтия Византийского.

д) Св. Юстиниан Великий

¹ См.: Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 378.

² Contra Nestorianos V. 28 // PG 86. 1. Col. 1748D.

В данном случае Леонтий использует аористную форму 3-го лица ед. ч.

³ Ibid. VII. 6... Col. 1768C.

У св. императора Юстиниана термин «ἐνυπόστατος» не встречается, однако, не употребляя термина, он пользуется самой идеей воипостасного бытия:

Св. Юстиниан учит о существовании человеческой природы в божественной Ипостаси, которая рассматривается как «неразделимое единство». Человечество во Христе не является особой ипостасью по отношению к Ипостаси Логоса, поскольку само образование человечества во чреве Девы произошло «не для ипостаси некоторого человека», но для Бога Слова. Воспринятое человечество всецело принадлежит Его Ипостаси и есть Его собственное. По этой причине различие естеств не означает во Христе двойственности ипостасей¹.

Юстиниан неоднократно говорит, что человеческая природа Христа «в Ипостаси Логоса получила начало существования» (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν) и потому не имела собственной ипостаси или лица². Здесь проявляется явная зависимость Юстиниана от Леонтия Иерусалимского.

е) Трактат «О разделениях» (середина VI в.)

Анонимный трактат «О разделениях»³, входящий в состав леонтьевского корпуса, интересен тем, что в нем термины «ἐνυπόστατον» и «ἀνυπόστατον» не противопоставляются. При этом автор трактата для обозначения статуса соединившихся во Христе природ предпочитает именно термин «ἀνυπόστατον».

¹ См.: *Justinianus Flavius*. Dialogue with Paul of Nisibis 15, 17 / J. Macdonald, transl. // The St. Pachomius Orthodox Library, Commemoration of the First Ecumenical Council. 1998. <http://www.voskresе.info/spl/nisibtext.html>. (дата обращения 11. 11. 2017)

Это небольшое сочинение представляет собой запись богословских прений между православными византийцами и персидскими несторианами. От лица православных выступает св. император Юстиниан, а со стороны несториан — Павел Нисибийский. Достоверно известно, что такие прения имели место после заключения перемирия с персами. Поскольку в царствование Юстиниана перемирие с персами заключалось дважды, существуют и две предполагаемых даты этих прений — 532 и 561 гг. Произведение сохранилось только частично в сирийской монофелитской рукописи, поэтому его аутентичность подвергалась сомнению. Дж. Макдональд, переводчик диалога на английский язык и автор одного из наиболее известных исследований, посвященного христологии св. Юстиниана, считает возможным отнести его к числу подлинных произведений императора. О проблеме авторства см.: *Macdonald J.* The Christological Works of Justinian. Wahington, 1995. P. 291–301.

² См.: *Justinianus Imperator*. Edictum rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften... P. 146.

³ Точная датировка этого произведения представляет немалую сложность. В современной науке господствующим является мнение, согласно которому, этот трактат был написан в середине VI в., но окончательная его редакция была произведена в период патриаршества св. Евлогия Александрийского (581–607/608 гг.) (см.: *Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды... С. 53–69, 131–138; *Grillmeier*. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 644; *Беневич Г. И.* Леонтий-Схоластик. Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский... С. 194–198).

Для автора трактата термины «ипостась» и «воипостасное» являются практически синонимами и могут обозначать как существующее само по себе, так и нечто просто обладающее действительным бытием¹. Поэтому наименование природ во Христе «воипостасными» может быть понято как введение «двух лиц и двух христов и двух сынов»².

Термин же «безыпостасное» (ἀνυπόστατον) помимо значения «реально не существующее» (μὴ ὄν), может означать также и «то, что имеет ипостась в другом и не существует само по себе» (ἔχον δὲ ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπόστασιν, καὶ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφίστάμενον). Примером такого существования могут служить «случайные свойства» (τὰ συμβεβηκότα)³. По мнению автора трактата, природы Христа можно называть безыпостасными⁴.

ж) Памфил Палестинский

Памфил, с одной стороны, противопоставляет «безыпостасное» (ἀνυπόστατος), т.е. то, что реально не существует, и «воипостасное» (ἐνυπόστατος)⁵, под которым он понимает «реально существующую вещь, в самой себе усматриваемую и не в другом имеющую бытие» (ἀλλ' ἐνυπόστατος, τουτέστι πρᾶγμα ὑφεστὸς ἐν ἑαυτῷ θεωρούμενον, καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὸ εἶναι). При этом «привходящие свойства» (τὰ συμβεβηκότα) он не рассматривает как воипостасные, поскольку они «усматриваются относительно сущности и сами по себе не существуют».

С другой стороны, он, следуя Леонтию Византийскому, отождествляет воипостасное с природой (сущностью) и четко отличает его от ипостаси. «Воипостасное, т.е. природа» (ἐνυπόστατον, τουτέστι φύσις), согласно Памфилу, «обнаруживает сущность и обозначает общий вид» (οὐσίαν δηλοῖ, καὶ τὸ κοινὸν τοῦ

¹ См.: De sectis // PG 86. 1. Col. 1240C.

² См.: Ibid.

³ См.: Ibid. Col. 1240D.

Очень близкое к этому определение содержится в одном из входящих в леонтьевский корпус фрагментов (см.: Fragmenta // PG 86. 2. Col. 2012A).

⁴ См.: De sectis // PG 86. 1. Col. 1240BC.

⁵ Однажды в тринитарном контексте Памфил употребляет термин «воипостасное» в нетерминологическом значении (см.: *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio XI...* P. 207).

εἶδους σημαίνει), указывая на то, что «в самом себе и в собственном существовании усматривается» (ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑπάρξει θεωρούμενον), тогда как ипостась «образует некоего человека» (τὸν τινὰ ἄνθρωπον), «лицо» (πρόσωπον) и отграничивает «индивидуальное от общего» (τὸ ἴδιον ἀπὸ τοῦ κοινοῦ).¹

Таким образом, Памфил не только отождествляет «воипостасное» с природой и сущностью, но и вполне четко отличает «воипостасное» как от собственно ипостаси, так и от привходящих свойств.

Очевидно, что при таком подходе, с точки зрения Памфила, воипостасными могут быть названы обе природы Христа: «Благочестиво две природы Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа после соединения исповедуем воипостасными»².

Однако в христологическом контексте этот термин используется, в первую очередь, по отношению к воспринятому человечеству³. Исходя из противопоставления воипостасного и ипостаси, Памфил считает невозможным рассматривать воспринятое Словом человечество как ипостась и определяет его как «человеческую воипостасную сущность» (οὐσίαν ἀνθρωπίνην ἐνυπόστατον). Бог Слово, разъясняет палестинский богослов, «воспринял некую отдельную воипостасную сущность» (οὐσίαν ἐνυπόστατον τι μέρος λαβών) человеческой природы «в Свою собственную Ипостась» (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν)⁴.

Таким образом, у Памфила понятие «воипостасное» («воипостасная сущность») впервые в истории халкидонитского богословия связывается с идеей восприятия сущности ипостасью другого рода и используется для более полного раскрытия учения о существовании воспринятого человечества в Ипостаси Логоса.

3) *Свт. Анастасий Антиохийский*

Г. Вайсс высказывает удивление в связи с тем, что свт. Анастасий не использует в большинстве своих произведений формулу «воипостасная природа»

¹ См.: Ibid. VII. P. 173–174.

² Ibid. VII. P. 174.

³ Памфил вполне определенно утверждает, что воспринятое человечество получило бытие и существовало в Ипостаси Логоса, Который «в собственной Ипостаси нетленно создал для Себя храм, восприняв человека, т.е. душу и тело, а не отдельного человека, согласно безумию Аполлинария» (Ibid. III. P. 145).

⁴ См.: Ibid. VII. P. 176.

(φύσις ἐνυπόστατος), хотя она весьма соответствует его богословскому видению¹. В самом деле, из сохранившихся произведений свт. Анастасия учение о воипостасной сущности прямо изложено только в одном — в «Диспуте с тритеитом».

В самом общем смысле «воипостасное», согласно свт. Анастасию, обозначает «все существующее» (πᾶν γὰρ ὑπάρχον), включая и существующее «само по себе» (καθ' ἑαυτὸ), и «совместно с другим» (σὺν ἑτέρῳ), и «в другом имеющее существование» (ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν)². Иными словами, воипостасным может быть названо все то, что обладает действительным существованием.

Так же, как и свт. Ефрем Антиохийский, свт. Анастасий считал возможным определять как воипостасное не только природу (сущность), но и свойства: «Воипостасным является и качество в теле, каковы белизна или чернота... Поскольку самобытно им существовать невозможно, они не называются ипостасями»³.

В то же время, сближая, вслед за обоими Леонтиями, понятия «природа» и «воипостасное», свт. Анастасий четко различает воипостасное и ипостась. Если воипостасное есть «то, существует некоторым образом», то ипостась «усматривается как [существующее] само по себе» (καθ' αὐτὸ θεωρούμενον), а не в чем-то другом или вместе с другим⁴. Отсюда следует, что человечество и божество Христа не могут называться ипостасями, поскольку имеют «общую Ипостась» (ἡ κοινὴ ὑπόστασις)⁵.

Ипостась Христа Антиохийский святитель мыслит не как композит, образовавшийся в результате соединения божества и человечества. Воспринятое человечество он не рассматривает как ипостась, однако о Боге Слове и после воплощения говорит как об ипостаси. На типичный для монофизитов вопрос тритеита: «Разве не имела человеческая природа во Христе собственных акциденций?», свт. Анастасий отвечает: «Отдельно от Ипостаси Слова никогда,

¹ См.: Weiss G. *Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598)* // *Misceleanea Byzantina Monacensia*. München, 1965. S. 192–193.

² *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten* // *Traditio*. 1981. Bd. 37. S. 103.

³ *Ibid.* S. 104.

⁴ См.: *Ibid.* S. 104.

⁵ См.: *Ibid.*

ибо и не существовала вне Его»¹. Очевидно, тем самым свт. Анастасий хотел сказать, что, Логос, восприняв человечество, лично усвоил и его акциденции, поэтому наличие в человечестве Христа индивидуальных особенностей вовсе не означает его ипостасного характера.

Подобно Памфилу свт. Анастасий связывает понятие «воипостасная сущность» с идеей включенности сущности в ипостась иного рода и использует эту концепцию для уточнения учения о восприятии человечества Ипостасью Логоса. По свт. Анастасию, Ипостась Бога Слова восприняла не «ипостась» (ὑπόστασις), а «воипостасную сущность человека» (τὴν ἐνυπόστατον οὐσίαν... τοῦ ἀνθρώπου), которая «существует, получив ипостась в Слове» (οὕσαν, ὑποστᾶσαν δὲ ἐν τῷ λόγῳ)².

Согласно Т. Хайнталер, приведенное свт. Анастасием определение воипостасного во всей халкидонитской традиции является «одним из наиболее ясных высказываний о воипостасном статусе человеческой природы» Христа³.

и) Прп. Анастасий Синаит

Прп. Анастасий Синаит⁴ пользуется термином «воипостасное» достаточно редко. Во второй главе своего главного труда «Путеводитель», разъясняя значение этого термина, прп. Анастасий акцентирует прежде всего сотериологический аспект данной концепции. Человечество Христа, по прп. Анастасию, именуется «не лицом, а сущностью» для того, чтобы выразить мысль о том, что Он спас «целиком всю нашу природу». Если назвать Его человечество ипостасью, то это будет означать, что Он спас только некоего одного человека. Именно поэтому воспринятое человечество называют «не ипостасью, но воипостасным» (ἐνυπόστατον μέντοι αὐτήν..., οὐ μὴν ὑπόστασιν)⁵.

¹ Ibid.

² См.: Ibid. S. 99.

³ Hainthaler. Anastasius der große Bischof Antiochiens... S. 394.

⁴ К.-Х. Утеманн, подготовивший критическое издание главного труда прп. Анастасия — «Путеводителя», полагает, что первая редакция этого трактата была создана в период между патриаршеством Кира Александрийского (630–642 гг.) и VI Вселенским собором (680–681 гг.). Окончательная редакция была выполнена, вероятно, самим же прп. Анастасием, в 686–689 гг. (см.: Utheman K.-H. Einleitung // Anastasii Sinaitae Viae dux. Turnhout; Brepols, 1981 (CCSG; 8). P. CCXVIII).

⁵ См.: Viae dux II. 3... P. 37–38.

Далее прп. Анастасий указывает, что слово «воипостасное» может иметь два значения: или оно обозначает «поистине существующее», т.е. природу (сущность), или «своеобразную особенность в ипостаси» (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα)...»¹. Следовательно, для прп. Анастасия, термин «воипостасное» служит обозначением как реально существующей, но не самоипостасной природы, например, человечества Христа, так и совокупности акциденций («своеобразная особенность в ипостаси»).

О «воипостасной плоти Бога» (ἐνυποστάτου σαρκὸς Θεοῦ) прп. Анастасий говорит также и в тринадцатой главе «Путеводителя»².

к) Прп. Максим Исповедник

Если не принимать во внимание тринитарного употребления³, прп. Максим обращается к рассмотрению значения термина «воипостасное», по крайней мере, в четырех своих произведениях: дважды в христологическом контексте⁴ и дважды в составе собраний дефиниций, также имеющих в виду христологическую проблематику⁵.

Следуя Леонтию Византийскому, прп. Максим утверждает, что аксиома о невозможности безыпостасных природ не означает, что каждой действительно существующей природе соответствует отдельная ипостась. Из того, что природа является «не ипостасной» (τὸ μὴ ἄνυπόστατον) не следует, что она представляет собой ипостась. По прп. Максиму, природу должно определять как воипостасное, которое не постигается примышлением, подобно акциденции, но созерцается как

¹ См.: Ibid. P. 39.

² Ibid. XIII. 7. P. 242.

³ Например, в «Амбигвах» прп. Максима встречается выражение «восуществленный и воипостасный Логос» (см.: *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem // Constas N. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 86*), а в «Вопросоответах к Фалассию» называет Слово «воипостасной силой» (см.: *Quaestiones ad Thalassium 48 // PG 90. Col. 433C*).

⁴ См.: *Opuscula theologica et polemica 16. De duabus unius Christi voluntatibus // PG 91. Col. 205AB; Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 557D–560C*.

⁵ См.: *Opuscula theologica et polemica 14. Varias definitiones // PG 91. Col. 149B–153A; Opuscula theologica et polemica 23. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG 91. Col. 261A–264D*.

действительный «вид» (εἶδος)¹. В том, что акциденции не должны определяться как воипостасные, прп. Максим также следует за Византийцем².

Прп. Максим определяет воипостасное прежде всего как «то, что находится в ипостаси (αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν) и не существует в себе самом само по себе (ἐν ἑαυτῷ καθ' ἑαυτὸ)»³.

В трактате «Различные определения» прп. Максим предлагает две дефиниции воипостасного. Во-первых, «воипостасное» (ἐνυπόστατον) есть «общее по сущности» (τὸ κατὰ οὐσίαν κοινὸν), т.е. «вид» (τὸ εἶδος), который не созерцается лишь примышлением, но «самостоятельно и действительным образом существует в подлежащих ему индивидах» (τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον). Во-вторых, это то, что, соединяясь «с чем-либо другим, отличным по сущности» (τὸ ἄλλῳ διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν), вместе с ним «составляет единое лицо и образует единую ипостась» (εἰς ἑνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως) и не созерцается более само по себе⁴.

Похожее определение содержится и в «Послании к диакону Косьме», где прп. Максим разъясняет, что «воипостасное» (ἐνυπόστατον) не существует само по себе, но созерцается в других. Поэтому как воипостасное можно определить и вид, находящийся в подлежащих ему индивидах, и то, что находится «в сосложении с чем-то другим, отличным от него по сущности, для того, чтобы составить некое целое» (τὸ σὺν ἄλλῳ διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ὅλου τινὸς γένεσιν συντιθέμενον)⁵.

Итак, согласно прп. Максиму, воипостасное прежде всего характеризуется тем, что само по себе не существует и усматривается в ином, а не в самом себе, и может обозначать общий вид, существующий и усматриваемый в подлежащих ему

¹ См.: Opuscula 16. Col. 205 AB.

² Впрочем, однажды прп. Максим говорит, что воипостасными могут быть названы и «качества, как существенные, так и присущественные» (αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις) (см.: Opuscula 23... Col. 261AB).

³ Opuscula 23... Col. 261A.

⁴ См.: Opuscula 14... Col. 149BC.

Далее в этом же трактате прп. Максим пишет, что в собственном смысле слова ипостасью называют то, что «созерцается само по себе» и отличается от всех индивидов того же вида по числу. Воипостасным же называют либо то, что, соединившись с чем-то другим, отличным по сущности, познается с ним в [единой] ипостаси, либо то, что «естественным образом существует в неделимых» (см.: Ibid. Col. 152D–153A).

Очевидно, что в соответствии с первым значением воипостасными могут быть названы и божество, и человечество Христа (см.: Epistola 15... Col. 557D).

⁵ См.: Epistola 15... Col. 557D–560A.

индивидах, а также то, что находится в состоянии сосложения с чем-то иным, отличным от него по сущности, и образует с последним единое целое.

Переходя к собственно христологической проблематике, прп. Максим использует ряд концепций, встречающихся в произведениях Леонтия Иерусалимского: восприятие (πρόσληψις) человечества Ипостасью Бога Слова¹, наделение воспринятого человечества лицом (ипостасью)², существование воспринятой человеческой природы в Логосе³. Прп. Максим учит, что Сын Божий, воплотившись от Духа Святого и Пресвятой Богородицы, стал совершенным человеком «через восприятие плоти» (κατὰ πρόσληψιν... σαρκός), которая в самый момент зачатия «в Нем» (ἐν αὐτῷ) получила бытие, существование и «ипостась» (τὴν ὑπόστασιν)⁴.

Понятие «воипостасное» прп. Максим использует и для пояснения мысли о динамической включенности воспринятой человеческой природы в Ипостась Слова. Воспринятое человечество никогда не было ипостасью и не существовало само по себе, но было воипостасным и собственным Бога Слова, поскольку в Нем (ἐν αὐτῷ) получило бытие, или, говоря точнее, «стало по ипостаси собственным свойством Самого Бога Слова» (αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιουμένη τὸ ἴδιον)⁵.

л) Прп. Иоанн Дамаскин

У прп. Иоанна Дамаскина учение о воипостасном представлено в наиболее систематическом виде. В «Диалектике» прп. Иоанн, сначала приводя наиболее общее определение воипостасного, говорит, что «воипостасное» (ἐνυπόστατον) имеет два значения. Согласно первому значению, оно означает «сущее вообще», и в этом смысле воипостасным называют как «сущность вообще» (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν),

¹ См.: Contra Nestorianos II. 35. // PG 86. 1. Col. 1593B.

² См.: Ibid. V. 25... Col. 1748A.

³ См.: Ibid. II. 14... Col. 1568A.

⁴ См.: Epistola 15... Col. 553 D.

В другом послании прп. Максим говорит, что человечество «в самом Боге Слове получило бытие и существование» (см.: Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 468AB).

⁵ См.: Ibid. Col. 560BC.

так и «акциденцию» (τὸ συμβεβηκός); согласно же второму, оно означает «отдельную ипостась» (τὴν καθ' αὐτὸ ὑπόστασιν), или «индивид» (τὸ ἄτομον)¹. Таким образом, воипостасное, по прп. Иоанну, может обозначать и отдельную ипостась (индивид), и вообще сущее, т.е. все, обладающее действительным существованием, что соответствует употреблению этого термина христианами авторами IV–V вв. Согласно второму значению, воипостасным может быть названа не только сущность, но и акциденция.

Что касается второго из двух приведенных выше значений, то прп. Иоанн считает его некорректным. Признавая, что иногда термин «воипостасное» используют в значении «самосушая ипостась» (τὴν καθ' ἑαυτὸ ὑπόστασιν) или «индивид» (τὸ ἄτομον), он отмечает, что в строгом смысле слова последнее не есть «воипостасное» (ἐνυπόστατον)².

Следуя Леонтию Византийскому, прп. Иоанн Дамаскин считает необходимым концептуально различать «воипостасное» и «ипостась». «Воипостасное же, — разъясняет Дамаскин, — не есть ипостась, но то, что усматривается в ипостаси»³, а потому «мы не отождествляем воипостасное с ипостасью»⁴. Если следовать данному определению, то к воипостасному следует отнести и «сущности, и существенные различия, и виды, и акциденции», поскольку они не существуют сами по себе, но созерцаются в ипостасях⁵. Однако в трактате «Против яковитов» прп. Иоанн, так же как и Леонтий Византийский, не считает корректным прилагать наименование «воипостасное» по отношению к привходящим признакам (акциденциям): воипостасное «не есть привходящий признак»⁶.

¹ См.: *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica 30... S. 93.

² См.: *Ibid.* 45. S. 109–110.

³ *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas 11. // *Die Schriften*... 1981. Bd. 4. S. 114.

⁴ *Ibid.* 12... Col. 1441C.

По Дамаскину, термины «сущность» и «всущественное», «ипостась» и «воипостасное» обозначают не одно и то же (см.: *Ibid.* 11... Col. 1141A).

Ср.: «Воипостасное не должно называться ипостасью» (*Ioannes Damascenus*. De natura composita contra Acephalos 6 // *Die Schriften*... 1981. Bd. 4. S. 413.

⁵ *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica 43... S. 108.

⁶ См.: *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas 11... S. 114.

Исходя из такого понимания воипостасными могут быть названы как божество, так и человечество Христа, поскольку они «имеют одну общую Ипостась», причем человечество, будучи воспринятым, получило существование в Слове и «обрело Его ипостасью»¹.

В «Диалектике» прп. Иоанн рассматривает три возможных значения термина «воипостасное».

Во-первых, воипостасным называют «то, что не существует само по себе» (τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφίστάμενον), но «созерцается в ипостасях» (ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον), как, например, вид или природа людей, которая не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в других человеческих индивидах.

Во-вторых, под воипостасным понимают то, что соединяется с другим, отличным от него по сущности, и «образует одну сложную ипостась» (μίαν ἀποτελοῦν ὑπόστασιν σύνθετον).

В-третьих, воипостасной называют природу, которая «воспринимается другой ипостасью и в ней получает свое бытие» (ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως προσληφθεῖσα φύσις καὶ ἐν αὐτῇ ἐσχηκυῖα τὴν ὑπαρξιν). Примером может служить плоть, т.е. человечество Христа, которая существовала «самобытно» (καθ' ἑαυτήν) и была не ипостасью, а воипостасной, потому что, будучи «воспринятой в Ипостась Бога Слова» (τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου... προσληφθεῖσα), в ней существует и имеет ее своей ипостасью².

Очевидно, что с точки зрения христологической проблематики наибольший интерес для прп. Иоанна представляет последнее из трех значений. В полемике с яковитами он заявляет, что человечество Господа называют «воипостасным» (ἐνυπόστατον) не потому, что оно имеет собственную ипостась, но «поскольку оно существует в Ипостаси Слова»³.

Понятием «воипостасное» для выражения мысли о том, что человечество Христа получило бытие и существовало в Ипостаси Слова, а Слово сделалось ипостасью для человечества, прп. Иоанн пользуется и в других произведениях. В

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Contra Acephalos* 6 // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 414–415.

² См.: *Capita philosophica* 45... S. 110.

³ *Contra Jacobitas* 79... S. 136.

полемике с несторианами он утверждает, что Христос, будучи одной из Ипостасей Троицы, заключающей в себе «всю природу божества», воспринял от Пресвятой Богородицы не ипостась, а «воипостасную плоть, в Нем обретшую ипостась»¹. Эта плоть не существовала самобытно и не была другой, отличной от Ипостаси Бога Слова, ипостасью, но существовала в ней как воипостасная².

Наряду с термином «воипостасное» прп. Иоанн с той же целью использует и формулу «воипостасная природа». Христос, по Дамаскину, «воспринял воипостасную природу (φύσιν... ἐνυπόστατον), начаток нашего устройства»³.

Прп. Иоанн Дамаскин был фактически единственным халкидонитским богословом эпохи Вселенских Соборов, в христологической системе которого концепция «воипостасное» не только занимала центральное место, но и была теснейшим образом связанной с другими важнейшими для дифизитской христологии понятиями — «ипостасное соединение» (ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) и «сложная ипостась»: «Ипостасное соединение (ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ (μίαν ὑπόστασιν τῶν ἠνωμένων ἀποτελεῖ σύνθετον), в которой сохраняются... участвующие в соединении природы, их разности и присущие им естественные свойства... как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование (φύσιν προσληφθῆναι ὑπὸ τῆς ὑποστάσεως, καὶ ἐν αὐτῇ ὑποστῆναι δυνατόν). И то, и другое мы видим во Христе... в Нем и природы... соединились, и... плоть Его получила бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась (ἐν τῇ προὔλαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑλέστη ἡ ἔμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν)»⁴.

По словам К. Роземонд, для христологии прп. Иоанна Дамаскина понятие «воипостасное» является системообразующим, и, не принимая его во внимание, понять его христологическую мысль совершенно невозможно⁵.

¹ См.: *Contra Nestorianos* 2 // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 264.

² См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 9... S. 128.

³ *Contra Jacobitas* 79... S. 136.

⁴ *Capita philosophica* 67... S. 139.

⁵ См.: *Rozemond K. La Christologie de St. Jean Damascène. Ettal, 1959. P. 22.*

Появление термина «воипостасное» в арсенале халкидонитского богословия было связано с необходимостью решить две христологические задачи: во-первых, устранить общий для несториан и монофизитов аргумент о несовместимости халкидонского ороса с общеизвестной философской аксиомой о невозможности безыпостасных (безличных) природ, и, во-вторых, уточнить способ взаимного существования двух природ в единой Ипостаси воплотившегося Слова, в первую очередь, объяснить, почему человечество Христа не должно рассматриваться как вторая ипостась наряду с Логосом.

При попытках определить, что же такое ἐνυπόστατον, среди авторов-дифизитов обнаружилось два подхода¹. Представители первого (свт. Ефрем Антиохийский, Евстафий монах, автор трактата «О разделениях», прп. Анастасий Синаит) предлагали описательное определение этого понятия, понимая под воипостасным все, что действительно существует, но не является при этом ипостасью. Вторые исходили из установленного Леонтием Византийским четкого концептуального различия между ипостасью и воипостасным, отождествляя последнее с природой (сущностью). К их числу можно отнести Памфила, прп. Максима и, с определенными оговорками, Леонтия Иерусалимского и свт. Анастасия Антиохийского. Прп. Иоанн Дамаскин в «Диалектике» формально отдает дань и первому подходу, но в своих христологических трактатах точно следует установленному Леонтием Византийским различию.

Таким образом, у дифизитских авторов VI–VIII столетий термин «воипостасное» и параллельно с ним используемая рядом авторов (Памфил Палестинский, свт. Анастасий Антиохийский, прп. Иоанн Дамаскин) формула «воипостасная сущность (природа)» употребляется в двух основных значениях:

а) природа (сущность, вид), находящая свое выражение и усматриваемая в ипостаси;

¹ См.: Gleede . The Development of the Term Enopestatos... P. 184–185.

б) природы, соединившиеся друг с другом, сосуществующие и усматриваемые в одной общей ипостаси.

У некоторых авторов (свт. Ефрем Антиохийский, Памфил, преп. Анастасий Синаит, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин) встречаются единичные высказывания о том, что в качестве воипостасных допустимо определять также и свойства, в том числе и случайные, однако в целом такое употребление термина «воипостасное» для дифизитских авторов не характерно.

В дополнении к двум основным можно указать и еще одно значение этого термина: природа (сущность), воспринятая ипостасью другого рода, существующая в этой воспринявшей ипостаси и имеющая ее своей ипостасью. Следует, однако, отметить, что сторонники Халкидона, развивавшие учение о восприятии человечества Ипостасью Логоса, ставшей ипостасью для плоти, достаточно редко использовали для разъяснения своей позиции сам термин «воипостасное». Так, Леонтий Иерусалимский и св. Юстиниан вообще не пользуются в этих целях данным термином. У Памфила, свт. Анастасия и прп. Максима встречаются единичные случаи такого употребления. Более или менее нормативным использование термина «воипостасное» для выражения мысли о существовании человечества в Ипостаси Логоса становится только у прп. Иоанна Дамаскина.

Благодаря понятию «воипостасное», предполагающему четкое различие концептов «природа» и «ипостась», это различие прочно закрепилось в дифизитской традиции и стало определяющим для общего строя понятийно-терминологической системы халкидонитского богословия. Благодаря этой концепции халкидонитские авторы получили необходимые понятийно-терминологические средства для того, чтобы выразить мысль как о единстве субъекта во Христе, так и об общем характере природ, соединившихся в Ипостаси Логоса.

2.1.3. Понятие «воипостасное» у Иоанна Грамматика

Оценка предложенной Иоанном Грамматиком концепции «воипостасное» впервые была дана З. Хельмером и Л. Перроне, которые полагали ее значительным вкладом в развитие халкидонитской христологии. Согласно З. Хельмеру, Грамматик учил, что Логос воспринял человеческую природу во всей полноте и сделал ее Своей собственной. Термин же «воипостасное» был необходим Иоанну для того, чтобы не приписать воспринятому человечеству особой ипостаси и выразить мысль о том, что вся полнота человеческой природы существовала в Слове¹. Л. Перроне понимал разработанную Грамматиком концепцию «ипостасного соединения» в том смысле, что человеческая плоть была всецело усвоена божественным Словом и сделалась «собственной Логоса, неотделимой от Него и воипостасно в Нем существующей»². Однако оба указанных автора ограничились лишь тем, что предельно кратко высказали свое мнение, не пытаясь обосновать свою позицию на основе анализа текстов кесарийского апологета.

Первая попытка проанализировать использование термина «воипостасное» Иоанном Грамматиком была предпринята А. Грильмайером³. В отличие от З. Хельмера и Л. Перроне, он не слишком высоко оценивает попытку Иоанна использовать данный термин в христологии, полагая, что «воипостасное» в сочинениях Грамматика еще не имеет значения «существующий в ипостаси Логоса»⁴. Префикс ἐν- в слове «ἐνυπόστατον» не указывает, по мнению А. Грильмайера, на другой субъект, стоящий за человечеством Христа, в котором и существует Его человечество, но только на собственную реальность человечества как такового⁵. Таким образом, «воипостасное» у Грамматика следует понимать лишь как «существующее, реальность в смысле ὑπαρξις»⁶. Ипостасное соединение мыслится Грамматиком еще не через понятие *существования в (existence en)*, а через отношения обладания (possession) или усвоения (appropriation)⁷. Человеческая сущность Христа причастна ипостасному бытию «исключительно в

¹ См.: Der Neuchalkedonismus... S. 170–171.

² См.: La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche... P. 256.

³ См.: Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 96–101.

⁴ См.: Ibid. P. 100–101.

⁵ См.: Ibid. P. 97–98, 101.

⁶ См.: Ibid. P. 96.

⁷ См.: Ibid. P. 99–100.

силу усвоения ее Логосом и через общение с Его особенностями (*particularités*)»¹. Человечество Христа, полагает А. Грильмайер, ипостазуется исключительно через «общение свойств» (*la communication des idiomes*) с Логосом, вследствие того, что Он позволяет человечеству «участвовать... в Своих идиоматических свойствах» и тем самым «достигать уровня ипостасной реализации»².

Позицию А. Грильмайера полностью разделяет итальянский патролог Карло Делль'Оссо, полагающий, что Иоанн Грамматик не выходит за пределы заданного еще свт. Василием Великим понимания ипостаси как некоего средоточия природных свойств³. Поэтому в системе Грамматика «воипостасное единство» следует понимать как приобретение Ипостасью Логоса дополнительно к собственным божественным свойствам характеристик человеческой природы⁴. Что же касается человечества, то, как полагает К. Делль'Оссо, Иоанн Грамматик называет его «воипостасным» в том смысле, что оно реально существует исключительно в силу усвоения Ипостасью Логоса⁵ и ипостазуется посредством общения свойств (*communicatio idiomatum*)⁶. Таким образом, вслед за А. Грильмайером, К. Делль'Оссо не считает, что разработанную Иоанном концепцию ипостасного соединения следует понимать в смысле сосуществования божественной и человеческой природ в Ипостаси Логоса, поскольку в христологии Грамматика связь между Логосом и человечеством мыслится в понятиях обладания и усвоения идиом, но еще не рассматривается как онтологическое сосуществование двух естеств в единой общей ипостаси⁷.

Представляется, что А. Грильмайер и К. Делль'Оссо не вполне объективно оценили терминологические нововведения Иоанна Кесарийского, и потому их выводы нуждаются в проверке и уточнении. Прежде всего, им не удалось точно определить цели, которые преследовал древний полемист. Согласно А.

¹ См.: *Ibid.* P. 101.

² См.: *Ibid.* P. 98.

³ См.: *Dell'Oso C. Cristo e Logos, il calcedonismo del VI secolo in Oriente // Studia Ephemeridis Augustinianum.* Roma, 2010. Vol. 118. P. 103.

⁴ См.: *Ibid.* P. 100.

⁵ См.: *Ibid.*

⁶ См.: *Ibid.* P. 102.

⁷ См.: *Ibid.* P. 103.

Грильмайеру и К. Делль'Оссо, единственная цель Грамматика — доказать, что человечество во Христе не есть другая ипостась по отношению к Ипостаси Логоса¹. Однако, они не обратили внимания на его вторую цель — обосновать общий характер природ во Христе². Представляется, что проанализировать христологическую мысль Иоанна следует, исходя именно из этой интенции.

Предложенная А. Грильмайером и К. Делль'Оссо интерпретация христологической системы Грамматика имеет два спорных места:

а) утверждая, что Иоанн использует определение «воипостасное» по отношению к человечеству Христа для того, чтобы подчеркнуть его реальность и в то же время отрицать за ним статус отдельной ипостаси, эти исследователи не задаются вполне очевидным вопросом: а соответствует ли этой человеческой природе вообще какая-нибудь ипостась? Грамматик вовсе не ставит под сомнение философский принцип «нет природы безличной» (οὐκ ἔστι φύσις ἀλόγως),³ который для Иоанна сохраняет такую же силу, как и для его оппонентов. Значит, хотя Грамматик и утверждает, что человеческая природа Христа не является отдельной ипостасью, он не может не признавать, что эта природа может существовать и быть познаваемой только в некоторой ипостаси.

Х.-К. Утеманн делает весьма тонкое замечание относительно значения термина «воипостасное» в христологии Грамматика. Он считает, что Иоанн неслучайно выбрал для определения человечества слово, производное от ὑπόστασις, а не от οὐσία. Тем самым Грамматик стремился выразить мысль о том, что человечество Христа не только действительно существует, но и имеет ипостась, не будучи само отдельной ипостасью⁴. К.-Х. Утеманн не принимает мнение А.

¹ См.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. Р. 97.

² И это неудивительно, поскольку в своем исследовании системы Севира А. Грильмайер не обратил внимания на важнейший аспект его христологического учения: признание частного характера элементов ипостасного соединения.

³ См.: *Apologia consilii Chalcedonensis...* Р. 53.

На приверженность Иоанна Грамматика этому философскому принципу, согласно которому безличные или безыпостасные природы невозможны, обращает внимание К.-Х. Утеманн (см.: *Uthemann. Difizitionen und Paradigmen...* Р. 75, 93).

⁴ См.: *Ibid.* Р. 92.

В свете это замечания становится понятно, почему А. Грильмайер, ограничивавший значение термина «воипостасное» в системе Иоанна Грамматика лишь указанием на реальность человечества Христа, полагал, что в этих целях уместнее было бы употребить термин «восущественный» (enousios) (см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. Р. 97).

Грильмайера и полагает, что при помощи термина «воипостасное» Иоанн пытался выразить мысль о соединении божественной и человеческой природ в единой общей ипостаси¹.

б) пытаясь реконструировать христологическую систему Грамматика, А. Грильмайер и К. Делль'Оссо понимают предложенную им концепцию ипостасного единства не как соединение двух природ, а, скорее, как союз человечества с одной из Ипостасей Троицы — божественным Логосом.

Однако Иоанн Грамматик не мог бы согласиться с такой позицией, поскольку был убежден в том, что во Христе совершается соединение двух не частных, но общих начал, т.е. сущностей — совершенного божества и совершенного человечества². Поэтому с целью выразить свое понимание образа соединения естеств он предлагает новую христологическую формулу: «две воипостасно соединенные природы» (ἐνυπόστατως ἐνωμένας δύο φύσεις)³. Тем самым понятие «воипостасное», по Грамматику, распространяется не только на человечество, но и на божество Христа, а, следовательно, во Христе совершается соединение человечества не с одной из божественных Ипостасей, а со всей полнотой божественной сущности⁴.

Для обоснования единства Христа не было необходимости вводить новое понятие «воипостасное». Севир, например, решил этот вопрос, установив различие между двумя видами ипостасей: самобытными и несамобытными. Однако в его системе элементы ипостасного соединения мыслились как частные реальности, что было неприемлемо для Иоанна. Последнему было хорошо известно, что термином «ипостась» можно обозначать как индивид, так и вообще нечто действительно

¹ См.: *Difinitionen und Paradigmen...* S. 73.

² Как видно из «Апологии» Иоанна, еще до появления «Против нечестивого Грамматика», ему уже были известны образцы нехалкидонской христологии, где элементы ипостасного соединения понимались как частные (см.: *Apologia consilii Chalcedonensis...* P. 50).

³ См.: *Ibid.* P. 53.

Выражение «воипостасное соединение» (ἐνυπόστατον ἔνωσις) встречается у Иоанна Грамматика еще, по крайней мере, дважды (см.: *Ibid.* P. 55, 57). Смысл этого выражения Грамматик не раскрывает, однако это было сделано Леонтием Византийским, который понимал под «сущностным и воипостасным соединением» соединение двух сущностей, которые, соединившись, составляют единицу по числу, но сохраняют при этом свою природную самоидентичность (см.: *Contra Nestorianos et Eutichianos...* Col. 1300AB). Вряд ли Иоанн соединял с этим выражением какой-то иной смысл.

⁴ Несомненно, Иоанн Грамматик был одним из первых защитников Халкидонского Собора, считавших необходимым перенести в христологию понятийный аппарат каппадокийского тринитарного учения (см.: *Кожухов. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком...* С. 34–51).

существующее. С целью упорядочить терминологию он, с одной стороны, считал необходимым признать за термином «ипостась» в христологии только значение особого (κατὰ μέρος) существования, а, с другой, предлагал новую концепцию «воипостасная сущность»: «Если кто-либо охарактеризует сущности как воипостасные (ἐνυπόστατους), т.е. существующие, мы не станем этого отрицать. Поскольку ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще (τῶ... μὲν κοινῶς εἶναι), под которым я понимаю сущность. Ипостась же есть частное бытие (ἰδικῶς), имеющее вместе с общим [бытием] также и свое собственное (ἰδικόν)... Мы определяем нашу сущность во Христе как воипостасную (ἐνυπόστατον) не в смысле ипостаси, существующей самостоятельно и являющейся [отдельным] лицом (ὑπόστασιν καθ' ἑαυτὴν καὶ πρόσωπον οὖσαν), но в том смысле, что она есть и существует (ὑφέστηκε τε καὶ ἔστιν)»¹. Тем самым понятия «воипостасное» и «ипостась» у Грамматика достаточно четко разводятся, «воипостасное» обозначает то, что «есть и существует», но не является при этом ипостасью. Грамматик определяет также ряд условий, в силу которых человечество Христа не может считаться ипостасью: оно не существует самобытно (καθ' ἑαυτὴν), не является отдельным человеческим лицом (πρόσωπον)², представляет собой собственное человечество Логоса, а не кого-то иного³, потому что в Боге Слове имеет свои идиоматические свойства (τὰ ἰδικά)⁴. Однако, хотя Грамматик и говорил, что плоть имела свои свойства в Слове, он вовсе не ограничивал соединения Слова с плотью лишь уровнем свойств, прямо утверждая, что «все, принадлежащее плоти» стало принадлежать Богу Слову и сделалось Его собственным⁵.

Сефир сохранил одну весьма пространную цитату из «Апологии» Иоанна: «Говоря, “единая природа Бога Слова” (ܠܒܠܐ ܠܘܠܐܐ ܠܘܠܐ ܠܘ; *had kyānā d-'alāhā*

¹ См.: Apologia consilii Chalcedonensis... P. 55–56.

² См.: Ibid.

³ Грамматик считал, что «Его собственная плоть» (ἡ ἰδικὴ αὐτοῦ... σάρξ) получила бытие «в Нем» (ἐν αὐτῷ)» (см.: Ibid. P. 55).

⁴ См.: Ibid.

Грамматик развивает учение свт. Кирилла об усвоении (ἰδιολοίησις) Логосом человечества. По словам прот. Г. Флоровского, «понятие “усвоения” предваряет у св. Кирилла позднейшее учение о “воипостасности” человечества во Христе...» (Восточные отцы... С. 64).

⁵ Apologia concilii Chalcedonensis... P. 57.

meltā; unam naturam Dei Verbi), он дает понять, что это — Один из Троицы, ипостасное Лицо Слова (ܦܪܫܘܬܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܡܠܬܐ; *paršōfā qnōmāyā d-meltā*; hypostatica persona Verbi), единосущный (ܫܘܘܒܐܢܐ ܕܘܫܝܐ; *šāwē b-'usiyā*; consubstantialis) Отцу, поскольку обладает той же самой сущностью (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantiam) Своего Родителя. Добавляя же “воплощённая [и соединенная] с одушевленной и разумной плотью”, он учит, что в Слове Бога есть то, что является общим всей человеческой сущности (ܠܓܘܘܘܬܐ ܕܘܫܝܐ ܕܠܗܘܐ ܕܘܫܝܐ ܕܠܗܘܐ ܕܘܫܝܐ; *l-gawwā d-'usiyā kullāh da-bḥaynāšā*; id, quod commune est, totius substantiae hominum),... не считая [Его человечество] отдельным лицом (ܠܦܫܘܬܐ ܕܘܫܝܐ; *l-faršōfā da-frīš*; personam distinctam), но тем, что общим образом (ܕܘܫܝܐ; *gawwānā'ūt*; communiter) является в каждом человеке, т.е. сущность (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantia)... Следовательно, в одном из Лиц (ܦܪܫܘܬܐ; *paršōfā*; persona) Пресвятой Троицы Он через соединение установил спасение всех людей. Таким образом, в двух природах, т.е. сущностях познается (ܒܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ; *ba-trēn kyāne hānaw dēn 'usiyās meṭīda*; in duabus naturis, id est, substantiis agnoscitur) вочеловечившийся Бог Слово, имеющий в Себе как сущность (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantia) божества, так и сущность (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantia) человечества»¹.

В этой цитате Иоанн вполне определенно говорит, что в ипостасном Лице Слова совершается соединение двух, и притом общих, природ или сущностей. Однако не менее важно и то, что Севир, как свидетельствует его критика, понимал христологическую мысль Грамматика именно таким образом.

Действительно, Иоанн Грамматик, точно следуя духу и букве халкидонского ороса, учит о соединении двух сущностей во Христе «в единую ипостась и единое лицо» (τῶν δύο οὐσιῶν... εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον)². Более того, он утверждает, что эти две сущности, неслитно и нераздельно соединившись, составили единую воплощенную Ипостась Бога Слова, «в которой соединившиеся и существуют» (ἐν ᾗ καὶ ἡνωμένοι ὑπάρχουσιν)³. Таким образом, Грамматик вполне

¹ Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 16... P. 113; Сир. текст см.: P. 145–146; *Iohannes Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis...* P. 11–12.

² Ibid. P. 54.

³ См.: Ibid. P. 56.

определенно говорит о сосуществовании двух сущностей в единой общей ипостаси. Эту единую общую Ипостась, в которой соединяются и сосуществуют две общие природы божества и человечества, Иоанн первым из халкидонитских авторов называет сложной¹.

Отчасти можно согласиться с мнением К. Делль'Оссо, согласно которому, в системе Грамматика Ипостась Христа не отождествляется прямо с Ипостасью Слова². Однако мысль о том, что «ипостасное Лицо Слова» после воплощения является общим для обеих природ, а человеческая природа пребывает «в Слове Бога», выражена со всей ясностью. Кроме того, сами имена «Еммануил», «Христос», «Сын Божий» используются Иоанном как равнозначные: «После вочеловечения две сущности сохраняются неслитными в Еммануиле, едином Христе, Сыне Божиим»³. Небезынтересно отметить, что современные нехалкидониты считают, что в понимании Иоанна Грамматика Лицо Христа есть именно Лицо предвечного Сына⁴.

Если сравнить раскрытие понятия «воипостасное» в сочинениях Иоанна Грамматика и Леонтия Византийского, то, с одной стороны, следует отметить, что у Грамматика это новое понятие встречается только в христологическом контексте, и воипостасное у него в принципе еще не отождествляется с сущностью. Иоанн рассматривает воипостасное как нечто действительно существующее, но при определенных условиях не являющееся ипостасью, и пытается указать причины, по которым человечество Христово не должно считаться ипостасью. В отличие от Грамматика, Леонтий, отождествляя воипостасное с сущностью, превращает различие между ипостасью и воипостасным в универсальный онтологический принцип. Однако, с другой стороны, Грамматик значительно чаще (14 раз)⁵, чем Леонтий употребляет сам термин «воипостасное» и более эффективно использует его для решения собственно христологических задач. Кроме того, помимо термина

¹ См.: *Capitula XVII contra Monophysitas // Iohannes Caesariensis. Opera quae supersunt...* P. 63.

² См.: *Cristo e Logos...* P. 110.

³ *Capitula XVII contra Monophysitas...* P. 63.

⁴ Например, см.: *Samuel. The Christology of Severus of Antioch...* P. 173.

⁵ По подсчетам М. Ришара (см.: *Iohannes Caesariensis. Opera quae supersunt...* Vol. 1. P. 153).

«воипостасное» и выражения «воипостасное соединение» он использует и формулу «воипостасная сущность», отсутствующую у Леонтия.

Тем самым можно утверждать, что понятие «воипостасное» («воипостасная сущность») получило в произведениях Иоанна Кесарийского обоснование и раскрытие, вполне достаточные для того, чтобы оно было понято его оппонентами. Новые понятийно-терминологические средства, предложенные Грамматиком, предоставляли халкидонитам и монофизитам реальные возможности для сближения своих христологических позиций¹, однако были отвергнуты Севиром², который отказывался признать как реальность воипостасных сущностей, не являющихся также и ипостасями³, так и возможность сосуществования двух различных природ в одной общей ипостаси⁴. Отказ Антиохийского патриарха, имевшего огромный личный авторитет в монофизитской среде, принять концепцию «воипостасное» в значительной степени предопределил разрыв между сторонниками и противниками Халкидона.

2.2. Концепция «частная природа (сущность)»

Среди севириан второй генерации наиболее известен александрийский грамматик Иоанн Филопон (ок. 490 – ок. 575 гг.). В христологии он старался следовать учению Севира Антиохийского, их христологические позиции близки и терминологически, и доктринально⁵. О том, что христология Филопона вполне

¹ См.: *Grillmeier*. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 101.

² См.: *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 10–12... P. 80–92.

Впрочем, Севир не обсуждает сам термин «воипостасное», но решительно отвергает представленную Иоанном концепцию ипостасного соединения, основанную на понятии воипостасное.

³ Обращаясь к своему оппоненту, Севир утверждает: «Говоря “две сущности”, ты говоришь тем самым “две ипостаси”» (*Ibid.* Oratio 2. 33... P. 209).

⁴ См.: *Ibid.* Oratio 2. 12... P. 92.

⁵ См.: *Hainthaler*. Johannes Philoponus... S. 114–116; *Scholten* C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos. В.; NY, 1996. S. 3.

Интересно отметить, что взгляд на Филопона как на ученика Севира закрепился и в арабо-мусульманской традиции, где философские сочинения Иоанна были хорошо известны. Об этом сообщается, например, в «Фихристе» Ибн ан-Надима (X в.) и в «Тарих аль-Хукама» Ибн аль-Кифти (XIII в.) (см.: *Patrology*... P. 360).

Учеником и преемником Севира называет Иоанна Филопона и поздний византийский историк Никифор Каллист (пер. пол. XIV в.) (см.: *Nicephorus Callistus*. Ecclesiastica Historia XVIII. 48 // PG 147. Col. 429C).

Впрочем, в конце жизни Иоанн Филопон разошелся с большинством севириан в некоторых вопросах тринитарного богословия и эсхатологии и даже был осужден большей частью умеренных монофизитов. Однако, несмотря на испорченную богословскую репутацию, в глазах последующих поколений монофизитов-севириан христологические трактаты Филопона сохранили высокий авторитет и еще долгое время имели употребление в

укладывалась в рамки умеренного монофизитства, а севириане VI столетия признавали авторитет его христологических произведений, свидетельствуют и халкидонитские авторы VI столетия. Так, пресвитер Тимофей Константинопольский, младший современник Филопона, писал, что «севириане (Σεβηρίται) или феодосиане, они же филопониане (Φιλοπονιακοί), принимающие епископов Севира и Феодосия, принимают как учителя (εἰς διδάσκαλον) Иоанна Филопона, а также и его сочинения...»¹.

Будучи профессиональным философом, получившим образование, основанное на Аристотеле², Иоанн Филопон, не затрагивая основных принципов построения системы Севира, употребил свои знания на то, чтобы сообщить антихалкидонскому вероисповеданию философское обоснование³. По словам американского исследователя С. Гриффита, «Иоанн Филопон был яковитским философом, защищавшим богословие Севира Антиохийского»⁴. С целью защиты севирианской доктрины Филопон впервые ввел в арсенал антихалкидонской христологии концепцию «частная природа (сущность)», оказавшую огромное влияние на монофизитскую христологическую мысль и вызвавшую обширную полемическую литературу со стороны сторонников Халкидона.

У Севира эта концепция, по крайней мере, в явном виде не встречается, и в связи с этим возникает закономерный вопрос: являлись новые идеи Иоанна

севирианской среде, являясь ценным материалом для антихалкидонской аргументации (см.: *Hermann T. Johannes Philoponus als Monophysit // Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft*. 1930. Bd. 29. S. 12, 209).

¹ См.: *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus. De receptione haereticorum // PG* 86. 1. Col. 64A.

Близость христологического учения Иоанна Филопона к севирианской доктрине проявляется и в его резко отрицательном отношении к афтартодокетизму (например, см.: *Ioannes Philoponus. Dietetes seu Arbitr. Prol.* 5. P. 39).

² Как считает Т. Херманн, «для Филопона святым отцом, несомненно, в первую очередь был Аристотель» (*Johannes Philoponus als Monophysit... S.* 213). К. Морескини утверждает, что для Филопона «аристотелизм стал мотивом, ярко представленным в его философской мысли» (*История патристической философии... С.* 818). М. Ришар отмечает, что в своих трудах Иоанн Филопон пользовался аристотелевскими научными методами» (ἀριστοτελικαῖς τεχνολογίαις) (см.: *Richard M. Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // Revue des etudes byzantines*. 1970. T. 28. P. 266), а В. Татакис именует Филопона «основателем христианского аристотелизма» (*Tatakis V. La philosophie byzantine. P.*, 1949. P. 47). Факт влияние аристотелевской логики на богословскую мысль Филопона отмечает и свящ. Э. Лаут (см.: *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.* 145). По словам И. Цаххубера, Филопон был первым, кто «сознательно применил философскую теорию к разрешению богословского спора», и вообще подходил к решению христологических вопросов как к логическим задачам (см.: *Zachhuber J. Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition: Reflections on a neglected Topic / M. Knežević, ed. // The Ways of Byzantine Philosophy. Alhambra, 2015. P.* 120–121).

³ См.: *Hainthaler. Johannes Philoponus... S.* 120.

⁴ *Griffith S. H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–c. 820 A.D.). A methodological, comparative study in Christian Arabic literature. Washington, 1978. P.* 158–159.

Филопона разрывом с севирианской традицией, или же, напротив, предпосылки концепции «частная природа», пусть и не в явном виде, содержатся уже в произведениях самого Севира и, следовательно, учение Филопона следует признать вполне закономерным развитием севирианской мысли?

2.2.1. Предпосылки появления концепции «частная природа» в учении Севира

В ответ на «Апологию» Иоанна Грамматика Севир предложил новый взгляд на соотношение божества и человечества во Христе, вместо препирательства о количестве природ и ипостасей он фактически поставил вопрос о характере элементов ипостасного соединения: были ли они общими или частными? Иоанн Грамматик считал соединившиеся во Христе природы общими, и в этом отношении имел все основания полагать, что он выступает с позиций православного Предания¹. Действительно, большинство дохалкидонских авторов (сщмч. Ириней Лионский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Нисский и др.), в том числе и свт. Кирилл, учили об общем характере соединившихся во Христе природ².

Севир не принял предложенную Иоанном Грамматиком концепцию «воипостасная сущность», предполагавшую отождествление понятий «сущность» и «природа» в христологии и, как следствие, утверждение общего характера соединившихся во Христе природ. Однако решительное неприятие позиции

¹ Иоанн писал: «Мы исповедуем Троицу единосущной, сущность которой (τῆς αὐτῆς οὐσίας) всецело познается в Трёх Лицах. Поскольку и Отец имеет совершенную сущность божества,.. и Сын, и Дух Святой, потому Отец есть совершенный Бог, и Сын — совершенный Бог, и Дух Святой — совершенный Бог... говорит Павел: “Ибо в Нем (во Христе. — О. Д.) обитает вся полнота Божества телесно” (Кол 2. 9). Итак, не говорится, что Отец воплотился, но, что [воплотилось] всецелое божество (πᾶσα ἡ θεότης), в трех Ипостасях — в Отце, Сыне и Святом Духе — во всей полноте существующее и в каждой Ипостаси совершенно пребывающее, согласно слову Спаситель: “Все, что имеет Отец, есть Мое” (Ин 16. 15); т.е. какие признаки есть у сущности Отца, такие же у Бога Слова, причем, и в воплощенном состоянии... Каким же образом мы можем не говорить, что во Христе имеет место вся полнота сущности божества, если называем Его совершенным Богом? И каким образом исповедующие Его совершенным человеком могут при этом не исповедовать, что в Нем существует не вся сущность человечества? Ведь Он не воспринял часть ее (μέρος),.. но всю сущность, т.е. плоть, одушевленную душой разумной и мыслящей. Ибо, это, пребывающее общим образом (κοινῶς) в каждом человеке, и есть сущность...» (*Iohannes Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis...* P. 50–51).

Грамматик был убежден, что во Христе «существует вся сущность человечества» (πᾶσαν ἀνθρωπότητος οὐσίαν ἐνυπάρχειν αὐτῷ) (цит. по: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi...* P. 70).

Признание общего характера соединившихся во Христе природ означало, что воспринятое Богом Словом человечество не являлось человеческой ипостасью. Это обстоятельство имело существенное сотериологическое значение. (см.: *Флоровский. Восточные отцы...* С. 242).

² См.: *Лурье. Византийская философия...* С. 140.

Подробнее о позиции свт. Кирилла по данному вопросу см.: *Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 261–280.*

Грамматика само по себе еще не дает ответа на вопрос о том, как сам Севир определял соединившиеся во Христе природы, и имеются ли основания приписывать ему учение о том, что соединившиеся природы являются не общими, а частными.

До последнего времени исследователи обходили вниманием этот аспект севирианской доктрины¹. Только в 90-е гг. прошлого века на концепцию частных сущностей как одну из важнейших философских предпосылок христологической системы Севира было указано в анонимной статье «Вклад в межправославный диалог по поводу “православия” антихалкидонитов»².

Попытка проанализировать влияние концепции частных сущностей на формирование системы севирианской христологии предпринята в исследовании иеромон. Луки (Григориатиса) «Диоскор и Севир — антихалкидонские ересиархи»³, где эта концепция рассматривается как одно из самых существенных отличий севирианской доктрины от дифизитской. Однако выводы греческого исследователя не могут быть признаны достаточно обоснованными⁴. Фактически аргументация греческого автора сводится к двум пунктам: Севир отрицает, что элементы ипостасного соединения являются общими сущностями, и называет эти элементы ипостасями. Однако оба эти аргумента не достигают цели.

¹ Ж. Лебон один раз отмечает, что Севир в полемике с Грамматиком отверг мнение о том, что соединившиеся природы были общими сущностями, однако оставляет этот факт без каких-либо комментариев (см.: Христология сирийского монофизитства... С. 157). В. М. Лурье замечает, что Севир в полемике с Иоанном утверждал частный характер элементов ипостасного соединения, не приводя, однако, ссылок на тексты Севира (см.: История Византийской философии... С. 139).

² Статья была опубликована в сборнике «Являются ли антихалкидониты православными?», изданным киномом горы Афон. См.: Είναι οι Αντιχάλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι... Σ. 87–104.

³ См.: Λούκας (Γρηγοριάτης), ἱερομον. Διόσκορος καὶ Σεβήρος οἱ Αντιχάλκηδόνιοι αἰρεσιάρχα. Κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν. Ἁγίον Ὄρος, 2003. Σ. 107–151.

⁴ Прежде всего, это связано с тем, что иеромон. Лука пытается реконструировать систему Севира, основываясь главным образом на критике его доктрины дифизитскими полемистами VII–VIII вв. (прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин), а не на текстах самого Севира, при этом важнейшее произведение Севира — «Против нечестивого Грамматика», где собственно и содержится его полемика с Иоанном по данному вопросу, не используется греческим ученым вовсе. В подтверждение своей точки зрения он приводит всего две небольших цитаты из трудов Севира: один греческий фрагмент, сохранившийся у Евстафия Монаха (см.: αὐτόθι. Σ. 113; Ср.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* 17... P. 428. 469–480), и отрывок из сирийской версии «Послания к Экумению» (см.: αὐτόθι. Σ. 113–114; ср.: *Severus of Antioch. Letter 2. To Oecumenius the count* // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 191–192). Не добавляет убедительности и попытка автора доказать, что в дохалкидонской традиции, в том числе и у свт. Кирилла, существовало четкое концептуальное различие между понятиями «природа» и «ипостась». Он не обращает внимания на то, что если бы такое различие действительно имело место уже к середине V в., то для христологических споров VI в. не было бы достаточных оснований (см.: αὐτόθι. Σ. 115–118, 132–150).

Во-первых, в споре с Грамматиком Севир прямо отвергает лишь такое понимание общих природ, при котором ипостасное соединение мыслится как воплощение всей Троицы во всем человеческом роде, что, безусловно, не принималось и дифизитами. Во-вторых, наименование элементов соединения ипостасями можно встретить и в дохалкидонской христологии¹. Таким образом, точка зрения греческого исследователя может быть принята только как требующая проверки гипотеза.

Дифизиты, говоря об общем характере человечества Христова, не имели в виду, что это человечество представляет собой некую идеальную реальность в платоническом смысле, по отношению к которой каждый человек должен мыслиться имманентным проявлением². «Вечный Сын, — писал Феодор Абу Курра, — хотя и воспринял общую вещь, которая является бестелесной, а именно сущность человеческую, тем не менее, это вовсе не является отрицанием воплощения и вочеловечения»³.

Иными словами, общий характер человечества означал особое отношение Христа к прочим членам человеческого рода: как человек Христос относится ко всем прочим людям не как частное к частному, а как общее к частному, поэтому

¹ Например, см: *Cyrrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 112, 119–120; *idem. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 40; *idem. Explicatio duodecim capitum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 19.

² См.: *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 84.

³ См.: *Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum* // PG 97. Col. 1488A.

Абу Курра обвиняет своих оппонентов-севириан в плохом знании внешней философии и утверждает, что жесткое противопоставление понятий «тело» и «бестелесное» (ἀσώματον) философски несостоятельно. Во-первых, разъясняет Феодор, философы могли называть бестелесным и само тело, что «принадлежит к наивысшей сущности, которая называется наиболее общим делимым родом». Во-вторых, само понятие «бестелесное» весьма неопределенно и может употребляться в отношении множества различных по природе вещей. Философы могут называть бестелесным и виды, в том числе и тело, и всевозможные качества, например, цвет, и душу, и ангелов и само божество. Таким образом, и само тело, и все, в отношении чего предидируется термин «тело» (одушевленное, живое, человек), называется бестелесным, поскольку все это, как не имеющее определяющих характеристик, постигается только умом, а не посредством чувственного восприятия. Значит, тело как общий вид должно именоваться бестелесным, потому что постигается не внешними чувствами, а умом, однако отсюда не следует, что оно не является телом по природе. Для пояснения своей мысли Феодор приводит пример «просто круга, не имеющего определяющих очертаний». Поскольку такой круг не имеет определенного диаметра, его невозможно измерить и воспринять чувственно. Следовательно, он может быть назван бестелесным. Когда же круг становится частным и определенным, его можно измерить и указать его границы. Аналогично обстоит дело и с телом, воспринятым безначальным Сыном: «Когда оно общее и совершенно недоступное чувственному восприятию, именуется бестелесным, когда же характеризуется определяющими особенностями», становится видимым и осязаемым (см.: *Ibid.* Col. 1485A–D).

Он не просто один из членов рода, а Второй Адам (1 Кор 15. 45), Родоначальник нового преображенного человечества¹.

Исповедуя общий характер божественной природы, сторонники Халкидона утверждали, что во Христе с человечеством соединилась не одна из божественных Ипостасей, а вся полнота божественной природы, общая для трех божественных Лиц².

Поэтому единственный способ проверить выводы иеромон. Луки — это выяснить то, как сам Севир мыслит отношение Христа, с одной стороны, к человеческому роду по человечеству, а с другой, — к Отцу и Святому Духу по божеству.

«Ведь разве душа Павла, — вопрошает Севир своего оппонента-дифизита, — участвующая (ܡܫܘܬܦܐ; *mšawtfā*; participans) в сущности (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantiae) разумной,.. считается сущностью (ܘܫܝܐ; *'usiyā*; substantia) всех разумных душ, поскольку и сами они таким же образом участвуют в том, что является общим сущности (ܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ; *gawwā d-'usiyā*; id, quod commune est, substantiae), и [разве] поэтому мы полагаем, что все души природно (ܒܐܫܘܪܐ; *ba-šwīhūtā*, concretione) соединены с телом Павла? И наоборот, [разве] мы полагаем, чтобы тело Павла, поскольку оно однородно (ܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ; *šāwyūt gensā*; habet homogeneitatem) и единосущно (ܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ; *šāwyūt 'usiyā*; [habet] consubstantialitatem) с другими человеческими телами и совершенно участвует в том, что является общим сущности (ܘܫܝܐ ܕܘܫܝܐ; *gawwā d-'usiyā*; id, quod commune est, substantiae), было сущностью всех этих тел, и [разве] считается вся человеческая плоть (ܟܘܠ ܒܫܪܐ ܕܒܢ ܐܰܢܘܫܐ; *kol besrā d-ḥarnāšā*; omnem hominis carnem) пребывающей в сосложении (ܡܪܟܩܒܐ; *mrakkab*; compositam esse) с душой Павла? Безумие и очевидная глупость мыслить подобным образом»³.

¹ Таким образом понимал учение свт. Кирилла, например, А. Гарнак (см.: *Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte...* Т. 2. S. 351).

² Прп. Иоанн Дамаскин, утверждает, что во Христе произошло не сочетание двух ипостасей — божественной и человеческой, но соединение всей полноты божественной сущности со всей человеческой природой, и ссылается при этом именно на авторитет «блаженного Кирилла» (см.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 6... S. 122).

³ *Contra impium Grammaticum. Oratio* 2. 17... P. 129; Сир. текст см.: P. 165.

Переходя к обсуждению христологической проблематики, Севир формулирует свою позицию предельно ясно: «Поскольку одаренная умом плоть воплощенного Бога Слова в том, что является общим сущности (ܩܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܐܢܐ; *gawwā d-'usiyā*; quod commune est, substantiae), и в общем человечестве всех [людей] полностью и совершенно участвует (ܕܩܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ; *mšawtaf b-nāšūtā gensānāytā d-kulnaš malyā 'ūt wa-mšamlyā 'ūt*; genericam omnium humanitatem plene et perfecte participat), мы не будем мыслить ее всей сущностью (ܩܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ; *kulāh 'usiyā*; totam substantiam) и человеческим родом (ܩܘܘܘܐܢܐ; *gensā*; genus), как это считалось бы согласно твоей невежественной болтливости, [т.е.] считалось бы, что вся сущность человечества (ܩܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ; *kullāh 'usiyā d-nāšūtā*; totam humanitatis substantiam) пребывает в Слове, и само Слово вообще воплощено во всем человечестве (ܩܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ ܩܘܘܘܘܐܢܐ; *kullāh nāšūtā*; toti humanitati)»¹.

В «Послании к Экумению» Севир задает следующий вопрос: «Назовешь ли ты плоть... которую Бог Слово... соединил с Собой ипостасно... частной или общей, т.е. одной ипостасью... или всецелой человеческой общностью?» А затем сам же на него отвечает: «Очевидно,.. ты скажешь, что одно обладающее душой тело. Таким образом, мы говорим, что неизреченное соединение произошло из него и из Ипостаси Бога Слова: поскольку в природном соединении сочетались не всецелое божество и всецелое человечество, но частные ипостаси»². Таким образом, согласно Севиру, говорить о двух природах Еммануила и «считать элементы, из которых Он состоит, общими,.. крайне гнусно и глупо»³.

Мысль о том, что природа с особенностями может быть общей, представлялась Севиру абсурдной, и его аргументация в споре с Грамматиком демонстрирует всю глубину существующих между ними расхождений. Севир

¹ Ibid; Сир. текст см.: P. 166.

² Severus of Antioch. Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 16.

Эту особенность севирианского учения и его отличие от дифизитского понимания ипостасного соединения в полной мере осознавали последующие халкидонитские полемисты. Прп. Анастасий Синаит в частности писал: «Севир сказал, что Христос есть единая природа, составившаяся из двух частных сущностей и половинных ипостасей (ἐκ δύο μερικῶν οὐσιῶν καὶ ὑποστάσεων ἡμίτονων εἶπεν ἀποτελεῖσθαι μίαν φύσιν τὸν Χριστόν)» (Viae dux VI. 2. P. 100).

³ Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations... P. 15.

указывал, что человечество Христа представляет собой конкретную разумно одушевленную человеческую плоть и должно мыслиться только как ипостась. Ипостась же может только участвовать в общей сущности¹. Иными словами, для Севира отношение Христа к остальному человечеству принципиально не отличается от отношения к человеческому роду всякого другого человека.

Если человечество Христа для Севира, несомненно, представляет собой частную реальность, т.е. ипостась, то каким образом мыслит он соединившееся с человечеством божество? Для уяснения этого целесообразно обратиться к тринитарному учению Антиохийского патриарха. Следует отметить, что триадология, уже в силу характера самой тринитарной проблематики, позволяет лучше понять, каким образом тот или иной автор решает вопрос о соотношении общего и частного (единичного)².

В полемике с Грамматиком Сефир разъясняет, каким образом божество Христа относится к Троице: «Слово Божие, поскольку Оно есть одна ипостась (ܩܢܘܡܐ; *qnōmā*) и природно (ܩܚܘܒܐ; *mqānā*) имеет в Себе совершенным образом то, что является общим сущности (ܩܘܘܘܐ ܕܩܘܘܐ; *gawwā d-'usiyā*; τὸ τοῦ κοινῆς τῆς οὐσίας), т.е. божеству,.. есть совершенный Бог, однако не все божество (ܩܘܘܘܐ ܕܩܘܘܐ; *kullāh 'alāhūtā*; tota divinitas), а также не сущность, охватывающая три ипостаси (ܩܘܘܘܐ ܕܩܘܘܐ ܕܩܘܘܐ ,ܩܘܘܐ ܩܘܘܐ; *'usiyā hāy 'āhōdētā da-tlātayhon qnōmē*; substantia trium hypostasium comprehensiva); и опять-таки, в силу того, что в Отце и в Духе Святом природно (ܩܚܘܒܐ; *mqānā*) пребывает то, что является общим сущности (ܩܘܘܘܐ ܕܩܘܘܐ ; *gawwā d-'usiyā*; quod commune est, substantiae),.. мы не говорим, что вся сущность божества (ܩܘܘܘܐ ܕܩܘܘܐ ܩܘܘܐ; *kullāh 'usiyā d-'alāhūtā*;

¹ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 23...* P. 149.

В этом с Сефиром полностью согласны и современные нехалкидониты. Например, В. Ч. Самуэль говорит о «собственном ипостасном или личном статусе» (own hypostatic or personal status) человечества Христа, о его «личном принципе» (personal principle). Для него человечество Христа также представляет собой только частную реальность, а Сам Христос как человек есть лишь «один из членов человеческого рода» (one member of the human race) (см.: *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch...* P. 290–291).

² Тринитарное учение Севира до настоящего времени почти не исследованно. Единственная посвященная этому вопросу статья Л. Р. Уикхэма (см.: *Wickham L. R. Severus of Antioch on the Trinity // SP. Vol. 24. P. 360–372*) для решения рассматриваемой проблемы дает немного.

totam divinitatis substantiam) соединена с этой [воспринятой] от Марии плотью, имеющей разумную душу»¹.

Создается впечатление, что Севир, усвоив терминологию Каппадокийцев, понимал их триадологию не совсем так, как его оппоненты-дифизиты. Последние делали из каппадокийского учения вывод, что через воплощение одного из божественных Лиц с человечеством соединилась вся полнота созерцаемой в Троице божественной природы (сущности). Севир же прямо отвергает такую возможность. Достаточно сравнить его позицию с точкой зрения прп. Иоанна Дамаскина: «Мы исповедуем, что вся божественная природа совершенным образом находится в каждом из Лиц божества: все — в Отце, все — в Сыне, все — в Духе Святом... А также утверждаем, что и при вочеловечении одного из Лиц Святой Троицы божественная природа в одном из своих Лиц вся и всецело соединилась во всей человеческой природой, а не часть с частью»².

В «Против нечестивого Грамматика» Севир, с одной стороны, учит о «единой сущности божества (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ; *ḥdā 'usiyā d-'alāhūtā*; unius substantiae divinitatis), которая равным образом (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ; *šawyā 'ūt*; aequaliter) и неизменно (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ; *lā mšahlpā 'ūt*; immutabiliter) пребывает в трех ипостасях (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ; *'ūtēh ba-ṭlāṭayhon qnōmē*; in tribus hypostasibus est)»³. Это высказывание вполне соответствует учению Каппадокийцев о единой божественной сущности, без разделения пребывающей в трех единосущных ипостасях. Однако, с другой стороны, он говорит о сущности как о начале, высшем единосущных ипостасей⁴, рассматривает божественные ипостаси как пребывающие внутри божественной сущности⁵, учит о всецелой божественной сущности как заключающей в себе три

¹ Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 17... P. 129; Сир. текст см.: P. 165.

² Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3. 6... S. 120.

³ Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 19... P. 135; Сир. текст см.: P. 173.

⁴ См.: Ibid. Oratio 2. 18... P. 133: «одна есть сущность [божества], высшая всех единосущных ипостасей (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ; *ḥdā 'ūtēh 'usiyā: hāy d-'al kulhon qnōme šawyay b-ḡensā*; una est supra omnes homogeneas hypostases substantia)»; Сир. текст см.: P. 170.

⁵ См.: Ibid. P. 132: «каждая из ипостасей в сущности божества пребывает (ܘܫܝܘܬܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܠܘܬܐ ܕܥܝܘܒܐ; *kol ḥaḍ men qnōmē b-'usiyā d-'alāhūtā 'ūtaw^{hy}*; unamquamque ex hypostasibus in divinitatis substantia... esse) со своим собственным признаком»; Сир. текст см.: P. 169.

ипостаси¹, и, наконец, прямо отождествляет божественную сущность с Самой Пресвятой Троицей (!)², что совершенно чуждо как для Каппадокийцев, так и для послехалкидонских авторов-дифизитов.

Л. Р. Уикхэм в качестве особенности севирианской триадологии отмечает то, что, в отличие от Каппадокийцев, мысль которых движется от троичности лиц к единству сущности, Севир исходит из идеи единосущия и затем переходит к утверждению «равенства и суверенности» божественных лиц³. Таким образом, тринитарный метод Севира обнаруживает нечто общее с западным троичным богословием⁴. Конечно, это сходство внешнее, в латинской триадологии, восходящей к учению блж. Августина, божественные ипостаси мыслятся как система внутрисущностных отношений, что не соответствует троичному учению Севира. Тем не менее, замечание Л. Р. Уикхэма имеет существенное значение: размышления Севира свидетельствуют в пользу того, что в его тринитарном учении сущность обладает некоторым первенством в отношении ипостасей, и, вероятно, не только логическим.

Если попытаться обобщить и систематизировать содержание тринитарных высказываний Севира, то они могут быть сведены к трем следующим положениям:

- 1) общая божественная сущность пребывает в трех божественных Ипостасях, и нет никаких оснований полагать, что Севир считал общую сущность божества некоторой абстракцией, усматриваемой только умозрительно;
- 2) три единосущные Ипостаси в равной мере являются причастными общей божественной сущности;

¹ См.: Ibid. Oratio 2. 19... P. 135: «всецелая сущность, т.е. божество, заключающее в себе три ипостаси (ܟܘܠܠܗ ܘܫܝܝܗ ܗܢܐܘܘ ܕܗܘܝܬܐ ܕܥܠܐ ܘܕܩܘܝܢܐ ܘܕܩܘܝܠܘܬܐ ܕܥܠܐ ܘܕܩܘܝܠܘܬܐ ܕܥܠܐ ܘܕܩܘܝܠܘܬܐ ܕܥܠܐ; *kullāh 'usiyā hānaw dēn 'alāhūtā hāy 'āhōdā da-ʔlātayhon qnōmē*; totam substantiam, id est, divinitatem, trium hypostasium comprehensivam)»; Сир. текст см.: P. 173.

² См.: Ibid. P. 136: «всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица (ܟܘܠܠܗ ܘܫܝܝܗ ܕܥܠܐ ܘܕܩܘܝܢܐ ܘܕܩܘܝܠܘܬܐ ܕܥܠܐ ܘܕܩܘܝܠܘܬܐ ܕܥܠܐ; *kullāh 'usiyā d-'alāhūtā d-'īlēh tliṭāyūtā qaddīštā*; totam divinitatis substantiam, quae est sancta Trinitas)»; Сир. текст см.: P. 174.

Этим положениям тринитарного учения Севира точно следует и В. Ч. Самуэль (см.: The Council of Chalcedon Re-examined... P. 240, 258–259).

³ См.: Severus of Antioch on the Trinity... P. 366.

⁴ См.: Лосский. Очерк мистического богословия... С. 46.

3) сущность, присутствующая в каждой из Ипостасей в качестве их общего содержания, нетождественна общей божественной сущности и не есть «все божество».

Ключом к пониманию севирианской триадологии является, вероятно, часто используемое Севером понятие «то, что является общим сущности» (τὸ τοῦ κοινῆς τῆς οὐσίας; quod commune est substantiae). По мнению Севера, каждая ипостась, как божественная, так и человеческая, существует в силу своей причастности общей, для человека видовой, сущности, но ни одна из ипостасей не причастна всей общей сущности. Таким образом, Север устанавливает различие между понятиями «общая сущность» (tota substantia) и «общее сущности» (quod commune est substantiae). Общая видовая сущность присутствует во всех ипостасях одного вида, но ни в одной из них не пребывает всецело. Ипостаси же, со своей стороны, причастуют общей сущности частным образом, т.е. не всей общей сущности, а только «общему сущности», тому, что в общей сущности доступно причастию. Также не вызывает сомнения и то, что Север проводит концептуальное различие и между «общим сущности» и ипостасью. Ипостась, по Северу, «имеет в себе совершенным образом то, что является общим сущности» и, следовательно, является чем-то «большим», чем только «общее сущности». Таким образом, в учении Севера «общее сущности» лежит «на пересечении» общей сущности и ипостаси, являясь своего рода связующим звеном между общей видовой сущностью и ипостасями одного вида¹.

Небезынтересен вопрос о том, сам ли Север предложил такую интерпретацию каппадокийского тринитарного учения, или же он только

¹ Т. А. Щукин высказывает предположение о том, что учение Севера о различении общей божественной сущности и общего сущности, которому причаствуют Ипостаси Троицы, имеет явные параллели с учением Порфирия «об ипостаси Единого, которое одновременно и предшествует интеллектуальной триаде, и является ее элементом» (см.: Щукин. Север Антиохийский... С. 630).

Для того, чтобы убедиться, насколько взгляды Севера отличаются от учения послехалкидонских дифизитов, следует сравнить позицию Антиохийского патриарха, например, со следующим высказыванием свт. Софрония Иерусалимского: «Одно божество нераздельно и вполне наполняет три Лица и в каждом из них находится вполне и совершенно (μᾶς ἀμερίστως καὶ ἀνελλιπῶς τὰ τρία πρόσωπα πληρούσης θεότητος καὶ ἐν ἐκάστῳ οὔσης ὀλοτελῶς καὶ ὀλικῶς). Божество не допускает деления и в [каждом из] трех Лиц [находится] вполне и совершенно, а, следовательно, не по частям и не отчасти наполняет их, но в каждом [из них] оно находится полнейшим образом (ἐν τοῖς τρισὶ πρόσωποις πληρωτικῶς καὶ ἐντελῶς, οὐ μερίστως ἤγουν ἐκ μέρους πληροῦσα, ἀλλ' ἐν ἐκάστῳ πληρεστάτως ὑπάρχουσα), и, оставаясь единым, является в трех Лицах» (*Sophronius Hierosalymitanus. Epistola synodica ad Sergium // PG 87c. Col. 3157C*).

воспроизводил ту триадологию, которая уже сформировалась к его времени в среде противников Халкидонского Собора. Более вероятным представляется второй вариант. Иоанн Грамматик в своей «Апологии» уже полемизировал со взглядами, очень близкими тем, что позднее проявились у Севира. Иоанн писал, что нехалкидониты полагают, что «равным образом разделена (μερίστην) сущность божества и отчасти усматривается в Отце, отчасти в Сыне, отчасти в Духе Святом, так что в каждой Ипостаси отчасти (ἐκάστης ὑποστάσεως ἐκ μέρους), а не во всех свойствах божества [сущность] познается. Мы же... не разделяем того, что в божественной сущности, но утверждаем, что каждая... Ипостась обладает в полноте [всеми] божественными признаками (γνωρίσματα)»¹. Следовательно, еще до появления «Против нечестивого Грамматика» в нехалкидонитской среде отмеченная выше тринитарная тенденция не только уже существовала, но и была известна дифизитским полемистам.

А. Грильмайер отмечает, что Севир неверно понял основную мысль Грамматика, утверждавшего соединение во Христе двух общих природ. По А. Грильмайеру, последний говорил о *integra essentia hominis* в противоположность частной сущности, Севиру же казалось, что его оппонент имеет в виду *natura universalis*². С этим замечанием немецкого ученого трудно согласиться, ибо в данном случае имело место не простое недопонимание, а вполне сознательное отвержение Севиром позиции оппонента. Для понятия «*integra essentia*», противопоставляемого понятию «частная сущность», в системе Севира не было места. С точки зрения Севира, если бы ипостась была способна причастовать видовой сущности всецело, то она сама сделалась бы общей сущностью, объемлющей все множество индивидов определенного вида. Таким образом, Севир был способен представить только две альтернативных возможности: либо божество и человечество представляют собой частные природы-ипостаси, либо они являются общими сущностями, и во втором случае воплощение должно мыслиться как реальное соединение всей Троицы со всем человеческим родом. Несомненно,

¹ *Apologia consilii Chalcedonensis...* P. 50.

² См.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 91.

У Севира см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 17...* P. 128–129.

сам Севир держался первого варианта, — природы суть частные, а термин «природа» должен употребляться в христологии в значении ипостаси¹.

Позиции Севира точно соответствовала точка зрения его ученика Феодосия Александрийского, который писал: «Мы веруем, что Господь наш Христос составлен из двух природ (ܡܢ ܬܪܝܢ ܕܢܘܪܡܝܢܐ; *men trēn kyānē*; e duabus naturis), божественной и человеческой; не из родовых и общих (ܠܐ ܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ ܘܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ; *law men gensānāyē w-ḡawwānāyē*; non e genericis et communibus), т.е. из той, которая охватывает три Ипостаси божества (ܚܘܘܪܘܨܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ ܘܥܡܡܝܢܐ; *haw d-’āhed la-ṭlāṭayhon qnōmē d-’alāhūtā*; quae complectitur tres hypostases divinitatis), Отца, Сына и Святого Духа, и из той, которая охватывает весь род человеческий (ܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ; *kullēh gensā ’nāšāyā*; totum genus humanum), т.е. всех людей, но из одной собственной природы Самого Слова (ܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ; *had kyānā d-melṭā dīlēh dīlānāyā*; una natura propria ipsius Verbi) и Его плоти...»². Из этих слов Феодосия хорошо видно, что он, подобно Севиру, устанавливает четкое различие между, с одной стороны, «собственной природой Самого Слова», а, с другой, общей природой божества, охватывающей все три божественный Ипостаси.

Следовательно, Севир, в отличие от сторонников Халкидона, мыслил ипостасное соединение не как соединение двух общих природ, совершившихся в ипостаси Логоса, а как сочетание двух ипостасей, т.е. частных реальностей, — божественной ипостаси Слова и одной из человеческих ипостасей³. При этом, стремясь установить в своей системе соответствие между тринитарным и христологическим уровнями, Севир обнаруживал в своем троичном учении некоторые несовместимые с Каппадокийской триадологией особенности,

¹ По Севиру, «Бог Слово..., поскольку соединил с Собой единичную плоть,.. участвует и в общей сущности человечества (ܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ; *mšawtaf b-’usiyā d-gawwā d-nāšūtā*; communemque humanitatis substantiam participat), но не считается пребывающим в сосложении со всем человеческим родом (ܡܢ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ ܕܥܡܡܝܢܐ; *kullēh gensā d-nāšūtā mrakkaḥ*; cum toto humanitatis genere compositus)» (Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 21... P. 140; Сир. текст см.: P. 180).

² См.: *Theodosius Alexandrinus. Oratio theologica, seu Tractatus // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 29; Сир. текст см.: *Theodosius Alexandrinus. Oratio theologica, seu Tractatus // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / I.-B. Chabot, ed. 1907 (CSCO ; 17). P. 43.*

³ По мнению Т.А. Щукина, Севир полагал, что с человечеством соединяется не сущность божества, а Ипостась Слова, которая воспринимает не человеческую сущность, а единичную ипостась (см.: Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 366–367).

позволяющие утверждать, что в произведениях Антиохийского патриарха уже содержится неявная тритеистская тенденция, подобная той, которая позднее проявится у Иоанна Филопона¹.

2.2.2. Концепция «частная сущность» в христологии Иоанна Филопона

В середине VI столетия борьбу с халкидонитской христологией продолжил Иоанн Филопон, немало потрудившийся над тем, чтобы сообщить севирианским аргументам солидное философское обоснование.

Особенностью христологической полемики Филопона является то, что традиционным богословским методам он явно предпочитает методы философские². Даже в богословских сочинениях он практически не обращается к свидетельствам Священного Писания³, и, как отмечает Г. И. Беневич, «в этом и состоит особенность и сила произведения Филопона — в том, что он, будучи христианином, играет на поле чисто философском и по правилам, принятым в философской школе, настолько строго следуя этим правилам, что можно... даже усомниться, что он вообще спорит как христианин»⁴. А. ван Руй заключает, что

¹ См.: *Лурье*. История Византийской философии... С. 263; *Zachhuber J.* L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église // *Revue des sciences religieuses*. 2016. Т. 90/1. P. 46.

Понимание ипостасного соединения Севиром как сочетания двух частных реальностей (= ипостасей) можно рассматривать как разрыв с существовавшей традицией, в том числе и с учением свт. Кирилла (см.: *Асмус*. О монофизитстве... С. 209).

Отчасти это был разрыв и с нехалкидонитской традицией. В. Ч. Самуэль соглашается с выводами А. де Алле, считавшего, что Филоксен Маббугский, представитель сирозычной монофизитской традиции, еще понимал соединившиеся во Христе природы как общие. По Самуэлю, заслуга Севира состоит именно в том, что он осознал необходимость исповедовать ипостасный, т.е. частный, характер человечества Христа (см.: *The Christology of Severus of Antioch...* P. 189. Также см.: *The Council of Chalcedon Re-examined...* P. 273).

² Сефир также пользовался философскими средствами, используя, например, «элементы александрийской философской системы» для того, чтобы выразить монофизитское учение об индивидуальном характере человечества во Христе. Подход же Филопона был существенно иным, он «из самой философской системы выводил христологию» (см.: *Шукин*. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 367).

³ В богословских работах Филопона обращения к словам Писаний можно «перечислить по пальцам руки» (см.: *Hermann*. Johannes Philoponus als Monophysit... S. 213). В этом отношении Филопон, несомненно, также отличается от Севира Антиохийского (см.: *Ibid.* S. 258).

Основное христологическое произведение Филопона «Арбитр» даже по структуре своей схоже с жанром философских исследований (*ζητήματα*). Священное Писание в нем почти не используется, а ведущую роль играют апории и силлогизмы (см.: *Podskalsky G.* *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München, 1977. S. 102).

⁴ *Беневич*. Иоанн Филопон // *Антология восточно-христианской богословской мысли...* Т. 2. С. 37.

даже и в своих богословских сочинениях Иоанн Филопон остался «по преимуществу философом»¹.

В основу своей христологической системы Филопон положил Севирову формулу «сложная природа», которую он снабдил определением «единая» (μία), — «единая сложная природа»². Как и Севир, Филопон строил свою систему, не испытывая необходимости в понятии «воипостасная сущность» и понимая ипостасный синтез только в природных категориях, как непосредственное соединение двух природ и их свойств³.

По всей видимости, Филопон был знаком с христологической концепцией Леонтия Иерусалимского, основанной на понятии «воипостасное». В произведении «Арбитр» Филопон прямо полемизирует с Леонтием, кратко излагая его христологические идеи, но, не называя последнего по имени: «Говорят: и человечество Христа в Логосе имело ипостась и не существовало прежде соединения с Логосом, поэтому мы говорим, что ипостась Христа одна»⁴.

Основы понятийно-терминологической системы Иоанна Филопона не отличаются от тех, что имели место у Севира. С одной стороны, он исходит из равнозначности понятий «сущность» и «природа» в общефилософском плане. По Филопону, «природа... есть общее определение бытия вещей одной и той же сущности (φύσιν... τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας)»⁵. Поэтому «сущность (οὐσία) же и природа (φύσιν) означают одно и то же»⁶.

С другой стороны, Филопон отождествляет понятия «ипостась» и «лицо»⁷, и то, и другое означает для него «индивид» (ἄτομον). Он предлагает следующие определения ипостаси (лица): «Ипостасью же, т.е. лицом (ὑπόστασιν δὲ, ἧγουν πρόσωπον), называют самостоятельное существование каждой природы (τὴν

¹ См.: Van Roey A. Fragments antiariens de Jean Philopon // *Orientalia Lovaniensia Periodica* (далее — *OLP*). 1979. Т. 10. P. 237.

² Например, см.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbiter*. Prol. 2. P. 36; I. 10. P. 45; VI. 20. P. 55.

³ См.: *Hainthaler. Johannes Philoponus...* S. 116–117.

⁴ Цит. по.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus* // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 55.

Т. Хайнталер считает, что Филопон мог быть знаком с христологическими идеями Леонтия Иерусалимского (см.: *Johannes Philoponus...* S. 122–123).

⁵ Цит. по.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus* // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 51.

⁶ *Ibid.* P. 51. 33.

⁷ *Ibid.* S. 51. 25: «ипостась, т.е. лицо» (τὴν ὑπόστασιν, ἧγουν πρόσωπον); S. 51. 38–39: «Это учителя Церкви назвали ипостасями (ὑποστάσεις), а также лицами (πρόσωπα)».

ἰδιούστατον τῆς ἐκάστης φύσεως ὑπαρξίν), или... описание, составленное из таких особенностей, которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, или... то, что перипатетики называют индивидами (ἄτομα). Ими заканчивается разделение общих родов и видов»¹; «Ипостась... означает отдельное и индивидуальное существование (ὑπόστασις... τὴν ἰδικὴν... καὶ ἄτομον σημαίνει ὑπαρξίν)»². В то же время Филопон знает, что лицо может и отличаться по значению от ипостаси, ибо также может называться «лицом отношение каких-либо предметов друг к другу» (τὴν τινῶν σχέσιν πρὸς ἄλληλα). Таковым, согласно Филопону, было значение термина «лицо» в христологии Нестория³. Сам же Филопон не следовал такому словоупотреблению. Существенное в системе Севира различие между несамобытными и самобытными ипостасями, из которых последние являются также и лицами, у Филопона не встречается.

Более последовательно, чем Сефир Филопон настаивал на тождестве понятий «природа» и «ипостась» в христологии, считая, что, согласно отцам Церкви, «по отношению ко Христу, природа и ипостась обозначают одно и то же»⁴.

Как следствие, он, так же, как и Сефир, признает ипостасный характер элементов ипостасного соединения, Христос слагается не только из двух природ, но и из двух ипостасей. Для Филопона отказ называть человечество Христа ипостасью означает признать его неипостасный характер, т.е. отказать собственному человечеству Бога Слова в действительном существовании. «Итак, — рассуждает Филопон, — как в отношении божества Христа мы исповедуем и природу Его, и Ипостась (ἐπὶ τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φύσιν αὐτῆς καὶ ὑπόστασιν

¹ Ibid. P. 51. 34–38.

² Ibid. P. 53. 96–97.

³ См.: Ibid. P. 53. 112.

⁴ *Ioannes Philoponus. Tomi quattuor contra synodum quartam* (Тмемата). Kap. VI // *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*. P., 1901. P. 106.

Также см.: Ibid. Kap. IV. P. 103; Kap. V. P. 105; Kap. VII. P. 107.

Ср.: «природа и ипостась суть одно и то же» (цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus* // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 53).

Согласно Т. Хайнталер, «фундаментальная аксиома его мышления состоит в полном отождествлении природы и ипостаси. В индивидууме обе совпадают» (*Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria*. P. 114).

Ср.: Тмемата. Kap. IV, V, VII. P. 103, 105, 107.

Как отмечает И. Цаххубер, учение о соединении двух общих природ в одной ипостаси в философском аспекте означало установление четкого различия между сущностью и существованием. Нехалкидониты в борьбе против этого учения должны были стремиться утвердить единство сущности и существования в индивидуе. Эта тенденция явно проявляется в равной степени и у Севира, и у Филопона (см.: *L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église...* P. 47).

ὁμολογοῦμεν), так и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и собственную ее ипостась (ὡσπερ φύσιν, οὕτως καὶ ἰδικήν... ὑπόστασιν). Чтобы эта природа не была неипостасной (ἀνυπόστατον),.. мы вынуждены говорить таким образом. Ибо одно ясно, что среди индивидов, принадлежащих общей природе, находится и человечество Спасителя»¹.

Так же, как и Севир, Филопон для пояснения способа соединения божества и человечества обращается к антропологической парадигме: «Христос, поскольку Он сложен из божества и человечества (ܩܪܝܢܐ ܩܪܝܢܐ ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ; *mrakbā 'ūtaw^{hy} men 'alāhūtā w-nāšūtā*; ex divinitate et humanitate compositus est), есть один, а не два, следовательно,.. одна будет сложная природа (ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ; *kyānā mrakbā*; natura composita), так же, как и человек, который сложен (ܩܘܡܪܐ; *mrakbā*; compositus) из души и тела, есть одна сложная природа (ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ; *had 'ūtaw^{hy} kyānā mrakbā*; una est natura composita)»². Причем, в использовании этой аналогии Филопон даже более последователен и прямолинеен, нежели Севир. Возможно, это обусловлено особенностью антропологических взглядов Филопона: в отличие от Севира, он разделял мнение, согласно которому человеческое тело предшествует душе в качестве отдельной природы, и душа вселяется в уже существующее тело³.

Однако наибольший интерес представляет тот факт, что Филопон, подобно Севиру, был принципиальным противником учения об общем характере соединившихся во Христе природ: «Мы не говорим, что воплотилась общая для Святой Троицы умопостигаемая природа божества (οὐ... τὴν κοινὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος νοουμένην τῆς θεότητος σεσαρκῶσθαι φάμεν). В таком случае мы признали бы вочеловечение и Святого Духа. Равным образом мы не признаем, что с Богом Словом соединился общий логос человеческой природы (τὸν κοινὸν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως λόγον), ибо в таком случае справедливо говорилось бы, что Слово Божие

¹ Цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus // Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 52–53.

² См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitrator V.* 19... P. 54; Сир. текст см.: P. 18.

Ср.: *Ibid.* VIII. 30. P. 64; *Tmemata. Kap. XI.* P. 110.

О месте антропологической аналогии в учении Филопона см.: *Lang. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century...* P. 43.

³ См.: *Иоанн Филопон. О сотворении мира 6. 23 / Г. И. Беневич, пер. // Антология восточно-христианской богословской мысли...* Т. 2. С. 59–60.

соединилось бы с людьми, бывшими до пришествия Слова, и со всеми имеющими быть после пришествия... мы говорим, что природа человеческая соединилась со Словом, т.е. частное существование (τὴν μερικωτάτην ἐκείνην ὑπαρξίν), которое только одно из всех восприняло Слово»¹.

Для философского обоснования данного тезиса Филопон впервые в истории христологических споров вводит новую концепцию, которой не было у Севира — «частная природа (сущность)»². Согласно Филопону, «каждая природа (ἐκάστη φύσις) не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле, когда речь идет об общем значении каждой природы (τὸν κοινὸν ἐκάστης φύσεως λόγον), созерцаемом само по себе, например, природы человека или лошади, и не существующем ни в каком индивидууме (ἐν οὐδενὶ τῶν ἀτόμων). В другом [смысле], когда мы усматриваем ту же самую общую природу существующей в индивидах и принимающей в каждом из них более частное существование (μερικωτάτην ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ὑπαρξίν), соответствующее не какому-либо другому, но именно этому [индивидууму] и только ему одному»³.

Вводимая 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». Разъясняя, в чем собственно состоит последнее различие, он пишет, что частная природа «и ипостась суть одно и то же, кроме того, что наименование “ипостась”

¹ Цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus // Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 52–53.

² Учения о частной природе (сущности), которая находится в логическом подчинении природе общей, но не выявляет эту общую природу в реальном бытии, у Севира не было. Однако, в качестве некоторого аналога учения о частной сущности, причем разработанного на христологическом материале, можно рассматривать предложенную Севиру концепцию несамобытной ипостаси, представляющей собой чистую индивидуальность, которая существует только благодаря сосложению с ипостасью самобытной (см.: *Щукин. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»...* С. 367).

И. Цаххубер, напротив, считает, что Сефир уже фактически ввел в христологию концепцию частной сущности. Немецкий исследователь указывает на отход Севира как от терминологии, так и от онтологии Великих Каппадокийцев. В отличие, например, от свт. Григория Нисского, он «отрывает» индивид от общей природы, для него природа, существующая в данной ипостаси, есть природа, принадлежащая только этому индивиду, не тождественная природе, созерцаемой в виде (см.: *L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église...* P. 45–46).

³ Цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus // Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 52.

Дифизитские авторы указывали на аристотелевские корни этой идеи. В трактате «О разделениях» утверждается, что Филопон следовал за Аристотелем, который «говорил, будто у индивидов есть частные сущности и есть одна общая» (*De sectis // PG 86. 1. Col. 1233B*).

(τῆς ὑποστάσεως ὄνομα) имеет сопримышляемые и существующие помимо общей природы (παρὰ τὴν κοινὴν φύσιν) особенности (ιδιότηας) каждой [ипостаси], по которым они отличаются друг от друга»¹.

Таким образом, частная природа, по Филопону, представляет собой реализацию общей природы, рассматриваемую в абстракции от сопутствующих ей отличительных особенностей (акциденций). Если ипостась, по крайней мере, со времен Великих каппадокийцев понималась как индивидуальное бытие вместе с отличительными особенностями, отличающими один индивид от других индивидов того же вида, и в этом отношении понятие «ипостась» стояло близко к понятию «первая сущность» у Аристотеля, то частная природа (сущность), согласно Филопону, не включает в себя ипостасные особенности, т.е. те отличительные характеристики, по которым один индивид может быть отличаем от прочих индивидов той же сущности. Тем самым ипостась в системе Филопона можно описать формулой: *ипостась = частная сущность + акциденции*².

В этом пункте своего учения Иоанн Филопон существенно дополняет Севира, у которого такое различие не встречается. У последнего «природа в частном ее проявлении, то есть так называемая частная сущность, действительно равнялась ипостаси»³.

При этом Филопон вообще не признавал действительного бытия общих начал. Согласно Александрийскому Грамматнику, «общая природа не имеет собственного существования ни в одном из индивидов, она есть либо вообще ничто..., либо создается вне индивидов посредством нашего ума»⁴.

В отличие от Севира, стремившегося к сближению понятий «природа» и «ипостась» только в христологии, Филопон превращает тождество этих понятий в

¹ Цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 53.*

² См.: *Cross. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium... P. 251; Лурье. История Византийской философии... С. 331–333; Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 15.*

Эта идея впервые встречается у Александра Афродисийского, учившего, что частная природа — это общая природа + свойство отдельности или неповторимости индивидуума (см.: *Sharples R. W. The school of Alexander? // Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990. P. 101–102; Cross. Op. cit. P. 252, n. 17; Tweedale M. M. Alexander of Aphrodisias' Views on Universals // Phronesis. 1984. Vol. 29. P. 279–303.*

³ См.: *Беневич. Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский... С. 169.*

Ср.: *Шукш. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 367.*

⁴ Цит. по: *Van Roey A. Les Fragments trithéites de Jean Philopon // OLP. Louvain, 1980. № 11. P. 148.*

универсальный принцип, распространяющийся не только на тварные вещи, но и на саму Пресвятую Троицу¹. Таким образом, Иоанн начал учить о «трех частных сущностях во Святой Троице»².

По убеждению Филопона, в Троице необходимо различать не только три Ипостаси, но и три различных между собой природы³. В «Арбитре» он писал: «Что же есть единая природа божества (μία φύσις θεότητος), если не общий логос божественной природы (ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος), сам по себе созерцаемый и примышлением особенности каждой ипостаси разделяемый?.. мы признаем... и более частное определение природы (ἰδικώτερον... τὸ τῆς φύσεως γινώσκομεν ὄνομα), созерцая общий логос природы ставшим собственным одному индивидууму или ипостаси, а не кому-либо другому из находящихся под общим видом...»⁴.

Таким образом, Филопон вводит внутрь Троицы некую «природу», которая представляется как более частная и отличная от единой общей природы божества⁵. Следующим логическим шагом было утверждение, что единое божество не имеет реального существования без трех ипостасей, тождественных трем частным сущностям⁶. Не вызывает сомнения, что тритеизм в явно не сформулированном виде уже присутствует в «Арбитре». Также очевидно, что тритеизм явился следствием переноса понятийно-терминологического аппарата нехалкидонитской

¹ Следствием этого философского принципа стало тринитарное учение Филопона, которое получило наименование тритеизма и было осуждено большинством монофизитов, в том числе и севирианами. Следует отметить, что Филопон не был первым, кто начал открыто проповедовать тритеистские взгляды. Первенство в этом вопросе принадлежало ученому сирийскому монаху-монофизиту Иоанну Аскоснагису. Однако Филопон, увидев, что это учение вполне созвучно его философским принципам, поспешил сообщить ему теоретическое обоснование и превратил его в стройную систему. Подробное рассмотрение тринитарного учения Филопона не входит в число задач настоящего исследования. О тритеизме см.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 351–354; *Дьяконов*. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды... С. 125–143; *Hainthaler*. Johannes Philoponus... S. 134–138; *Van Roey*. Les Fragments trithéites de Jean Philopon... P. 135–163.

² См.: *Richard M.* Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // *Revue des etudes byzantines*. 1970. Т. 28. P. 266.

³ Это убеждение Иоанн Филопон вполне открыто высказывает в послании к императору Юстиниану Великому (см.: *Epistola ad Justinianum IV* // *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi*. Beryti, 1930. P. 175–176).

В этом аспекте своего тринитарного учения Филопон вполне согласен с Иоанном Аскоснагисом, который заявлял: «В Троице считаю природы, сущности и божества по числу ипостасей» (цит. по: *Дьяконов*. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды... С. 127).

⁴ Цит. по: *Ioannes Damascenus*. De haeresibus // *Die Schriften*... 1981. Bd. 4. S. 52.

Ср.: *Ibid.* S. 53. 90–92.

Ср.: «Согласно общей сущности единый Бог существует только в нашем уме (secundum communem substantia tantum in mente nostra est unus Deus)» (цит. по: *Van Roey*. Les Fragments trithéites de Jean Philopon... P. 148.

⁵ См.: *Lang*. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century... P. 62–63.

⁶ См.: *Patrology*... P. 372–373.

христологии в сферу троичного богословия. Неслучайно Ж. Масперо утверждал, что тритеизм — «дитя монофизитства»¹.

Из философских построений Филопона вытекало два важнейших следствия, имевших непосредственное отношение к вопросам христологии:

а) число частных природ должно строго соответствовать числу ипостасей или индивидов²;

б) в рамках предложенной Иоанном понятийно-терминологической системы говорить об элементах ипостасного соединения как об общих природах становилось невозможно, даже вне зависимости от того, признается реальность общих начал в принципе или нет.

«Ведь если каждая природа получает бытие в ипостасях, — разъясняет Филопон, — то необходимо, чтобы там, где имеют место две природы, было, по крайней мере, и две ипостаси, в которых природы получили свое бытие. Ибо невозможно, чтобы существующее самобытно не созерцалось в каком-либо индивиде (Ἀδύνατον γὰρ ὑποστῆναι καθ' αὐτὴν, μὴ ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένην). Индивид же есть то же самое, что и ипостась (Ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν)... Таким образом, те, кто говорят, что не только ипостась, но и единая природа произошла через соединение, согласны и между собой и с истиной. Те же, кто говорят, что ипостась одна, природ же две, несогласны и между собой и с истиной»³.

Значит, если рассматривать божество и человечество Христа как различные природы со своими отличительными особенностями, то их неизбежно придется определить как две частных природы (сущности) и, соответственно, две ипостаси. Тем самым Филопон подвел философское основание под известный монофизитский аргумент, который использовали все противники Халкидона: «Если две природы, то необходимо будет и две ипостаси (εἰ αἱ φύσεις δύο, καὶ

¹ См.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites* (518–616). P., 1923. P. 207.

² По Филопону, «невозможно, чтобы существовала одна из них, когда отсутствует другая (τοῦ λοιποῦ μὴ ὄντος), я говорю о частной природе без ее собственной ипостаси (τὴν μερικὴν λέγω φύσιν, ἄνευ τῆς ἰδίας αὐτῆς ὑποστάσεως). Ибо в подлежащем обе они составляют одно (Ἐν γὰρ ἐστὶν ἅμφω τῷ ὑποκειμένῳ), от чего пользующиеся [этими словами] часто их отождествляют...» (цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus // Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 55).

³ См.: *Ibid.* S. 55. 165–172.

ὑποστάσεις ἐξ ἀνάγκης δύο)»¹. Для Филопона единственный способ избежать несторианского разделения — принять концепцию единой сложной природы, которая устраняя различие элементов соединения на природном уровне, сохраняет его на уровне естественного качества². Следовательно, концепция частных природ (сущностей) является у Филопона онтологическим обоснованием фундаментального для умеренного монофизитства учения о сложной природе Христа³.

Несмотря на то, что Севир не изложил свое понимание соотношения общего и частного столь же систематично как Филопон, а терминология последнего несколько отличалась от той, которой пользовался Антиохийский патриарх, можно констатировать несомненную близость двух монофизитских богословов по данному вопросу. В подтверждение этого можно привести следующие аргументы.

Во-первых, оба монофизитских автора в своих христологических построениях исходят из убеждения в принципиальной невоплотимости общего в единичном⁴. И тот, и другой вводят некоторое промежуточное звено между понятиями «общая природа» и «природа с особенностями»: понятие «общее сущности» у Севира и «частная природа (сущность)» у Филопона. Поэтому нет ничего удивительного в том, что они оба принципиально не принимали идею воипостасной сущности, и оба использовали в полемике с дифизитами одинаковый аргумент, согласно которому, признание во Христе общих сущностей божества и человечества ведет, с их точки зрения, к абсурдному выводу о воплощении всей Троицы во всем множестве человеческих ипостасей⁵.

Последний аргумент для обоих монофизитских авторов представляется вполне закономерным: если общая видовая природа не воплощается всецело в ипостасях вида, а все множество ипостасей одного вида лишь частным образом

¹ См.: Ibid. S. 55. 191–195.

Ср.: «Если как ипостась, так и природа, соединившаяся с Логосом, не существовали прежде соединения с Ним, то тем самым они признают, что ипостась Христа едина, поэтому должны признать, что и природа Его едина. Ибо, если они не различают [ипостаси] после соединения, то пусть не различают после этого и [природы]» (Ibid. S. 55. 191–195).

² Например, см.: *Tmemata*. Kap. XV. P. 110, 113.

³ См.: *Беневич*. Иоанн Филопон... С. 49.

⁴ См.: *Щукин*. Севир Антиохийский... С. 632.

⁵ См.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 354.

причастно общей природе, то видовая реальность, даже если она не сводится к простой сумме ипостасей данного вида, тем не менее, будет мыслиться как включающая в себя все множество подлежащих виду индивидов. Чтобы увидеть несовместимость этой точки зрения с позицией халкидонитов, достаточно привести, например, следующее высказывание прп. Иоанна Дамаскина: «Мы и не говорим, что вид из ипостасей, но — в ипостасях (οὐδὲ λέγομεν εἶδος ἐκ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσεσιν)»¹. Феодор Абу Курра придерживался такой же точки зрения и писал, имея в виду, несомненно, севириан, что «еретики... пытаются доказать, что существует как природа общая (κοινήν), так и частная (μερικήν). Общая — всех ипостасей, а частная — одна ипостась»².

Во-вторых, дифизитские полемисты не находили в позициях Севира и Филопона принципиальной разницы и усваивали обоим монофизитским богословам учение о частных сущностях, хотя само это выражение и не встречается у Севира.

Например, свт. Анастасий Антиохийский в «Споре с тритеитом» своему оппоненту, отстаивающему традиционное севирианское учение о единой сложной природе, приписывает следующие слова: «По отношению ко Христу я утверждаю, что соединение произошло не из родовых сущностей, но из частных (οὐκ ἐκ τῶν γενικῶν οὐσιῶν... ἀλλ' ἐκ τῶν ἰδικῶν)»³. Памфил Палестинский прямо приписывает севирианам тритеистские взгляды и утверждает, что «приверженцы Севира (ὁ ἀπὸ

¹ *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 1. 8... S. 27.

² *Opuscula* 2. *Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum* // PG 97. Col. 1488B.

Феодор был одним из халкидонитских полемистов, не только осознававшим разрушительные последствия такого взгляда на соотношение между общим (природой) и частным (ипостасью) для триадологии и христологии, но и старавшимся показать его философскую несостоятельность. Феодор писал, что «всякая общая вещь характеризует многое. Если же природа, именуемая общей, является всеми ипостасями, то [получается, что сами] они характеризуют себя. Характеризующее многое обнаруживается полностью в каждом из многих, которых оно характеризует. Отсюда следует вывод, что все ипостаси обнаруживаются в каждой из ипостасей этого множества. Поскольку это невозможно, природа не является всеми ипостасями» (*Ibid.* Col. 1488D). Поэтому Феодор Абу Курра утверждает, что «природа не является ни ипостасью, т.е. одной из тех, кого она характеризует, ни всеми ипостасями, которые в ней» (*Ibid.* Col. 1477D).

³ См.: *Anastasius I. von Antiochien*. *Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten...* P. 102.

Прп. Анастасий Синаит писал, что все монофизиты, от Евтиха до Иакова Барадея, «придают Пресвятой Троице три частных природы и одну общую (τρεῖς μὲν φύσεις ἰδικὰς, μίαν δὲ κοινήν)» (*Viae dux* XXIV... P. 315)

Еще более определенно отождествляет точки зрения Севира и Филопона прп. Иоанн Дамаскин, приписывающий им обоим «догмат о частных сущностях» (μερικὰς οὐσίας) (см.: *De haeresibus* // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. S. 50).

Σευήρου)... учат, что во святой и поклоняемой Троице три сущности (τρεῖς οὐσίαις)»¹.

В-третьих, близость позиций Севира и Филопона подтверждается характерными высказываниями некоторых современных последователей Севира. Например, Я. Метью — убежденный севирианин и, следовательно, Филопон, официально осужденный севирианами, не может быть для него богословским авторитетом. Тем не менее, свои взгляды на соотношение общего и частного (единичного) Я. Метью излагает следующим образом: «ὑπόστασις есть конкретное существо, возникающее как результат индивидуализации οὐσία. Индивидуализируясь, οὐσία в своем совершенстве приходит в конкретное существование, и когда это происходит, ὑπόστασις получает свое πρόσωπον. Другими словами, индивидуализированная οὐσία, ὑπόστασις, выражает внутреннюю реальность объекта, а лицо — его внешний аспект. Каждый член класса... как ипостась не может быть отличен от другого члена того же класса. Члены одного класса отличаются между собой только посредством πρόσωπον... Таким образом, на уровне чистой ипостаси (pure hypostasis) все люди, например, одинаковы»².

Совершенно очевидно, что Я. Метью излагает именно точку зрения Филопона. Он рассуждает о неких «чистых ипостасях», — понятие совершенно неизвестное халкидонитской традиции, — на уровне которых все вещи одного вида одинаковы, и в каждую из которых привходит некоторая комбинация отличительных особенностей (πρόσωπον). Таким образом, одинаковые «чистые ипостаси», различающиеся только нумерически, свойством отдельного существования, и, по крайней мере, логически предшествующие моменту дифференциации посредством πρόσωπον, о которых говорит Я. Метью, есть собственно то же самое, что Филопон называл частной природой. При этом свою точку зрения Я. Метью приписывает и самому Севиру, прямо утверждая, что для последнего «ипостась есть частная сущность» (hypostasis is the particularized ousia)³.

¹ См.: *Diversorum capitum seu difficultatum solutio XI...* P. 205.

² См.: *Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies...* P. 78.

³ См.: *Ibid.* P. 19–20.

Разработанный Филопоном понятийный аппарат позволяет лучше понять и тринитарную мысль Севира¹. В рассуждениях последнего, посвященных тринитарной проблематике, содержится несколько формально противоречащих друг другу утверждений²:

1. «единая сущность божества» равным образом пребывает в трех Ипостасях;
2. каждая из трех единосущных Ипостасей заключает в себе «то, что является общим сущности» и есть истинный Бог;
3. Ипостась не есть все божество, воплощение одной из Ипостасей не повлекло за собой соединения с человечеством всей сущности божества;
4. каждая Ипостась пребывает в сущности божества со своим собственным признаком;
5. божественная сущность охватывает и заключает в себе три единосущные Ипостаси и тем самым есть высшая трех Ипостасей;
6. всецелая божественная сущность есть Пресвятая Троица³.

В приведенных утверждениях Севира содержатся три различных понимания соотношения между сущностью и Ипостасями:

- а) сущность есть меньшее по отношению к Ипостасям (№ 1, 2);
- б) сущность есть большее, чем Ипостаси (№ 3, 4, 5);
- в) сущность тождественна Ипостасям (№ 6).

Создается впечатление, что Сефир употребляет термин «сущность» (οὐσία) в двух различных значениях. С одной стороны, он учит об общей сущности, пребывающей в Ипостасях, однако пребывающей в каждой из Ипостасей не всецело, а особым частным образом. Каждая из Ипостасей содержит в себе не всецелую сущность, а «то, что является общим сущности». Говоря в терминах Филопона, можно сказать, что божественные Ипостаси — это три частных

¹ Предварительно триадология Севира уже была проанализирована в 2.2.1, однако, рассматривая доктрину Антиохийского патриарха в свете учения Филопона, можно уточнить некоторые аспекты его троичного богословия.

² См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 17–19...* P. 129–136.

³ Отождествление Сефиром Пресвятой Троицы с божественной сущностью не было единственным случаем в истории умеренного монофизитства. В первой половине IX в. эту мысль высказывал видный арабоязычный севирианский богослов Абу Раита ат-Такрити, критиковавший православное тринитарное учение мелькитов именно за то, что последние учили, что божественная сущность отлична от трех Ипостасей (см.: *Abū Rā'īta. Der vierte Brief. Widerlegung der Melchiten // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta..* Louvain, 1951 (CSCO; 130). S. 105–130. [на араб. яз.]).

сущности (природы), а общая сущность, понимая как «общий логос божественной природы», есть абстракция («вторая сущность» Аристотеля), не имеющая реального существования ни в Ипостасях, ни вне их¹. С другой стороны, Севир говорит об общей сущности как о *collectio* трех Ипостасей, совокупность которых, мыслимая как некий вид, и есть «все божество» (*tota divinitas*) и «вся сущность божества» (*tota divinitatis substantia*). О сущности, понимаемой таким образом, можно сказать, что она и тождественна трем Ипостасям, и в то же время, как вид, есть большее по отношению к ним. В рамках такой терминологической системы — вне зависимости от того, в каком из двух значений употребляется термин «сущность» — невозможно говорить о соединении всей полноты божественной сущности с человечеством вследствие воплощения одной из Ипостасей².

Таким образом, нет оснований полагать, что введение Иоанном Филопоном в контекст богословских дискуссий VI столетия философской концепции «частная природа (сущность)» представляло собой разрыв с севирианской традицией. Скорее, наоборот, Филопон лишь довел до логического конца те идеи, которые, пусть и не в вполне явном виде, уже содержались в произведениях Севира³, и тем самым еще более увеличил разрыв между догматическими системами умеренного монофизитства и халкидонитского дифизитства.

¹ Об этом аспекте тринитарного учения Филопона см.: *Erismann Ch. The Trinity, Universals and Particular Substances: Philoponus and Roscelin // Traditio. 2008. Vol. 53. P. 287.*

² Конечно, данная интерпретация троичного учения Севира во многом является гипотетической, однако она представляется единственной, позволяющей дать непротиворечивое объяснение всей совокупности высказываний Севира по тринитарным вопросам.

³ Вопрос о том, каким образом Иоанн Филопон пришел к концепции «частная сущность» и отрицанию реальности общих начал, остается в науке открытым. По крайней мере, он не мог вынести эти идеи из традиции Александрийской философской школы, к которой принадлежал. Достаточно сравнить точку зрения Иоанна с позицией, например, его старшего современника Давида Анахта, который также учился и некоторое время преподавал в Александрии. Последний, в отличие от Филопона, признает реальное существование универсалий в вещах. Он писал, что роды и виды «существуют до множества, во множестве и после множества. Они существуют до множества [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве [вещей], ибо проявляются в материи. И существуют после множества [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума (Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия 8 // Давид Анахт. Сочинения. М., 1975. С. 123)». Не было концепции «частная сущность» и у учителя Филопона, известного Александрийского неоплатоника Аммония, сына Гермия, для которого «частной сущностью» зовется именно то, что у отцов — ипостась, а именно: единичная вещь, индивид». (см.: *Месяц С. В. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского: по поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2006. № 5–6. С. 673*). Таким образом, не без оснований можно предположить, что корни этой новой концепции следует искать не в тех или иных философских влияниях, а в самом севирианском богословии.

2.3. Концепция «природа в неделимом». Онтология ипостаси в халкидонитской традиции

Вторая четверть VI-го столетия занимает особое место в истории полемики между севирианами и халкидонитами. Во-первых, именно в этот период между ними произошло окончательное разделение¹, а, во-вторых, тогда же в арсенале противоборствующих сторон появляется ряд новых богословских и философских идей: концепция «воипостасное» у дифизитов, а у нехалкидонитов — концепции «несамобытная ипостась», введенная Севиром, и «частная природа (сущность)», предложенная Иоанном Филопоном.

Вводя в контекст христологических споров новое понятие «частная сущность (природа)», Филопон фактически переводил христологическую полемику из теологической плоскости в философскую, тем самым перед сторонниками Халкидона вставала задача выработки собственной онтологии, необходимо было по-новому осмыслить соотношение общего и частного (единичного). По замечанию А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, в результате споров с монофизитами сторонники Халкидонского Собора приходили к пониманию того, что в основании всех взаимных пререканий в конечном счете находится «метафизический вопрос, касающийся объема и содержания понятий: “ипостась” и “природа”»².

2.3.1. Сущность противомонофизитской полемики в «Эпилисисе»

Леонтий Византийский приложил немало усилий для того, чтобы усовершенствовать понятийно-терминологическую систему дифизитской христологии, активно используя для этого и философские средства³. Уже в трактате

¹ Формальное разделение между халкидонитами и умеренными монофизитами происходит после осуждения Севира и группы его единомышленников на Константинопольском соборе 536 г. (см.: *Murphy F.-X., Sherwood P. Constantinople II et III. P., 1974. P. 70; Δελημβάση Α. Δ. Ἡ αἵρεσις τοῦ μονοφυσισμοῦ χθεὺς καὶ σήμερον. Ἀθήναι, 1994. Σ. 154–166).*

² См.: *Горский, Сетницкий. Смертобожничество... С. 54.*

³ См.: *Соколов. Завершение Византийской христологии после Леонтия Византийского... С. 81.* М. Ришар отмечает, что доктрина Леонтия представляет собой «строгий халкидонизм, истолкованный в свете... оригинальной философии» (*Richard M. Leontius de Byzance était-il origéniste? // Revue des Etudes Byzantines. 1947. T. 5. P. 46*). Р. Кросс считает, что содержащаяся в «Эпилисисе» полемика носит существенно философский (essentially philosophical) характер (см.: *Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium... P. 255, n. 29*). По словам

«Против несториан и евтихиан», следуя линии, намеченной уже Иоанном Грамматиком, предложившим рассматривать человечество Христа как отличное от ипостаси и тождественное сущности (природе)¹, Леонтий уточнил соотношение между понятиями «ипостась», «сущность» и «воипостасное». При этом понятия «ипостась» и «воипостасное» у Леонтия были четко разведены².

В «Эпилисисе» Леонтий полемизирует со взглядами, весьма близкими к учению Иоанна Филопона³. Севириане указывали дифизитам, что их христологическая доктрина не отличается от несторианства, поскольку предполагает наличие во Христе двух индивидуализированных природ, а значит, и двух ипостасей. Леонтий соглашается со своим оппонентом, который в трактате именуется Акефалом, в том, что Логос воспринял природу «в неделимом» (ἐν ἁτόμῳ)⁴, «особую природу» (τὴν τίνα... φύσιν)⁵, т.е. индивидуальную природу, имеющую «свои отличительные свойства» (τὸ ἴδιον αὐτοῦ)⁶, однако это вовсе не означает, что он соглашался с точкой зрения севириан. Полное неприятие Леонтием концепции «частная природа» наиболее ярко проявляется, когда он решительно отклоняет аргумент Акефала, согласно которому, общность обязательно предполагает возможность существования более чем одного случая, а потому «все единственные в своем роде монады имеют одну природу, как и одну

Т.А. Щукина, Леонтий «творчески использовал наработки александрийских неоплатоников» (см.: Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 365–366).

¹ Следуя терминологии Грамматика, Леонтий отождествляет в христологии понятия «ипостась» и «лицо», «природа» и «сущность» соответственно (см.: *Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG 86. 1. Col. 1273A, 1309B; *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1923B).

² См.: *Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG 86. 1. Col. 1280A.

³ См.: *Cross. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium*... P. 251–252.

Не исключено, что Леонтий был знаком с сочинениями Иоанна (см.: *Соколов. Леонтий Византийский*... С. 178; *Лурье. Византийская философия*... С. 159), однако, это не имеет принципиального значения, Леонтий полемизирует не с конкретным акефалом, а с определенным направлением христологической мысли, нашедшем выражение в трудах Филопона.

И. Цаххубер полагает, что под именем Акефала в «Эпилисисе» выступает не Филопон, а сам Севир (см.: *Zachhuber. Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition*... P. 113; *Zachhuber J. L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église* // *Revue des sciences religieuses*. 2016. Т. 90/1. P. 44).

⁴ См.: *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1917A.

Гипотеза о том, у Леонтия Византийского выражению «природа в неделимом» (ἐν ἁτόμῳ) соответствует особое новое понятие, была высказана британским исследователем Р. Кроссом (см.: *Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium*... P. 245–265). Предположение Р. Кросса нашло поддержку со стороны отечественных исследователей (см.: *Петров. Максим Исповедник*... С. 15–16; *Щукин. Леонтий Византийский*... С. 655).

Термин «неделимое» (ἁτόμῳ) часто используется Леонтием как равнозначный с термином «ипостась» (см.: *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1280A, 1305C; *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1945A).

⁵ См.: *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1917B.

⁶ См.: *Ibid.* Col. 1917C.

ипостась, например, солнце, небо и прочее. Так и Христос, как единственное в своем роде Лицо, должен быть единичным по природе и ипостаси»¹. В отличие от акефала, Леонтий не считает, что солнце и луна суть наименования природ, для него это собственные имена ипостасей, состоящих из многих природ².

Леонтий держался мнения, что природа является одной и той же в каждом из индивидов, в ней участвующих. На вопрос Акефала «Признаешь ли ты частную природу?» Леонтий прямо отвечает: «Да, но тождественную виду»³. Причем речь идет не о тождестве образа природы, но о тождестве самой природы, о тождестве индивидуальной природы и вида⁴. Несомненно, такое отождествление представляет собой результат перенесения каппадокийского тринитарного понятийного аппарата в сферу христологии и антропологии⁵.

Термин «природа» у Леонтия неоднозначен. С одной стороны, природа, как и сущность, используется для обозначения общих начал. С другой, под природой может пониматься все, что принадлежит ипостаси, за исключением свойства быть единичностью. Это второе значение обнаруживается, например, когда Леонтий говорит о взаимозависимости природы и ипостаси: уничтожение одного неизбежно ведет к уничтожению другого⁶. Очевидно, что уничтожение одной из ипостасей ни при каких условиях не может стать причиной гибели общей природы, т.е. всего вида, а, значит, данное утверждение Леонтия имеет смысл только в том случае, если под природой он понимает индивидуализированную природу, усматриваемую в ипостаси.

По Леонтию, природа, усматриваемая в любом из индивидов человеческого рода, тождественна общей природе человечества. Таким образом, природу,

¹ См.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1928B.

² См.: Ibid. Col. 1927B–D.

Отрицание концепции «частная сущность» присутствует у Леонтия уже в «Против несториан и евтихиан» (см.: Contra Nestorianos et Eutichianos // PG 86. 1. Col. 1292C).

³ См.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1917B.

⁴ См.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1917AB, 1927BD.

Ср.: Capita Triginta contra Severum // PG 86. 2. Col. 1909D.

⁵ Такая позиция будет характерна и для последующих дифизитов. Например, для Феодора Абу Курры, считавшего, что, согласно отцам Халкидонского Собора, природу следует понимать и ни как сумму всех ипостасей одного вида, и ни как только одну ипостась, но как «общую вещь» (κοινὸν πρᾶγμα), которая «созерцается и считается целиком (ὁλκῶς) в каждой из ипостасей данного [вида]» (см.: Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1488CD).

⁶ См.: Contra Nestorianos et Eutychianos... Col. 1277C.

созерцаемую в каждом индивидуе, следует мыслить как сочетание природы, общей для всех неделимых определенного вида, и привходящих свойств (акциденций)¹. К частному же бытию можно относить только ипостаси, но ни в коем случае не природы. Для Леонтия частные природы в их филопоновском понимании метафизически невозможны².

¹ В вопросе об универсалиях Леонтий выступает как последовательный реалист, но реализм его был умеренным, принцип «не существует природы безыпостасной» (οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος) сохраняет для него свою силу (см.: *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1276D).

² Ипостась, по Леонтию, не есть общее, но лишь причастует общему (см.: *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1917C).

О невозможности существования частных природ говорили и последующие халкидониты. Так, Феодор Абу Курра был убежден, что «очевидно являются безрассудными еретиками бездумно утверждающие, что существует частная природа (μερικὴν εἶναι φύσιν)» (*Opuscula* 2. *Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum* // PG 97. Col. 1489A).

Принципиально другое прочтение Леонтия Византийского предлагает Д. Краусмюллер, высказывающий несогласие с мнением Р. Кросса. Впрочем, Д. Краусмюллер оговаривается, что Р. Кросс основывает свои выводы, главным образом, на тексте «Эпилисиса», тогда как сам он использует только раннее произведение Леонтия «Против несториан и евтихиан» (см.: *Krausmüller D. Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's Contra Nestorianos et Eutychianos* // *Vigiliae Christianae*. 2011. Vol. 65. P. 507. n. 62). Немецкий исследователь утверждает, что Леонтий принял учение о частных сущностях (см.: *Ibid.* P. 498). Д. Краусмюллер полагает, что, согласно Леонтию, конкретная вещь «слагается» из трех элементов: 1) бескачественный субстрат («второй субстрат»), т.е. чистый принцип действительного бытия; 2) совокупность существенных свойств (= природа), которые, сочетаясь с субстратом, сообщают ему видовую определенность; 3) совокупность ипостасных идиом, которые, сочетаясь с субстратом, характеризуют его как индивид (см.: *Ibid.* P. 501). По Д. Краусмюллеру, только бескачественный субстрат Леонтий определяет как «воипостасное» (см.: *Ibid.* P. 502). Понятие бескачественного субстрата, несомненно, имеет нечто общее с понятием «частная сущность». Однако, если, например, у Филопона частная сущность имеет видовую определенность, то субстрат представляет собой более высокую степень абстракции, это чистый принцип действительного бытия, лишенный всякой качественной определенности. Д. Краусмюллер полагает, что понятие субстрата, которое принципиально отрицалось Каппадокийцами (см.: *Ibid.* P. 510), было необходимо Леонтию для того, чтобы обосновать реальность человеческой природы во Христе (см.: *Ibid.* P. 503–504). Однако, интерпретация Д. Краусмюллера вызывает целый ряд вопросов. Термин «воипостасный» означает «имеющий ипостась» или «существующий в ипостаси», однако субстрат как самый принцип действительного бытия, очевидно, предшествует, — логически, по крайней мере, — образованию ипостаси и, следовательно, не нуждается в ипостаси для того, чтобы обладать отдельным существованием. В таком случае субстрат неизбежно будет не только принципом действительного бытия, но и принципом индивидуации, что делает невозможным обоснование единства Ипостаси Христа. Д. Краусмюллер осознает эту опасность и разъясняет, что Леонтий потому и закрепляет за субстратом наименование «воипостасное», чтобы показать, что, субстрат, хотя и существует «в самом себе» (*κῖν ἑαυτῷ*), и не зависит от чего-либо ему предшествующего, тем не менее, не существует самобытно, «сам по себе» (*κῖν ἑαυτό*), поскольку всегда созерцается в комбинации с сообщающими качественную определенность свойствами (*qualifying properties*) (см.: *Ibid.* P. 502). Такое объяснение, однако, трудно признать убедительным. Само использование Леонтием термина «воипостасное» в таком случае оказывается всего лишь некой словесной эквилибристикой. Совершенно невозможно понять, почему субстрат, эта, по выражению самого Д. Краусмюллера, «пустая монада» (см.: *Ibid.* P. 513), получая качественное природное «наполнение», должен перестать быть монадой и утратить свое отдельное бытие. Недостаточная продуманность данного вопроса приводит исследователя к противоречию с самим собой. Так, в одном месте он говорит, что, по Леонтию, ипостась как конкретное и отдельное существование конституируют ипостасные идиомы (см.: *Ibid.* P. 486), а в другом утверждает, что в онтологии Леонтия отдельная вещь конституируется не на уровне индивидуализирующих идиом, как это понималось, например, Каппадокийцами, а на уровне субстрата (см.: *Ibid.* P. 512).

Леонтий действительно проводил, по крайней мере, в «Против несториан и евтихиан», некоторое различие между сущностью и природой, вероятно, с целью обосновать халкидонское учение о соединении во Христе двух совершенных природ. Однако это различие было формально логическим. В действительности в системе Леонтия сущность всегда мыслится как существующая в чем-то единичном, — поэтому она и определяется как воипостасное, — а, значит, и всегда качественно определенная. В единичном сущность и природа фактически полностью совпадают, что и позволяет Леонтию многократно использовать термины «природа» и «сущность» как взаимозаменяемые и равнозначные. Сущность для Леонтия — общее понятие. Так, индивиды, принадлежащие одному виду, он именует единосущными (см.: *Contra Nestorianos et Eutychianos*... Col. 1280A) и сближает сущность

В «Эпилисисе» Леонтий ставит целью объяснить, почему человечество Спасителя, будучи не абстракцией, а конкретной и живой человеческой экзистенцией, тем не менее, не может рассматриваться как вторая ипостась во Христе. Для этого он создает принципиально новую концепцию ипостаси, основанную на ранее установленном различии между понятиями «ипостась» и «воипостасное». Для оппонентов Леонтия, исходивших из филопоновского понимания ипостаси как частной природы с привходящими свойствами, было само собой разумеющимся, что наличие в человечестве Христа индивидуализирующих акциденций означает также и ипостасный характер Его человечества. Леонтий же указывает на то, что наличие акциденций является хотя и необходимым, но вовсе не достаточным условием образования и существования ипостаси. Таким условием, по Леонтию, является самобытность, т.е. самостоятельное и отдельное существование¹. Поскольку человечество Христа не является самобытным, но, по выражению Леонтия, «существует в Логосе» (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι)², оно не может рассматриваться как вторая ипостась во Христе.

2.3.2. Новая концепция ипостаси у Леонтия Византийского

В первой половине VI в. общепринятым, и, естественно, хорошо известным Леонтию, было каппадокийское определение ипостаси как природы с индивидуальными особенностями (φύσις μετὰ τῶν ἀφοριστικῶν ἰδιωμάτων)³, устанавливающее соотношение между сущностью (природой) и ипостасью как между общим и частным⁴. Данное определение, сыгравшее значительную роль в период тринитарных споров в IV в., оказалось недостаточным для решения

с понятием вида (см.: Ibid. Col. 1292A, 1305B). Д. Краусмюллер=, перенося логическое различие в область онтологии, приписывает Леонтию учение о втором субстрате, т.е. некоторой идеальной монаде, которая, по его утверждению, предшествует возникновению единичности реальной (ипостаси) (см.: Making Sense of the Formula of Chalcedon... P. 486) и служит своего рода онтологическим основанием конкретной вещи. Тем самым разрушается вся понятийно-терминологическая система леонтьевского богословия, которая в равной степени не допускает ни реального бытия общего, ни идеального существования единичного.

И. Цаххубер, в отличие от Д. Краусмюллера, вполне согласен с Р. Кроссом в том, что Леонтий не разделял учение о частных сущностях (см.: Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition... P. 114).

¹ См.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1917BC.

² См.: Ibid. Col. 1944C.

³ См.: Ibid. Col. 1928B, 1929C.

⁴ См.: Глава 1. §. 1.2.2.

вопросов, возникавших в процессе христологических дискуссий VI столетия. Причина этого, по всей видимости, заключается в том, что определение это чисто логическое, тогда как задачи христологической полемики настоятельно требовали от дифизитской стороны представить онтологию ипостаси. Как последовательный реалист, Леонтий полагает, что общими являются не только сущности, акциденции также представляют собой универсалии. Таким образом, каждая индивидуальная природа представляет собой сочетание общей для всех индивидов одного вида сущности и определенной комбинации универсальных акциденций¹.

Из каппадокийского определения ипостаси следовало, что некоторая комбинация акциденций, налагаясь на общую природу (совокупность существенных свойств), индивидуализирует природу и тем самым образует ипостась². Следы этой логики видны и у Филопона: именно некоторая совокупность отличительных особенностей «превращает» частную природу в ипостась. Однако такое понимание оказывается весьма уязвимым с философской точки зрения. Во-первых, акциденции, будучи, по определению, привходящими свойствами, не обладают самобытным существованием, но получают бытие только в чем-то ином. Однако в чем именно? Очевидно, что акциденции не могут привходить в общую сущность, поскольку это означало бы их превращение в существенные свойства. Таким образом, единственной реальностью, в которую могут привходить индивидуальные особенности, является ипостась. Значит, привходящие свойства, по крайней мере, логически последуют ипостаси, а, следовательно, не могут быть и причиной ее образования. Во-вторых, если акциденции, по Леонтию, являются универсалиями, то совершенно непонятно, каким образом они, будучи сами общими началами, могут быть причиной возникновения частного и единичного?

О том, что акциденции являются универсалиями и связаны с общей природой именно через ипостась вполне определенно свидетельствует, например, Феодор

¹ См.: *Cross. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium...* P. 255–256.

Согласно Леонтию, «то, что характеризует ипостась, включает в себе понятие акциденции... Свойства природы принадлежат тому, что относится к самой сущности, а свойства ипостаси... принадлежат тому, с чем [природа] вступила в соединение и связь» (*Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1945BC).

² См.: *Zachhuber. L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église...* P. 40.

Абу Курра, разъяснявший, что «различные отличительные особенности, присутствующие в ипостаси каждого человека» (αἰ... διαφοραὶ χαρακτηριστικαὶ τῆς ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων), «потенциально» (δυνάμει) можно созерцать в человеке как таковом, а в конкретном человеке, например, в Сократе, они находятся «действительно» (ἐνεργείᾳ). Это означает, что акциденции относятся к природе «через ипостась» или «от Сократа к человеку». Например, если Сократ плешив и горбонос, то «во вторичном смысле» (κατὰ δεύτερον δὲ λόγον) и человек должен быть признан горбоносим и плешивым, ибо Сократ от человека наследует горбоносость и плешивость¹.

В. В. Петров полагает, что понимание ипостаси как природы с особенностями является неудовлетворительным не только в плане онтологическом, но даже и с точки зрения логики: ««Если объём понятия — это совокупность предметов, к которым прилагается понятие, а содержание — те признаки, которые приписываются понятию, то наложение любого признака есть сужение объёма понятия, ограничение (determinatio) его. Однако логика говорит только о видах и родах. С уникальными объектами — индивидами (тварными ипостасями) — она дело не имеет. Тварная ипостась “Пётр”, характеризуется бесконечным числом признаков, и само наложение признаков на видовое понятие не “образует” ипостась ни онтологически, ни даже логически, ибо у неё их бесконечное число»². Иными словами прибавление к сущности сколь угодно большого количества акциденций никогда не сделает ее ипостасью.

Кроме того, определение ипостаси как природы с индивидуальными особенностями ведет к смешению двух принципов — *индивидуации* и *дифференциации*, т.е. различения ипостасей одного вида между собой. Можно сказать, что принцип дифференциации относится Леонтием к уровню не ипостаси, а, скорее, воипостасного. По Леонтию, совокупность акциденций именно «характеризует ипостась», но не является причиной ее образования, не ипостась дифференцирует природу, наделяя ее отличительными особенностями, а наоборот,

¹ См.: De unione et Incarnatione // PG 97. Col. 1605AB.

² Петров. Максим Исповедник... С.18.

ипостась является дифференцированной потому, что природа вступает «в соединение и связь» с универсальными акциденциями. Иными словами, ипостась есть носитель дифференцирующих признаков, но не причина дифференциации. Ипостась, которую прп. Иоанн Дамаскин определит впоследствии как «изначальный самостоятельный источник всякого бытия» (ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως καθ' αὐτὸ σύμπληξις)¹, указывает на самостоятельное и отдельное существование, а не на внутривидовую дифференциацию. Природа, по Леонтию, принимает «логос бытия», а ипостась кроме того и «[логос] самостоятельного бытия» (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)².

Таким образом, в сочинениях Леонтия появляется новая концепция ипостаси, которая может быть выражена следующей формулой: ипостась = ипостасное различие (логос бытия самого по себе) + индивидуальная природа (общая природа + комбинация универсальных акциденций).

Суть новой концепции ипостаси, предложенной Леонтием, заключается прежде всего в том, что ипостась не может быть сведена к понятию природы с отличительными особенностями (в терминологии Р. Кросса — «индивидуальная природа (individual nature)»)³, и следует отметить, что в этом Леонтий, несмотря на

¹ См.: *Capita philosophica* 67... S. 139.

² См.: *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1280A; *Epilysis* // PG 86. 2. Col. 1933D.

Д. Краусмюллер утверждает, что λόγος τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι означает у Леонтия не принцип отдельного и самобытного существования, а лишь совокупность ипостасных идиом, по аналогии с выражением «логос природы», которым многие древнехристианские писатели обозначали совокупность существенных свойств (см.: *Making Sense of the Formula of Chalcedon...* P. 492). Такое объяснение выглядит явной натяжкой. Под логосом, т.е. законом, природы действительно уместно понимать совокупность природных идиом, поскольку они закономерно проявляются во всех представителях вида, совокупность же ипостасных особенностей, напротив, всегда уникальна. Общим же для всех ипостасей является именно отдельное, самостоятельное бытие. Что касается ипостасных идиом, то они не могут рассматриваться как причина бытия ипостаси, поскольку они, во-первых, являются общими, как и существенные свойства, а, во-вторых, предшествуют единичному бытию.

Леонтий не говорит прямо, как он мыслит онтологический статус логоса ипостаси или логос самостоятельного бытия. Однако в «Эпилисисе» он объясняет, что сочетание в ипостаси общей природы с комбинацией акциденций определяется действием божественной воли (см.: Col. 1940B). По мнению Т. А. Шукина, это божественное действие вполне можно отождествить с логосом ипостаси (см.: *Леонтий Византийский...* С. 657). Действительно, в рамках креацианистской онтологии, которую, несомненно, разделял Леонтий, представление о том, что именно божественная воля является причиной единичностей «во всей их эмпирической определенности» (см.: Там же), следует признать вполне органичной. Эта точка зрения созвучна и с позднейшим учением прп. Максима Исповедника о предсуществующих в Боге логосах индивидуальных тварных существ.

Мысль о существовании особого логоса ипостаси встречается, например, уже у свт. Кирилла Александрийского: «Каждый из уверовавших был отделен от других по логосу своей ипостаси (κατὰ... τὸν τῆς ἰδίας ὑποστάσεως λόγον)» (*Cyrillus Alexandrinus. In epistolam ad Hebraeos* // PG 74. Col. 1004B).

³ Прот. Г. Флоровский, говоря о понятии «ипостась» у Леонтия, отчасти предвосхищает предположение Р. Кросса. Русский богослов считает, что ипостась обозначает не «индивидуализирующий признак» и даже не «признак вообще», а «самостоятельное существование» (τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) или «образ существования». Он определяет ипостась как «начало разделения и разграничения». Хотя ипостась и описывается разделяющими свойствами, не они,

отказ от каппадокийского определения ипостаси как природы с особенностями, обнаруживает несомненную преемственность с мыслью Великих Каппадокийцев.

Во-первых, Леонтий использует впервые появившееся у Каппадокийцев представление о ипостаси, как о некоем вместилище сущности (природы)¹. Такое понимание, которое у Каппадокийцев было ограничено тринитарным контекстом, Леонтий фактически превращает в универсальное. Во-вторых, вслед за Каппадокийцами Леонтий учит о неделимости сущности, т.е. о том, что видовая сущность не делится по числу ипостасей одного вида, но без разделения всецело и совершенно присутствует в каждой ипостаси вида. Наибольшую близость Леонтий обнаруживает со свт. Григорием Нисским, который отстаивал теорию референции, исключая употребление видового имени во множественном числе, поскольку такое употребление превращает одну природу в множество, и, таким образом, выражение «многие человеки» равнозначно по смыслу словам «многие природы человеческие»². По мнению Т. А. Щукина, сам термин «воипостасное» и его

однако, являются причиной образования ипостаси. Поэтому признание в некотором индивиде действительности той или иной природы еще не означает признания также и ипостаси этого естества. Прот. Г. Флоровский особо отмечает «христологическое приложение этого принципа» (см.: Восточные отцы... С. 123–124).

¹ См.: *Gregorius Theologus. Oratio 39* // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. P., 1990 (SC; 358). P. 172. 19–21.

На эту особенность понимания ипостаси Леонтием обращает внимание К. Билей (см.: *Beeley Ch. The unity of Christ: continuity and conflict in patristic tradition. Yale, 2012. P. 290*).

Такое представление об ипостаси характерно и для последующих халкидонитских авторов: «Каждая из Ипостасей наполнена природой (τῆ φύσει συμπληροῦται ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων)» (*Theodorus Abucara. Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia* // PG 97. Col. 1512C).

² *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii ad Ablabium...* P. 40.

Свт. Григорий писал, что Адам заключал в себе «всецелую меру человеческой сущности», и рожденные от него находились в таком же отношении к сущности. Хотя, например, Адам и Авель — это два человека, «сущность обоих одна», в отношении природы они суть «нечто единое». В строгом смысле слова нельзя говорить, что Адам родил другую, отличную от себя, сущность. Правильнее сказать, что он родил «от себя другого себя», потому что в рожденном заключено все, что есть «в сущности родившего» (*Gregorius Nissenus. Contra Eunomium III. 1. 75–76* // *Gregorii Nysseni opera / W. Jaeger, ed. Leiden: Brill, 1960*).

Ср.: «Разделения сущности не бывает и у нас, рождаемых друг от друга. В каждом, в рожденном и в родившем, мера сущности остается целою; ни в рождающем умаления, ни в рождаемом приращения не приемлет мера сущности» (*Gregorius Nyssenus. Refutatio confessionis Eunomii 130. 6–9* // *Gregorii Nysseni opera / W. Jaeger, ed. Leiden: Brill, 1960. Vol. 2.2*; см. также: *Gregorius Nissenus. Contra Eunomium I. 1. 213–216*).

Согласно свт. Григорию Нисскому, «лица не именуется наименованием общей сущности, да и сама, так называемая, частная или отдельная сущность не есть одно и то же с лицом» (*Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus...* P. 23). При этом свт. Григорий отмечает, что в его время термины «отдельная сущность», «неделимое», «лицо» употреблялись как равнозначные. Сам же свт. Григорий считал такое словоупотребление неоправданным и философски некорректным (см.: *Ibid. P. 20–25*; *Gregorius Nyssenus. Quod non sint tres dii ad Ablabium...* P. 54–55). Перенос основных принципов каппадокийской триадологии в учение о человеке, свт. Григорий показывает, что, подобно тому, как в учении о Троице проводится логическое различие между нумерически единой божественной природой и тремя Ипостасями (Лицами), в которых эта единая природа пребывает, так и в антропологии следует различать между собственно ипостасью (лицом) и сущностью, усматриваемой в том или ином лице (см.: *Adversus Graecos ex communibus notionibus...* P. 19–25).

отождествление с сущностью были нужны Леонтию именно для того, чтобы «указывать на *полное воплощение общего в единичном* (курсив — Т. Щ.), чего не было в системе Севира Антиохийского»¹.

2.3.3. Концепция «индивидуальная природа» в дифизитской традиции после Леонтия Византийского

Предложенные Леонтием Византийским концепции «воипостасная сущность» и «природа в неделимом» позволяли говорить о человечестве Христа как об индивидуальной природе (природе в неделимом), представляющей собой сочетание общей воипостасной природы с некоторым набором акциденций. Таким образом, общая природа оказывается фактически «частью» природы индивидуальной². Поскольку же человеческая природа Христа, в силу ее ипостасного тождества с Логосом, не является отдельной человеческой ипостасью, она, несмотря на наличие индивидуализирующих случайных признаков, может рассматриваться как природа общая и, следовательно, относящаяся ко всем прочим ипостасям человеческого рода как общее к частному. Однако в какой степени отмеченное прот. Г. Флоровским «христологическое приложение» разработанных Леонтием концепций было востребовано халкидонитской традицией? В связи с чем закономерно возникает вопрос о присутствии высказанных Леонтием новых идей как в сочинениях его современников, так и представителей халкидонитской традиции VI – VIII вв.

Леонтий Иерусалимский

Подробнее о понимании свт. Григорием Нисским соотношения между общим и частным см.: *Erismann Ch. Catachrestic Plural Forms. Gregory of Nyssa and Theodore Abū Qurrah on Naming and Counting Essences // British Journal for the History of Philosophy. 2014. Vol. 22 (1). P. 39–59.*

¹ См.: *Щукин. Леонтий Византийский...* С. 653.

² См.: *Cross. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium...* P. 252.

Леонтий, полагает В. В. Петров, понимал «некую» природу как природу индивидуализированную, т.е. представляющую собой синтез общей природы и общих приводящих признаков. При этом общая человеческая природа, представляющая собой фактически часть природы индивидуализированной, была принята в Ипостась Бога Слова именно как природа общая (см.: *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии. С. 16*).

Среди современников Леонтия Византийского одним из наиболее видных халкидонитских авторов был Леонтий Иерусалимский, Христологические взгляды двух Леонтиев, как было показано, существенно различны¹. Однако между ними обнаруживается и немало общего. Иерусалимит также говорит, что Логос воспринял «некую индивидуальную природу» (φύσιν ἰδικήν τινα)², не отказываясь рассматривать человечество Христово как общее³.

Кроме того, Леонтий был убежден, что видовые природы, например, «человек вообще, или конь, или ангел», хотя познаются и исчисляются как многие по числу индивиды, во всех отдельных «особях» (ἄτομοις) неизменны «в отношении эйдоса своей природы» (τῷ εἶδει τῆς αὐτοῦ φύσεως) и суть одно. Что же касается «конкретного человека» (τόν τινα ἄνθρωπον), то по числу он один, но «не считается одним в отношении частных природ»⁴. Следовательно, так же, как и Византиец, он не признает существования частных природ.

Однако, есть ли достаточные основания утверждать, что концепция ипостаси, представленная в произведениях Леонтия Иерусалимского совпадает с той, что имела место у Леонтия Византийского?

Для ответа на этот вопрос следует рассмотреть следующие три пункта в учении Леонтия Иерусалимского — определение ипостаси, понимание принципа дифференциации и соотношение между понятиями «ипостась» и «природа с особенностями».

1. В своих трактатах Леонтий предлагает несколько весьма близких значений термина «ипостась».

Во-первых, ипостась «в дополнение к сочетанию»⁵ обозначает «отдельное неделимое подлежащее (κεχωρισμένον... τὸ ὑποκειμένον ἄτομον) (курсив здесь и далее — *О. Д.*) всего одновидового и разновидового» и является неким «различением и разделением неделимых сущностей по личному числу каждого»

¹ См.: Гл. 3. 1.

² См.: Contra Nestorianos I. 20... Col. 1485C.

³ Contra monophysitas 29 // PG 86. 2. Col. 1788BC.

Ср.: Ibid. 58. Col. 1800D; Contra Nestorianos II. 14 // PG 86. 1. Col. 1568C.

⁴ См.: Contra monophysitas 22 // PG 86. 2. Col. 1784BC.

⁵ По всей видимости, под «сочетанием» Леонтий Иерусалимский, как и Леонтий Византийский, имеет в виду сочетание общей природы и акциденций.

(τῶν ἀδιόριστων οὐσιῶν εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου). Поэтому святые отцы называют её «лицом»¹.

Во-вторых, ипостась «отличает друг от друга по отдельности подобные по природе индивиды» (τῶν ὁμοίων κατὰ φύσιν διακρίνεν τὰ ἄτομα ἰδίᾳ ἀπ' ἀλλήλων) и «на каждого [из них] единично указывает»².

Нетрудно увидеть, что в определениях, предлагаемых Леонтием Иерусалимским, так же, как и у тезоименитого ему Византийского богослова, основной акцент в понимании ипостаси делается на отдельное и самобытное существование, а также на разделение неделимых сущностей по личному числу.

2. Излагая свое понимание способа ипостасного соединения, Леонтий Иерусалимский пишет, что Сын Божий, охватив «особенности и отличия» (ἴδια καὶ ἰδιώματα) человеческой природы, показал, что Он — одно Лицо, состоящее и из двух естеств, и из «характерных признаков, взятых от каждой из двух сущностей»³. Следовательно, согласно Леонтию, ипостась Бога Слова придает человечеству в единстве с Собой действительное существование, но не сообщает человечеству его идиоматические признаки, а наоборот, усваивает себе «особенности и отличия» человечества. Тем самым ипостась Логоса становится дифференцированной в отношении всех прочих представителей человеческого рода. Таким образом, можно сказать, что логика мысли двух Леонтиев совпадает: ипостась является дифференцированной по причине того, что природа вступила в сочетании с акциденциями.

3. Поскольку Леонтий Иерусалимский признавал, что воспринятое человечество было индивидуализированным, и при этом отождествлял Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса, он должен был проводить некоторое различие между индивидуальной природой и ипостасью. Одно из характерных высказываний Леонтия в трактате «Против несториан» свидетельствует о том, что это различие в полной мере осознавалось самим древним автором. Иерусалимит

¹ См.: Contra Nestorianos II. 1 // PG 86. 1. Col. 1529D.

Ср.: Ibid. 2. 5. Col. 1544A.

² См.: Ibid. 2. 1. Col. 1532C.

³ См.: Ibid. 2. 7. Col. 1552D.

писал, что об ипостаси следует говорить тогда, когда совершается соединение «различных индивидуальных природ» (φύσεων διαφόρων ἰδικῶν), которые, обладая «своими особыми свойствами» (μετὰ τῶν περὶ αὐτὰς ἰδιωμάτων), не являются при этом лицами, и происходит образование «одного только неделимого» (ἐνὸς μόνου ἀτόμου)¹. Здесь Леонтий совершенно четко различает, с одной стороны, индивидуальные природы, не являющиеся лицами, а с другой, неделимое, т.е. ипостась.

К. П. Уэш указывает на то, что у Леонтия Иерусалимского индивидуальная или особая природа не тождественна ипостаси². Американский исследователь объясняет, что Леонтий называл человечество Христа особым в определенном смысле: оно особое не потому, что представляет собой особую, отдельную ипостась и тем самым отсечено от человеческой природы в целом, но потому, что оно совершенно особым образом принадлежит Богу Слову³.

З. Хельмер отмечает, что христологические построения Леонтия Иерусалимского основываются на последовательном различении понятий «общая природа» (φύσις κοινή), «индивидуальная природа» (φύσις ἰδική) и «ипостась» (ὑπόστασις). Под «φύσις ἰδική», полагает немецкий исследователь, Леонтий понимает природу, которая получила характеристические свойства, но еще не являющаяся ипостазированной⁴. Следовательно, под «φύσις ἰδική», Леонтий Иерусалимский понимает то же самое, что Леонтий Византийский под «особой природой» (τὴν τίνα φύσιν) и «природой в неделимом» (φύσις ἐν ἀτόμῳ).

Кроме того, так же, как и у Византийца, у Иерусалимита имеет место ясное различие между понятиями «логос ипостаси» (λόγον ὑποστάσεως) и «логос природы» (λόγῳ φυσικῷ)⁵. По мнению Б. Глида, «Леонтий проводит четкое

¹ См.: Ibid. 2. 1. Col. 1529C.

² Wesche K. P. The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 80.

³ Ibid. P. 81.

⁴ См.: Helmer. Der Neuchalkedonismus... P. 212.

З. Хельмер, однако, не прав, когда утверждает, что «индивидуальная природа» (φύσις ἰδική) в понимании Леонтия Иерусалимского является неким идеальным объектом, который мыслится только как предшествующий моменту воплощения (см.: Ibid).

⁵ Contra Nestorians I. 50 // PG 86. 1. Col. 1512D–1513A.

различие между индивидуальностью (individuality) и ипостасным различием (hypostatical difference)»¹.

Таким образом, несмотря на определенные различия как в собственно христологическом учении, так и в богословской терминологии оба Леонтия разделяют, в сущности, на одну и ту же концепцию ипостаси.

Свт. Евлогий Александрийский

На рубеже VI–VII вв. идеи, весьма близкие к тем, что имели место у Леонтия Византийского, встречаются у такого халкидонитского апологета, как свт. Евлогий Александрийский (+ 608 г.).

Концепция ипостаси, на которую опирался свт. Евлогий, фактически полностью совпадает с той, что имела место у Леонтия Византийского. Под человеческой природой свт. Евлогий понимает общий вид, «равным образом созерцаемый во всех подлежащих ему индивидах» (τὸ κοινὸν εἶδος τὸ ἐν πᾶσι τοῖς ὑπ’ αὐτὸ ἀτόμοις ἐπίσης θεωρούμενον). Эта «общая природа с отделяющими ее от других особенностями» (ἡ κοινὴ... φύσις, μετὰ τῶν χωρίζοντων αὐτὴν ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἰδιουμάτων) была воспринята Богом Словом, получив бытие и существование «в самой Ипостаси Слова» (ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου ὑποστάσει). Поэтому, утверждает свт. Евлогий, Бог Слово не соединил с Собой человеческую ипостась, но «воспринял человеческую природу»². Таким образом, прп. Евлогий вполне ясно говорит об общей видовой природе, которая, сочетаясь с особенностями, равным образом присутствует во всех подлежащих виду ипостасях.

При этом следует иметь в виду, что свт. Евлогий не был оригинальным мыслителем, он известен прежде всего как талантливый апологет и полемист с монофизитством, умело использовавший в целях защиты халкидонитского дифизитства идеи своих предшественников. Принимая во внимание это обстоятельство, а также учитывая факт несомненного влияния сочинений Леонтия

¹ The Development of the Term Enupostatos from Origen to John of Damascus... P. 133.

² См.: *Eulogius Alexandrinus. Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 209–210.

на свт. Евлогия Александрийского¹, можно с большой долей вероятности предполагать, что последний в своем понимании ипостаси следовал именно за Леонтием.

Прп. Максим Исповедник

Зависимость, особенно в области богословской терминологии, прп. Максима от Леонтия Византийского является общеизвестным фактом².

В частности, прп. Максим активно использовал в своем христологическом учении введенное Леонтием различие между понятиями «логос природы» и «[логос] бытия самого по себе»³, т.е. логос ипостаси. Правда, в отличие от Леонтия, для раскрытия понятия логоса ипостаси прп. Максим предпочитал использовать выражения «логос ипостасной тождественности» (ὁ λόγος τῆς καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος) и «ипостасное различие» (ἡ καθ' ὑπόστασιν διαφορά).

По мысли преп. Максима, «по логосу... ипостасной особенности» (τῷ δὲ λόγῳ τῆς καθ' ὑπόστασιν... ἰδιότητος) Христос отличается, с одной стороны, от Отца и Святого Духа, с другой, — от Своей Матери и других людей. В отношении же Его частей, т.е. божества и человечества, логос ипостасной особенности служит причиной их «ипостасной тождественности». По Своей Ипостаси, которая до воплощения была простой, а после воплощения сделалась сложной, Христос является «единым с Самим Собой», иными словами, сохраняет Свою ипостасную самотождественность, чем исключается возникновение в Его частях «ипостасного различия» (τῆ καθ' ὑπόστασιν διαφορά), способного уничтожить «ипостасную тождественность частей» (τῆς καθ' ὑπόστασιν τῶν μερῶν ταυτότητος) и тем самым разорвать ипостасное единство на два лица⁴.

¹ Свящ. В. Соколов отмечает, что свт. Евлогий писал после Леонтия и, несомненно, пользовался его сочинениями. Это подтверждается тем, что он широко использует в своих произведениях идеи и терминологию, впервые появившиеся у Леонтия (см.: Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды... С. 248). Далее свящ. В. Соколов отмечает «факт литературной зависимости Евлогия от» Леонтия (Там же).

² Например, см.: *Dell'Ossio K. Il calcedonismo Leonzio di Bisanzio*. R., 2003. P. 135.

³ См.: *Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG 86. 1. Col. 1280A.

⁴ См.: *Maximus Confessor. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG 91. Col. 556B–557A.

Ср.: «Христос содержит и общее, и особенное; общее — в логосе сущностной тождественности крайностей с Его частями... особенное же — в логосе ипостасной тождественности (ἐν τῷ λόγῳ τῆς καθ' ὑπόστασιν ταυτότητος) частей, согласно которому Он отграничивается от крайностей...» (Ibid. Col. 557CD).

Из приведенных рассуждений прп. Максима хорошо видно, что именно логос ипостасной особенности, в его понимании, является причиной отдельного и самостоятельного существования. Б. Глид, рассматривая понимание проблемы индивидуации у прп. Максима Исповедника, отмечает, что, по мнению последнего, индивидуальность не конституируется индивидуальными акциденциями, которые могут только отличать друг от друга представителей одного вида¹.

В случае сложной ипостаси, общей для нескольких различных воипостасных природ, «логос ипостасной особенности» становится для этих природ, согласно преп. Максиму, «логосом ипостасной тождественности» (ὁ λόγος τῆς καθ' ὑπόστασιν ταυτότητος), обеспечивающим их «ипостасную тождественность». Поэтому, утверждает преп. Максим, человечество Логоса не является ипостасью, ибо никогда не существовало самобытно, но, получив бытие в Самом Слове, всегда было воипостасным, соединенным с Ним «по ипостаси логосом [ипостасной] особенности» (τῷ λόγῳ τῆς... ιδιότητος), которая отграничивает его от всех прочих людей².

Определение человечества Христа не как ипостаси, а как воипостасного для прп. Максима, как и для Леонтия Византийского, означает его общий характер. Согласно прп. Максиму, «частное (τοῦ μερικοῦ) и особенное (ιδικοῦ) всецело содержит в себе всеобщее (ὅλον ἔχοντος ἐν ἑαυτῷ τὸ καθόλου), т.е. общее и родовое (τὸ κοινὸν καὶ γενικὸν)»³, а «все родовое (πᾶν γὰρ γενικὸν) согласно своему логосу всецело (ὅλον) и без разделения (ἀδιαίρετως) присутствует во всех находящих под родом единичных вещах»⁴.

Таким образом, согласно прп. Максиму,

- а) человечество Христа является воипостасным, а не ипостасью;
- б) ипостась Христа тождественна Ипостаси Бога Слова до соединения;
- в) данное тождество обусловлено тем, что тот же самый логос ипостасной особенности, который предвечно отличал Его лично от Отца и Святого Духа как

¹ См.: The Development of the Term Eupostatatos from Origen to John of Damascus... P. 154.

² См.: Epistola 15 de communi et proprio // PG 91. Col. 560BC.

³ Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 460A–509B.

⁴ *Maximus Confessor. Ambigua ad Iohannem* // Constas N. On Difficulties... Vol. 2. P. 116.

Бога, после соединения отделяет Его как человека и от всех других людей, а вовсе не те или иные случайные свойства Его человечества.

Прп. Иоанн Дамаскин и Феодор Абу Курра

Прп. Иоанн Дамаскин, подобно Леонтию, также использует выражение «природа в неделимом» (ἐν ἀτόμῳ... φύσις)¹ и проводит четкое различие между ипостасью и сущностью с отличительными свойствами. По Дамаскину, ипостась — это некоторая сущность, которая вместе с привходящими свойствами «получила в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно» (τὴν καθ' αὐτὸ ὑπαρξίν ἰδιαίρétως καὶ ἀποτετμημένως... κληρωσαμένη) от прочих ипостасей, она сообщается с неделимыми своего вида по логосу природы, но различается с ними привходящими и отличительными особенностями². Таким образом, согласно прп. Иоанну, сущности (природы) с особенностями недостаточно для образования ипостаси, для этого индивидуальная природа должна получить также способность («удел») отдельного и самостоятельного существования.

Феодор Абу Курра также определенно утверждает, что природы со свойствами недостаточно для образования ипостаси. Харранский епископ пользуется понятиями «ипостась» и «то, что принадлежит ипостаси» (ὑποστατικὸν). Общее у них «то, что слагается из природы и свойств» (τὸ συγκεῖσθαι ἐκ φύσεως καὶ ἰδιωμάτων), различаются же они тем, что «принадлежащее ипостаси» является частью чего-либо, а ипостась не является. Например, отдельный человек представляет собой ипостась, тело же его является не ипостасью, а частью или «принадлежащим ипостаси» (ὑποστατικὸν), хотя оно и есть «природа со свойствами» (φύσις ἐστὶ μετὰ ἰδιωμάτων). Следовательно, «недостаточно сложить природу со свойствами» (οὐκ ἀρκεῖ τὸ συγκεῖσθαι τὴν φύσιν τοῖς ἰδιώμασιν) для того, чтобы получить ипостась. Необходимо прибавить к ним еще и «[свойство] не быть частью» (τὸ μὴ εἶναι μέρος). Так же и человечество Христа представляет собой не ипостась, а «принадлежащее ипостаси» (ὑποστατικὸν)³.

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 11... S. 131.

² См.: *De duabus in Christo voluntatibus* // *Die Schriften...* 1981. Bd. 4. P. 177–178.

³ См.: *Theodorus Abucara. Opuscula* 29. *Disputatio cum Nestoriano* // PG 97. Col. 1577D–1580A.

Согласно Абу Курре, ипостась, в отличие от индивидуальной природы, помимо собственно естества и отличительных свойств обладает также и свойством не быть частью чего-либо, т.е. свойством независимого и самостоятельного существования. Очевидно, что выражение «свойство не быть частью» обозначает у Феодора то же самое, что «логос бытия самого по себе» у Леонтия, «логос ипостасной особенности» у прп. Максима и «удел самостоятельного, отдельного и обособленного существования» у прп. Иоанна Дамаскина.

Феодор последовательно отрицал бытие частных природ и учил, что природа может быть только общей и всецело присутствующей в каждой из ипостасей того или иного вида. Он полагал, что, согласно святым отцам, природа представляет собой «общую вещь» (κοινὸν πρᾶγμα), которая не является ни суммой всех ипостасей, ни одной ипостасью, но созерцается и считается «целиком» (ὁλικῶς) в каждой ипостаси того или иного вида»¹. Поскольку «природа не является ни ипостасью, то есть одной из тех, кого она характеризует, ни всеми ипостасями, которые находятся в ней»², разделение природ на общие и частные, с точки зрения Абу Курры, невозможно ни логически, ни онтологически.

В догматическом «Послании к армянам» он отрицает существование «природы общей и индивидуальной» (τὴν φύσιν κοινὴν καὶ ἰδικὴν) и не соглашается с тем, что под общей природой следует понимать «все ипостаси» (αἱ ὑποστάσεις πᾶσαι), а под природой индивидуальной — одну ипостась. Согласно Абу Курре, отцы Халкидонского Собора исходили из того, что «природа это не все ипостаси вместе» (οὐκ ἔστιν ἡ φύσις αἱ ὑποστάσεις... πᾶσαι) и не одна ипостась, но природа всегда существует «в той же самой единице» (ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐνάδος)³. Несомненно, что в данном случае Абу Курра употребляет слово «единица» в значении «ипостась» и «неделимое» (ἄτομον), а его концепция ипостаси фактически

¹ См.: Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1488CD.

² Ibid. Col. 1477D.

Ср.: «Не следует считать природу ипостасью или ипостась природой» (*Theodorus Abucara. Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia // PG 97. Col. 1509A).*

³ См.: *Theodorus Abucara. Opuscula 4. Col. 1509D–1512B.*

совпадает с той, что имела место у дифизитских авторов, начиная от Леонтия Византийского и до прп. Иоанна Дамаскина.

2.4. Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа»

2.4.1. Происхождение формулы «сложная природа», ее место и назначение в севирианской системе

Термин «сложный» (σύνθετον) для разъяснения таинства Христа впервые использовали авторы III в. Ориген¹ и Малхион Антиохийский². Сама же формула «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) имеет арианское происхождение. Арианствующие богословы находили ее удобной, чтобы показать, что Христос происходит из сочетания Логоса с человеческим телом, но не с человеческой душой, и потому Христа нельзя называть истинным человеком, а воплощение Слова — вочеловечением³.

Позднее термином «сосложение» (σύνθεσις)⁴ пользовался Аполлинарий, учивший, что о Христе недопустимо говорить «другая и другая сущность» (ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία) или «Бог и человек», но следует исповедовать «единую [сущность] Бога, сложную в отношении человеческого тела» (μία κατὰ σύνθεσιν Θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον)⁵. Полемон, один из видных учеников Аполлинария, использовал и формулу μία φύσις σύνθετος⁶. Арианско-аполинарианское происхождение этой формулы было хорошо известно халкидонитским полемистам с монофизитством. Так, Леонтий Византийский писал, что формула «единая сложная природа» представляет собой нечестие Аполлинария и Ария⁷.

¹ См.: *Origenis Contra Celsum* II. 9 // Origène. Contre Celse. P., 1961 (SC; 132). Т. 1. P. 306. 72–73.

² См.: *Loofs F. Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*. Leipzig, 1924. S. 335.

³ Эта формула встречается, например, у таких последователей Ария, как Евдоксий Константинопольский (см.: *Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle-Saale, 1950. Bd. 1. S. 212) и Лукий Александрийский (См.: *Lucius Alexandrinus. Sermo in pascha (fragm.) // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 65).

⁴ См.: *Fragm. 123 // Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen, 1904. S. 237.

Термин «сосложение» встречается уже у Аристотеля, использовавшего этот термин для указания на сложное образование, которое слагается из различных элементов (см.: *Аристотель. О возникновении и уничтожении* I. 10. 327a 30 – 328b 24 / Т. А. Миллер, пер. // *Сочинения...* 1975. Т. 3. С. 413–416).

⁵ *Fragm. 119 // Lietzmann. Apollinaris von Laodicea...* S. 236.

⁶ Полемон учил о Христе как «об одной природе, сложенной с плотью» (*Ibid.* P. 274).

⁷ См.: *Leontius Byzantinus. Eparemata (Triginta capita contra Severum)* // PG 86. 2. Col. 1908C.

У свт. Кирилла Александрийского формула «сложная природа» не встречается¹, хотя он иногда и пользовался термином «сосложение»². Из противников Халкидона первым автором, который стал использовать «сосложение» в качестве технического термина³ и учить «о внутренней “сложности” единой природы Христа»⁴, был Севир.

Какие же функции понятие «сосложение» выполняет в его системе? С одной стороны, Севир определенно отрицал какое-либо слияние (σύγχυσις) или превращение (τροπή) составляющих единства. Однако, с другой, как последовательный антихалкидонит, он считал возможным выражать мысль о единстве Богочеловека только посредством понятия «природа». Для разрешения этого противоречия были нужны терминологические средства, с помощью которых можно было бы продемонстрировать, что, говоря о единой природе-ипостаси Христа, нехалкидониты вовсе не имеют в виду некое *tertium quid* в порядке сущности. Таким образом, Севиру была необходима формула, которая, во-первых, указывала бы на изначальное различие элементов соединения по сущности, а, во-вторых, объясняла бы, каким образом они сосуществуют в единстве.

В дифизитской христологической системе для этих целей используются формулы «в двух природах» и «две природы после соединения», с помощью которых сторонники Халкидона показывали, что после соединения Христос реально существует в двух природах, есть эти две природы и в них познается. По всей видимости, формула «сложная природа» в системе Севира выступает альтернативой этим дифизитским выражениям: термин «сосложение» и основанные на нем формулы были призваны представить ипостасное соединение,

¹ См.: *Лебон*. Христология сирийского монофизитства... С. 15. Прим. 93.

² Свт. Кирилл пользовался термином «сосложение» как в антропологии (см.: *Epistola 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 160; *Epistola 45 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 154), так и в христологии (см.: *Glaphyrorum in Leviticum Liber // PG 69*. Col. 560C). Однако никаких признаков учения о единой сложной природе в сочинениях свт. Кирилла найти невозможно, а сам термин σύνθεσις у него практически не отличается по значению от термина «соединение» (ένωσις). В связи с этим весьма странной представляется убежденность современных нехалкидонитских богословов в том, что учение о сложной природе (ипостаси), которое разделяли «Севир и практически все богословы, признаваемые нехалкидонской стороной», является «Кирилловой идеей» (см.: *Bishop, metr. Saint Severus of Antioch His Life and His Christology*. (The Second Meeting of The Joint Commission for the Relations Between the Russian Orthodox Church and Oriental Orthodox Churches in the Middle East December 15–18, 2004. St. Mark Centre–Nasr City Cairo, Egypt) // <http://www.coptics.info/Articles/> (дата обращения 11. 11. 2017).

³ См.: *Лебон*. Христология сирийского монофизитства... С. 78.

⁴ См.: *Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 46.

если можно так выразиться, «с внутренней стороны» и разъяснить, как сохраняется реальное различие между элементами соединения в состоянии единства. Впрочем, следует отметить, что формулы «единая сложная ипостась» и «единая сложная природа» содержатся только в одном из сохранившихся сочинений Севира¹. Тем не менее, имеются все основания принять точку зрения В. Ч. Самуэля, полагающего, что уже самим Севиром было вполне разработано то учение о сосложении (σύνθεσις), которое последующие нехалкидониты выражали через формулу «единая сложная природа»².

Севир писал, что по смыслу формула «из двух [природ есть Христос]» (ܟܠ ܕܝܟܘܢܐ ܕܡܝܢ ܕܘܒܝ ܕܢܘܪܝܢܐ; *men trēn; ex duabus naturis est Christus*) равнозначна выражению «единый через сосложение» (ܚܕܝܢܐ ܕܝܟܘܢܐ ܕܘܒܝܢܐ; *had nehwe b-rukkābā; unus per compositionem*)³. Значение термина «сосложение» Севир также часто пояснял с помощью антропологической парадигмы⁴. Хотя Антиохийский патриарх не предлагает формального определения сосложения, смысл этого понятия устанавливается на основании его многочисленных высказываний. Во-первых, Севир четко отличает сосложение как от «слияния» (ܡܘܙܘܟܘܬܐ; *muzzāgā; mixtio*) и изменения элементов соединения, так и от их «внешнего соприкосновения» (ܫܘܫܘܒܐ ܕܩܪܝܒܘܬܐ; *syāmā d-qarrībūtā; juxtapositio*)⁵. Согласно Севиру, в состоянии единства человечество и божество Христа пребывают каждое в собственных своих пределах и «в

¹ См.: Epistola ad Ioannem abbatem // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi... P. 310.

Этой формулой пользовались и другие представители умеренного монофизитства (например, см.: *Theodosius Alexandrinus. Epistula sinodica ad Paulum Patriarcham // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas... P. 85*).

² См.: *The Christology of Severus of Antioch... P. 158–162*.

Появление этой христологической концепции, так же как и самой формулы «сложная природа», связывали с именем Севира многие халкидонитские полемисты: Феодор Раифский (см.: Предуготовление // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения... С. 409), прп. Максим Исповедник (см.: *Opuscula theologica et polemica 2. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG 91. Col. 40C*), Феодор Абу Куппа (см.: *Thāwudūrus Abū Qurrah. Mayāmir / Q. Al-Bāshā, ed. Beirut, 1904. P. 58, 119*).

³ См.: *Oratio 2 ad Nephaliū... P. 9–10; Сир. текст см.: P. 12*.

Ср.: *Severus of Antioch. Letter 25. To the Emesenes // PO. Vol. 12. P. 57–58*.

⁴ Например, см.: *Philalèthes 42 // Sévère d'Antioche. Le Philalèthe / R. Hespel, ed. Leuven, 1952. P. 214; Contra impium Grammaticum. Oratio 1. 10... P. 39*.

⁵ *Epistola 2 ad Sergium... P. 78; Сир. текст см.: P. 104*.

Севир писал Сергию Грамматиду, что невозможно называть «воплощение» (ܡܝܬܘܟܘܬܐ; *meṭbasrānūtā; incarnationem*) «сосложением» (ܚܕܝܢܐ ܕܝܟܘܢܐ ܕܘܒܝܢܐ; *rukkābā; σύνθεσις; compositionem*) и в то же время утверждать, что после соединения образовались одна «сущность» (ܫܘܫܘܒܐ; *'usiyā; substantia*) и одно «качество» (ܡܫܘܘܢܐ; *mšawd'ūtā; qualitate*). По Севиру, это означало бы, что «сосложение» (ܚܕܝܢܐ ܕܝܟܘܢܐ ܕܘܒܝܢܐ; *rukkābā; compositio*) утратило свой смысл, т. к. «перешло в одну сущность» (ܫܘܫܘܒܐ ܕܝܟܘܢܐ ܕܘܒܝܢܐ; *pās la-ḥdā 'usiyā; εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; in unam substantiam evasit*) (Ibid. P. 93; Сир. текст см.: P. 124; Греческий текст см.: *Leontius Hierosalymitanus. Contra monophysitas // PG 86. 2. Col. 1848B*).

сосложении усматриваются неизменными (ἐν τῇ συνθέσει σκοποῦμένης ἀναλλοιώτους) и сохраняются такими, какие есть (καὶ μείνας τοῦτο ὅπερ εἰσίν)»¹.

Во-вторых, существование в сосложении Севир противопоставляет самобытному, независимому бытию (ἰδιοσυστάτως, in propria subsistentia)². Наилучшим примером существования ἐν τῇ συνθέσει Севир считал тело и душу, существующие не самостоятельно (ἰδιοσυστάτως), но только в составе человека, представляющего собой единое сложное целое. Следовательно, Севир мыслил сосложение как 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 бытия (сущности)³. Существование божества и человечества «в состоянии сосложения» (ἐν συνθέσει) Севир противопоставляет их бытию в качестве «самобытных монад» (ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις) до соединения⁴. Тем самым «сосложение» служит Севиру средством для уточнения смысла понятия «соединение» (ἔνωσις, unio)⁵, от которого он стремится отвести всякое подозрение в изменении или слиянии составляющих единства.

В некоторых случаях Севир употребляет термин «сосложение» фактически как равнозначный формуле «ипостасное соединение»⁶. При этом существенно отметить, что такое соединение он мыслит не как соединение общих сущностей, но как сочетание двух ипостасей⁷. Современный нехалкидонитский автор Я. Метью отмечает, что, согласно Севиру, сосложение (σύνθεσις) имело место между двумя совершенными ипостасями⁸. Кроме того, этот севирианский богослов открыто утверждает, что самым слабым местом всей христологии халкидонитов — от

¹ Цит. по: *Gieseler J. C. L. Comentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur.* Göttingen, 1835. Pt. I. P. 18.

² См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 4...* P. 61.

³ См.: *Лебон. Христология сирийского монофизитства...* С. 80–81.

⁴ Греческий текст см.: *Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1848A.*

⁵ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 17...* P. 115.

⁶ См.: *Ibid.* P. 116.

⁷ По Севиру, сосложение представляет собой соединение «Бога Слова с частной плотью» (*Dei Verbi ad particularem carnem*), и совершенно недопустимо мыслить его как соединение «их сущностей, понимаемых согласно общему понятию (*substantiarum earum... secundum genericam significationem*)» (*Ibid.*).

⁸ См.: *Christology of Severus of Antioch...* P. 19.

Иоанна Грамматика до прп. Иоанна Дамаскина — является то, что никто из них не признает человечество Христа ипостасью¹.

В отличие от сторонников Халкидона², Севир не считал, что сосложение предполагает сохранение двух природ в едином сложном Христе, любая двойственность на природном уровне им последовательно отрицается. В своем «Синодальном послании» (512 г.) Севир писал, что он и его единомышленники анафематствуют всех, кто учат о «двух природах после неизреченного соединения» (τοὺς δύο... φύσεις μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν)³. Таким образом, невозможно согласиться с мнением, что Севир отрицал во Христе только самобытную (ἰδιοσύστατος) человеческую природу⁴. В действительности любая христологическая доктрина, допускающая две природы после соединения была для него совершенно неприемлема⁵.

Что же, однако, понимал Севир под сложностью единого Христа и каким образом мог утверждать Его «двойное единосущие», не допуская никакой двойственности на уровне природы? Для выхода из этого затруднения Севир предлагает собственный тонко продуманный ответ на вопрос о том, как сочетаются во Христе единичность и двойственность⁶. Сложность, согласно Севиру, проявляется в том, что во Христе как в едином сложном целом сохраняются все

¹ См.: Ibid. P. 35.

² Например, см.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 54... P. 446. 1004–1008.; *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 5... S. 118.

³ Цит по: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 54... P. 420. 196–197.

Ср.: *Severus Antiochenus*. Oratio 1 ad Nephaliium... P. 2.

⁴ См.: *Заболотский Н. А.* Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского // ЖМП. 1975. № 11. С. 66.

⁵ См.: *Лебон*. Христология сирийского монофизитства... С. 97, 123, 176.

Й. А. Дорнер и В. В. Болотов, утверждали, что Севир в качестве эквивалента выражения «сложная природа» использовал формулу «единая природа двойственная» (μία φύσις διττή (διπλή)) (см.: *Dorner J. A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste. Stuttgart, 1839. S. 165; *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 336). Однако, как показал еще Ф. Но, выражения «двойственная природа» и подобные ему вообще не встречаются в сочинениях Севира и современных ему монофизитских авторов (см.: *Nau F.* Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1905. T. 10. P. 113–114). Они появляются только у сиро-яковитских писателей значительно более позднего времени, например, у Бар-Гебрея (1226–1286 гг.), действительно учившего, что во Христе имеет место «единая двойственная природа» (см.: *Panicker J.* The Person of Jesus Christ in the Writings of Bar Ebraya. R., 1995. P. 160).

⁶ В. В. Болотов весьма высоко оценивает диалектические способности Антиохийского патриарха, проявившиеся при разработке концепции сложной природы. По его мнению, севирианское учение о единой сложной ипостаси-естестве, в которой и после соединения непреложно сохраняется качественное различие между единосущным нам человечеством и божеством, при сохранении и в самом «сложении» (σύνθεσις) «сущности» (οὐσία), хотя и не «природы» (φύσις), человечества, «было утонченно построено» (см.: Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // *Христианское чтение*. 1888. № 7–8. С. 33).

природные свойства обеих природ, как божественной, так и человеческой. «Слово, — поясняет мысль Севира Й. Р. Торранс, — осуществляет как свойства Своей божественной природы, которыми Оно обладало всегда, так и свойства человечества»¹.

В учении о сложной природе, обладающей свойствами обеих природ, Севиру следовали и другие представители умеренного монофизитства, например, Иоанн Филопон, учивший, что «во Христе сохраняются свойства обеих природ (ܒܫܘܒܗܘܢ ܒܫܘܒܗܘܢ ܒܫܘܒܗܘܢ ܒܫܘܒܗܘܢ; *ba-mšīhā da-nṯirān dīlāyātā d-kulḥad men kyānē*; in Christo servari proprietates utrisque naturae), из которых Он состоит», и потому следует исповедовать «единую сложную природу и ипостась» (ܘܗܘܐ ܕܥܘܢܐ ܕܫܘܒܗܘܢ ܕܫܘܒܗܘܢ ܕܫܘܒܗܘܢ ܕܫܘܒܗܘܢ; *ḥad kyānā wa-qnōmā mrakḥā 'īṭaw^{ny}*; unam... naturam et hypostasim compositam)².

Для создания своей концепции сосложения Сефир использует заимствованное у свт. Кирилла Александрийского выражение «свойство в смысле природного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ; *proprietas in qualitate naturali*)³. По Севиру, в результате соединения плоть не переходит в естество Бога Слова, а Слово не прелагается в плоть, и «свойства в смысле природного качества» образовавших Еммануила природ сохраняются⁴.

Несмотря на то, что Сефир, стремясь выразить идею сложности единой природы воплотившегося Слова, пользуется выражением «свойство в смысле

¹ Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite... P. 87.

² См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitrator* X. 41... P. 79; Сир. текст см.: P. 40.

Эта концепция полностью принимается и современными нехалкидонитами (см.: *Shenouda III. The Nature of Christ...* P. 17).

³ Сефир сам сообщает, что заимствовал выражение «свойство в смысле природного качества» именно у свт. Кирилла (см.: *Epistola 1 ad Sergium...* P. 54).

Свт. Кирилл утверждал, что «не одно и то же по естественному качеству (ἐν ποιότητι φυσικῇ) божество и человечество» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26–27*). Близкое по смыслу высказывание содержится и во втором послании к Суккенсу, где свт. Кирилл говорит, что божество и человечество сохраняются и познаются «в природной особенности (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν)» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistola 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 159*).

Однако у свт. Кирилла эти выражения встречается весьма ограниченное число раз и не выполняют в его христологической системе тех специальных функций, которыми наделил эти формулы Сефир, инкорпорировав их в свою догматическую систему.

⁴ *Severus of Antioch. Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 5.*

Ср.: «Мы признаем свойства образовавших Еммануила природ, сохраняя свободное единство от слияния, я имею в виду свойство качества природы...» (*Ibid. P. 22*). О «различии по природному качеству» (ἐτερότητας ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ) говорится и в одном из фрагментов, соранившихся на языке оригинала (см.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 36...* P. 437. 738).

природного качества», он постоянно подчеркивает, что данная сложность — внутри единой природы. Хотя божество и человечество и различаются в состоянии сосложения на уровне природного качества, это не дает основания рассматривать их как две различные природы. Севир был убежден, что различие между составляющими ипостасного единства есть только «различие природного качества» (ܩܘܝܘܝܬܐ ܕܡܢܢܐܗ ܩܘܝܘܝܬܐ ܕܡܢܢܐܗ; *šuhlāfā da-mšawd'ūtā kyānāytā*; *differentiam qualitatis naturalis*), которое не подразумевает наличия «природ, имеющих независимое существование» (ܩܘܝܘܝܬܐ ܕܡܢܢܐܗ ܩܘܝܘܝܬܐ ܕܡܢܢܐܗ; *quyūtmā d-mennēh w-lēh mqaumīn kyānē*; *in exsistentia singulari subsistant naturae*)¹. Таким образом, по мнению Севира, во Христе человечество и божество не могут определяться как природы, но лишь как две части сложной природы, различие между которыми устанавливается на уровне природного качества².

Рассмотренный в настоящем параграфе аспект севирианской христологической доктрины позволяет выявить формальные признаки умеренного монофизитства, отличающие это направление нехалкидонитской христологической мысли от более радикальных форм монофизитства (евтихиане, афтартодокеты, актиститы, ниовиты и др.):

- 1) исповедание сложного характера единой природы Христа;
- 2) отрицание единства во Христе на уровне природного качества и сущности;
- 3) учение о возможности различать элементы ипостасного соединения внутри единой сложной природы на уровне свойства в смысле природного качества.

2.4.2. Отношение к формуле «сложная природа» в халкидонитской традиции

¹ Epistola 1 ad Sergium... P. 59; Сир. текст см.: P. 80–81.

² Идея различения составляющих ипостасного единства на уровне «природного свойства» было усвоено и другими представителями умеренного монофизитства VI в., например, оно встречается у ученика Севира Феодосия Александрийского (см.: *Theodosius Alexandrinus. Epistula sinodica ad Paulum Patriarcham // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 84).

Среди сторонников Халкидона невозможно указать фактически ни одного автора, который не оценивал бы формулу «сложная природа» резко негативно.

Первым подверг эту формулу критике Леонтий Византийский, стремившийся показать, что она философски некорректна. Леонтий опирался при этом на аристотелеву логику — соотношение категорий вида и частной сущности¹. Вполне возможно, что он использовал также вторую и третью главы составленного Порфирием «Введения к “Категориям” Аристотеля»². По Леонтию, говорить о Христе как об одной природе не позволяет Его уникальность. Определяя Богочеловека как единую природу, придется признать и существование особого вида «христов», что, несомненно, абсурдно. Следовательно, в силу единственности Христа, человечество и божество, из которых Он состоит, даже чисто формально невозможно определять как единую природу³.

Леонтий Иерусалимский против учения о сложной природе предлагал следующие аргументы:

а) в сложных природах составляющие их элементы, например, тело и душа человека, возникают одновременно, во Христе же Его божество существовало ранее Его человечества⁴;

б) элементы сложной природы могут быть разделены, во Христе же соединение носит нераздельный характер⁵.

Высказанные обоими Леонтиями идеи были использованы св. Юстинианом Великим, полемизировавшим с теми, кто использует антропологический пример⁶

¹ См.: *Аристотель*. Категории III. 1b 10–24; V. 2a 11–4b 19; XIII. 14b 24–15a 12 // Сочинения... 1975. Т. 2. С. 54–55, 55–62, 87–88.

² См.: *Порфирий*. Введение к «Категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады II. К., 1996. Т. 2. С. 176–188.

³ См.: *Contra Nestorianos et Eutychianos I* // PG 86. 1. Col. 1289–1292.

Этот аргумент Леонтия использовали и последующие халкидонитские полемисты (см.: *De Sectis* // PG 86. 1. Col. 1245CD; 1248AB; *Ioannes Damascenus*. *Contra Acephalos* 7... S. 414–415

⁴ Леонтий Иерусалимский пишет: «В человеке душа и тело возникают одновременно, во Христе же это не так» (*Contra Monophysitas* 45 // PG 86. 2. Col. 1796C).

Также см.: *Ibid.* Col. 1860C.

Ср. у Леонтия Византийского: *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1281D.

⁵ См.: *Contra Monophysitas* // PG 86. 1. Col. 1860BC.

⁶ Кто и когда впервые использовал этот образ для пояснения способа соединения божества и человечества во Христа, точно неизвестно. Скорее всего, эта традиция берет начало в арианской среде. С достаточной точностью употребление антропологической парадигмы можно констатировать у омиусианина Евсевия Эмесского, а затем у таких видных деятелей арианства, как Лукий Александрийский и Евдоксий Константинопольский (см.: *Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon*. Würzburg, 1984. S. 31–56). Существенное место антропологический пример занимает в христологическом учении Аполлинария Лаодикийского (см.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 144). Однако достаточно скоро им начинают пользоваться

для обоснования христологической концепции «сложная природа». Юстиниан старался разъяснить, что антропологическая парадигма представляет собой вполне удовлетворительную иллюстрацию ипостасного соединения двух естеств во Христе, но не может рассматриваться как аргумент в пользу сложного характера Его природы¹.

Одним из самых непримиримых критиков концепции «сложная природа» выступил прп. Максим Исповедник, аргументы которого против этой севирианской формулы можно свести к следующим четырем:

а) Последуя обоим Леонтиям, прп. Максим отмечает, что в сложных природах их составные части начинают существовать одновременно, вечное же божество Христа, естественно, существовало до возникновения Его человечества².

и православные авторы, в частности свт. Григорий Нисский (см.: *Gahbauer. Das anthropologische Modell...* S. 100–126). Встречается образ «душа-тело» и у свт. Григория Богослова: «Итак, две природы, Бог и человек (φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεός καὶ ἄνθρωπος), так же как душа и тело (ψυχή καὶ σῶμα), но не два Сына, не два Бога» (*Grégoire de Nazianze. Au prêtre Clédonios I. 19 // Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. P., 1974 (SC; 208). P. 44.*). Однако и у свт. Григория Нисского, и у свт. Григория Богослова антропологический пример был не более чем одной из аналогий. Первым православным автором, сделавшим этот пример основной христологической аналогией и широко использовавшим ее христологической полемике, был свт. Кирилл Александрийский. Использование антропологической парадигмы у свт. Кирилла, например, см.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 37–38.*

¹ Юстиниан хорошо знал, что некоторые святые отцы для объяснения таинства воплощения использовали антропологический пример. Однако, по Юстиниану, тем самым они лишь хотели показать, что, подобно тому как из души и тела составляется только один человек, а не два, так и Христос, составленный из человечества и божества, — один и не разделяется на двух сынов. Нехалкидониты же, утверждал император, пользовались антропологическим аргументом, чтобы «вести одну природу... божества и человечества Христа». Юстиниан оценивал эту попытку как «чуждую благочестия» (см.: *Justinianus Imperator. Edictum rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften...* P. 140).

Этот аргумент повторяет и свт. Евлогий Александрийский, считающий, что свт. Кирилл использовал антропологическую аналогию «не для того, чтобы утверждать единую природу Христа, но чтобы утвердить ипостасное соединение» (*Eulogius Alexandrinus. Apologiae pro synodo Chalcedonensi // PG 103. Col. 1041B*).

На относительный характер антропологической парадигмы указывает и прп. Анастасий Синаит, отмечавший, что между человеком и Христом имеются существенные различия. Во-первых, человек состоит из двух тварных и ограниченных вещей (душа и тело), из которых только первая является разумной, Христос же — из нетварного и неограниченного божества и тварного и ограниченного человечества, которое также изначально обладало умом. Во-вторых, в человеке ни тело, ни душа не могут предшествовать одно другому, тогда как Бог Слово существовал раньше всех тел и душ (*Viae dux XVIII...* P. 276–277).

² См.: *Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 528D–532A.*

Существует мнение, разделяемое, например, Ж. Лебоном (см.: *Христология сирийского монофизитства. С. 47*), согласно которому, особенности христологии Севира, по крайней мере, отчасти объясняются его антропологическими представлениями, а именно тем, что он разделял теорию так называемого «поэтапного» воплощения.

Мнение о хронологическом предшествовании тела душе, с одной стороны, могло быть обусловлено влиянием психологии Аристотеля. Из учения Стагирита о душе как о первой энтелехии (см.: *Канто-Спербер, Барнз, Бриссон и др. Греческая философия...* Т. 1. С. 407–409) вполне можно было сделать вывод о том, что душа вселяется в уже существующее тело, которое в потенции имеет жизнь прежде появления души. О возможности такого прочтения Аристотеля свидетельствует полемизировавший с ним Немесий Эмесский (см.: *О природе человека. М., 1996. С. 50*). С другой стороны, данная точка зрения имела некоторое основание в Ветхом Завете (Исх 21. 22–24 (по Септуагинте)), где говорится, что в случае нанесения беременной женщине повреждения, приведшего к выкидышу, мера наказания зависит от срока беременности, т.е. от того имеет ли плод человеческий облик или еще нет. Это мнение было характерно, главным образом, для представителей антиохийского богословия (см.: *Congourdeau M.-H.*

б) Составляющие части сложных природ, например, тело и душа, полагает прп. Максим, восполняют друг друга в бытии и потому не являются природами совершенными, тогда как божество Христа и до соединения с человечеством было совершенной природой, не требующей какого-либо восполнения. Следовательно, божество не может считаться частью единой сложной природы¹.

в) Прп. Максим утверждает, что в сложных природах сосуществование их частей всегда обусловлено природной необходимостью, восприятие же человеческого естества Сыном Божиим было совершенно свободным, никак природно не обусловленным актом божественного снисхождения².

г) Согласно прп. Максиму, все сложные природы представляют собой «составные части» мира, осуществляющие «внутримирное устройство с его родовидовой структурой»³. Человечество же не имеет природного расположения для соединения с божеством. Иными словами, человеческая природа не обладает естественной способностью ипостасно соединиться с природой божественной, в отличие, например, от тела, по природе предназначенного для соединения с душой. В силу этого Христа недопустимо рассматривать как составную часть мирового устройства, даже в качестве его закономерной вершины⁴. Прп. Максим разъяснял, что Сын Божий вочеловечился не ради того, чтобы способствовать естественному усовершенствованию мира, но для того, чтобы восстановить и обновить его. Бог Слово пришел на землю «по образу домостроительства, а не по закону природы»

L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J.C. – Ve s. ap. J. C.) // Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. P., 2007. P. 299–301). Причем, его разделяли как халкидониты, например, Феодорит Киррский (см.: *Theodorus Cyrensis. Haereticarum fabularum compendium. Liber V. IX* // PG 83. Col. 481C–483A; Рус. пер. см.: *Блж. Феодорит Киррский. Краткое изложение Божественных догматов IX* // Христианское чтение. 1844. №6. С. 221–222), так и противники Халкидона, например, Филоксен Маббургский (см.: *Congourdeau M.-H. L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur* // Nouvelle revue théologique. 1980. Т. 3/ 5. P. 696).

На чем была основана уверенность Ж. Лебона, неизвестно, но Севир прямо отвергает приписываемое ему бельгийским ученым мнение (см.: *Homilia 23* // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 116–117, 118–119).

Обстоятельная критика антропологических представлений о одновременности возникновения духовной и телесной составляющих человеческой природы была дана прп. Максимом Исповедником (см.: *Ambigua ad Ioannem 7. 39. 30–43. 10; 42. 1. 1–33. 12*).

¹ См.: *Epistola 12 ad Ioannem cubicularium* // PG 91. Col. 492A.

Данный аргумент использует и прп. Анастасий Синаит, указывающий, что, если по аналогии с природой человека рассматривать божество и человечество Христа как части Его единой природы, придется признать, что Христос состоит из двух несовершенных вещей, а, следовательно, невозможно утверждать, что Он является совершенным по Своему божеству и по Своему человечеству (см.: *Viae dux XVIII... P. 275–276*).

² См.: *Opuscula theologica et polemica 5. Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem* // PG 91. Col. 64D–65A.

³ См.: *Шенборн. Икона Христа... С. 108*.

⁴ См.: Там же. С. 109.

(Τρόπῳ γὰρ οἰκονομίας, ἀλλ' οὐ νόμῳ φύσεως), а, значит, Христос «не есть сложная природа» (οὐκ ἔστι σύνθετος φύσις ὁ Χριστὸς)¹.

Критиковал учение о сложной природе и прп. Иоанн Дамаскин. Следуя, главным образом, прп. Максиму, он указывал, что при «образовании сложной природы» (σύνθετος γένηται φύσις), во-первых, части ее должны приходить в бытие одновременно, и, во-вторых, эта сложная природа, «изменяя и превращая» свои составляющие элементы, должна быть в равной степени отлична от каждого из них². Нетрудно увидеть, что оба эти условия не могут быть выполнены при соединении божества и человечества во Христе.

Второе из отмеченных прп. Иоанном условий он подробно рассматривает в специальном трактате «О сложной природе против акефалов», где приходит к заключению, что Христос «не является одной сложной природой» (οὐ μία ἔστι σύνθετος φύσις), но представляет собой одну в двух естествах познаваемую Ипостась и «две природы, пребывающие в единой сложной ипостаси» (δύο φύσεις ἐν μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει)³.

По всей видимости, прп. Иоанн первым высказал мысль о невозможности использовать в христологии понятие «единая природа» по причине того, что в единой природе невозможно сочетание противоположных существенных свойств. Дамаскин отмечает, что и «присущностные различия» (ἐπουσιωδῶν διαφορῶν) природа не может иметь одновременно, тем более это относится к «противоположным сущностным различиям» (ἐναντίας οὐσιώδεις διαφοράς), которые не могут иметь места в одной и той же природе (сущности). Невозможна сущность, которая была бы и тварной и нетварной, и разумной и неразумной⁴. Принимая учение о Христе как о «единой природе», необходимо признать, что в ней сочетаются взаимоисключающие свойства (тварность и нетварность, конечность и бесконечность и т.п.), что, очевидно, абсурдно. Поэтому, полагает прп. Иоанн, сложная природа во Христе невозможна онтологически.

¹ См.: Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 517BC.

² См.: Capita philosophica 67... S. 140.

³ См.: Contra Acephalos 1... S. 409.

⁴ См.: Ibid. 8. S. 415.

Ср.: Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3.3... S. 112.

Прп. Иоанн также полагал, что концепция единой сложной природы неприемлема в православной христологии как заключающая в себе угрозу теопасхизма. Дамаскин считает, что на вопрос о том, какой же природой пострадал Христос, его оппоненты вынуждены будут ответить, что сложной. Однако, приписывая страсти сложной природе, нехалкидониты делают страстным не только человечество, но и само божество Христа¹.

Против концепции «сложная природа» прп. Иоанн приводит и некоторые чисто логические аргументы. Он указывает на то, что природы «образуются сущностными различиями». Если принять, что во Христе «одна природа» (μία φύσις), слагающаяся из человечества и божества, то придется сделать абсурдный вывод о том, человечество и божество это «не природы, но сущностные различия» (οὐ φύσεις, ἀλλ' οὐσιώδεις διαφοραί)².

Сторонники Халкидона критиковали учение о «единой сложной природе» не только с философских, но и с сотериологических позиций, усматривая в этой формуле скрытое отрицание истины «двойного единосущия». Ведь «природа, составленная из божественной и человеческой, не является ни природой Отца и Духа, ни человеческой природой»³. Свт. Евлогий Александрийский, например, обращался к севирианам со следующим вопросом: если Христос есть «единая сложная природа... после соединения» (μία φύσις σύνθετος... μετὰ τὴν ἔνωσιν), то как Он может быть единосущным Своему Отцу, Который не имеет сложной природы?⁴.

¹ См.: *Contra Jacobitas* 41... S. 122.

Этот аргумент использует против севириан и Феодор Абу Курра. По Феодору, если бы Христос был единой природой, состоящей из божества и человечества, то Его божество не только бы действовало через человечество и управляло им, но и было бы причастно его страданиям подобно тому, как в человеке душа участвует в страданиях тела (*Mayāmir*... P. 113). Внутри единой природы божество выступало бы как подлежащее страдательных состояний Богочеловека уже не в качестве *principium quod* (лицо), но как *principium quo* (природа) (см.: *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. (ca. 740–820). Paderborn, 1910. S. 41). Абу Курра расценивает такое мнение как «величайшую клевету на божество» (*Mayāmir*... P. 113).

² См.: *Contra Jacobitas* 39... S. 122.

³ *Théodore Abu Qurra. Profession de foi*... P. 58. [на араб. яз.]

Этот же аргумент против яковитов (севириан) приводит и другой мелькитский автор Булус ар-Рахиб (см.: *Sectes chrétiennes* 31 // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 94. [на араб. яз.]

⁴ См.: *Eulogius Alexandrinus. Dubitationes orthodoxi* 9 // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*... P. 154.

Впервые этот сотериологический аргумент также был высказан Леонтием Византийским (см.: *Capita Triginta contra Severum* 20 // PG 86. 2. Col. 1908CD). После свт. Евлогия им пользовался прп. Максим (см.: *Epistola 13 ad Petrum illustrem* // PG 91. Col. 517C–520C).

Ср.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 3... S. 111.

Исповедовать во Христе единую сложную природу и одновременно признавать «двойное единосущие» не менее абсурдно, чем признавать, что отдельный человек, который состоит из тела и души, может быть единосущим не только другим людям, но также душам и телам по отдельности. Этот антропологический аргумент против феодосиан (последователей Севира в Египте. — *О. Д.*) появляется в трактате «О разделениях». Анонимный автор трактата разъяснял, что отдельный человек не может быть единосущен душам или телам, поскольку он сам как сложное целое не является ни душой, ни телом. Поэтому у тех, кто мыслит ипостасное соединение божества и человечества полностью по образцу сочетания души и тела в человеке, Христос не будет единосущим ни Отцу, ни человеческому роду¹.

Севириане в полной мере осознавали серьезность этого довода и предпринимали усилия для его нейтрализации. Иоанн Филопон, например, предлагал сколь оригинальный, столь и малоубедительный контраргумент, основанный на понятии «частичного» единосущия, неизвестного в предшествующей патристической традиции. Пытаясь совместить принцип «двойного единосущия» с учением о единой сложной природе, Филопон писал, что Христос как единая ипостась по причине Своих составных частей единосущен как Отцу и Святому Духу, так и человечеству, подобно тому как, например, вода единосущна воздуху в силу своей влажности, а земле ввиду своей холодности².

Непримиримым противником учения о единой сложной природе был Феодор Абу Курра, посвятивший всесторонней критике этой севирианской концепции отдельный христологический трактат. Этот мелькитский писатель был убежден, что учение о сложной природе, «составленной из божества и человечества» (*murkabah min al-lāhūt wa-n-nāsūt*) подобно соединению души и тела в человеке, — главное заблуждение приверженцев Севира³.

¹ См.: De sectis // PG 86. 1. Col. 1249B.

Согласно Феодору Абу Курре, «когда человек состоит из души и тела, он называется человеком, а не душой и телом» (Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1491A).

² *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitr X. 34... P. 68.*

³ См.: *Griffith S. H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–c. 820 A.D.). A methodological, comparative study in Christian Arabic literature. Washington, 1978. P. 205.*

Центральным пунктом противосевирианской полемики Абу Курра делает вопрос об антропологическом примере, о его достоинстве и о пределах его применимости в православной христологии. Такой полемический подход можно считать вполне оправданным, учитывая, что Сефир, разработав учение о единой сложной природе, неразрывно связал эту христологическую формулу с антропологической парадигмой¹. Поэтому Феодор начинает антисевирианский трактат изложением своей формальной антропологии², а затем на ее основе предлагает критику севирианского учения о единой сложной природе.

В своих сочинениях он приводит десять аргументов против севирианской концепции «сложная природа». Большинство из них строится по одному общему принципу: Феодор показывает, какие неприемлемые и абсурдные следствия проистекают из утверждения, что Христос подобно человеку является единой сложной природой. Пять из этих аргументов, по крайней мере, в явном виде, не встречаются у предшествующих дифизитских авторов.

1. Обмен свойствами между двумя природами Христа был бы невозможен

Если бы Христос подобно человеку был единой сложной природой, совершенно невозможен был бы обмен свойствами (*communicatio idiomatum*) между ее составляющими³, невозможно было бы сказать о Боге «человек», а о человеке — «Бог»⁴. Очевидно, что тогда нельзя было бы говорить ни о вочеловечении Бога, ни об обожении человека по причине его соединения со Словом. Такое мнение Абу Курра считает полностью противоречащим Священному Писанию и характеризует его как «самое омерзительное безобразие»⁵.

¹ См.: Ibid. P. 366. n. 276.

² Антропологические взгляды Абу Курры сводятся к следующим основным положениям: 1) человек — это сложная природа; 2) человек не тождественен ни своей душе, ни телу, ни телу и душе вместе взятым; 3) обмен свойствами между составляющими человеческой природы невозможен; 4) человек как сложное целое не предшествует своим частям, а его составные части не существуют раньше человека; 5) человек как целое совершеннее своих частей, которые существуют ради этого целого; 6) недопустимо усваивать человеку противоположные атрибуты, заимствованные от его составляющих; 7) слагающийся из тела и души человек единосущен только другим людям, а не душам или телам по отдельности (см.: *Thāwudūrus Abū Qurrah. Mayāmir...* P. 106–111).

³ См.: Graf. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra... P. 41.

⁴ См.: *Thāwudūrus Abū Qurrah. Mayāmir...* P. 111.

⁵ См.: Ibid. P. 112.

2. Христос не был бы лично тождественен Сыну Божию

По убеждению Абу Курры, признавать, что Христос — единая сложная природа, и в то же время утверждать, что Бог Слово и есть Христос, может только законченный глупец. Ведь «сложное целое не подпадает под определение ни одной из своих частей», поэтому и говорить о сложном целом как об одной из его частей недопустимо. Следовательно, Христос не может быть лично тождественен Сыну Божию¹.

Абу Курра указывает на ошибку, постоянно присутствующую в рассуждениях монофизитов: начиная с описания единой сложной природы, которую они называют Христом, они затем некорректно переносят это описание на Лицо воплотившегося Бога Слова².

3. Христос не был бы Одним из Троицы

Как единая сложная природа Христос «неизбежно был бы чем-то внешним по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу, не входящим в число Троицы», а поскольку христиане не поклоняются никому, кроме Пресвятой Троицы, Христос оказывается лишенным поклонения. Если же севириане настаивают на поклонении Христу, то тем самым они поклоняются уже не Троице, а четверице: Отцу, Сыну, тому, кто образовался в результате соединения Слова с плотью и Святому Духу³.

В силу этого заблуждения, указывает Абу Курра, учение севириан сопровождается множеством нелепостей. Так, крестясь во имя Христа, они крестятся во имя четверицы, а, крестясь во имя Троицы, не крестятся во имя Христа. По их учению, Дева Мария, родив Христа, не родила бы Бога, а, если бы родила Бога, то не родила бы Христа; иудеи, распяв Христа, не распяли бы Господа славы (см.: 1 Кор. 2. 8), а, распяв Господа славы, не распяли бы Христа⁴.

¹ См.: Ibid. P. 112–113.

² См.: Ibid. P. 113.

³ См.: Ibid. P. 115.

⁴ См.: Ibid. P. 115–116.

4. Смерть Христа не была бы смертью Бога Слова по человечеству

Когда умирает человек, нельзя сказать, что это смерть души, но смерть сложной природы человека, которая разделяется на свои составляющие части, т.е. душу и тело. Если Христос мыслится как сложная природа, то и Его смерть можно понимать только как смерть этой сложной природы, «которую Сефир измыслил и назвал Христом». Значит, севириане не могут сказать, что смерть Христа есть смерть Самого Бога Слова по человечеству¹.

5. Если Христос как целое тождественен своим частям, то севириане должны исповедать две природы

Севириане пытались оспорить тезис о нетождественности сложного целого и его частей, на котором во многом строилась аргументация Абу Курры. Однако тогда, возражает Феодор, его оппоненты оказываются перед лицом неразрешимой дилеммы: если Христос слагается из двух природ, а «сложное целое... тождественно частям, из которых оно сложено, то они должны признать, что Христос — две природы». Таким образом, принимая тезис о нетождественности сложного целого и его частей, севириане должны принять и основанную на нем аргументацию халкидонитов, а, отвергая его, согласиться с халкидонским учением о двух природах².

2.4.3. Формула «сложная ипостась» в халкидонитской традиции

Сторонники Халкидона не только критиковали севирианское учение, но и предлагали свое понимание того, как сочетаются во Христе единичность и двойственность. С этой целью ими была разработана концепция «сложная ипостась»³.

¹ См.: Ibid. P. 58.

² См.: Ibid. P. 116.

³ В дифизитском смысле выражение «сложная ипостась Господа» (τὴν σύνθετον τοῦ Κυρίου ὑπόστασιν) впервые встречается в гомилии на погребение Христа, приписываемой свт. Епифанию Кипрскому (см.: *Epiphanius Salaminis. Homilia in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi* [Sp.] // PG 43. Col. 444D).

В истории христологических дискуссий эта формула впервые встречается у Иоанна Грамматика Кесарийского, который первым попытался обосновать существование двух видов ипостасей — простых и сложных. Согласно Грамматику, любую ипостась рассматривать «в некоторой общности, которая есть сущность» (ἐν κοινότητι, ὃ ἐστὶν οὐσία, θεωρεῖται). Если ипостась является простой, то простой будет и соответствующая общность. В случае же сложной (σύνθετος) ипостаси возможны два варианта. Во-первых, сложной ипостаси может соответствовать и сложная общность, во-вторых, сложная ипостась (ἢ σύνθετος ὑπόστασις) может рассматриваться «относительно различных общностей» (ἐν διαφοροῖς κοινότησιν)¹. Примером простой ипостаси, по Иоанну, является Логос, ей соответствует и простая общность, которой обладают также Отец и Святой Дух. Сложной же является ипостась каждого человека, которой соответствует и сложная общность, потому что во всех людях усматриваются душа и тело². Ипостась Христа Грамматик также называет сложной, но при этом проводит различие между сложностью ипостаси человека и сложностью Ипостаси Христа. В отличие от человеческой ипостаси, Ипостась Христа, в силу ее уникальности, не соответствует никакая сложная общность (= сущность), поэтому Его Ипостась должна рассматриваться относительно двух различных общностей: с одной стороны, общности Отца и Святого Духа, в силу принадлежности к которой Он есть Бог, а с другой, общности всех людей, согласно которой Он является человеком. «Общность, пребывающую во всех них» (Κοινότητα δὲ ἐν τοῖς πᾶσι τούτοις), т.е. во всех людях, Иоанн называет «сущностью, которая есть природа» (τὴν οὐσίαν, ὃ ἐστὶ φύσιν)³.

Едиными, по мнению Грамматика, являются не только простые ипостаси или лица, которые усматриваются «в одной сущности» (ἐν μιᾷ οὐσίᾳ), но и сложные, которые «мы познаем в двух сущностях» (ἐν δύο οὐσίαις γνωρίζομεν)⁴. «Мы не отделяем, — писал Иоанн, — природы одну от другой после соединения, но

¹ Capitula XVII contra Monophysitas 7... P. 63.

² См.: Ibid.

³ См.: Ibid.

⁴ См.: Ibid. 10. P. 64.

провозглашаем единую воплощенную Ипостась (μίαὴν γὰρ ὑπόστασιν θεοαρκωμένην κηρύττομεν)»¹. Таким образом, Грамматик явно пытался связать свою новую формулу с формулой свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная», в которой он заменял «природу» на «ипостась». Вероятно, тем самым Иоанн стремился показать, что в отличие от ипостаси человека, которая изначально состоит из души и тела, Ипостась Христа возникает в результате воплощения Ипостаси Логоса, которая и до соединения с человечеством существовала как совершенная Ипостась².

Очевидно, что понятие сложной ипостаси в системе Грамматика вполне органично дополняет его учение о двух воипостсных сущностях, соединенных в единой общей ипостаси. Для обоснования своей концепции воипостсного соединения Иоанн Грамматик использует также и понятие «сосложение» (σύνθεσις)³.

Примерно в это же время в среде сторонников Халкидонского Собора определение «сложный» (σύνθετος; compositus) начинает использоваться и по отношению к самому Христу. По всей видимости, впервые выражение «сложный Христос» встречается около 520 г. в анафематизмах скифского монаха Иоанна Максенция, один из которых направлен против тех, «кто не исповедует Христа сложным после воплощения» (compositum Christum post incarnationem)⁴.

Во второй четверти VI в. о «сложном Христе» говорят такие халкидонитские авторы, как Леонтий Иерусалимский⁵, Евстафий Монах⁶, св. император Юстиниан⁷. В то же время это выражение встречается и у некоторых нехалкидонитских писателей⁸.

¹ См.: Ibid.

² Это обстоятельство еще раз подтверждает, что Иоанн Грамматик был весьма близок к тому, чтобы утверждать личное тождество между Ипостасью (Лицом) Христа и Ипостасью (Лицом) Логоса до момента ипостасного соединения (см.: §. 2.1.3.)

³ См.: Capitula XVII contra Monophysitas 10... P. 64.

⁴ *Ioannes Maxentius*. Contra nestorianos capitula // PG 86. 1. Col. 88A

⁵ См.: Contra Nestorianos IV. 3 // PG 86. 1. Col. 1657B.

⁶ См.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 54... P. 446. 1004–1005.

⁷ См.: *Justinianus Imperator*. Edictum rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften Iustinians / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffrè, 1973². P. 136.

⁸ Например, Павел Антиохийский также говорил о «едином сложном Христе» (unum compositum... Christum) (см.: *Paulus Antiochenus*. Epistula synodica responsoria, missa ad Mar Theodorum, patriarcham Alexandriae // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas... P. 225).

Впрочем, некоторые позднейшие дифизитские авторы указывали, что наименование «сложный» по отношению ко Христу должно приниматься с некоторыми ограничениями. Так, Феодор Абу Курра считал, что Христос именуется сложным не в том смысле, в каком именуется таким образом, например, человек, сложенный из тела и души, поскольку все сложное в строгом смысле слова не существует ранее, чем совершится соединение его составных частей. О Христе же нельзя сказать, что до соединения божества и человечества Он вовсе не существовал¹.

Первым из сторонников Халкидона, кто сознательно противопоставил севирианскому учению о сложной природе Христа концепцию сложной ипостаси, был, вероятно, свт. Ефрем Антиохийский, писавший, что говорить о «сложном» (σύνθετον) Христе справедливо «в отношении соединения по ипостаси» (τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως), тогда как утверждать «сложную сущность» (σύνθετον δὲ οὐσίαν) значит принимать учение Аполлинария. Согласно свт. Ефрему, о Христе можно говорить, что «Ипостась Его сложная» (σύνθετον μὲν αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις), но ни в коем случае не «природа» (φύσις)².

Центральным понятием, сделавшим возможным появление концепции «сложная ипостась», явилось понятие «сосложение». Хотя термин «сосложение» использовался при попытках объяснения таинства Христа, начиная с III в., значение технического христологического термина он приобрел только в VI столетии. И если в нехалкидонитской среде это произошло в результате научной деятельности Севира Антиохийского, то халкидонитская традиция обязана усвоением этого термина Леонтию Иерусалимскому. Последний использовал понятие «сосложение» для уточнения более общего понятия «соединение» (ἔνωσις), с целью показать, что не всякое соединение имеет своим результатом бытийное единство соединившихся элементов³.

¹ См.: *Theodorus Abucara. Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum* // PG 97. Col. 1489D–1492A.

² См.: *Ephraem Antiochenus. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem* // PG 103. Col. 989D–992A.

³ Например, см.: *Contra Nestorianos III. 8* // PG 86. 1. Col. 1632D–1633A.

Юстиниан Великий первым попытался связать формулу «единая сложная ипостась» с ключевой формулой Халкидонского вероопределения «в двух природах»¹. Содержится эта формула и в четвертом анафематизме V Вселенского Собора (латинская версия): «единую Его сложную ипостась» (*unum eius subsistentiam compositam*)².

Примерно в то же время данная формула появляется у палестинского богослова Памфила, учившего, что «Ипостась Христа есть сложная воосуществленная вещь» (εἶναι τὴν κατὰ Χριστὸν ὑπόστασιν πράγμα σύνθετον ἐνοούσιον) или «неделимое, в двух природах познаваемое» (ἄτομον ἐν δύο φύσει γνωρίζομενον)³. При этом Памфил вполне однозначно отрицает севирианскую формулу «сложная природа», а равно и формулу «сложная сущность» (οὐσίαν σύνθετον)⁴. Для палестинского богослова Христос «не есть одно по природе» (οὐχ ἓν ἐστὶ τῇ φύσει), но представляет Собою «сложную ипостась» (ὑπόστασις σύνθετος)⁵.

Сложность Ипостаси Христа Памфил понимает как следствие воплощения Бога Слова. Вочеловечившись, «одна Ипостась из пресвятой и поклоняемой Троицы» (ἡ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος), изначально бывшая «простой» (ἀπλῆ), сделалась «сложной» (σύνθετος). Поэтому об Одном и Том же можно сказать, что есть «из пресвятой Троицы и из человеческой природы»⁶. Тем самым Памфил устанавливает совершенное тождество между Ипостасью Христа и Ипостасью Логоса до ее соединения с человечеством.

¹ Император писал, что рассматривать формулу «единая сложная природа» как равнозначную формуле «единая сложная ипостась» «чуждо благочестия», поскольку и после вочеловечения Бог Слово познается как «единая Ипостась в каждой из природ» (μία ὑπόστασις ἐν ἑκατέρᾳ φύσει) (см.: *Edictum rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften Iustinians / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffrè, 1973*². P. 144).

Св. Юстиниан, противопоставляя формулы «сложная природа» и «сложная ипостась», хотел показать, что «сосложение» (*synthesis*) нельзя мыслить в природных категориях, т.е. как движение «от природы к природе», но только как движение «от божественного субъекта (*hypostasis*) к тварному естеству» (см.: *Cristescu V. Christ's Compound Hypostasis in Emperor Justinian's Theology // Teologie Ortodoxă. 2013. T. 2. P. 98*).

² См.: *Lang. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century... P. 29*.

³ *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio XI... P. 202*.

Ср.: *Ibid. VIII... P. 181, 182; X... P. 194*.

⁴ См.: *Ibid. VIII. P. 182; XI... P. 202*.

⁵ *Ibid. VI... P. 157–158*.

⁶ *Ibid. VII. P. 176*.

Пользовался этой формулой и свт. Анастасий I Антиохийский, согласно которому, халкидониты называют «Христа сложной ипостасью через сосложение (per compositionem compositam hypostasim)»¹.

В VII столетии формулой «сложная ипостась» пользовались такие авторы-дифизиты, как псевдо-Евлогий², свт. Софроний Иерусалимский³, прп. Анастасий Синаит⁴.

Содержится формула «единая сложная ипостась» и в трактате «О Пресвятой Троице»⁵, автор которого исповедует во Христе «единою сложную ипостась, составленную из двух природ» (μίαν ὑπόστασιν σύνθετον, ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων)⁶.

Значительно реже, нежели формулу «сложная ипостась», но в том же значении, халкидониты употребляли и формулу «единое сложное лицо». Вероятно, первым формулу «сложное лицо» использовал Леонтий Иерусалимский. В трактате «Против монофизитов» он писал, что, признавая «в едином сложном лице Христа» (ἐν τῷ ἐνὶ συνθέτῳ προσώπῳ Χριστοῦ) одну природу воплощающую и одну природу воплощаемую, невозможно исчислить эти природы, не упоминая о двоице⁷.

¹ *Anastasius Antiochenus. Oratio III de divine Oeconomia, id est Incarnatione IX // PG 89. Col. 1340A.*

Ср.: *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 1981. Bd. 37. S. 98.*

² В приписываемом свт. Евлогию Александрийскому «Слове о Троице и Воплощении» говорится: «Ведь один есть Христос, а не два, и Ипостась Его сложная (εἷς γάρ ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ οὐ δύο, καὶ σύνθετον αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις)» (*Eulogius Alexandrinus. De Trinitate et de Incarnatione // PG 86. 2. Col. 2944B*).

Современная патрологическая наука считает невозможным усвоить авторство данного трактата свт. Евлогию Александрийскому. Наиболее вероятным автором слова считается Епифаний II, архиепископ Кипрский, современник VI Вселенского Собора, известный борец с монофелитством (см.: *Епифанович С. Л. Псевдо-Евлогий // Он же. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие... С. 167–176*).

³ Свт. Софроний писал, что Несторий отказывался исповедовать, что у Христа «единая сложная ипостась» (μίαν... σύνθετον... ὑπόστασιν), а православные говорят, что «у Него единая сложная Ипостась» (μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν... σύνθετον) (см.: *Sophronius Hierosalymitanus. Epistola synodica ad Sergium // PG 87. Col. 3164CD*).

⁴ В «Путеводителе» прп. Анастасия формула «единая сложная ипостась» встречается только один раз, однако Синаит относится к ней с большим почтением и даже ошибочно связывает ее происхождение с деяниями Третьего Вселенского Собора. По прп. Анастасию, учение о Святой Деве как о Богородице связано с учением о «единой сложной ипостаси Христа» (μίαν Χριστοῦ σύνθετον ὑπόστασιν)» (см.: *Viae dux V... P. 90*).

⁵ В древности трактат «О Пресвятой Троице» приписывался свт. Кириллу Александрийскому и под его именем был издан в патрологии Ж.-П. Миня, однако, в настоящее время этот трактат считается произведением неизвестного халкидонитского автора VII–VIII вв. (см.: *Fraigneau-Julien B. Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie // Recherches de sciences religieuses. 1961. T. 49. № 2. P. 188–211; № 3. P. 386–405*).

⁶ *De Sacrosancta Trinitate 18 // PG 77. Col. 1157A.*

В этом трактате говорится также, что, «поскольку в Господе нашем Иисусе Христе две природы, мы познаем [в Нем] одну сложную ипостась из обеих [природ] (μίαν δὲ τὴν ὑπόστασιν ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετον)» (*Ibid. 27. Col. 1172D*), а «Христос являет сложную ипостась (ὑπόστασιν... σύνθετον), [состоящую] из божества и человечества» (*Ibid. 20. Col. 1161D*).

⁷ См.: *Contra monophysitas 42 // PG 86. 2. Col. 1796A.*

Позднее эту формулу использует прп. Анастасий Синаит, утверждающий, что, согласно святоотеческому преданию, «в едином сложном Лице» (ἐν ἐνὶ συνθέτῳ προσώπῳ) без слияния, изменения и разделения сохраняются собственные свойства соединившихся природ¹.

Значительный вклад в развитие концепции «единая сложная ипостась» был сделан прп. Максимом Исповедником², сблизившим выражения «сложная ипостась» и «общая ипостась». Согласно прп. Максиму, формула «сложная ипостась» означает, что сама вечная Ипостась Сына Божия вследствие воплощения сделалась также и ипостасью воспринятого человечества и таким образом является общей ипостасью божества и человечества³.

Большое значение формуле «единая сложная ипостась» уделял в своем христологическом учении и прп. Иоанн Дамаскин, по мнению которого, «ипостасное соединение» (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) есть именно такой тип соединения, результатом которого является появление «одной сложной ипостаси соединившихся природ» (μίαν ὑπόστασιν τῶν ἡνωμένων ἀποτελεῖ σύνθετον), в которой без слияния и изменения сохраняются и сами соединившиеся естества, и присущие им природные свойства⁴.

Как и для прп. Максима, для прп. Иоанна Дамаскина именно человечество есть тот элемент, который «делает» Ипостась Христа сложной. Отсюда хорошо видно, что халкидонитское учение о единой сложной ипостаси теснейшим образом связано с понятием «воипостасное»: воипостазируя человечество, изначально

В другом месте того же трактата Леонтий утверждает, что о «сложном Лице Христа» (τοῦ συνθέτου προσώπου Χριστοῦ) можно говорить как о едином живом существе, но ни в коем случае как о единой жизни или природе (см.: Ibid. Col. 1857B).

Также см.: Ibid. 25... Col. 1785C.

¹ См.: *Anastasius Sinaita*. *Viae dux XXI*. 4... P. 292.

Встречается выражение «сложное лицо Христа» (τὸ κατὰ Χριστὸν σύνθετον... πρόσωπον) и у прп. Максима Исповедника (см.: *Opuscula theological et polemica* 16. *De duabus unius Christi voluntatibus* // PG 91. Col. 201D).

² См.: *Epistola 12 ad Ioannem cubicularium* // PG 91. Col. 489C–493B; *Epistola 13 ad Petrem illustrem* // PG 91. Col. 517C, 525D; *Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG 91. Col. 556C; *Opuscula theologica et polemica*. 7, 13 // PG 91. Col. 73B, 148A и др.

Об использовании прп. Максимом этой формулы см.: *Garrigues*. *La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...* P. 181–204; *Madden N*. *Composite Hypostasis in Maximus the Confessor* // SP. 1993. Vol. 27. P. 175–197.

³ См.: *Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG 91. Col. 556CD.

⁴ См.: *Capita philosophica* 67... S. 139.

простая ипостась Слова становится ипостасью сложной, т.е. общей для обеих природ.

Настороженное отношение к формуле «сложная ипостась» встречается у немногих дифизитских авторов, в частности у Леонтия Иерусалимского. В произведении «Против несториан» он писал, что «сосложение природ по ипостаси» (κατὰ τὴν ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἢ σύνθεσις) не привело к возникновению ни «сложной природы» (σύνθετον φύσιν), т.к. естества соединились без слияния, ни «сложной ипостаси» (σύνθετον ὑπόστασιν), потому что соединение совершилось не из ипостасей. Поэтому, считает Леонтий, очевидно, что ни ипостась, ни природа Христа не является сложной¹. Однако отрицание данной формулы Леонтием Иерусалимским не было безусловным. Как видно из его аргументации, он отрицает сложную ипостась, если она мыслится как составившаяся из ипостасей. В трактате «Против монофизитов» Леонтий допускает возможность использования этой формулы, если сложная ипостась мыслится как составленная из природ: «Поистине у Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, единая сложная для природ ипостась» (μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἢ ὑπόστασις)².

Другим дифизитским автором, у которого можно встретить отрицательное отношение к формуле «сложная ипостась», был Феодор Абу Курра, утверждавший, что если ипостаси «соединились в одну сложную ипостась» (ἠνώθησαν εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον), то эта сложная ипостась не будет равна своим составляющим, но окажется чем-то средним между ними. Если же определить Христа как сложную ипостась, то Он не будет ни человеческой, ни божественной ипостасью, но чем-то средним между человеком и Богом³. Как и в случае с Леонтием Иерусалимским, здесь отрицается не учение о сложной ипостаси как таковой, но об ипостаси, которая понимается как сложенная из ипостасей, а не из природ. В других местах

¹ См.: *Contra Nestorianos* I. 20 // PG 86. 1. Col. 1485D.

Мысль о том, что во Христе произошло соединение двух ипостасей, а не двух природ, для Леонтия Иерусалимского совершенно неприемлема: «Ведь не были сложены друг с другом две ипостаси, подобно двум природам» (*Contra Monophysitas* 31 // PG 86. 2. Col. 1788D).

² *Contra Monophysitas* 41 // PG 86. 2. Col. 1793CD.

³ См.: *Theodorus Abucara. Opuscula* 29. *Disputatio cum Nestoriano* // PG 97. Col. 1577C.

Феодор Абу Курра использует выражение «сложная ипостась» и даже противопоставляет его формуле «сложная природа» как однозначно еретической¹.

Абу Курра указывает и еще на одно возможное неверное понимание формулы «сложная ипостась». По православному учению, полагает Харранский епископ, говоря о Христе как о «единой сложной ипостаси» (μίαὴν σύνθετον ὑπόστασιν), необходимо иметь в виду саму «Ипостась вечного Сына, единую Ипостась от Троицы» (τὴν τοῦ αἰδίου Υἱοῦ... ὑπόστασιν τὴν μίαὴν οὖσαν τῆς Τριάδος). «Способ ипостасного сосложения» (ὁ τρόπος... τῆς ὑποστατικῆς συνθέσεως) не допускает возникновения некоей новой ипостаси, но сама Ипостась вечного Сына Божия становится «двойственно сложной» (σύνθετον... διχῶς)².

Таким образом, православное понимание формулы «сложная ипостась» для Феодора Абу Курры непременно предполагает отождествление единой сложной Ипостаси Христа с Ипостасью вечного Сына Божия, мысль же о том, что сложная ипостась представляет собой некую новую, возникшую в результате соединения природ ипостась, нетождественную Ипостаси Бога Слова, он решительно отрицает.

2.4.4. Различие между концепциями «сложная природа» и «сложная ипостась»

Главной целью христологии Севира было обоснование реального, а не иллюзорного соединения божества и человечества во Христе. Иллюзорным, согласно Севиру, являлся тот тип соединения, который предлагала несторианская христология: во Христе соединены две реально различные единичности, а само соединение имеет чисто внешний, акцидентальный характер, это соединение по власти, чести, благоволению и т.д.³. Предлагаемое халкидонитами решение

¹ См.: Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1489C.

В одном из диалогов Абу Курры, сохранившихся только в латинском переводе, выражение «единая сложная ипостась» (hypostasis unica composita) встречается и в антропологическом контексте, правда, влагается автором в уста сарацина-теопасхита, а не полемизирующего с ним православного (см.: Opuscula 32. Contra Saracenos Theopaschitas // PG 97. Col. 1583B).

² См.: Opuscula 2... PG 97. Col. 1489D.

³ О несторианской христологии см.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 181–185, 188–190; *Флоровский*. Восточные отцы... С. 8–15; *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005; *Wigram W.* The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church. L., 1908; *Chediath G.* The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam; Paderborn, 1982.

христологической проблемы, согласно которому единство Богочеловека обосновывается единством Его Ипостаси, являющейся общей для двух Его природ, также не устраивало Антиохийского Патриарха и рассматривалось им как криптонесторианское.

В основание своей концепции ипостасного соединения Севир полагает понятие «сосложение», которое в понимании Антиохийского патриарха означает тип соединения без слияния, превращения и преложения вступающих в соединение элементов. При таком соединении, наиболее ярким примером которого служит один, слагающийся из души и тела, человек, элементы соединения утрачивают самостоятельное, самобытное существование, — в результате чего и возникает новая конкретная единичность, — но не претерпевают никакого изменения со стороны сущности. Можно сказать, что сосложение затрагивает лишь образ существования соединяющихся, но не их сущность. Это и позволяет рассматривать элементы такого соединения как некоторые идеальные единичности, для обозначения которых и вводится новое понятие «несамобытная ипостась». Таким образом, понятие «сосложение» необходимо Севиру для утверждения неизменности элементов соединения со стороны их сущности. При помощи же понятия «несамобытная ипостась» он достигает сразу двух целей. Во-первых, исключается мысль об общем характере соединившихся элементов, а во-вторых, признается идеальный характер единичностей божества и человечества, различие которых на уровне естественного качества, не предполагает разделения реальной единичности Христа.

Если учесть, что дифизитская концепция «сложная ипостась» имеет в качестве одного из своих элементов понятие «воипостасная сущность», то при сравнении севирианской доктрины сложной природы с дифизитским учением о сложной ипостаси, сложность которой обусловлена тем, что в ней получила бытие воипостасная человеческая природа, нетрудно увидеть, что в севирианской системе «несамобытная ипостась» выступает как альтернатива халкидонитскому понятию «воипостасная природа (сущность)», которое Севир сознательно отверг в споре с Иоанном Грамматиком.

Нет сомнения, что концепции «несамобытная ипостась» и «воипостасная сущность» принципиально различны. Во-первых, дифизитское понятие «воипостасная природа (сущность)» основано на философски обоснованном различии между концептами «ипостась» и «природа», которое Сефир отказывался признать в христологии. Во-вторых, с помощью понятия «воипостасное» халкидониты хотели выразить мысль, что во Христе человечество, не будучи ипостасью, тем не менее, является второй совершенной природой наряду с природой божественной, севириане же при помощи концепции «несамобытная ипостась», напротив, стремились показать, что о человечестве недопустимо говорить как о второй природе, но следует рассматривать его лишь как часть единой сложной природы.

В силу вышесказанного весьма странным представляется стремление некоторых исследователей найти в севирианской системе идею воипостасного бытия. Так, А. ди Берардино, полагает, что халкидонитское учение о «enhypostasis» мало, чем отличается от христологических концепций, выработанных в нехалкидонитской среде. По мнению итальянского ученого, в христологии Севира фактически присутствует понятие «воипостасное», хотя он и не употребляет соответствующий термин. Подобного рода утверждения, несомненно, свидетельствуют о полном непонимании сущности различий между халкидонитским дифизитством и умеренным монофизитством¹.

Принципиально важно отметить, что попытки приписать Севиру учение о воипостасной сущности не находят поддержки со стороны современных последователей последнего. Так, Я. Метью решительно отвергает попытку примирить учение Севира с халкидонитской христологией, предпринятую Н. Заболотским, полагавшим, что такое примирение возможно именно потому, что концепция «воипостасная сущность» имплицитно присутствует в христологической системе Севира². Я. Метью утверждает, что Сефир не нуждался

¹ См.: Patrology... P. 193.

Ср.: Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 175–177; Sellers. The Council of Chalcedon... P. 263.

² См.: Zabolotsky N. The Christology of Severus of Antioch... Σ. 367–369, 377.

в теории воипостасности, поскольку не считал элементы соединения общими, но мыслил их как «две частные реальности» (*two particular entities*)¹.

В действительности же общим между концепциями «сложная природа» и «несамобытная ипостась», с одной стороны, и «сложная ипостась» и «воипостасная сущность», с другой, является только то, что и те, и другие были созданы с целью ответить на вопрос о том, как сочетаются во Христе единичность и двойственность. Дифизиты относят единичность к уровню ипостаси, а двойственность — к уровню природы². Севириане же усматривают единичность на уровне собственно природы, а двойственность признают только на уровне естественного свойства (качества), то есть того, что является от природы производным. Таким образом, дифизиты и севириане предлагают существенно различные решения: первые дифизиты относят единичность и двойственность к разным онтологическим уровням — природному и ипостасному соответственно, тогда как вторые стремятся выразить и двойственность, и единичность, оставаясь в пределах одного и том же уровня — природного. Это принципиальное различие неизбежно приводило к существенно различному пониманию взаимодействия элементов соединения в состоянии единства.

Вынесение принципа единства за пределы природного уровня позволяло халкидонитам установить в своем христологическом учении «равновесие» между единичностью и двойственностью, т.е. давало возможность утверждать во Христе одновременно 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, появившимся в халкидонитской среде, формула «сложная ипостась» давала

¹ См.: *Christology of Severus of Antioch...* P. 36.

Резко отрицательное отношение к идее воипостасной сущности высказывает и проф. В. Ч. Самуэль (см.: *The Christology of Severus of Antioch...* P. 189). Другой современный нехалкидонитский автор Мебрату Кирос Гебру, ссылаясь на В. Ч. Самуэля, также выражает отрицательное отношение к идее воипостасного бытия и оценивает ее как докетическую (см.: *Mebratu Kiros Gebru. Miaphysite Christology...* P. 75–76).

² Здесь и далее слово «уровень» используется только для того, чтобы показать, что рассматриваемые предметы онтологически относятся к разным плоскостям, но не означает какой-либо иерархической соподчиненности между ними.

возможность рассматривать Ипостась воплотившегося Логоса как неделимое, в котором сосуществуют и созерцаются общая божественная природа и индивидуальная человеческая природа, представляющая собой сочетание общего человеческого естества с определенной комбинацией универсальных акциденций. Таким образом, данная формула позволяла выразить самую суть дифизитской христологической доктрины: единство Ипостаси Христа, двойственность Его природ и их общий характер.

Стремление же выражать единичность и двойственность, оставаясь в рамках природного уровня, неизбежно должно было создать для христологии умеренного монофизитства существенные затруднения. Учение о единой сложной природе закладывало в самих основах севирианской догматической системы трудноразрешимое противоречие между единичностью и двойственностью. В попытках разрешить это противоречие севирианская мысль неизбежно 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.

Тем самым само понятие «сосложение» в дифизитской и севирианской системах понимается не вполне одинаково. С точки зрения халкидонитов, сосложение изменяет только образ существования соединяющихся элементов. В севирианской же системе сосложение, хотя и не затрагивает элементы соединения со стороны их сущности, тем не менее, изменяет не только образ их бытия, но и их онтологический статус.

Таким образом, итогом ожесточенных христологических споров между сторонниками и противниками Халкидонского Собора во второй четверти VI в. стало появление двух альтернативных концепций ипостасного соединения¹. Дифизитами было разработано учение о сложной Ипостаси воплотившегося Бога Слова, представляющее собой синтез концепций «сосложение», «воипостасная

¹ Некоторые современные нехалкидонитские авторы полагают, что халкидониты и нехалкидониты, говоря о единой сложной природе и о единой сложной ипостаси соответственно, имеют в виду одну и ту же реальность (см.: *Bishoy. Interpretation of the First Agreed Statement on Christology...* P. 5).

сущность» и «природа в неделимом», а севириане, в свою очередь, 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. При этом не сложно увидеть (см.: Таблица 1), что севирианская концепция «несамобытная ипостась» явилась монофизитской альтернативой дифизитскому понятию «воипостасная сущность», а халкидонитская концепция «природа в неделимом» стала ответом халкидонитов на севирианское учение о частной сущности.

Таблица 1

Сложная ипостась	Сложная природа
Сосложение	
Воипостасная сущность	Несамобытная ипостась
Природа в неделимом (индивидуальная природа)	Частная природа (сущность)

2.5. Различие между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством на философском уровне

Содержание христологических дискуссий между сторонниками и противниками Халкидона в VI–VIII вв. не исчерпывалось чисто богословской проблематикой, противоборствующие стороны не только придерживались различных христологических позиций, но расходились также и по некоторым вопросам философского характера. Прежде всего это касается проблемы соотношения общего и частного. В отличие от халкидонитов, представители умеренного монофизитства (Сефир, Иоанн Филопон и др.) исходили из убеждения в принципиальной невозможности всецелого воплощения общего в индивидуальном. Иоанн Филопон, изложивший свои философские взгляды более

систематично, нежели Севир, выражал свое понимание соотношения общего и индивидуального посредством понятий «общая природа (сущность)» и «частная природа (сущность)». Общая природа, по Филопону, означает общий логос природы, который как таковой не актуализируется ни в каком индивидуе. Актуализация же общего логоса в конкретном индивидуе есть частная природа, которая для каждого индивидуа своя, не тождественная общей сущности и нумерически отличная от частных сущностей в других индивидах. Таким образом, частная сущность — «это частное существование общего в конкретной вещи», «частная копия общего логоса»¹.

Сравнение взглядов халкидонитов и севириан на соотношение общего и частного показывает, что адепты умеренного монофизитства пытаются выразить это различие, оставаясь 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 природами и частными природами (ипостасями), более сложную, трехмерную онтологию: общая природа — индивидуальная природа (природа в неделимом) — ипостась².

Центральное место в этой триаде принадлежит разработанной в халкидонитском богословии IV–VIII вв. понятию «индивидуальная природа (природа в неделимом)», под которой понимается совершенная совокупность природных и индивидуальных свойств, но сознательно отделенная от актуального личного существования³. Для того, чтобы защитить учение о Христе как об истинном человеке, обладающем всеми человеческими свойствами, в том числе и индивидуальными, было необходимо провести логическое различие между идеей

¹ Беневич Г. И. Иоанн Филопон // ПЭ. М., 2010. Т. 24. С. 642.

² Такое применение философского дискурса к догматике, в котором философия «снабжает» богословие «не только формой, но в определенном смысле и содержанием», В. К. Шохин называет «метафизическим» (см.: Христианские догматы и философская рациональность... С. 219–220).

³ См.: *Zachhuber. Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition...* P. 125.

индивида как такового и его конкретным существованием¹. Понятие «природа в неделимом» и позволило выразить это различие. Таким образом, по мнению И. Цаххубера, именно концепция «индивидуальная природа» сделала возможным решение важной философской проблемы, порожденной христологическими дискуссиями².

Вследствие концептуального различия между ипостасью и индивидуальной природой для халкидонитов возникновение новой единичности означает переход от природного бытия к ипостасному, для монофизитов же частное есть результат актуализации общей природы (сущности). Таким образом, переход от общего к частному не предполагает 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, природы же (сущности) — только общими и воипостасными. Тем самым онтология халкидонитов исключает возможность существования частных природ.

Поскольку в догматической системе халкидонитов понятие ипостаси, во-первых, не «сводится» к понятию природы с особенностями, а во-вторых, предполагает всецелое воплощение общей видовой природы во всех представителях вида, соотношение между природой и ипостасью в логическом и онтологическом плане не только различны, но даже противоположны. В логическом порядке ипостась, естественно, «меньше» природы. Природа как видовое понятие охватывает все множество ипостасей одного вида, которые находятся «под видом». В плане же онтологическом получается наоборот: ипостась «больше», чем природа, так как структура ипостаси, помимо общей природы, включает также привходящие свойства и логос ипостасного различия (логос ипостаси)³. В отношении же севириан можно говорить о тождестве логического и

¹ См.: *Zachhuber*. L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église... P. 45.

² См.: *Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition...* P. 125.

³ Халкидонитская онтология ипостаси ставит непростую терминологическую проблему. Восходящее к Каппадокийцам различение природы и ипостаси по принципу τὸ κοινὸν («общее») – τὸ ἴδιον («частное» или «особенное») (см.: *Basilius Magnus*. Epistola 214 ad Terentium comitem // *Letters II...* P., 1957. P. 205), сохраняя свою силу в плане логическом, оказывается не вполне корректным, если строго следовать этимологии слова «частное» (от «часть»). Общая природа, согласно авторам-дифизитам, не делится на части, но совершенным образом без

онтологического. И в онтологическом плане общая природа, охватывающая множество ипостасей и взаимно их связующая, «больше» ипостаси. Ипостаси причастны виду, но ни одна из них не может заключать его в себе всецело, ибо каждая обладает не самой общей природой, но лишь точной ее копией. Таким образом, говоря об общей природе, халкидониты и севириане имеют в виду существенно различные вещи. Для севириан это καθ' ὅλου φύσις вида — вид в целом, но понимаемый не как простая сумма отдельных монад (учение о collectio), а как некое реальное единство, охватывающее всех представителей вида. Реальность общей природы обязательно мыслится монофизитами как включающая в себя действительное бытие всего множества соответствующих этой общей природе частных природ (ипостасей). На этом основан общий для Севира и Иоанна Филопона аргумент в полемике с халкидонитами, согласно которому признание общего характера божества и человечества во Христе означало бы воплощение всей Пресвятой Троицы во всем множестве человеческих ипостасей¹. Для халкидонитов же это κοινὴ φύσις вида, пребывающая реально во всех представителях вида (хотя и не вне них) в качестве предмета их общего обладания², причем присутствующая в каждом из них целиком, без какого-либо разделения или умножения.

В онтологии умеренного монофизитства понятие общей природы противопоставляется понятие «частная природа» (μερικὴ φύσις). В халкидонитском же учении общая природа коррелирует с понятием «природа в неделимом» (φύσις ἐν ἀτόμῳ), которая, слагаясь из общей природы и индивидуальных особенностей, является внутренним содержанием ипостаси. В рамках халкидонитской

разделения пребывает в каждой из ипостасей. Таким образом, в точном смысле слова ипостась не является частью общей природы. Также неверно было бы определить ипостась как особенное, потому что в халкидонитской системе понятие особенности связывается не с ипостасью, а с природой в неделимом, «отвечающей» за внутривидовую дифференциацию. Поскольку с ипостасью халкидониты связывают представление о самостоятельном, отдельном бытии и мыслят ипостась как некоторую единицу (монаду), вероятно, более точным было бы определить ипостась не как частность или особенность, а как единичность. Однако и такое определение небезупречно, т.к. единичное по смыслу должно противопоставляться множественному, а не общему. Общая же видовая природа, по учению сторонников Халкидона, хотя и присутствует реально во всем множестве ипостасей вида, нумерически одна, не делится на части и не умножается.

¹ Этот аргумент встречается многократно, как у Севира (например, см.: *Contra impium Grammaticum...* P. 129), так и у Филопона (например, см.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus...* 1981. Bd. 4. S. 52. 79–81.).

² См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 1. 8... S. 27.

понятийно-терминологической системы усматриваемая в неделимой природе может быть определена только как «воипостасная», тем самым она отличается от частных природ, которые, согласно нехалкидонитам, представляют собой отдельные единичности еще до образования ипостаси.

Подводя итог настоящей главы, можно выделить следующие различия философского характера между сторонниками и противниками Халкидонского Собора:

1) по крайней мере с середины VI столетия в рамках их христологических систем происходит формирование существенно различных концепций ипостаси. Если, с точки зрения халкидонитов, внутренняя структура ипостаси описывается формулой *ипостась = общая природа + комбинация акциденций + ипостасное различие (логос бытия самого по себе, логос ипостаси, логос ипостасной особенности)*, то для противников Халкидона ипостась есть сочетание частной природы (сущности) и акциденций;

2) халкидонитская концепция ипостаси полностью вписывается в дифизитскую универсальную понятийно-терминологическую систему, в которой термины «сущность» и «природа» всегда обозначают общее, а термины «ипостась» и «лицо» — частное и единичное. Севирианская же концепция ипостаси, основанная на понятии «частная природа», содержательно не выводящая понятие ипостаси за пределы понятия «природа», была способна лишь усилить терминологическую путаницу и в без того достаточно громоздкой и несовершенной понятийно-терминологической системе умеренного монофизитства и создать такие логические тупики, в результате поиска выходов из которых во второй половине VI в. монофизитский мир разделился на десятки враждебных друг другу сект¹;

3) у халкидонитов и севириан имело место различное понимание индивидуации. Это различие состоит в том, что

¹ См.: Болотов. Лекции по истории Древней Церкви... С. 332–358; Лурье. История Византийской философии... С. 177–248.

а) халкидониты понимают индивидуацию либо как образование новой ипостаси, либо, как, например, в случае Боговоплощения, восприятие природы прежде существовавшей Ипостасью¹, в то время как у севириан индивидуация уже не мыслится как «ипостазирование общего, которое остается при этом единым и целостным», но как становление общей природы природой частной, т.е. как появление некой идеальной единичности прежде возникновения ипостаси. Актуализация общего, согласно севирианам, осуществляется посредством индивидуализирующих свойств, которые «функционируют более или менее аналогично видовым различиям на уровне рода». В рамках такой онтологической системы индивиды перестают быть «ипостасями одной общей сущности» и становятся «частными сущностями, имеющими основание бытия, по крайней мере, частично, в себе самих»².

б) в концепции халкидонитов акциденции играют в образовании ипостаси, а значит и в индивидуации, существенную роль. С дифизитской точки зрения, невозможно возникновение единичного без участия акциденций. И если акциденции не могут быть названы причиной образования ипостаси, таковым является ипостасное различие (логос ипостаси), то они выступают как необходимое условие появления новой единичности. В севирианстве же образование ипостаси мыслится как результат привхождения акциденций в уже ранее данную идеальную единичность — частную природу (сущность), возникновение новой единичности происходит без всякого «участия» акциденций. Таким образом, у севириан и халкидонитов имеют место два принципиально различных понимания индивидуализации, которые можно назвать «индивидуализацией формы и индивидуализацией качества» соответственно³.

¹ Дифизитские авторы не оперируют такими идеальными объектами, как «чистая ипостась», т.е. результат наложения ипостасного различия на общую природу без участия акциденций, или «чистая природа с особенностями», не «привязанная» ни к какой ипостаси. В их понимании ипостась образуется сразу как единое целое в результате сочетания всех трех необходимых элементов ее внутренней структуры: общей природы, акциденций и ипостасного различия.

² См.: *Zachhuber*. *Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition...* P. 123.

³ См.: *Щукин Т.А.* Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 368.

Такое различие следует признать вполне закономерным. Для халкидонитов каждая ипостась содержит в себе общую природу во всей полноте, поэтому, если бы были возможны «идеальные» ипостаси, представляющие собой наложение ипостасного различия на общую природу, то в таком случае все вещи фактически существовали бы по образу Лиц Троицы. Поэтому для того, чтобы тварные вещи могли действительно существовать во времени и пространстве, необходимо нечто такое, что разграничивало бы и различало единосущные ипостаси между собой. Таким «нечто» в халкидонитском понимании и являются акциденции¹. Иными словами, для возникновения конкретной единичной вещи общая природа должна стать *природой индивидуальной (природой в неделимом)*. Для севириан же «индивидуальное бытие не тождественно реальному бытию. Общее воплощается в единичности вне связи с возникновением реальной вещи. Единичность вне эмпирических определений представляет из себя чистую “частность” общего»². Поэтому частная сущность в севирианском понимании не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть единичной.

Таким образом, можно утверждать, что христологические дискуссии эпохи Вселенских Соборов не ограничивались только теологической проблематикой, но имели также и существенный философский аспект. При этом следует отметить, что древние христианские мыслители с помощью философских средств решали не только собственно теологические, но и философские проблемы, причем именно свои, «то есть порожденные внутри своего догматического мира, а не пришедшие извне»³. Примером такого решения философских проблем, возникавших в процессе развития богословской науки, может служить сформировавшийся в дифизитской традиции VI–VIII вв. взгляд на соотношение общего и частного (индивидуального, единичного), который стал результатом, с одной стороны, четкого различения между понятиями «природа» и «ипостась», а с другой, —

¹ Поэтому свт. Евлогий Александрийский и говорит об «общей природе с отделяющими ее от других особенностями» (*Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 210). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «две ипостаси не могут не различаться между собой привходящими признаками, если они различаются по числу» (*Capita philosophica* 31... S. 95).

² *Шукин. Севир Антиохийский...* С. 633.

³ См.: *Доброхотов. Философия и христианство...* С. 18.

разработки таких концепций, как «воипостасное», «природа в неделимом», «сложная ипостась», чего не наблюдалось не только у представителей других христианских конфессий (несториане, умеренные монофизиты), но и у античных языческих философов.

ГЛАВА 3. СЕВИРИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ВОЛЯХ И ДЕЙСТВОВАНИЯХ ВО ХРИСТЕ

3.1. Формула «единая богомужняя энергия»

3.1.1. Происхождение формулы «единая богомужняя энергия» и ее появление в системе Севира

В основе севирианского учения о действиях Иисуса Христа лежит формула «единая богомужняя энергия (μία θεανδρική ἐνέργεια)».

Конечно, Севир Антиохийский не был создателем учения о единстве энергии Богочеловека, мысль о единстве энергии Христа высказывалась рядом древних христианских авторов задолго до Севира.

Впервые о едином действии Христа стал говорить Аполлинарий Лаодикийский (IV в.). Утверждение им единства действия во Христе логически вытекало из основных принципов построения его христологической системы. Христос, по Аполлинарию, «не просто сосуд Божества, но органическое единство человека и Бога. Христос — μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον...»¹. Как отмечает Ж. Вуазен, «теория Лаодикианина, касающаяся действий воплощенного Слова, соответствует теории, которую он проповедует относительно Его природы»².

Аполлинарий рассматривал божественное и человеческое во Христе как активное и пассивное начала соответственно, признавая в Богочеловеке только один источник действия и движения — Бога Слово, а потому и саму энергию Христа определяет как божественную. Как Бог, воплощенный в человеческую плоть, Он «в чистом виде сохраняет Свою собственную энергию» (καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν), а как неподверженный телесным и душевным страстям Ум божественно управляет «плотскими движениями» (τὰς σαρκικὰς κινήσεις)³. Таким

¹ Болотов. Лекции по истории Древней Церкви... С. 144.

² Voisin G. L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV siècle. Louvain, 1901. P. 303.

³ См.: De fide et incarnatione contra adversarios // Lietzmann. Apolinaris von Laodicea und seine Schule... S. 178.

образом, за человечеством Аполлинарий был согласен признать только плотские движения, причиной которых является Слово.

По словам кардинала К. Шенборна, Аполлинарий был «монофизитом» в строгом смысле слова, и именно к нему восходит христологическая формула «одна природа». Однако Лаодикианин был также и моноэнергистом. Логика его христологической мысли была, вероятно, следующей. Каждая природа (сущность) имеет собственное проявление, через которое она открывается вовне. Причем, каждой природе соответствует только одно проявление, одна свойственная ей энергия. Если Христос — это одна природа, то в нем должна быть и одна энергия (ἐνέργεια). По Аполлинарию, во Христе есть только одно действие — «жизненное поведение Логоса», для человеческой же энергии уже не остается места. Логос всецело управляет Своим человечеством как орудием (ὄργανον) подобно тому, как человеческая душа приводит в движение свое тело¹.

По крайней мере, однажды выражение «единая энергия» встречается у свт. Кирилла Александрийского², однако формула «богомужная энергия», занимающая центральное место в севирианской христологии, имеет некириллово происхождение³.

Выражение «богомужная энергия» впервые встречается в *Congrus Areopagiticum*. Однако необходимо отметить, что у неизвестного создателя Ареопагитского корпуса данное выражение звучало несколько иначе, чем у последующих нехалкидонитских авторов. В «Послании к Гаию Терапевту» этот автор писал, что после воплощения Сын Божий «совершал уже божественное не божественным образом и человеческое — не человеческим, но после того как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богомужную энергию» (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ

¹ См.: Шенборн К. (при участии Конрада М. и Вебера Х. Ф.) Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003. С. 134.

² См.: In Ioannis Evangelium IV. VI. 53... Vol. 1. P. 530.

³ Впрочем, это утверждение требует некоторого уточнения. Действительно, формула «богомужная энергия» в сочинениях свт. Кирилла отсутствует, но в одном из приписываемых ему произведений говорится о богомужней (θεαυδρικῆ), правда, не энергии, а деятельности (πράξις) Богочеловека (см.: De Sacrosancta Trinitate // PG 77. Col. 1160A). Поскольку Севир никогда не ссылался на эти слова свт. Кирилла, а само слово «богомужный» не встречается в других работах Александрийского архиепископа, принадлежность ему данного произведения весьма маловероятна.

θεία δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)¹.

Вряд ли возможно утверждать, что Псевдо-Дионисий был сознательным моноэнергистом. По мнению А. Грильмайера, автор «Ареопагитик» вовсе не держался моноэнергистской позиции и, говоря о новой богومужней энергии, лишь хотел выразить мысль о том, что две энергии Христа, исходя из двух различных источников — божественного и человеческого, порождают качественно новый образ действия, проявляющийся во всех действиях Богочеловека². А. И. Сидоров также полагает, что Дионисий лишь хотел указать на новый образ действия Сына Божия в воплощенном состоянии, и поэтому напрасно искать в этих словах признаки монофелитства или моноэнергизма³. Свящ. Э. Лаут считает, что у Дионисия это выражение вообще не имеет целью подчеркнуть единство Богочеловека, а лишь указывает на взаимодействие двух действий, в соответствии с томосом св. папы Льва⁴. Что бы ни имел в виду автор «Ареопагитик», его моноэнергистская позиция совсем не очевидна. Однако, невозможно отрицать, что в выражении «богомужняя энергия» присутствует некоторая двусмысленность, которая и сделала возможным его истолкование в моноэнергистском ключе.

Именно Севир Антиохийский впервые попытался интерпретировать данную формулу в моноэнергистском духе. В «Послании к игумену Иоанну» Севир, излагая свое понимание этой формулы, писал, что, согласно Дионисию Ареопагиту, вочеловечившийся (ἀνδρωθέντος) Бог показал «новое некое богомужное действие» (καινήν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν). Севир, определяя это действие как единое и сложное, утверждает, что изречением Дионисия уничтожается всякая двойственность. Поэтому воплотившегося Бога, открывшего такое действие, он называет «единой природой и богомужней Ипостасью» (μία φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν). Таким образом, по Севиру, необходимо,

¹ *Dionysius Areopagita*. Epistola 4 ad Gaium Monachum // *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / G. Heil, A. M. Ritter, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 160.

² См.: *Grillmeier A. Gottmensch III (Patristik)* // *Reallexicon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1983. T. 12. Col. 327–300.

³ См.: *Сидоров*. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество... 1993. Кн. 1. С. 14.

⁴ См.: *Louth*. *Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene*... P. 143.

исповедуя в едином Христе «единую природу и Ипостась и действие сложное» (μία φύσις καὶ ὑπόστασις καὶ ἐνέργεια σύνθετος), анафематствовать всех, кто допускают в Нем после соединения двойственность природ¹. Итак, как видно из вышеприведенных слов, Севир заменил в формуле Ареопагита слово «новое (καινήν)» на «единое (μίαν)». Измененное таким образом Дионисиево высказывание послужило главным патристическим свидетельством, опираясь на которое, монофизиты развивали свое учение о едином действовании во Христе.

По словам Л. П. Карсавина, моноэнергизм явился «развитием и уточнением монофизитства и попыткой выразить его в форме, согласуемой с православной догмой»².

3.1.2. Формулы «богомужная энергия» и «единая энергия» в дифизитской христологической традиции

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

Ареопагитский корпус имел исключительно высокий авторитет также и среди последователей Халкидона, поэтому нет ничего удивительного в том, что формула «богомужное действие» нашла себе достойное место и в дифизитской христологии. Свое истолкование в духе диэнергизма эта формула получила в VI–VII столетиях в контексте полемики с монофизитами и монофелитами, которые также стремились обратить Дионисиево высказывание в свою пользу. В отличие от последних, авторы-халкидониты не приветствовали совершенную Севиром замену

¹ См.: Epistola III ad Ioannem abbatem // Scriptorum veterum nova collection / A. Mai, ed. R., 1837. T. 7/1. P. 71; Doctrina Patrum de incarnatione Verbi... P. 309–310.

² Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 146.

слова «новая» на «единая», предпочитая использовать формулу Ареопагита в ее изначальном виде¹.

а) Иоанн Схоластик, епископ Скифопольский (ум. после 536 и до 548 г.)

Следует отметить, что дифизитская традиция истолкования дионисиевой формулы является, возможно, даже более древней, чем севирианская. В среде сторонников Халкидона самое раннее толкование этой фразы встречается у современника Севира, Иоанна, епископа Скифопольского, в его девятой схолии к «Посланию к Гаю Терапевту». Иоанн разделял все действия (энергии), совершаемые Богочеловеком, на три типа: 1) чисто божественные; 2) чисто человеческие; 3) богочеловеческие или смешанные.

К божественным действиям Иоанн Скифопольский относит некоторые чудеса, например, исцеление на расстоянии сына сотника, а к человеческим относит такие жизненные проявления, как скорбь и вкушение пищи. В качестве примера смешанных действий он указывает на отвержение глаз слепым через помазание и на исцеление кровоточивой жены прикосновением руки. Иоанн полагал, что Дионисий «только смешанную энергию назвал “богомужней”» (μικτὴν ἐνέργειαν μόνην θεανδρικὴν ἐκάλεσεν)², и само это выражение «“богомужняя энергия” обозначает божественную и человеческую [энергии]» (ἡ θεανδρικὴ ἐνέργεια σημαίνει θείαν καὶ ἀνθρωπίνην)³. Таким образом, Иоанн Скифопольский понимает формулу Дионисия однозначно в диэнергистском смысле и определяет

¹ Например, осуждает замену «καινήν» на «μίαν» в дионисиевой формуле прп. Максим Исповедник (см.: *Opuscula theologica et polemica* 8 // PG 91. Col. 100BC).

Впрочем, не все авторы-халкидониты, говорившие о единой энергии Христа, использовали при этом определение «богомужняя». В то же время слово «богомужняя» не всегда выступало в языке дифизитских писателей как определение при слове «энергия». Например, Леонтий Иерусалимский, говорил о Христе как о «богомужно живущем лице (θεανδρικῶς ζῶν πρόσωπον)» (см.: *Contra Monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1856D), т.е. едином существе, живущем как божественной, так и человеческой жизнью. Это позволяло Леонтию развивать учение о синэргии двух природ, действия которых, хотя и различны, но проявляются в одном Лице. По Леонтию, в едином Лице «божественная и человеческая природа усматриваются действующими совместно (θεία καὶ ἀνθρωπίνη φύσις συνεργοῦσαι ὁρῶνται)» (Ibid. Col. 1773A).

² *Scholia in epistolas Sancti Dionysii Areopagitae* 4 // PG 4. Col. 536A.

Схолии на «Послание к Гаю Терапевту» принадлежат перу Иоанна Скифопольского (см.: *Беневич. Иоанн Скифопольский...* С. 612).

³ См.: *Scholia in epistolas Sancti Dionysii Areopagitae* 4 // PG 4. Col. 533C.

богомужною энергию как «смешанную энергию», в которой соучаствуют энергии божества и человечества¹.

б) свт. Анастасий Антиохийский

Формула «богомужная энергия» не встречается в произведениях свт. Анастасия, однако об одной энергии Христа он говорил так часто и настойчиво, что некоторые из его высказываний, рассматриваемые вне общего контекста его христологического учения, могут казаться вполне моноэнергистскими.

Между тем диэнергистские убеждения свт. Анастасия находятся вне сомнения², он был автором не сохранившейся «Апологии томоса папы Льва». В Деяниях Шестого Вселенского Собора содержится фрагмент из этого произведения³, в котором выражено ясное дифизитское исповедание: «Итак, два действия, равно как и две природы, а действующий один, Который вместе и Бог и человек»⁴.

Кроме того, в сборнике «Учение отцов о Воплощении Слова» сохранились фрагменты из произведения Анастасия «О энергиях (περὶ ἐνεργειῶν)»⁵, в котором также излагается несомненно диэнергистское учение⁶.

В то же время в полемике с Иоанном Филопоном свт. Анастасий заявляет: «Об одной энергии Христа (μίαν... τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ) и мы говорим»⁷.

Однако язык единой энергии не означает для свт. Анастасия согласия с моноэнергизмом монофизитов. В отличие от последних, Антиохийский патриарх, по замечанию прп. Максима Исповедника, утверждает: «что энергия у Него

¹ См.: *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite. Oxford; N. Y., 1998. P. 253.

² См.: *Weiss.* Studia Anastasiana I... P. 206–210.

³ См.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 1. P. 362–364.

⁴ Ibid. P. 364.

⁵ См.: *Anastasius von Antiochien.* De operationibus // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 79–81; 134–136.

Г. Вайсс считает, что фрагменты под названием «О энергиях» также являются частями «Апологии томоса папы Льва» (см.: *Weiss.* Studia Anastasiana I... S. 204).

⁶ См.: *Anastasius von Antiochien.* De operationibus... P. 79.

⁷ Эти слова из несохранившегося произведения свт. Анастасия приводит прп. Максим Исповедник (см.: *Opuscula theologica et polemica 1 // PG 91. Col. 232B).*

(Христа. — *О. Д.*) одна, уча при этом, что энергии природны (φυσικὰς ἐνεργείας)»¹, т.е. рассматривает энергии как производные от природы, а не ипостаси (лица)².

Формула «единая энергия» была необходима свт. Анастасию для того, чтобы, с одной стороны, выразить мысль о единстве действующего субъекта, т.е. о единстве Ипостаси Христа, а с другой, указать на единство результата двух Его действий, соответствующее единству действующего. По мысли свт. Анастасия, установив, «откуда происходят энергии» (ὅθεν προΐασιν αἱ ἐνεργείαι), и, соединив их одну с другой, мы увидим «единый результат действия единого Христа» (ἐκ τῶν διαφόρων ἐνεργειῶν τὸ ἀποτέλεσμα ἓν καὶ ἐνὸς Χριστοῦ), подобно тому как из двух соединившихся природ мы видим одну неслиянную и нераздельную ипостась³. Из этих рассуждений хорошо видно, что в понятийно-терминологической системе свт. Анастасия сами действия (энергии) соотносятся с природами, а результат действия (τὸ ἀποτέλεσμα) — с ипостасью

Кроме того, свт. Анастасий при помощи формулы «единая энергия» подчеркивал и неразрывность двух действий во Христе вследствие ипостасного соединения природ. В своей «Апологии Томаса папы Льва» он старался истолковать данную формулу в соответствии с высказанной папой Львом идеей о

¹ Ibid. Col. 229C.

Согласно прп. Максиму, высоко ценившему христологическое учение свт. Анастасия, последний говорил, что «у Христа и одна энергия, и две» (μίαν ἐπὶ Χριστοῦ τὴν ἐνέργειαν καὶ δύο). Первое имело целью указать «на соединение соответствующих природе энергий» (τὴν ἔνωσιν ἀποσκολῶν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν), а второе — на «их сущностное различие» (τὴν οὐσιώδη τούτων διαφοράν) (см.: *Opuscula theologica et polemica* 20 // PG 91. Col. 233AB). Следовательно, прп. Максим полагал, что выражение «единая энергия» в христологии свт. Анастасия не означает отрицания во Христе двух природных действий.

² Прп. Максим, разъясняя особенности богословского языка свт. Анастасия, отмечает, что в учении последнего, с одной стороны, «одна энергия у Христа не есть сущностная» (οὐκ οὐσιώδη μίαν τὴν ἐπὶ Χριστοῦ... ἐνέργειαν), означающая смешение и слияние Его частей, т.е. божества и человечества, а, с другой, не есть и ипостасная, привносящая разобщение и разделение с крайностями, т.е. с Отцом и пречистой Матерью (см.: *Opuscula theologica et polemica* 20 // PG 91. Col. 232CD).

³ См.: *Anastasius von Antiochien. De operationibus...* P. 79–80.

Прп. Максим Исповедник усматривает в учении свт. Анастасия идею перихорисиса, т.е. теснейшего взаимопроникновения природ во Христе и их действий соответственно:

По прп. Максиму Исповеднику, свт. Анастасий говорил «об одной энергии» (μίαν... ἐνέργειαν) с целью показать, что никакое божественное или человеческое действие во Христе не совершалось раздельно, но «происходило из одного и того же [действующего], сращенно вместе и единенно» (ἐξ ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ συμφυῶς ἅμα καὶ ἡνωμένως προσάγεσθαι), в соответствии с уникальным «взаимопроникновением» (περιχώρησιν). В то же время выражение «единая энергия» у свт. Анастасия не указывает на «одну сущностную энергию» (τὴν οὐσιώδη ἐνέργειαν) в смысле «природного свойства (особенности)» (ιδιότητα φυσικῆν). Мысль о том, что вследствие «единичности одного лица» (τὸ τοῦ ἐνὸς προσώπου μοναδικόν) во Христе следует признать также и «одну сущность и природу» (οὐσίαν μίαν καὶ φύσιν), прп. Максим считает совершенно чуждой свт. Анастасию (см.: *Opuscula theologica et polemica* 20 // PG 91. Col. 232A).

том, что каждая форма (природа) во Христе совершает свое действие в общении с другой¹.

Особенно важно для него было подчеркнуть, что, вопреки опасениям нехалкидонитов, признание во Христе природной человеческой активности не означает разрушения ипостасного соединения, поскольку «одушевленная плоть Господа никогда не существовала сама по себе и не действовала частным и отдельным образом (ἰδίᾳ καὶ ἀνὰ μέρος... ἐνεργεῖν)»². Как замечает Г. Вайсс, для свт. Анастасия «энергия человеческой природы не есть действие лица, но функция одушевленной плоти, орудие божества»³, иными словами, во Христе есть только одно Лицо, один Действующий — воплотившийся Бог Слово, который в Своих действиях использует, как некое орудие, Свое человечество, в том числе использует и его природную энергию⁴, однако не замещает ее энергией божественной.

в) свт. Софроний Иерусалимский (ум. 638 г.)

Свт. Софроний Иерусалимский развивал идеи, высказанные Иоанном Скифопольским, опираясь также и на томос папы Льва Великого. Свт. Софроний также разделял все действия Христа на «богоприличные», подобающие человеку и смешанные, «в тождестве заключающие как богоприличное, так и приличествующее человеку». По отношению к последним и следует использовать выражение «общая и богومужняя энергия» (τὴν κοινὴν καὶ θεανδρικὴν... ἐνέργειαν). Свт. Софроний разъяснял, что Дионисий Ареопагит посредством этого сложного и искусного выражения «вполне обозначил каждую энергию каждой сущности и

¹ См.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 1. P. 363.

А. И. Сидоров, говоря о «моноэнергизме» свт. Анастасия, отмечает, что в выражение «единое действие Христа» последний вкладывал примерно тот же смысл, что в «Томосе» папы Льва Великого выражен фразой «cum alterius communion», т.е. внутреннее единство двух природных действий, выражающееся в их стабильном внешнем результате, который соответствует единству Ипостаси (Лица) Христа (см.: Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica. 1989. Vol. 50/1. P. 30).

² Anastasius von Antiochien. De operationibus... P. 135.

³ Weiss. Studia Anastasiana I... S. 208.

⁴ В «Догматических словах» (п. 5) свт. Анастасий говорит, что Слово имело тело как «служителя в отношении божественных энергий» (διάκονον πρὸς τὰς θείας ἐνεργείας) (см.: Δογματικὴ ἔκθεσις Γ' // Anastasius I Antiochenus. Opera omnia genuine que supersunt / S. N. Sakkos, ed. Thessalonike, 1976. P. 50).

природы» (τὴν ἐκάστης οὐσίας καὶ φύσεως ἐκάστην ἐντελῶς δηλοῦσαν ἐνέργειαν), а, значит, богомужная энергия «по существу своему не едина, но разнородна и различна» (οὐ μίαν ὑπάρχουσαν, ἀλλ' ἑτερογενῆ καὶ διάφορον)¹.

г) прп. Максим Исповедник (580–662 гг.)

Прп. Максим, известный более всего как борец с моноэнергизмом, сам в течение длительного времени, примерно до 643 г., пользовался формулой «единая энергия»². В одном из ранних произведений он писал, что энергии любых, сошедшихся воедино природ, необходимо, «в смысле общности, даваемой соединением и самим практическим завершением», быть одной³.

В этот период прп. Максим немало внимания уделял и формуле «богомужное действие», полагая, что «богомужная энергия» не является средней между двумя природами и не отменяет природные энергии. Напротив, понятие «богомужнее», согласно прп. Максиму, охватывает и божественное, и человеческое Его природное действие. Поскольку Христос сочетал «вместе Свою божественную и Свою мужескую природную энергию» (τὴν τε θεϊάν ἅμα καὶ ἀνδρικήν τοῦ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ἐνέργειαν), два Его действия не существуют одно без другого, но вследствие теснейшего соединения «познаются сращено друг в друге и друг через друга» (ἐν ἀλλήλαις τε καὶ δι' ἀλλήλων συμφυῶς γνωριζόμενας)⁴.

Изречение Ареопагита прп. Максим рассматривает как удачную «перифразу», позволяющую указать на «двойственную энергию» (τὴν διττὴν... ἐνέργειαν) «двойственного по природе Христа» (τοῦ διττοῦ τὴν φύσιν Χριστοῦ), потому что соединением никак не умаляется «сущностный логос» соединившихся⁵.

Прп. Максим различал во Христе два типа богомужного действия. Во-первых, о богомужном действии можно говорить, когда Христос «как Бог» (ὡς μὲν Θεὸς)

¹ См.: *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistola synodica ad Sergium // PG 87. Col. 3177BC.

² Как указывают Г. И. Беневич и А. М. Шуфрин, до этого времени прп. Максим пользовался богословским языком единой природы, после чего перешел на позиции бескомпромиссного диэнергизма, полностью отказавшись от моноэнергистских выражений (см.: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник. Polemica с моноэнергизмом и монофелитством // Антология восточно христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 167).

³ См.: *Opuscula theologica et polemica 1* // PG 91. Col. 232C.

⁴ См.: *Opuscula theologica et polemica 8* // PG 91. Col. 100D.

⁵ См.: *Ambigua ad Thomam* // *Maximi Confessoris Ambigua*... P. 26.

выступает «двигателем собственного человечества» (τῆς ἰδίας... κίνητικὸς ἀνθρωπότητος). Во-вторых, когда Он как человек обнаруживает Свое божество в собственном человечестве через страдание, страдая божественно, т.е. добровольно, поскольку Он не был простым человеком¹.

Итак, во-первых, под богомужным действием могут пониматься чудеса, которые Христос как Бог совершал посредством Своего человечества и при соучастии последнего. Здесь прп. Максим Исповедник следует за Иоанном Скифопольским и свт. Софронием Иерусалимским.

Во-вторых, богомужными могут быть названы и человеческие действия (страдания)², которые Христос как истинный человек естественно претерпевал по Своему человечеству³. Однако во Христе эти человеческие действия также могут быть названы богомужными и даже божественными, поскольку Он, согласно прп. Максиму, претерпевал их особым, отличным от нашего, образом, т.е. добровольно, а не в силу природной необходимости⁴.

В «Диспуте с Пирром» прп. Максим разъясняет, что Господь, хотя и действительно испытывал жажду и голод, тем не менее, испытывал их не так, как мы, а превосходящим нас образом, потому что в Нем все было «добровольно» (ἐκούσίως), и действие природных страстей не предшествовало Его желанию. Можно сказать, что во Христе даже «все природное» (πᾶν φύσικόν) имеет «сверхъестественный образ» (ὕπερ φύσιν τρόπον)⁵.

Несомненно, для прп. Максима формула «богомужная энергия» является частью предания. Он полагал, что Дионисий сумел найти подходящее выражение,

¹ См.: Ibid. Col. 1056A.

² Как уже было отмечено, для прп. Максима всякое действие тварной природы в строгом смысле является страданием. См.: Глава 1. 1.2.5.3.

³ Здесь прп. Максим следует восходящей к свт. Григорию Нисскому традиции, согласно которой Христос, когда желал, предоставлял Своей человеческой природе действовать тем образом, какой стал свойственным ей после грехопадения. Свт. Григорий писал, что в течение сорока дней поста Христос был недоступен для действия страсти голода, когда же Он возжелал взалкать, предоставил Своей человеческой природе совершать «ей свойственное» (см.: De beatidinibus 4 // PG 44. Col. 1237A). Прп. Максим приводит эти слова свт. Григория в диспуте с Пирром (см.: Disputatio con Pyrrho // PG 91. Col. 352B).

⁴ Согласно разъяснению Ж.-К. Ларше, прп. Максим считал, что Бог Слово воспринял человеческую природу в первозданной цельности, т.е. такой, какой она была сотворена Богом и какой она была в Адаме до грехопадения. Однако, воплотившись, он добровольно усвоил Себе свойства падшей природы: тленность, страстность и смертность (см.: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 140).

⁵ См.: Disputatio con Pyrrho // PG 91. Col. 297D–300A.

с помощью которого можно указать на каждую из двух энергий Богочеловека, и, «употребляя его в единственном числе» (ταύτην μοναδικῶς ἐκφωνήσας), он «описательно выразил двойственную энергию Того, Кто имеет двойственную природу» (τὴν διπλῆν, τοῦ διπλοῦ τὴν φύσιν, ἐνέργειαν περιφραστικῶς παρεδήλωσεν)¹.

д) Анастасий-монах (сер. VII в.)

Св. Анастасий-монах, один из ближайших учеников прп. Максима Исповедника, писал монахам Кальяри, что монофизиты, следуя Севиру, ошибочно рассматривают богочеловечество не как божественную и человеческую природу в единстве, но как одну природу, измышляя некую особую природу Богочеловека. Дионисий Ареопагит, однако, не говорил об одной природе, а своим выражением «неким новым богомужным действием» (*nova quadam Deivirili... operatione*) лишь хотел пояснить, что во Христе природы не отделены друг от друга, но каждая, как учили святые отцы, действует «в соединении с другой». Поэтому Дионисиево изречение никак не отрицает того, что все во Христе, как божественные чудеса, так и человеческие страдания, совершалось «естественным образом»².

Таким образом, для св. Анастасия-монаха формула Дионисия является средством для того, чтобы выразить мысль о совершенном и теснейшем единстве во Христе двух природ.

е) прп. Анастасий Синаит (ум. ок. 700 г.)

У прп. Анастасия Синаита вопрос о правильном истолковании формулы «богомужная энергия» затрагивается в его главном труде «Путеводитель», где он высказывает свое несогласие с теми, кто полагают, что все человеческие действия во Христе, в том числе и такие потребности плоти, как возрастание, убывание и различные выделения, совершаются не естественным образом, но «зависят от

¹ См.: *Opuscula theologica et polemica* 8 // PG 91. Col. 100C.

² См.: *Anastasius Monachus. Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium* // PG 90. Col. 135AB.

Это послание св. Анастасия сохранилось только в латинском переводе.

Божества»¹. Формула же «богомужняя энергия», разъясняет прп. Анастасий, не упраздняет человеческого действия, этим выражением обозначается все, что совершается Христом «подобаяюще обеим природам». В качестве примеров таких действий приводятся исцеление слепого через плюновение (Мк 8. 22–26; Ин 9. 1–7), воскрешение дочери начальника синагоги через возложение руки (Мк 5. 22–24; 35–42), чудесное умножение хлебов (Мф 14. 13–21; Мк 6. 31–44) и др.².

Как видно из приведенных слов прп. Анастасия, его понимание богомужного действия совпадает с первым из смыслов, которые сопрягал с этой формулой прп. Максим Исповедник. Однако между ними есть некоторое различие. Если прп. Максим акцентирует здесь божественную активность («как Бог был двигателем собственного человечества»), то для прп. Анастасия важно отметить, что даже в чудотворениях, т.е. действиях божественных, человечество также соучаствует свойственным ему образом («совершается Христом подобаяюще обеим природам»), не являясь совершенно пассивным орудием божества.

е) прп. Иоанн Дамаскин

Наиболее полное, обобщающее мнения предшествовавших дифизитских авторов, истолкование рассматриваемой формулы предлагает прп. Иоанн Дамаскин, считающий, что Дионисий в своем выражении «некоторая новая богомужняя энергия» (καὶνὴν τινα θεανδρικήν ἐνέργειαν) имеет в виду «одну энергию, составленную из человеческой и божественной, не отрицая [во Христе двух] природных энергий» (οὐκ ἀναρῶν τὰς φυσικὰς ἐνεργείας, μίαν ἐνέργειαν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ τῆς θείας γεγενημένην). Это изречение имело целью показать, во-первых, новый образ обнаружения «природных энергий Христа» (τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν), обусловленный «взаимным проникновением природ во

¹ Здесь прп. Анастасий, очевидно, имеет в виду тех, кто полагали, что во Христе все, даже чисто человеческие действия (возрастание, убывание, выделение) имеют свою причину не в Его человечестве, а в божестве. Примером такого учения может служить позиция одного из первых идеологов моноэнергизма Феодора Фарранского, считавшего, что домостроительство Христа знает только одно действие. Бог всегда выступает как производитель, а человечество представляет собой его орудие или инструмент. Поэтому, во всем, совершаемом Христом, как в богоприличном, так и в приличествующем человеку, необходимо видеть только действие Бога Слова (см.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 2. P. 603–604).

² См.: *Viae dux* I. 2... P. 16.

Христе» (τῆς εἰς ἄλληλα τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως), во-вторых, особый способ Его человеческой жизни, и, в-третьих, образ «взаимного сообщения [свойств]» (τῆς... ἀντιδόσεως) в соответствии с неизреченным соединением природ. Таким образом, формулой Дионисия, полагает Дамаскин, с одной стороны, исключается мысль о том, что во Христе «энергии раздельны» (διηρημένας... τὰς ἐνεργείας) и «природы действуют отдельно друг от друга» (διηρημένως ἐνεργούσας τὰς φύσεις), а, с другой, подчеркивается, что «каждая [из природ] совокупно с другой, с участием другой совершает свойственное ей» (ἠνωμένας, ἐκάστην μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργοῦσαν τοῦθ' ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν)¹.

При помощи формулы «богомужная энергия» прп. Иоанн Дамаскин стремится выразить мысль не только о совершенной синергии, но и о взаимном проникновении (перихорисис) божественной и человеческой природ во Христе, поскольку, в силу их ипостасного соединения, в каждом действии Богочеловека участвуют свойственным им образом обе Его природы. Прп. Иоанн разъяснял, что, поскольку Бог стал мужем, т.е. вочеловечился, Его человеческое действие в определенном смысле может быть названо божественным, так как оно не было лишено участия в божественном Его действии и, таким образом, было обожествленным, а Его божественное действие не было лишено участия в действии человеческом. Каждое из двух действований всегда созерцается вместе с другим, и именно это означает выражение «богомужная энергия»².

Таким образом, в трудах сторонников Халкидонского Собора дионисиева формула получила диэнергистское истолкование и заняла важное место в системе дифизитской христологии, чем еще раз подтверждается, что догматические споры эпохи Вселенских Соборов не были лишь пререканиями о словах, но касались самой сущности христианской веры.

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 19... S. 160–161.

² См.: *idem. Expositio fidei* 3. 19... S. 161.

Приведенный выше обзор толкований показывает, что авторы-дифизиты понимали формулу Ареопагита в шести смыслах. Посредством формул «богомужная энергия» и «единая энергия» они выражали:

а) синергию двух природ (Иоанн Скифопольский), их однонаправленность, проявляющуюся в единстве результата действий двух природ (свт. Анастасий Антиохийский);

б) теснейшее единство и совершенное взаимопроникновение (перихорисис) двух энергий и соответственно двух соединенных по ипостаси природ (свт. Анастасий Антиохийский, Анастасий-монах, прп. Иоанн Дамаскин);

в) мысль о совершении Христом божественных действий (чудотворений) посредством человеческой природы, используемой как инструмент (прп. Максим Исповедник, прп. Анастасий Синаит);

г) мысль об особом, отличном от нашего, способе претерпевания Христом естественных человеческих действий и состояний (прп. Максим Исповедник);

д) единство действующего субъекта во Христе (свт. Анастасий Антиохийский);

е) идею взаимного общения свойств природ во Христе (прп. Иоанн Дамаскин).

3.2. Моноэнергизм как «стержень» христологической системы Севира

Учение о единой богомужной энергии было разработано Севиром с целью найти в христологии средний путь между крайними монофизитскими доктринами Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика, с одной стороны, и халкидонитским дифизитством, с другой. Севиру необходимо было дать собственный ответ на вопрос о том, что является во Христе *принципом ипостасного (природного) единства*.

Юлиан и Сергий полагали таким принципом единство природного свойства, в чем Севир не без оснований усматривал опасные синусиастские тенденции, ставящие под сомнение истину «двойного единосущия» Христа.

Сторонники Халкидона считали принципом единства Богочеловека единство ипостаси (лица). Их позиция также не была приемлема для Севира, поскольку предполагала, во-первых, установление четкого различия между концептами «ипостась» («лицо») и «природа» в христологии, а во-вторых, отказ от попыток выражать единство Богочеловека через понятие «природа». Учение же о единой энергии, с одной стороны, давало возможность говорить о различии между человечеством и божеством Христа по сущности, а с другой, представляло собой систему аргументации в пользу доктрины единой природы.

Обычно учение о единой энергии рассматривается лишь как следствие, непосредственно вытекающее из монофизитской позиции¹. Однако это учение могло также рассматриваться и как обоснование монофизитской доктрины, поскольку из признания во Христе лишь одной энергии логично было заключить и о наличии только одной природы. Как отмечает А. И. Сидоров, признание «единой сложной богомужней энергии» с логической необходимостью приводит к учению о единой природе и ипостаси «носителя» (τοῦ προφέροντος) этой энергии².

Именно таким образом понимали взаимосвязь между монофизитской доктриной и учением о единой энергии сами древние нехалкидониты. Так, монофизиты-севириане, которые в VII в. приняли монофелитскую унию, формально признав таким образом и Халкидонский Собор, по свидетельству прп. Анастасия Синаита, говорили, что это не они объединились с халкидонитами, а, напротив, халкидониты с ними, потому что «через [выражение] одна энергия» (διὰ τῆς μιᾶς ἐνεργείας) последние исповедали «единую природу Христа» (μίαν... φύσιν Χριστοῦ)³.

¹ Согласно протопресв. И. Мейендорфу, приверженность Севира к формуле «единая природа» логически приводила его к моноэнергетической позиции. Протопресв. И. Мейендорф связывал это с влиянием философии Аристотеля, согласно которому одна природа всегда проявляет себя в одной энергии (см.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 47).

² См.: Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского... Р. 25.

³ См.: *Anastasius Sinaita. Sermo 3 // Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas* / К.-Н. Uthemann, ed. Turnhout: Brepols, 1985 (CCSG; 12). Р. 60.

В житии прп. Максима Исповедника также сообщается о яковитах и феодосианах, полагавших, что дифизиты, приняв «одну энергию и одну природную волю» (μίαν ἐνέργειαν καὶ τὸ ἐν φυσικὸν... θέλημα) во Христе, фактически отrekliсь от Халкидонского Собора (см.: *In vitam ac certamen sancti patris nostri ac confessoris Maximi X // PG 90. Col. 77D–80A*).

Христология, допускающая два действия во Христе, представляется Севиру совершенно неприемлемой. Предметом постоянных полемических нападков Севира являлся томос св. папы Льва, в котором утверждается, что «каждая форма в общении с другой совершает то, что ей присуще» (*agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*)¹.

Сефир был совершенно убежден, что всех, определяющих единого Христа двумя природами и говорящих, что «каждая природа совершает то, что ей присуще», следует предавать анафеме². Замечание папы «в общении с другой» (*cum alterius communione*)³ его явно не удовлетворяет. Если «Слово производит то, что свойственно Слову» (*ὁ Λόγος κατεργάζεται τὰ τοῦ Λόγου*), а «тело выполняет то, что свойственно телу» (*τὸ δὲ σῶμα ἐκτελεῖ τὰ τοῦ σώματος*), заявляет Сефир, явно полемизируя с «Томосом» св. папы Льва, если одно «блистает чудесами» (*διαλάμπει τοῖς θαύμασι*), а другое «подвергается унижениям» (*τοῖς πάθεσιν ὑποπέπτοκεν*), то это не истинное соединение, а всего лишь имеющее «относительный» (*σχετική*) характер «общение форм» (*ἡ κοινωνία τῶν μορφῶν*), как в учении «безумного Нестория»⁴.

Конечно, Сефир допускает, что между поступками или делами Христа существует значительное различие (*διαφορά*). Одни из них, например, телесное хождение по земле, могут быть названы «человеческими» (*ἀνθρώπινα*), тогда как другие, например, укрепление ног бессильных и возвращение им способности ходить, являются «богоприличными» (*θεοπρεπῆ*). Однако, и те и другие дела, по Севиру, совершает один и тот же воплощенный Логос, а не та или иная природа⁵. Для Антиохийского патриарха признание двух действий автоматически предполагает и исповедование двух лиц. Вновь и вновь Сефир разъясняет, что, признавая различие речений о Христе, одни из которых подобают Богу, а другие —

¹ Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutyichis perfidiam et haeresim IV // PL 54. Col. 767B.

² См.: Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 9.

³ См.: Epistola 28 ad Flavianum // PL 54. Col. 767AB.

Как отмечает Й. Р. Торранс, Сефир, приводя данную цитату из послания св. папы Льва, обычно опускал слова «с участием другого» (*Christology after Chalcedon...* P. 108).

⁴ Цит. по: *Gieseler. Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opinions imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur...* Pt. I. P. 16.

⁵ См.: Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 10.

человеку, недопустимо распределять их между двумя природами, поскольку и те, и другие без разделения сказуются об «одном и том же Христе». Антиохийский патриарх безусловно осуждает тех, кто по причине «недуга крайнего невежества», основываясь на различии речений, вводят двух действующих и два лица, скрывая, по его образному выражению, «двух сынов и Христов под этой львиной шкурой»¹.

Многочисленные цитаты из произведений Севира убеждают в том, что он твердо держался моноэнергистской позиции, жестко связывая разработанное им учение о единстве действующего с общим монофизитским представлением о единстве природы воплощенного Слова.

Причем, единство энергии для него является и следствием единства природы воплотившегося Слова, и в то же время весомым аргументом в пользу учения о единстве Его естества.

Сефир устанавливает теснейшую связь между энергией и природой-ипостасью Христа: то, что сказуется относительно природы-ипостаси Христа может быть отнесено и к Его энергии, и наоборот, то, что говорится о энергии, может быть сказано и о Его природе. Например, если энергия является богомужней, то богомужней может быть названа и природа-ипостась (μίαν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν), и поскольку природа определяется как сложная, таковой может именоваться и энергия (μία ἐνέργεια σύνθετος)².

Ж. Лебон отмечает, что монофизитское учение о действиях Христа в изложении Севира «кажется очень логичным». Всякое действие происходит от некоторого действующего, который его совершает. Само действие, представляющее собой «оперативное движение действующего к результату», во всем соответствует действующему агенту, поскольку, в конечном счете, оно есть ни что иное как проявление самого действующего в движении. Следовательно, действие всегда будет в том же числе, что и действующий³.

Действительно, учение Севира о действиях во Христе представляется весьма цельным, однако, в этом следует согласиться с бельгийским патрологом,

¹ См.: *Homilia 109 // PO. Vol. 25. P. 759–760.*

² См.: *Epistola III ad Johannem abbatem / Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 309–310.*

³ См.: *Христология сирийского монофизитства... С. 199.*

оно только «кажется очень логичным». Отказываясь признавать за энергией статус свойства или качества природы и рассматривая энергию как производное от ипостаси, Севир пытался таким путем «обойти» сам вопрос о числе энергий во Христе. Однако эту цель можно было бы считать достигнутой, если бы речь шла о простой ипостаси, но Христос, и по Севиру, является Ипостасью сложной, составившейся из двух ипостасей — самобытной божественной и несамобытной человеческой, различие между которыми по сущности после воплощения он постоянно декларирует. Отождествляя в христологии понятия «энергия» и «движение», Севир не мог не понимать, что всякая энергия, мыслимая как деятельное движение, должна являться производной от некоторой силы. Таким образом, неизбежно вставал вопрос о источнике движения и об отношении божества и человечества Христа к источнику Его единой энергии.

Если бы Севир утверждал, что единая воплощенная природа Бога Слова, будучи сложной, проявляет себя в единой энергии, которая, в свою очередь, также является сложной, в том смысле, что в ней хотя бы теоретически возможно различать неразрывно сращенные божественную и человеческую составляющие и признавал за деятельным движением Богочеловека два источника движения — божественный и человеческий, то, в таком случае, отличие севирианства от халкидонитского диэнергизма было бы весьма незначительным, фактически лишь терминологическим. Однако такая позиция оказывается для Севира совершенно неприемлемой, единая энергия является в его понимании абсолютно простой. В «Послании к игумену Иоанну» он категорически заявляет, что всегда признавал только «одну сложную (σύνθετον) [энергию]», и эту сложность невозможно истолковать иначе, чем отрицание «всякой двойственности (πάσης... δuality)»¹. Деятельность Христа, согласно Севиру, — это «Единого из двух ипостасей единое

¹ Epistola III ad Johannem abbatem... P. 309.

Для дифизитов, также говоривших о единой энергии во Христе, напротив, было характерно подчеркивать, что Его единое действие является двойственным. Например, Латеранский Собор 649 г. под председательством св. папы Мартина Исповедника в своем XV правиле определил, что «богомужное действие» является не «единичным», но «двойственным» или «состоящим из двух (διπλῆν)», т.е. из божественного и человеческого действий (см.: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. B., 1984. P. 384).

Прп. Максим Исповедник также называл действие Христа «двойственной энергией» (τὴν διττὴν... ἐνέργειαν) (Ambigua ad Thomam // Maximi Confessoris Ambigua... P. 26).

и неделимое действовање» (ܩܢܘܡܬܐ ܕܡܢ ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; *d-ḥad qnōmā d-men trēn ḥdā* ^hy ma 'bdānūtā w-lā mfallaḡtā; unius ex duobus hypostaseos una individuaque... efficientia)¹.

Где же в таком случае усматривает монофизитский автор источник активности Богочеловека? Севир явно стремился обходить этот вопрос молчанием, тем не менее, несколько его высказываний совершенно однозначно свидетельствуют, что единственным источником движения во Христе он признавал божество Слова. Так, он прямо называл единую энергию «божественной» (θεία), соглашаясь признать лишь «различие... происходящих от нее дел» (διάφορα... ἐκ ταύτης ἀποτελούμενα), которые можно рассматривать как божественные и человеческие².

То, что эти сохранившиеся на греческом слова точно выражают христологическую позицию Севира, можно подтвердить, по меньшей мере, еще двумя фрагментами из его произведений, дошедших до нас в сирийском переводе. В гомилии 109 он утверждает, что все «дела» (ܥܘܠܡܐ; 'bādē) Христовы, т.е. «то, что произведено действием (ܩܕܝܫܐ; ma 'bdānūtā)», несмотря на их различие, ведь одни подобают Богу, а другие — человеку, «были выполнены одним и тем же Богом (курсив здесь и далее. — О. Д.) (ܕܡܢ ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; *d-men ḥad w-hū kaḡ ḥū 'etta 'bad men 'alāhā*), воплотившимся и вочеловечившимся»³. В книге «Против нечестивого Грамматика» Севир также утверждает, что во Христе имеет место только «одна деятельность» (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; ḥdā ^hy ma 'bdānūtā; una autem est efficientia), ибо «Тот, Кто действует один» (ܗܘܐ ܕܡܢ ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܝܫܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; *haw d-ma 'bed ḥad 'īṭawhy; qui operatur unus est*), — Бог, без изменения воплотившийся и совершенно вочеловечившийся»⁴.

¹ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 37... P. 224–225; Сир. текст см.: P. 288.

² См.: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. В., 1984. P. 332.

Согласно Ж. Лебону, «эта деятельность божественная, поскольку действующей является единственная божественная природа и Ипостась Логоса, хотя и воплощенного» (Христология сирийского монофизитства. С. 198).

Следует отметить, что, согласно современному северианскому исследователю Я. Метью, предлагаемая Ж. Лебоном интерпретация Севирова учения о дейстованиях Христа является вполне корректной (см.: Christology of Severus of Antioch... P. 141).

³ См.: Homilia 109 // PO. Vol. 25. P. 758–759.

⁴ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 37... P. 225; Сир. текст см.: P. 289.

Итак, Севир, хотя и исповедует Христа истинным Богом и истинным человеком, тем не менее, признает во Христе способным к действию только божество. При этом он мог называть энергию Христа «богомужней» или «сложной», но эта сложность распространяется только на произведенные Богочеловеком дела. Причем, человеческие дела, по учению Севира, совершаются не человечеством Христа, а божественной силой Слова, как бы преломляющейся в Его человечестве, подобно проходящему сквозь стеклянную призму свету, и производящей соответствующие человеческой природе результаты. Сама же энергия совершенно проста, это энергия Самого Бога в воплощенном состоянии, «μία ἐνέργεια θεοαρκομένη»¹. Таким образом, Севир не допускает во Христе никакой реальной синергии человечества с божеством. Для уточнения своей позиции он обращается к антропологической парадигме, разъясняя, что состоящий из души и тела человек, хотя совершаемые им «дела» (ܚܕܝܬܐ; 'bādē) и можно разделить на умственные и чувственно-телесные, является одним, и его «деятельное движение» (ܡܬܘܨܝܬܐ ܕܡܘܨܝܬܐ; mettzī'ānūtā ma'bdānītā) — также одно².

Отсюда Севир переходит к учению о человечестве Христа как об орудии (ὄργανον) Его божества. Сам по себе этот термин не включает в себе моноэнергистского смысла, например, такие авторы-дифизиты как Леонтий Иерусалимский³ и прп. Максим Исповедник⁴ пользовались им для выражения идеи соработничества во Христе двух естеств. Севир, напротив, употребляет термин «орудие» для того, чтобы подчеркнуть пассивность человечества во Христе. Он учит, что Слово, ипостасно соединившееся с плотью и сделавшее ее Своей собственной, имело ее как «инструмент» (organon), необходимый для совершения тех или иных дел. Таким же образом душа человека использует как инструмент свое собственное тело⁵. Использование антропологического примера для пояснения таинства Христа ко времени Севира имело уже достаточно долгую

¹ Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 198.

² См.: Homilia 109 // PO. Vol. 25. P. 759.

³ См.: Contra Nestorianos VII. 9 // PG 86. 1. Col. 1757C.

⁴ См.: Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 344D.

⁵ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2, 33... P. 135.

историю, и Антиохийский патриарх мог быть уверен в том, что он следует святым отцам, в частности, свт. Кириллу¹.

Как полагает А. Грильмайер, свт. Кириллу этот образ был необходим для того, чтобы показать, что Логос и плоть, также как душа и тело, образуют существенное единство, т.е. единое живое существо. Таким образом, единство души и тела в человеке может помочь отчасти понять характер единства божества и человечества во Христе. Однако, утверждает немецкий ученый, свт. Кириллу не удалось точно определить, в какой мере эта аналогия действительно применима в христологии².

Тем не менее, свт. Кирилл, пользуясь антропологической парадигмой понимал, что соединение души и тела существенно отлично от соединения божественной и человеческой природ во Христе. Особенностью же Севировой христологии является то, что в учении о едином богомужном действии антропологический пример применяется им буквально, без какого-либо ограничения³. Севир будто не видит или не желает видеть существенного различия: тело в составе человека не есть совершенная природа, но только часть сложной природы, оно не является активным, самодвижным началом. Севир не просто утверждает, что воплотившийся Бог Слово мог пользоваться собственным человечеством как орудием для того, чтобы совершать посредством его божественные действия, например, исцелять болящих, фактически речь идет о том, что все, даже чисто человеческие действия, производятся божественной силой, каждый импульс к действию происходит во Христе от могущества божественного Логоса, так же, как в человеке вся активность принадлежит душе, оживляющей и приводящей в движение свое собственное тело⁴.

¹ См.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 37–38.*

² См.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 63.*

³ К.-Х. Утеманн отмечает, что отношение халкидонитов к антропологической модели существенно отличалось от отношения к ней аполинариан и монофизитов. Первые видели в этой модели указание на структурное подобие сравниваемых вещей, вторые — на структурное тождество. Севирианское понимание отношения божества к человечеству во Христе, действительно, мыслится по образу отношения активной человеческой души к инертному телу (см.: *Uthemann K.-H. Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und innerchalkedonischen Transformationen eines Paradigmas // Kleronomia. 1982. Т. 14. P. 217).*

⁴ По мнению Я. Пеликана, в сложной ипостаси Христа Севир признавал субъектом всех дел, слов и состояний воплотившийся Логос. Говорить об общности двух действий при таком понимании ипостасного соединения можно

Свою мысль Севир поясняет на примере евангельского эпизода с исцелением прокаженного (Мф. 8. 3). Он полагает, что Христос, сказав «Хочу, очистишься», тем самым показал «в действовании» (ܩܪܝܢܘܬܐ; *b-ma 'bdānūtā*; per efficientiam), что этот голос происходил от вочеловечившегося Бога, и именно поэтому Его слово сопровождается исцелением больного¹. Таким образом, в христологическом видении Севира человеческая речь — действие чисто человеческое — совершается непосредственно Самим Богом, иными словами, человеческий голос понимается здесь как результат проявления божественной силы. Тем самым «человечеству Христову отказано в малейшей тени самостоятельности. Человечество — это совершенно пассивное орудие Божества в системе Севира»².

Даже А. ди Берардино, склонный ставить знак равенства не только между между христологическими позициями Севира и свт. Кирилла, но также и между севирианской и халкидонитской традициями, тем не менее, вынужден признать, что Севир не был склонен признавать за человечеством Христа активную роль в совершении спасения, выполненного воплотившимся Богом. В учении Севира человечество всегда остается «детерминированным инициативой Логоса»³.

Таким образом, вопрос о единстве энергии имел для Севира даже более принципиальное значение, чем вопрос о единстве природы. В вопросе о природах Севир был согласен на определенные «уступки», — говорил о сложности единой природы, о различии элементов соединения по сущности и о возможности различать между человечеством божеством на уровне естественного качества, рассматривал человечество Христа как ипостась, естественно, несамобытную, — однако, когда речь заходила о понятии «энергия», все уступки со стороны Севира сразу же прекращались, два действия во Христе он не принимал ни с какими оговорками и в исповедании одной энергии всегда оставался непоколебим⁴.

лишь в особом смысле, поскольку в нем признается только один «центр действия» — Бог Слово (см.: Христианская традиция. История развития вероучения... Т. 2. С. 56).

¹ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2. 32...* P. 94; Сир. текст см.: P. 130.

² *Асмус. О монофизитстве...* С. 209.

³ См.: *Patrology...* P. 193.

⁴ См.: *Горский, Сетницкий. Смертобожничство...* С. 55.

Именно единство энергии выступает в христологической системе Севира как самый принцип ипостасного соединения.

Разработав учение о единстве действия Христа, Севир стал автором, «внесшим основной вклад в развитие антихалкидонского моноэнергизма»¹.

3.3. Монофелитство в христологической системе умеренного монофизитства

Монофелитство как христологическая доктрина, утверждающая единственность воли во Христе, известна главным образом благодаря документам богословских дискуссий VII столетия, в первую очередь деяниям VI Вселенского Собора 680–681 гг., на котором это учение было окончательно осуждено. Тем не менее, монофелитские взгляды высказывались различными авторами задолго до начала споров о волях Христа в середине VII в. При этом следует отметить, что практически всегда монофелитские убеждения того или иного автора сочетались с верностью моноэнергистской позиции. Причем, вплоть до появления «Экфесиса» в 638 г. вопрос о действиях Христа занимал в богословских спорах значительно более важное место, нежели проблема Его воли. В. В. Болотов, отмечая, что в истории христологической мысли вопрос о энергиях был поставлен раньше вопроса о волях, объясняет это тем, что для человеческой мысли второй вопрос включает в себе больше трудностей, чем первый². Применительно к реалиям первой половины VI в. вполне можно говорить о единой моноэнергистско-монофелитской доктрине, в которой собственно монофелитство имело второстепенное значение.

В христологической системе Севира вопрос о волях также не получил всестороннего освещения, находясь в тени учения об энергиях. Прежде чем перейти к рассмотрению севирианского учения о волях Христа, необходимо выяснить, что собственно понимает монофизитский богослов под «волей», поскольку, согласно распространенному в современной патрологической науке

¹ *Hovorun. Will, Action and Freedom...* P. 16.

² См.: Лекции по истории Древней Церкви... С. 473.

мнению, вплоть до середины VII в., т.е. до времени прп. Максима Исповедника, не существовало устойчивой традиции в употреблении данного термина¹.

Во-первых, Севир понимает под волей способность живого существа желать и стремиться к достижению или осуществлению своих желаний. Так, телесному существу свойственно постоянное стремление к физическому питанию, тогда как существу духовному — стремление к богомыслию и богоуподоблению². Человеческая воля в своем неповрежденном состоянии, согласно пониманию севирианского учения Р. Чеснат, прежде всего, представляет собой внутреннее стремление в человеке, которое побуждает его двигаться в направлении все возрастающего участия в божественной благодати³. Такое понимание воли вполне соответствует значению этого понятия у таких халкидонитских авторов как прп. Анастасий Синаит⁴, прп. Максим Исповедник⁵ и прп. Иоанн Дамаскин⁶.

Во-вторых, Севир понимает под волей способность разумного существа совершать нравственный выбор. В толковании на Ис 7. 15–16 он писал, что поскольку как человек Иисус Христос принимал решения нравственного порядка, то Он должен был обладать и человеческой волей, т.к. для Бога проблемы морального выбора не существует⁷. Таким образом, Севир различает в понятии «воля» два аспекта — естественное стремление природы и способность морального выбора. Нет оснований считать, что он, подобно некоторым авторам VII в.,

¹ См.: *Heinzer F.* Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 1981. Bd. 28. S. 372–392.

² *Contra impium Grammaticum.* Oratio 3. 2. 33... P. 132.

³ См.: *Three Monophysite Christologies...* P. 20.

⁴ Прп. Анастасий определяет волю как «устремленность мыслящей и разумной души к тому, что ей любезно». Воля, по словам прп. Анастасия, «совместно с природой... устремляется к желаемому или к получению и обладанию желаемым» (см.: *Viae dux* II. 4... P. 39–40).

⁵ По мнению прп. Максима, «воля, как говорят, есть разумное и жизненное стремление» (ὄρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν) (см.: *Opuscula theologica et polemica* 1 // PG T. 91. Col. 13A).

⁶ По определению прп. Иоанна, «хотеть вообще называется волей (θέλησις), или способностью хотения (ἡ θελητικὴ δύναμις), и это есть разумное стремление и естественная воля (θέλημα φυσικόν)» (см.: *Ioannes Damascenus.* *Expositio fidei* 3. 14... S. 139).

Ср.: «Следует принять к сведению, что у души есть врожденная способность желать того, что согласно с ее природой... эта способность называется волей (θέλησις)» (*Ioannes Damascenus.* *Expositio fidei* 2. 22... S. 89).

⁷ См.: *Homilia* 83 // PO. Vol. 20. P. 415–417.

Севир обращается к Ис 7. 15–16, толкуя эти стихи как пророчество о младенце Христе, который будет избирать доброе и отвергать злое прежде, чем будет научен различению добра и зла. Севир, по всей видимости, пользовался текстом Септуагинты: «διότι πρὶν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν...» (ср. с церковнославянским переводом: «зане прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое...»), который заметно отличается от синодального перевода: «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе; ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее».

например, прп. Максиму, проводил различие между природной и гномической волей. По всей видимости, Севир рассматривал вышеуказанные аспекты как две стороны единой способности¹.

Вопрос о волях во Христе представлял для Севира более сложную проблему, нежели проблема энергий. Как уже было показано, вопрос о действиях монофизитский ученый пытался решить тем, что в своей системе он отказывался признать за энергией статус природного свойства (качества), пытался сблизить понятие «энергия» с понятием оперативного движения и даже, возможно, подвести энергию под категорию обладания. Однако такой подход был неприемлем в отношении воли. Севир не мог не знать, что воля является неотъемлемым свойством (способностью) человеческой души, таким же, как, например, разум. Поэтому прямое отрицание во Христе человеческой воли было бы равнозначно отрицанию Его единосущия с родом человеческим. По этой причине Севир был вынужден в некоторых случаях говорить о человеческой воле Христа и даже о двух Его волях². Необходимо выяснить: каким же образом отдельные дифелитские высказывания могли найти место в последовательно монофизитской и моноэнергистской христологической системе Севира?

Обращаясь к проблеме воли во Христе, Севир открыто декларирует свою приверженность монофелитской позиции. Так, в «Послании к Экумению» он приписывает святым отцам учение о единой воле: «Святые и мудрые отцы провозгласили, что одна есть богоприличная энергия и воля (θεοπρεπῆ ἐνέργειάν τε καὶ θέλησιν) Его божества и Его человечества»³. Конечно, Севир знал, что у некоторых древних отцов встречаются дифелитские выражения. Этот несомненный факт он признает, в частности, в «Послании к врачу Просдокию». Вынужденный признать, что в прошлом святые отцы вполне определенно говорили и о двух природах, и о двух действиях и даже о двух хотениях во Христе, Севир

¹ Впрочем, отсутствие такого различия вполне ожидаемо. Ведь различие между физической и гномической волей возможно только в системе, в которой имеет место последовательное различие между концептами «природа» и «ипостась».

² Как замечает С. Н. Говорун, «Севир кажется не столь категоричным в отношении единственности воли, сколь в отношении энергии. Он допускает в воле некоторую более явственную двойственность» (Севир о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 198–199).

³ Цит. по: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. B., 1984. P. 322.

объяснял использование таких выражений необходимостью борьбы против «ктисматолатрии Ария» и утверждал, что отцы более позднего времени совершенно запретили говорить о двойственности и отказались от дифизитских выражений как «вредных для таинства неизреченного воплощения»¹. Таким образом, Севир ограничивает возможность употребления дифизитских и дифилитских выражений как тематически, так и хронологически: тематически — рамками противоярианской полемики, хронологически — периодом до начала несторианских споров.

Уточнить свое учение о волях во Христе заставило Севира знакомство с «Апологией» Иоанна Грамматика, который в подтверждение своей дифелитской точки зрения приводит цитату из псевдо-Афанасия², содержащую толкование на Лк 22. 42. В этом фрагменте говорится, что во время Гефсиманской молитвы Христос показал «две воли» (ܐܝܬܝ ܥܝ ܨܘܪܐ; *trēn šebyānē*; δύο θελήματα; *duas voluntates*), человеческую и божественную. Первая по своей немощи отрекается от предстоящего страдания, а вторая изъявляет свое согласие пострадать³. Севир, не имея возможности отвергнуть авторитет свт. Афанасия, вынужден согласиться с возможностью говорить о двух волях. Хотя Христос есть один из двух, «единое Лицо, единая Ипостась и единая природа Слова воплощенная» (ܐܝܬܝ ܥܝ ܨܘܪܐ ܘܥܝ ܨܘܪܐ ܘܥܝ ܨܘܪܐ ܘܥܝ ܨܘܪܐ ܘܥܝ ܨܘܪܐ; *ḥād paršōpā ḥad qnōmā ḥad kyānā haw dīlēh d-meltā damḥassar*; *una persona et hypostasis, una natura Verbi incarnata*), Он является также и совершенным человеком, а потому, признает Севир, Христос обнаруживает и «две воли (ܐܝܬܝ ܥܝ ܨܘܪܐ; *trēn šebyānē*; *duas... voluntates*) в страстях... одна умоляет, другая показывает готовность, одна есть человеческая, другая — божественная»⁴. Однако эта вполне дифелитски звучащая фраза в действительности не сближает Севира с учением о двух волях. Для пояснения своей мысли он вновь обращается к антропологическому примеру. В обычном человеке, полагает Севир, также можно

¹ Epistola ad Prosdocium medicum // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 310; *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. R., 1837. T. V. VII, 1. P. 71.*

² В действительности произведение «De Incarnatione et contra Arianos» принадлежит Маркеллу Анкирскому (см.: *Tetz M. Zur Theologie des Markell von Ankyra // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. Bd. 75. S. 217–270.*)

³ См.: *De incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos 21 // PG 26. Col. 1021BC.*

Цитацию у Севира см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 2. 33... P. 132; Сир. текст см.: P. 181.*

⁴ См.: *Contra impium Grammaticum. 3. 2... P. 133; Сир. текст см.: P. 182.*

различать «две воли» (ܐܬܝܢ ܩܝܘܠܝܢ; *trēn šebyānē*; *duabus voluntatibus*), плотскую, желающую того, что свойственно плоти, и душевную. Однако это не дает оснований для того, чтобы разделять человека и определять его как «две природы и две ипостаси» (ܐܬܝܢ ܩܝܘܠܝܢ ܘܥܝܢܝܢ ܩܝܘܠܝܢ; *trēn kyānē wa-ḵnōmē*; *duasque naturas et hypostases*)¹. Применяя ту же логику и по отношению ко Христу, Севир утверждает, что свт. Афанасий вовсе не желал разделять «воли» (ܩܝܘܠܝܢ; *šebyānē*; *voluntates*) между «двумя природами и формами» (ܐܬܝܢ ܩܝܘܠܝܢ ܘܕܡܘܘܬܝܢ; *trēn kyānē wa-demwātā*; *duabus naturis et formis*)².

Таким образом, Севир фактически допускает различие лишь между актами воли; признавая во Христе две серии различных актов, он, однако, не считает возможным распределять их между природами, а непосредственно относит их к единому субъекту — воплощенному Слову. Согласно Севиру, говорить о двух волях во Христе допустимо только в том смысле, в каком говорится о различных и даже противоположных желаниях в одном человеке. Ж. Лебон, рассмотрев севирианское учение о волях, приходит к выводу, что Севир мог бы допустить во Христе «δύο θελήματα» при условии, что две воли не распределяются между двумя природами, а относятся к воплощенному Логосу как их единственному субъекту³. Иными словами, мог допустить на чисто монофелитских основаниях.

Несмотря на то, что в VI в. вопрос о числе волей во Христе еще не находился в центре христологических дискуссий, а сам Севир иногда мог использовать и формально дифизитские формулировки, его монофелитская позиция была, тем не менее, очевидна, по крайней мере, некоторым его противникам. На эту особенность севирианского учения указывает в частности современник Севира Александрийский экзегет диакон Олимпиодор⁴.

Помимо исследования Ж. Лебона, севирианское понимание соотношения божественной и человеческой волей рассматривается в работах А. Грильмайера и Р.

¹ См.: Ibid. P. 133, Сир. текст см.: P. 182.

² Ibid. P. 134; Сир. текст см.: P. 184.

³ См.: Христология сирийского монофизитства... С. 208.

⁴ От полемического произведения Олимпиодора, написанного против Севира, сохранился лишь незначительный фрагмент. Именно в нем упоминается о том, что последний держался учения об одной воле во Христе (см.: *Olympiodorus diaconus. Contra Severum Antiochenum* // PG 89. Col. 1189B).

Чеснат. И если точка зрения А. Грильмайера в общем и целом совпадает с оценкой Ж. Лебона, то Р. Чеснат занимает в этом вопросе двойственную позицию. С одной стороны, английская исследовательница пытается представить христологию Севира как дифелитскую, но с другой, она вынуждена констатировать такие особенности его учения, которые очевидным образом находятся в противоречии с ее исходной установкой. Р. Чеснат ссылается на гомилию 83, где Севир признает, что Христос по человечеству принимал моральные решения и, следовательно, имел человеческую волю.

Однако данный пассаж явным образом свидетельствует в пользу именно монофелитской позиции Антиохийского патриарха. Следует привести соответствующую цитату полностью: «Каждый из нас в детском возрасте не осознавал различия добра и зла и только со временем начинал их различать. Еммануил же, поскольку был также и Богом,.. не ожидал наступления времени различения. Напротив,.. прежде возраста, в котором возможно различение добра и зла, Он, с одной стороны, отвергал зло... и, с другой, избирал добро. Выражения “Он отвергал”... и “Он избирал” показывают, что Слово Божие ипостасно соединилось не только с плотью, но также и с душой, одаренной волей и разумом... Ведь Бог Сам по Себе не избирает добро, поскольку Он благ по сущности, но ради нас Он приобщился плоти и разумной души и для нас совершил это исправление»¹.

Прежде всего, этот отрывок подтверждает высказанное ранее предположение о том, что в учении о человеческой воле Севир не делает принципиального различия между волей как естественным стремлением и волей как личным произволением. У авторов-дифизитов также имеются толкования на Ис 7. 15–16, например, у прп. Максима Исповедника. Однако последний не говорил о выборе, но, напротив, утверждал, что в строгом смысле слова о намерении (γνώμη) можно говорить только в отношении людей, поскольку оно есть не определение природы, а способ пользования ею. Применительно же к человечеству Христа о намерении говорить невозможно. Его человечество, в отличие от нашего, «осуществилось...

¹ Homilia 83 // PO. Vol. 20. P. 415–416.

божественно», поэтому Он и по Своей человеческой природе «имел Свое бытие как благо»¹.

Сефир же понимает этот библейский стих буквально: естественное стремление безгрешного и ипостасно соединенного с божеством Младенца к добру он мыслит в понятиях морального выбора и прямо связывает самую возможность его осуществления для воплотившегося Бога Слова с наличием в Его человеческой душе воли и разума. Но если человеческая воля Христа безошибочно выбирала между добром и злом еще до того, как Его человеческий разум был способен действовать, значит, Его душа не является принципом свободного выбора, она имеет лишь инструментальное значение, а сам выбор совершается без участия человеческой активности².

Следует также отметить, что у Севира и халкидонитских дифизитов принципиально различное понимание соотношения энергии и воли. Если у дифизитов, например, у прп. Максима Исповедника, энергия мыслится как свойство (качество) и притом наиболее общее качество природы³, а воля — как самовластное движение мыслящей природы⁴, то воля оказывается частным случаем, модусом энергии. Таким образом, дифелитство так же логично вытекает из диэнергизма, как диэнергизм из дифизитства.

Сефир же, напротив, считает, что именно воля конституирует энергию природы. Он объясняет единство «энергии» (ܡܳܠܳܚܳܘܳܬܳܐ; *ma'bdānūtā*; *operatio*) во Христе тем, что в Нем всегда имеет место только один «импульс одной и той же воли» (ܚܳܝܳܫܳܘܳܬܳܐ ܕܳܗܳܝܳܘܳܬܳܐ ܕܳܢܳܝܳܫܳܘܳܬܳܐ; *ḥēfā dīlāh d-hāy da-nešbē*; *impetus ipsius voluntatis*).

¹ См.: *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. Col. 308D–309B.

² А. Каллис в своем исследовании, посвященном проблеме воли в творениях прп. Иоанна Дамаскина, приходит к выводу, что выбор не возможен без участия в нем разума. Хотя выбор (*proairesis*) и имеет признаки намеренного действия, поскольку совершается с участием воли, в основе его лежат обдуманность и свободное решение. Последние являются условием выбора. Поэтому маленькие дети и неразумные животные способны совершать намеренные действия, но не способны к выбору, поскольку не могут обдумать свой поступок (см.: *Kallis A. Der Menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos: Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doctorgrades. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster (Westf.), Philosophische Fakultät. Münster, 1965. S. 179*). При том, что в выборе различаются два фактора — разум и воля, совершается он прежде всего на рациональном основании, поскольку и сама *γνώμη* для своего формирования предполагает акты интеллекта. А. Каллис считает, что, согласно прп. Иоанну Дамаскину, в формировании выбора руководящая роль принадлежит именно разуму (см.: *Ibid. S. 185–186*).

³ См.: *Ambigua ad Thomam* // *Maximi Confessoris Ambigua...* P. 17.

⁴ См.: *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. Col. 301B.

Иными словами, энергия, понимая как «деятельное движение» (ܙܘܘܩܐ ܙܘܘܩܐ; *zaw 'ā ma 'bdānā*; *motus operativus*), получает свой импульс именно из воли¹. Тем самым монофелитство вполне естественно дополняет моноэнергистское учение Севира. Ведь человечество Христа, будучи безличным и несамобытным, не является источником активности. Следовательно, начальный импульс для всякого действия Богочеловека происходит из Его божественной воли.

Но, если человеческие действия Христа имеют своей причиной Его божественную волю, то какая же роль в таком случае отводится в севирианской системе воле человеческой?

Настаивая на «двойном единосущии» Христа, Севир признает, что движение Его человечества осуществлялось в соответствии с законами человеческой природы², по крайней мере, тогда, когда Он попускал Своему человечеству претерпевать ему свойственное³. И если в каждом человеке именно воля представляет собой «механизм», управляющий движением природы, то такое положение дел должно сохраняться и в отношении Христа. Однако, поскольку источник движения Его человечества лежит в Его божестве, то человеческая воля оказывается всего лишь необходимым инструментом, позволяющим воплотившемуся Богу Слово действовать по человечеству в соответствии с законами человеческой природы. С точки зрения этой функции, «человеческая воля Христа, очевидно, не имеет никакой необходимости быть активной»⁴. Р. Чеснат признает, что, по Севиру, Христос «имел человеческую волю, но она не была самобытной... более, чем Его человеческая ипостась. Она не действовала помимо божественной воли, которой она принадлежит»⁵. И тем не менее Р. Чеснат

¹ См.: *Epistola 1 ad Sergium...* P. 60; Сир. текст см.: P. 82.

² Согласно Севиру, вольные страсти плоть Бога Слова «претерпела в соответствии с законами [человеческой] природы» (κατὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους), тогда как чудеса Слово совершало через Свое тело «превосходя законы природы» (ὕπερ τοὺς τῆς φύσεως νόμους) (см.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* 43... P. 441. 820–824).

³ В «Послании к Экумению» Севир, ссылаясь на свт. Кирилла, говорит, что иногда Христос попускал Своей плоти испытывать ей свойственное (см.: *Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations* // PO. Vol. 12. P. 12; *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum X* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 139).

⁴ *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* T. II/2. P. 230.

⁵ *Chesnut. Three Monophysite Christologies...* P. 27.

Ср.: *Ibid.* P. 29.

В данном случае Р. Чеснат, вопреки своей установке представить христологию Севира максимально близкой к халкидонитскому дифизитству, отмечает существенное отличие севирианского учения о волях во Христе от

стремится найти путь согласования монофизитской христологии Севира с дифелитством. С этой целью она предпринимает попытку объяснить севирианское понимание соотношения между божеством и человечеством в христологическом синтезе, основываясь на восходящей к Платону теории «отражающих образов». Согласно Р. Чеснат, эта теория предполагает, разделение реальности на три уровня — нетварный Бог, сфера тварного интеллигибельного бытия и сфера материального бытия — которые находятся в иконическом отношении друг к другу¹. В соответствии с этой схемой, человеческая воля Христа представляет собой иконическое отображение Его божественной воли на качественно ином уровне бытия².

В оценке этих идей Р. Чеснат можно вполне согласиться с А. И. Сидоровым, считающим, что подобные «изыски» вряд ли были присущи самим древним авторам, «а являются, скорее всего, искусственными новациями современных западных исследователей»³. Однако, даже если принять точку зрения Р. Чеснат в качестве гипотезы, то она также будет указывать скорее на отличие севирианского учения от халкидонитского дифелитства, нежели на их общность. И в теории «отражающих образов», и в реальном учении Севира есть одно общее принципиальное положение, — взаимодействие и согласование двух волей во Христе мыслится как всецело относящееся к природному уровню. По этой причине севирианство способно понимать согласование двух волей в богочеловеческом синтезе исключительно как сущностное давление божественной воли на человеческую, что фактически ведет к поглощению последней волей божественной.

дифелитского. С дифизитской точки зрения, можно говорить, что во Христе человеческая воля, так же, как и сама человеческая природа, принадлежит божественному Лицу, но совершенно невозможно утверждать, что человеческая воля является принадлежностью воли божественной. Однако именно такова в действительности позиция Севира.

¹ См.: Ibid. P. 35.

² См.: Ibid.

³ См.: *Феодор Раифский*. Предуготовление // Прп. Анастасий Синаит. Избранные Творения... С. 385–386, прим.1.

Впоследствии этот же метод был использован английской исследовательницей и применительно к христологии Нестория. По Р. Чеснат, Несторий рассматривал человечество Христа как совершенное отображение его божества на тварном уровне, а божество как нетварный первообраз Его человечества (см.: *Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides* // JTS. 1978. Vol. 29. P. 408).

Такой подход к решению христологической проблемы диаметрально противоположен дифелитскому учению, разработанному в VII столетии в халкидонитской среде. В оросе VI Вселенского Собора, представляющем собой последовательное развитие халкидонского вероопределения, говорится, что во Христе соединены «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно... две естественные воли», и Его человеческая воля не «противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле»¹. Таким образом, в дифелитской христологии человеческая воля Христа не есть лишь пассивное отражение воли божественной, функции человеческой воли здесь не сводятся к простому воспроизведению определений божественной воли на человеческом уровне. Напротив, в халкидонитском учении речь идет о естественной человеческой воле, которая не принуждается давлением извне, а свободно следует воле божественной. Такое понимание оказывается возможным в силу того, что принципом единства божества и человечества, а, следовательно, и их волей, в халкидонитском богословии является не природа, а ипостась (лицо). Именно это делает возможным общение двух различных волей в едином общем Лице без какой-либо оппозиции, и потому отсутствует необходимость понимать согласование двух волей как актуализацию одной воли на месте другой. Кардинал К. Шенборн, комментируя дифелитское учение преп. Максима Исповедника, подчеркивает, что восстановление во Христе изначальной общности между человеческим действием и волей и божественным действием и волей означает совершенную их синергию, исключаящую всякое противостояние. Взаимное общение двух волей совершается в свободе, а не как «пассивное преобразование человеческой воли посредством божественной»².

В сущности моноэнергистская и монофелитская позиция сближает Севира с моноэнергистами и монофелитами VII столетия, уже древним защитникам

¹ См.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 2. P. 774.

² См.: Икона Христа. М., 1999. С. 125–126.

диэнергистской христологии это было очевидно. Так, на Севира как на одного из предтеч ереси моноэнергизма указывается в Деяниях Латеранского Собора 649 г.¹.

Идейную близость севирианства и монофелитства VII в. отмечают и некоторые современные исследователи. Трудно, например, не согласиться с мнением прот. В. Асмуса, утверждающего, что в оношении Севира и ряда других представителей умеренного монофизитства VI века можно говорить не только о монофелитской тенденции, но о вполне разработанном монофелитском и моноэнергистском учении². А. Грильмайер также констатирует: «Нет сомнения, что Сефир уже оказал влияние на развитие моноэнергистско-монофелитского кризиса VII в.»³. А. Е. Ламбрианидис высказывается еще более категорично: «Сефир заложил теоретический и богословский фундамент монофелитства и моноэнергизма»⁴.

3.4. Вопрос о волях и действиях в христологии свт. Кирилла Александрийского

Сравнивая моноэнергистское и монофелитское учение Севира с точкой зрения по данному вопросу свт. Кирилла, необходимо иметь в виду, что в произведениях Александрийского святителя отсутствует сколько-нибудь систематическое учение о волях и действиях. Во времена свт. Кирилла эти вопросы еще не были предметом специального богословского исследования, и сама проблема фактически не была еще даже сформулирована. Таким образом, в трудах Александрийского архиепископа содержатся лишь отдельные высказывания, в которых так или иначе затрагивается данная тема, причем большинство из них относятся ко времени до начала несторианских споров. Тем не менее, даже на основании отдельных фрагментов можно составить некоторое представление об основных богословских интуициях и общем направлении христологической мысли

¹ См.: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. B., 1984. P. 324.

² См.: Асмус. О монофизитстве... С. 209.

³ Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 210.

⁴ Lambriniadis E. Die Christologie des Severos von Antiochia (Christus bei den Vätern. Forcher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens) // Pro Oriente. W., 2001. Bd. 27. P. 295.

свт. Кирилла, что, в принципе, делает возможным обсуждение вопроса о том, в какой степени моноэнергистско-монофелитская христология Севира соответствует духу и букве учения Александрийского святителя.

В главе I¹ уже говорилось об одной из философских предпосылок христологии свт. Кирилла, которая принципиально отличает его мысль от позиции Севира. Свт. Кирилл находится в согласии с послехалкидонскими дифизитами: так же, как и для последних, энергия для него связана с природой, а не с лицом (ипостасью), и одинаковость силы и энергии является свидетельством тождества также и по сущности².

Однако, несомненно, главный у свт. Кирилла имеются высказывания, которые вполне могут быть истолкованы в моноэнергистском духе, единожды встречается у него и выражение «единая энергия»: «Он (*Христос*) через обоих показывает единое и сродное действовање (μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν)»³. На эти слова святителя ссылались монофелиты VII в.: Макарий Антиохийский⁴, главный апологет монофелитства на VI Вселенском Соборе, и Константинопольские патриархи-еретики Сергей⁵ и Пирр⁶.

Хотя данная фраза и звучит несколько двусмысленно, тем не менее, она допускает возможность и дифелитского истолкования, прекрасный пример которого предлагает прп. Максим Исповедник. Прп. Максим дает два различных толкования этого выражения свт. Кирилла.

В богословских и полемических трактатах он говорит о невозможности отвергать «унитарные» (μοναδικὰς) формулы свт. Кирилла и Дионисия Ареопагита, понимаемые в смысле «соединения» (ἔνωσις) и взаимной «сращенности» (συμφύια) двух природных энергий⁷. Согласно прп. Максиму, всякий, не принимающий должным образом оба выражения, т.е. «одна энергия» и «две энергии», не прилагая

¹ См.: 1.2.5.3.

² Свт. Кирилл вполне определенно относил «действие» (ἐνέργεια) не к Ипостаси (Лицу), а к природе (сущности) (см.: *Новиков В. В.* Кирилл, свт. Александрийский. Христология // ПЭ. М., 2014. Т. 34. С. 275).

³ *Cyrillus Alexandrinus*. In Ioannis Evangelium IV. VI. 53... Vol. 1. P. 530.

⁴ См.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 1. P. 25; 273–275.

⁵ См.: Ibid. Vol. 2. Pt. 2. P. 529.

⁶ См.: Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 344B.

⁷ См.: Opuscula theologica et polemica 8 // PG 91. Col. 100BC.

первые к «соединению» (ένώσει), а вторые к природному «различию» (διαφορᾷ), неизбежно придет или в разделению, или к смешению природ¹.

В «Диспуте с Пирром» прп. Максим утверждает, что, свт. Кирилл таким образом выражения хотел показать, что как сама плоть, так и ее естественное действие в силу ипостасного соединения со Словом и обожения сделались Ему сродственными. Это выражается, например, в том, что сама плоть сделалась «совершенно животворной». Однако, такое сродство, согласно прп. Максиму, не изменяет сущностные свойства человечества и, следовательно, не упраздняет собственно человеческого действовани².

Семир для подтверждения своей моноэнергистской позиции так же, как и последующие моноэнергисты, апеллировал к авторитету свт. Кирилла. В «Послании к комиту Экумению» он ссылается на «Схолии о воплощении Единородного», где свт. Кирилл в качестве иллюстрации богочеловеческого единства приводит образ горящего угля (Ис б. 6–7) и говорит, что Бог Слово «преобразил воспринятое, т.е. соединенное, в собственную славу и энергию» (εις τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν)³ и «Сам предал ей (плоти) энергию собственной природы» (τῆς ἰδίας φύσεως τὴν ἐνέργειαν)⁴. В этих словах монофизитский богослов видел подтверждение своему учению о едином действовании Христа и противопоставлял точку зрения свт. Кирилла оросу Халкидонского Собора и Томосу папы Льва, в котором действия распределяются между Словом и человечеством⁵.

Можно привести целый ряд высказываний свт. Кирилла, в которых говорится о том, что плоть Христа была исполнена божественных силы и энергии, и Он пользовался собственным человечеством как орудием:

¹ См.: Ibid. Col. 105A.

² См.: Opuscula theologica et polemica. 8. Ad sanctissimum episcopum dominum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus // PG 91. Col. 101A–105C; Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 344B–345C.

³ Scholia de incarnatione Unigeniti IX // Acta conciliorum oecumenicorum. 1963^R. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 221.

⁴ Ibid. P. 221.

⁵ См.: Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 8; Philaletes 101. // Sévère d'Antioche. Le Philalèthe... P. 266–267.

«Христос действует по-божески и в то же время по-человечески (θεικῶς τε ἅμα καὶ σωματικῶς ἐνεργοῦντα Χριστόν); ибо божественное есть желать таким образом... человеческое же — протягивать руку»¹.

«Энергию силы Слова носила святая плоть (τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πεφόρηκεν ἡ ἅγια σὰρξ), которую Он сделал Своей собственной»².

«Итак, следует же отсюда разуметь, что божественную силу и энергию подъяла святая плоть (τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν ἡ ἅγια πεφόρηκε σὰρξ)»³.

«Христос словно перенес всю плоть в Себя в отношении энергии (ὅλην σάρκα ὥσπερ εἰς ἑαυτὸν μεταστήσας κατ' ἐνέργειαν), заключающейся в способности животворить...»⁴.

«Это (чудеса. — *О. Д.*) было совершено через плоть (ἐτελεῖτο διὰ τῆς σαρκός), но не было делами плоти (οὐκ ἦν ἔργα σαρκός)... совершенные дела происходили от силы божества (τῇ δυνάμει τῆς θεότητος), хотя и совершались через плоть»⁵.

«Можно однако видеть, что Он Сам усвоил Своей плоти славу богоприличных энергий (τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν)»⁶.

«Став человеком,.. Слово Божие часто действовало через Свою плоть (διὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός πολλάκις ἐνήργει), имея ее как собственную... Так же следует мыслить... о душе, совершающей дела через свое собственное тело; ведь никто не скажет, что это дела только души, хотя она и подвигает тело [к совершению] дел, но обоих...»⁷.

Безусловно, в приведенных фрагментах ощущается некоторая моноэнергистская тенденция, собственная активность человечества Христова здесь практически полностью сокрыта для автора сиянием славы Его божества и непосредственным излиянием в плоть божественных энергий. Однако имеются ли

¹ Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. Col. 556B.

² Ibid. Col. 552C.

³ Ibid. Col. 768A.

⁴ In Ioannis Evangelium IV. VI. 54... Vol. 1. P. 532.

⁵ Thesaurus XXIII // PG 75. Col. 388C.

⁶ De incarnatione Unigeniti // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / G.-M. de Durand, éd. P.: Éditions du Cerf, 1964 (SC; 97). P. 278.

⁷ Adversus anthropomorphitas // PG 76. Col. 1117CD.

Далее свт. Кирилл приводит примеры таких дел, под каковыми он понимает различные чудеса, совершенные Христом.

достаточные основания считать, что эта тенденция переходит у свт. Кирилла в доктринальный моноэнергизм? Представляется, что нет.

Во-первых, свт. Кирилл, в отличие от Севира, нигде прямо не утверждает, что человечество Христа не было источником собственной человеческой активности. Во-вторых, везде, где речь идет о действии Бога Слова через плоть, в качестве примеров таких действий приводятся исключительно совершенные Им чудеса, т.е. действия по определению божественные. Из высказываний святителя никак не следует, что он признает божественную силу Логоса причиной также и естественных человеческих действий и состояний Богочеловека. Что же касается особого акцента, который Александрийский архиепископ делает на преизобилии божественных энергий в человечестве Христа, то, в сущности, в этом нет ничего противного святоотеческому учению об обожении человеческой природы во Христе. Для свт. Кирилла этот акцент имел еще и особое сотериологическое значение в связи с его учением о Евхаристии¹.

Взгляд на человечество Христово как на инструмент совсем не чужд и диэнергистской традиции. Например, у Леонтия Иерусалимского есть слова о том, что воплотившийся Сын Божий совершал чудеса, используя Свое тело «как естественный инструмент» (ὡς φυσικῆ ὀργάνου)². Понятием «орудие» (ὄργανον) для пояснения соотношения между человечеством и божеством Спасителя пользовались также прп. Иоанн Дамаскин³ и прп. Максим Исповедник⁴. Последний поясняет, что для свт. Кирилла было существенно показать, что Слово распространяет Свою божественную энергию как непосредственно, так и посредством собственного тела⁵. То, что человечество Христа могло использоваться в качестве орудия, не означало для сторонников Халкидона его пассивного характера.

¹ Например, см.: Liber IV contra Nestorium 6 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 89.

² См.: Contra Nestorianos IV. 9 // PG 86. 1. Col. 1757C.

³ Преп. Иоанн Дамаскин писал, что во Христе плоть «получила наименование орудия божества» (см.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 3. 15... S. 150).

⁴ См.: *Opuscula theologica et polemica* 5 // PG 91. Col. 64BC.

⁵ См.: *Opuscula theologica et polemica* 9 // PG 91. Col. 125B; *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. Col. 344B–345A.

В то же время в трудах свт. Кирилла можно обнаружить немало высказываний вполне диэнергистского характера:

«Он являл двойственную энергию (ἔδειξε διπλὴν τὴν ἐνέργειαν), страдая как человек, действуя же Сам как Бог (πάσχων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δὲ ὡς θεὸς ὁ αὐτός); не иной и иной, хотя иное и иное»¹.

Наименование действия Христова «двойственным» полностью соответствует послехалкидонской диэнергистской традиции. Севир же и его последователи не использовали данный термин применительно к ипостасному соединению².

Мысль о том, что свт. Кирилл не был моноэнергистом, подтверждается также и его размышлениями относительно заблуждения Аполлинария. Согласно свт. Кириллу, сущность аполлинарианства состоит не только в том, что Лаодикианин отрицал во Христе наличие разумной человеческой души и облакал Бога Слово лишь в плоть, «наделенную жизненным и чувственным движением» (τὴν ζωτικὴν τε καὶ αἰσθητικὴν... κίνησιν), но также и в том, что усваивал Единородному «энергию ума и души» (τὴν νοῦ καὶ ψυχῆς ἐνέργειαν)³.

В толкованиях на Гефсиманскую молитву Спасителя свт. Кирилл затрагивает и вопрос о волях во Христе. Он пишет, что в виду предстоящих страданий «человеческая природа» (ἡ ἀνθρώπου φύσις) во Христе изнемогала, но по причине соединения с Богом Словом возвысилась до «божественного дерзновения», так что могло показаться, будто она не руководствовалась «собственными желаниями» (μὴ τοῖς ἰδίοις θελήμασιν), но следовала за божеством⁴. В другом фрагменте святитель говорит, что воплотившийся Сын Божий, ради нас претерпевая невольное,

¹ Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. Col. 937A.

² В полемике с Несторием свт. Кирилл, напротив, утверждал, что Христос не является двойственным, «ибо не есть сугуб един и единый Христос (οὐδὲ γὰρ ἐστὶ διπλοῦς ὁ εἰς καὶ μόνος Χριστός)...» (Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 38). Следует ли отсюда, что свт. Кирилл скорректировал свой богословский язык? Леонтий Византийский объясняет, что выражения «двойственный (διπλοῦς)» и «недвойственный (οὐ διπλοῦς)» в христологии не исключают одно другое, поскольку Господь может быть назван «двойственным» с точки зрения природ и «недвойственным» с точки зрения ипостаси. Поэтому «об Одном и Том же можно сказать “единое” и “двойственное”, “единое” же в силу [ипостасного] соединения, “двойственное” же по числу природ» (Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. 1. Col. 1293A). У свт. Кирилла в полемике с Несторием речь, очевидно, идет именно о единстве ипостаси.

³ См.: Quod unus sit Christus // idem. Deux dialogues christologiques. P., 1964. P. 220.

⁴ См.: In Ioannis Evangelium III. VI. 38–39... Vol. 1. P. 487.

«отказался от Своих желаний и исполняет волю Отца» (τῶν μὲν οἰκείων ἀλέστη θελημάτων, ἀποπληροῖ δὲ τὸ τοῦ πατρὸς)¹.

Безусловно, два приведенных выше высказывания является слишком краткими для того, чтобы на их основании делать какие-либо обобщения. Тем не менее, они свидетельствуют скорее в пользу дифелитской, нежели монофелитской позиции. Следует обратить внимание на то, что свт. Кирилл, во-первых, говорит о «собственных желаниях» человеческой природы, и, во-вторых, рассматривает человеческую природу как субъект (подлежащее) человеческих действий, подчеркивая тем самым его активный характер. Согласно свт. Кириллу, не Слово преобразует человечество, но сама соединенная со Словом человеческая природа возвышается «до божественного дерзновения»².

Для лучшего уяснения соотношения точек зрения свт. Кирилла и Севира по вопросу о волях и действиях во Христе существенно выявить то, как Александрийский святитель понимал значение человеческой души Христа в деле нашего спасения. Как уже было показано, для Севира человеческая душа Христа не является фактором, она представляет собой всего лишь пассивный инструмент божества. Представляется, что свт. Кирилл уделяет человеческой душе Христа большее значение.

Так, размышляя о страстях Спасителя, свт. Кирилл утверждает, что Христос еще до страстей уже подвергался смущению, «предсозерцая будущее Своим разумом». Это смущение есть ни что иное как «состояние разумной души», в которой только и может у человека появиться соответствующее «представление и осознание»³. Здесь Александрийский архиепископ также делает акцент на разумности и сознательности страстей Христовых, потому что только

¹ См.: Ibid. P. 490.

² Можно сравнить эту цитату из свт. Кирилла с соответствующими высказываниями Севира из гомилии 83 (см.: PO. Vol. 20. P. 415–416) и из «Против нечестивого Грамматика» (см.: Oratio 3. 2. 33... P. 133–134), где речь также идет о Гефсиманском борении Христа. В отличие от свт. Кирилла, Севир не обнаруживает в своем богословском языке никакой двойственности, все действия, слова и состояния Христа, как по божеству, так и по человечеству, предидируются непосредственно Богу Слову, собственная активность соединенного с Ним человечества остается вне внимания монофизитского автора.

³ См.: In Ioannis Evangelium VIII. XII. 27–28... Vol. 2. P. 316–317.

сознательные, а, следовательно, и свободные страдания могли иметь искупительное значение.

Говорит свт. Кирилл и о том, что страдания Христа были природны, Сын Божий носил боящуюся смерти плоть, которая «по природе (φυσικῶς) отвращалась от смерти»¹. Комментируя эти слова, св. папа Агафон писал, что, по учению свт. Кирилла, как Бог Христос не боялся смерти и желал исполнить волю Отца, которая по божеству есть и Его воля, но как человек не хотел умирать, поскольку имел «природное чувство самосохранения», а это значит, что святитель утверждает во Христе «два хотения, т.е. божественное и человеческое»².

В заключение обзора следует привести еще один, имеющий принципиальное значение, фрагмент из творений свт. Кирилла: «Человеческая природа... смущается и... приходит в ужас, а божественное... Его могущество остается непобедимым... представление о смерти старается утратить Иисуса, а божественное могущество... утишает пробужденную страсть,.. преобразуя в неизреченное дерзновение то, что было подавлено ужасом. Итак,.. в Самом Христе Спасителе свойственное человеку приводится в движение двумя, и при том необходимыми способами (ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ καὶ Σωτῆρι κενῆσθαι τὰ ἀνθρώπεια διὰ δύο καὶ ἀναγκαίους τρόπους)»³.

Сефир же в своем толковании Гефсиманского моления, напротив, утверждает, что в действительности Христос не страшился смерти, но только казался боящимся в целях икономии⁴. Таким образом, приведенное выше высказывание свт. Кирилла можно рассматривать как прямое отрицание севирианства. Александрийскому архиепископу человеческая активность представляется во Христе не только реальной, но и, что более существенно, *необходимой*, человечество тем самым признается самодвижным и рассматривается как полноценный источник действий

¹ См.: Thesaurus XXIV // PG 75. Col. 397A.

² Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 1. P. 68.

На эти слова свт. Кирилла для обоснования дифелитского учения ссылается и прп. Максим (См.: Opuscula theologica et polemica 19 // PG 91. Col. 224C).

³ In Ioannis Evangelium VIII. XII. 27–28... Vol. 2. P. 316.

⁴ См.: Homilia 22 // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 96–97.

и состояний¹. Л. Коен вполне обоснованно отмечает, что свт. Кирилл обнаруживает явную склонность не только к идеям, которые позднее стали называться дифизитскими, но, в некоторых своих сочинениях, главным образом, в толкованиях на Евангелие, и к тому, что впоследствии стали именовать дифелитством².

Тем самым анализ всей совокупности высказываний свт. Кирилла по вопросу о действиях и волях во Христе не дает оснований для причисления Александрийского архиепископа к моноэнергистам и монофелитам. Хотя у свт. Кирилла нет систематически разработанного учения о действиях и волях, тем не менее, очевидно, что его христологическая мысль не вмещается в моноэнергистско-монофелитскую схему. Можно отметить следующие принципиальные отличия позиции свт. Кирилла от севирианства по вопросу о волях и действиях во Христе:

1) свт. Кирилл рассматривает энергию как атрибут природы (сущности), а не ипостаси (лица);

2) у свт. Кирилла встречаются однозначно диэнергистские и дифелитские выражения, в принципе несовместимые с севирианством;

3) свт. Кирилл не обосновывает мысль о том, что человечество Христа является собственным Бога Слова через утверждение его несамодвижности, пассивности. Он нигде не говорит, что человечество Христа было лишено свойственной ему природной активности, не являлось причиной действий и состояний Богочеловека по человечеству. Как отмечает протопресв. Иоанн Мейендорф, в основе полемики свт. Кирилла против Нестория лежит представление о том, что жизнь человеческой природы Христа, хотя и принадлежит Богу Слову «собственным образом», тем не менее, не исходит из Его Ипостаси³.

3.5. Моноэнергизм и монофелитство последователей Севира

¹ Таким образом, Севиру, стремившемуся обосновать свою моноэнергистскую позицию ссылками на авторитет свт. Кирилла, приходилось идти на прямую корректировку учения Александрийского архиепископа.

² См.: Коен. *The Saving Passion...* P. 91.

³ См.: Жизнь и труды святителя Григория Паламы (Введение в изучение) // *Subsidia Byzantinorossica*. СПб., 1997. Т. 2. С. 250.

Являлись ли моноэнергизм и монофелитство только личной позицией Севира, или же эти христологические идеи представляют собой органическую и неотъемлемую часть доктрины умеренного монофизитства как таковой? Для решения этой проблемы необходимо провести анализ мнений последователей Севира, как древних, так и современных, по вопросу о действованиях и волях во Христе.

Непосредственные последователи Севира Антиохийского также держались учения о единой энергии Христа. Например, ближайший ученик Севира, Феодосий Александрийский, учил о единой энергии Христа и связывал эту доктрину с общим монофизитским учением о единстве природы Богочеловека. Согласно Феодосию, «был один и тот же Действующий (ⲁⲓⲛ ⲛⲁ ⲁⲓⲛⲁ ⲛⲁ; *ḥad w-hū kad hū 'āḥōdā*; unus enim et idem operator), совершавший дела как подобающие Богу, так и человеческие»¹, а воспринятая Богом Словом плоть была одарена «всяким подобающим Богу действием» (ⲕⲁⲗⲁ ⲁⲗⲗⲁ ⲕⲁⲓⲁⲛⲁⲛⲁ ⲛⲁⲗⲁ; *kullāh ma 'bdānūtā pā'yaṭ l-'alāhā*; omni operatione Deo congruenti)².

В одном из фрагментов, сохранившихся на языке оригинала, Феодосий писал, что и «все богоприличное» (θεοπρεπῆ πάντα), и «неукоризненные страсти» (ἀδιάβλητα πάθη) необходимо относить к одному субъекту, поскольку во Христе у божества и человечества была «единая богоприличная энергия» (ἐνέργεια... θεοπρεπῆ μίαν)³.

Следует отметить, что для Феодосия дифизитство однозначно подразумевает диэнергизм, он рассматривает Халкидонский Собор как диэнергистский, утвердивший учение не только о двух природах, но и о двух энергиях, хотя в орсе Собора ни слова не сказано о двух действованиях Христа, и сам вопрос о действованиях и волях Богочеловека в Халкидоне еще даже не обсуждался⁴.

¹ *Theodosius Alexandrinus. Epistula sinodica ad Paulum Patriarchum // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 85; Сир. текст см.: *Theodosius Alexandrinus. Epistula sinodica ad Paulum Patriarchum // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / I.-B. Chabot, ed. 1907 (CSCO ; 17). P. 121.*

² *Ibid.* P. 86; Сир. текст см.: P. 123.

³ См.: *Theodosius Alexandrinus. Fragmenta alia // PG 86. I. Col. 285B.*

⁴ См.: *Theodosius Alexandrinus. Epistula sinodica ad Paulum Patriarchum // CSCO T. 103. P. 85.*

Павел Антиохийский также учил, что «Один и Тот же совершал чудеса и страдал, говорил божественное и человеческое, и одна (ܢܘܐ; *hdā*; una) у Него, как у единого, есть энергия (ܡܕܢܘܬܗ; *ma 'bdānūtēh*; operatio)»¹.

Более основательно рассматривает вопрос о действиях Христа Иоанн Филопон, в своем «Арбитре» он уделяет этой проблеме достаточно внимания. Исходным пунктом при изложении собственного понимания проблемы действий Христа Филопон делает антропологическую парадигму. Как в человеке душа управляет телом, приводя в движение заключенные в нем силы, так же и во Христе, утверждает Иоанн, человечество принимает движение от соединенного с ним божества. Не отрицая наличие во Христе разумной души, Филопон полагает, что все ее «разумные способности к движению» были «подобно инструменту» (ܐܘܪܓܢܐ ܝܘܢܐ; *'organā 'it*; ad modum organi) подчинены «божественным действиям» (ܡܕܢܘܬܗ ܢܘܐ ܕܥܠܘܬܗ; *ma 'bdānwātā 'alāhāyātā*; operationibus divinis) Бога Слова. В силу всецелого «сосложения» (ܫܘܡܠܐܘܬܗ; *šumlāyā*; compositionis) в Богочеловеке имеет место только «одно действие» (ܡܕܢܘܬܗ ܢܘܐ; *hdā ma 'bdānūtā*; una operatio), которое происходит «преимущественно» (ܐܘܪܓܢܐ ܝܘܢܐ; *rēšānā 'it*; principaliter) от божества Господа, распространяется через разумную душу, соединенную с божеством «как инструмент» (ܐܘܪܓܢܐ ܝܘܢܐ; *'organā 'it*; ad modum organi), и осуществляется «в двигательной способности божественного тела» (ܡܕܢܘܬܗ ܢܘܐ ܕܦܘܠܬܗ ܕܡܕܢܘܬܗ ܕܥܠܘܬܗ; *b-mettzī 'ānūtā d-faḡrā 'alāhāyā*; in facultate motiva divini corporis)².

Из рассуждений Иоанна Филопона хорошо видно, что в его учении об энергиях Христа человечество в отношении действия Богочеловека находится в таком же положении, в каком в каждом человеке пребывает тело в отношении действия человеческого. Даже более того, в учении александрийского грамматика человечество Христа фактически оказывается даже менее свободным,

¹ *Paulus Antiochenus*. Epistula synodica responsoria, missa ad Mar Theodorum, patriarcham Alexandriae // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas... P. 225; Сир. текст см.: *Paulus Antiochenus*. Epistula synodica responsoria, missa ad Mar Theodorum, patriarcham Alexandriae // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / I.-B. Chabot, ed. 1907 (CSCO ; 17). P. 322–323.

² См.: *Ioannes Philoponus*. Diaetetes seu Arbiter. Prol. 3. P. 38; Сир. текст см.: P. 5–6.

чем тело в человеке. Конечно, и в человеке конечной причиной всех телесных действий является общее оживотворяющее его тело действие души¹, но в человеке душа не контролирует деятельность тела без остатка. Тело, «заимствуя» энергию души, «распоряжается» ей на правах некоторой автономии. Согласно же Филопону, любое телесное действие или состояние в Богочеловеке имеет свою непосредственную причину в Его божественной воле и потому жестко детерминировано². В этом пункте своего учения Филопон идет дальше Севира и уточняет то, о чем последний предпочитал высказываться более обтекаемо.

В отличие от Севира, Филопон подробно рассматривает и самый «механизм» осуществления единого богомужнего действия: «Что же касается Господа нашего Христа, — рассуждает монофизитский философ, — то, поскольку всемогущее божество участвует в каждом действии, ни одна способность естественного движения (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ; *mettzi'ānūtā kyānāytā*; *facultas motiva naturalis*), как души, так и тела, не ведет себя в соответствии с природой (ܟܘܢܝܢܐ; *kyānā*; *naturae*)³, но каждое управляется божеством так, как ему (божеству. — О. Д.) угодно. Очевидно, что божество свободно передает божественную волю (ܟܘܢܝܢܐ; *ṣebyānā*; *volitionem*) телу через посредство разумной души (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ; *meṣ'āyūtā d-naḥšā*; *mediante anima*). И так же, как нельзя говорить, что в нас, сложных живых существах, состоящих из двух [частей], действия (ܟܘܢܝܢܐ; *ma'bdānwātā*; *operationes*) — например, ходить, говорить, обонять, видеть, слышать — происходят или только от тела, или только от души, но от общего целого, потому что начинаются в душе и передаются в тело, так же должно говорить и о Господе нашем Христе; поскольку же вся естественная сила (ܟܘܢܝܢܐ; *ḥaylā kyānāyā*; *virtus naturalis*) души и тела или

¹ По словам прп. Максима Исповедника, «душа обладает природными возможностями тела, соответствующими ее собственным энергиям» (*Epistola 13 ad Petrum illustrem* // PG 91. Col. 532B).

² Это отличие человечества Христа от человечества прочих людей в полной мере осознавалось и самим Иоанном Филопоном, который отмечал, что в наших телах обнаруживаются характерные «движения» (ܟܘܢܝܢܐ; *zaw'ē*; *motus*), «не обусловленные побуждением души», которыми душа неспособна управлять так, как она хочет. В человечестве же Христа власть божества распространяется на все без исключения действия, поэтому в Нем любая «природная способность движения» (ܟܘܢܝܢܐ ܟܘܢܝܢܐ; *mettzi'ānūtā kyānāytā*; *facultas motiva naturalis*), как в душе, так и в теле, не ведет себя «в соответствии с природой», но всегда всецело направляется божеством так, как ему угодно (см.: *Diaetetes seu Arbiter. Prol.* 4... P. 38–39; Сир. текст см.: P. 6).

³ Из этих слов следует, что Филопон занимал более радикальную, по сравнению с Севиром, монофизитскую и моноэнергистскую позицию. Сефир не считал, что участие человечества Христа в едином богомужнем действии делает Его человеческие действия неестественными. Филопон же прямо утверждает, что во Христе ни душа, ни тело не действовали в соответствии с природой.

этого сложного, потому что оно есть из обоих, управлялась соединенным с ним божеством и следовала его указанию, невозможно проводить различие в действиях (ⲛⲁⲃⲁⲛⲱⲧⲁ; *ma'bdānwātā*; operationibus) тех, из которых состоит сложное. Например, мы не говорим, что “ходить” свойственно только телу, а “осуществлять справедливость” — только душе или просто человеческой природе (ⲕⲱⲁⲛⲁ ⲛⲁⲥⲁⲩⲱⲩⲁ; *kyānā nāšāyūā*; humanae naturae) Христа, но приличествует говорить, что всякое действие (ⲛⲁⲃⲁⲛⲱⲧⲁ; *ma'bdānwātā*; operationem) происходит от целого сложного (ⲕⲱⲗⲗⲉⲏ ⲏⲱⲩⲁⲗⲏⲉⲥⲧⲁⲙⲗⲏ; *kullēh haw d-'eštamlī*; de toto composito), от божества как главной причины, которое его начинает, и посредством души (ⲙⲉⲥⲁⲩⲱⲩⲁ ⲁⲛⲓⲙⲁ; *meṣ'āyūtā d-nafšā*; mediante anima) в божественное тело, с ним соединенное, передается»¹.

Таким образом, учение о действиях Христа занимает в христологии Иоанна Филопона одно из центральных мест. Существенно ответить, что во введении к «Арбитру», своему основному христологическому произведению, александрийский грамматик начинает изложение своей христологической доктрины именно с учения о действиях² и только затем, отталкиваясь от этого основания, переходит к другим частям своего христологического учения. Следуя за Севиром и уточняя некоторые аспекты его учения, в ответ на вопрос о *принципе богочеловеческого единства*, иными словами, о том, как вообще возможны ипостасное соединение и сложная природа, Филопон с точностью воспроизводил моноэнергистско-монофелитскую севирианскую схему.

Ту же позицию занимали последователи Севира и в VII столетии. Прп. Максим Исповедник ок. 645 г. в послании к пресвитеру Марину сообщает о своей встрече с севирианскими епископами на о. Крит. Монофизитские епископы заявляли, что не могут согласиться с «Томосом» папы Льва и исповедовать во

¹ Ibid. P. 39; Сир. текст см.: P. 6.

Несомненно, труды Филопона, даже в большей степени, чем самого Севира, послужили теоретической базой для идеологов моноэнергизма VII столетия. Так, Феодор Фарранский, один из первых теоретиков моноэнергизма, повторяя Филопона фактически дословно, говорил, что во Христе каждое человеческое действие «получало толчок и начало от божественного, а потом довершалось телом при посредстве духовной и разумной души» (курсив наш — О. Д.). При этом Феодор особо подчеркивает, что имеет в виду именно человеческие природные проявления, такие, как, например, утомление, скорбь, желание пищи и т.п. (см.: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. B.: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 2. P. 604).

² См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitrator. Prol. 3–4...* P. 37–39.

Христе «две энергии» (δύο... ἐνεργείας) и «[две] воли» (θελήματα), поскольку этим неизбежно «вводится двоица лиц» (προσώπων συνεισάγεται δυάς). По этой причине они считали необходимым вместе с Севером исповедовать только «одну волю» (ἓν... θέλημα)¹.

Спустя шесть столетий моноэнергистскую и монофелитскую христологию исповедовал выдающийся сиро-яковитский ученый Бар Гебрей: «При сохранении различия природ в одном Сыне, Христос есть один, одна сущность, одна ипостась, одно лицо, одна воля, одна сила и одна энергия»².

Моноэнергизм и монофелитство характерны и для христологии современных последователей Севера. Причем, они вполне осознают связь своей моноэнергистско-монофелитской позиции с общими принципами севирианской (умеренно монофизитской) христологии. Так, коптский патриарх Шенуда III пишет: «Подобно тому, как мы веруем в одну природу воплощенного Логоса,.. мы веруем также в одну волю и одно действие»³.

Проф. В. Ч. Самуэль также полностью разделяет основные принципы севирианского моноэнергистского и монофелитского учения. Согласно индийскому ученому, Север считал выражения «в двух волях», «две воли», «две энергии», с одной стороны, не являются необходимыми, чтобы исповедовать Христа истинным человеком, а, с другой, привносят разделение в единого Христа⁴.

В то же время В. Ч. Самуэль полагает обвинения Севера в моноэнергизме необоснованными и в подтверждение своей позиции приводит следующие слова Антиохийского патриарха: «Действия... человека имеют две стороны — умственную и физическую... Однако один человек, состоящий из души и тела, совершает и то, и другое. Действие его также одно... Так же следует мыслить и об Еммануиле. Тот, Кто действует, один — воплотившийся Бог Слово. *Действующая сила также одна* (курсив наш — О. Д.), но произведенные дела различны...»⁵.

¹ См.: Opuscula theologica et polemica 3 // PG 91. Col. 49C–52A.

² Цит. по: *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. R., 1721. T. 1. P. 276.*

³ *Shenouda III, pope. The Nature of Christ. Cairo, 1997. P. 44.*

⁴ См.: *The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 181.*

⁵ *The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // GOTR. 1968. № 13. P. 163.*

В. Ч. Самуэль указывает, что это отрывок из «Слова к Нефалию», но очевидно, что здесь имеет место ошибка. В «Словах к Нефалию» вопрос о действиях во Христе еще не затрагивается. В действительности приведенная

Из этих слов хорошо видно, что современный ученый-нехалкидонит, так же, как и его древние предшественники, явно не осознает относительного характера антропологической парадигмы. Всякий человек, действительно, представляет собой одну природу, и потому возможно говорить о его одной природной действующей силе. Христос же, что исповедует и сам В. Ч. Самуэль, образовался из двух радикально различных природ и в силу этого не может обладать одной действующей силой. Если все действия Богочеловека, как божественные, так и человеческие, проистекают из одной силы, то эта сила может быть определена только как божественная. Подобно Севиру, он не может признать человечество Христа источником человеческой активности и открыто заявляет, что для Сирийской Церкви (нехалкидонской), к которой он сам принадлежит, невозможно принять дизнергистское и дифелитское учение Шестого Вселенского Собора 680–681 гг.¹.

Достаточно противоречивой является и предлагаемая В. Ч. Самуэлем интерпретация севирианского учения о волях Христа. Он пишет, что, по учению Севира, во Христе человеческая воля «была реализована в воле Бога» (*fulfilled in the will of God*), а божественная воля была соединена с волей человека. Поэтому в Нем нет двух волей, но только одна воля, в которой «воля божественная и воля человеческая находятся в абсолютном единстве»².

С позиций халкидонитской христологии, где воля мыслится как производное от природы, остается совершенно непонятным, каким же образом индийский ученый в учении о волях Христа понимает сочетание единства и двойственности? С халкидонитской точки зрения, он совершает ту же философскую ошибку, на которую в свое время указывал монофелитам прп. Максим Исповедник, полагавший главным их заблуждением непонимание того, что складывать можно только существующее самобытно и ипостасно. По прп. Максиму, таково было

В. Ч. Самуэлем цитата представляет собой достаточно свободный пересказ фрагмента из «Первого послания к Сергию Грамматикю» (см.: *Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / J. Lebon, ed. Louvain, 1949. P. 60–61*). Однако, интерес в данном случае представляет не точность цитации Севира профессором-нехалкидонитом, а собственное богословское видение последнего.

Аналогичные рассуждения В. Ч. Самуэля см.: *The Council of Chalcedon Re-examined...* P. 245.

¹ См.: *The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church...* P. 163.

² См.: *Ibid.* P. 165.

общее мнение как отцов Церкви, так и внешних философов. Воля же не есть нечто ипостасно существующее, и если допустить сложение волей, то придется говорить и о сложении других природных качеств: тварного и нетварного, смертного и бессмертного, конечного и неограниченного, что приведет к самым нелепым воззрениям. Кроме того, результат сложения двух волей не может именоваться волей, поскольку сложное целое не именуется по названиям слагаемых¹.

Однако более вероятным объяснением такой позиции представляется все же не недостаток философской культуры, а приверженность вполне определенной антропологии, тождественной той, на которую опирались древние монофизиты и монофелиты, и в которой единство воли и действия обосновывается единством ипостаси. Как уже было отмечено, халкидониты рассматривали действие и волю как производные от природы (сущности)². Севириане же, подобно Аполлинарию и Несторию, в своем христологическом учении относили энергию к ипостаси (лицу). В этом с ним согласны и их современные последователи. И если В. Ч. Самуэль в своих работах не дает прямого ответа на вопрос о том, чему он атрибутирует волю и энергию, то его единоведец, митрополит Павел Мар Григорий, откровенно заявляет: «Мы не можем принять дифелитское исповедание, которое относит волю и энергию скорее к природе, нежели к ипостаси»³. О Христе маланкарский митрополит говорит как о «единственной Ипостаси, являющейся теперь божественной и человеческой, и все энергии происходят от единственной Ипостаси»⁴.

Аргументация патриарха Шенуды в пользу учения о единой воле и единой энергии Христа свидетельствует о том, что он также рассматривает волю и энергию как производные от ипостаси и обосновывает единство воли единством личного произволения⁵.

¹ См.: *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. Col. 295BC.

² См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 3. 15... S. 144.

³ *Gregorios, Paulos Mar, Metropolitan*. *Ecclesiological Issues Concerning the Relations of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite?* Geneva, 1981. P. 134.

⁴ *Ibid.* P. 134.

⁵ *Op. cit.* P. 44.

П. Ф. Фаррингтон, с одной стороны, признает во Христе различие человеческого и божественного действований, поскольку человечество и божество не одно и то же по природе, но, с другой, категорически отказывается признать в Нем два различных источника активности¹. Поскольку воспринятое человечество стало собственным Бога Слова, «каждое действие человечества Христа является проявлением активности Слова Божия»². Для пояснения своей точки зрения П. Т. Фаррингтон, как и сам Севир, ссылается на евангельский эпизод с хождением Христа по водам, из которого, как он полагает, ясно следует, что божественное и человеческое дейстования во Христе даны в нерасторжимом единстве³. Таким образом, современный апологет севирианства, так же как и Севир, признает во Христе два различных вида действий, но один источник активности, каковым является Лицо Бога Слова.

Крайне противоречиво излагает учение о дейстованиях Христа митрополит Дамиецкий Бишой, секретарь Синода копской Церкви. Единой Ипостаси Слова он атрибутирует «одно действование» (one operation) и утверждает, что в этой «одной сложной природной богочеловеческой энергии» (one composite natural divine human energy *μία ἐνέργεια*) без слияния, изменения, разделения и разлучения существуют «божественная и человеческая природные энергии»⁴. Говоря о воскресении Лазаря, митрополит Бишой утверждает, что «это чудо было совершено единым богочеловеческим действием единого Лица Иисуса Христа, использующего Свою природную богочеловеческую энергию *μία ἐνέργεια*»⁵.

Увидеть в этих рассуждениях некоторый смысл можно только предположив, что единственный источник активности Богочеловека митрополит Бишой, вслед за Севиром, усматривает в Ипостаси Слова, а различие природных энергий относит к уровню совершенных Христом дел. Однако и в этом случае остается непонятным, каким образом две естественных энергии — божественная и человеческая — могут, без изменения и слияния, составить одну и притом «природную богочеловеческую

¹ См.: *Farrington. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

² См.: *Farrington. Humanity of Christ...*

³ См.: *Farrington. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

⁴ См.: *Bishoy. Saint Severus of Antioch His Life and His Christology...* P. 11.

⁵ *Ibid.*

энергию». Митрополит Бишой идет дальше, чем В. Ч. Самуэль, ибо последний, хотя и говорил о единой воле Христа, в которой божественная и человеческая воли пребывают в абсолютном единстве, все же не называл эту волю природной.

Излагая свое учение о действиях во Христе, современные нехалкидониты, как правило, достаточно точно воспроизводят основные положения севирианского учения: единство энергии Богочеловека, невозможность распределять действия между составляющими ипостасного единства, возможность различать между божественным и человеческим во Христе на основании различий совершенных Им дел. Причем, такая позиция характерна и для тех из них, кто открыт для диалога с дифизитами и считает, что «христологию Севира можно согласовать с христологией Халкидона»¹. Так, сиро-яковитский епископ Евстатий Матта Рохам, исповедуя во Христе только «одно действие и одну активность», отказывается разделять действия Богочеловека на человеческие и божественные. Он полагает, что относительно Христа недопустимы такие разделяющие Его высказывания как, например, «человек плакал» или «Бог воскресил Лазаря»².

Учение о едином действовании Христа разделяет и ученик В. Ч. Самуэля диакон Я. Метью, считающий, что «Сефир всегда подчеркивал, что Богу Слову, божественной ипостаси принадлежит инициатива во всех действиях в состоянии воплощения»³. Таким образом, точка зрения маланкарского богослова оказывается вполне созвучной с учением Иоанна Филопона и очевидным образом противоречит приводившемуся выше толкованию свт. Кирилла Александрийского. У Я. Метью имеются и другие высказывания по данной теме, в которых выражена более радикальная моноэнергистская позиция. Так, по мнению Я. Метью, александрийцы, к которым он причисляет и Севира, однозначно утверждали, что во Христе именно божество «совершило в своей собственной плоти» все действия, как богоприличные, так и подобающие человеку⁴.

¹ *Eustatius Matta Roham. Severus of Antioch — a Continuation of the Cyrilian Orthodox Legacy.* [Машинопись] P. 9.

² См.: Ibid. P. 7.

³ *Christology of Severus of Antioch...* 289.

Ср.: Ibid. P. 136.

⁴ См.: Ibid. P. 124.

В то же время Я. Метью пытается отрицать моноэнергистский характер севирианской христологии. С этой целью он, во-первых, утверждает, что, хотя во всех действиях Богочеловека инициатива всегда исходила от божества, божество предоставляло человечеству играть активную естественную роль в деле искупления¹. В чем, однако, могла состоять такая активная роль, Я. Метью не уточняет. В качестве иллюстрации он также приводит лишь неудачный пример с хождением Иисуса Христа по водам, в котором существенная роль человечества объясняется лишь тем, что само по себе божество не может ходить². В конечном счете, и в интерпретации, предлагаемой Я. Метью, человечество Христа оказывается не более, чем пассивным орудием Его божества.

Во-вторых, Я. Метью утверждает, что «каждое действие Воплотившегося было одновременно божественным и человеческим», и различие между божественным и человеческим возможно только в умозрении³. Тем самым он фактически воспроизводит аргументацию В. Ч. Самуэля, с помощью которой тот пытался отвести от Севира обвинение в монофелитстве.

По вопросу о волях и действиях Христа Армянская Церковь находится сегодня в полном согласии с другими нехалкидонскими Церквями. Еп. Карекин (Саркиссян) (впоследствии Католикос всех армян) писал: «Есть один Сын. И поскольку один Сын, един Христос. И поскольку один Христос, единая Ипостась. И поскольку единая Ипостась, единое Лицо. И поскольку единое Лицо, единая воля. И поскольку единая воля, также единая энергия. И поскольку единая энергия, единая природа»⁴. Следует обратить внимание на логику армянского иерарха: не единство энергии обосновывается единством природы, а напротив, единство природы единством энергии. Таким образом, именно единство энергии, исходящей от единого Лица, выступает как самый принцип ипостасного единства.

Современный эфиопский богослов Мебрату Кирос Гебру, стремящийся представить эфиопскую христологию в систематическом виде, используя

¹ См.: Ibid. P. 204.

² См.: Ibid.

³ См.: Ibid. P. 289.

⁴ *Karekin Sarkissian, ep. The doctrine of Person of Christ in the Armenian Church // GOTR. Winter 1964–1965. Vol. 10/2. P. 116.*

севирианские схемы, пишет: «Поскольку Христос есть единая природа (*mia-physis*) из двух природ, Он имеет одно действие и одну волю»¹. При этом эфиопский автор прямо ссылается на авторитет Севира и привлекает для обоснования тезиса о том, что во Христе имеет место только одна принадлежащая единому воплощенному Логосу «богочеловеческая активность», интерпретированную в севирианском духе Дионисиеву формулу «новая богомужняя энергия» (*καὶνὴ θεανδρική ἐνέργεια*)², хотя она и не имеет аналога в эфиопской христологической традиции.

У современных нехалкидонитов можно встретить и некоторые другие аспекты севирианского моноэнергистского учения. Например, патриарх Шенуда, так же, как и Сеvir, не рассматривает волю в качестве модуса энергии, но, напротив, полагает, что воля конституирует энергию: «Поскольку воля одна, то и действие есть необходимым образом одно»³.

Приверженность последователей Севира, как древних, так и современных, моноэнергистско-монофелитской доктрине свидетельствует о том, что моноэнергизм и монофелитство не являются случайными моментами в доктрине умеренного монофизитского, но принадлежат самой сущности севирианства, от которого последователи Севира не могут отказаться, не переставая быть севирианами.

3.6. Севирианское учение о действиях и волях во Христе с точки зрения халкидонского дифизитства

Анализ севирианского учения о волях и действиях во Христе с позиций халкидонского дифизитства включает в себя два аспекта:

а) определение философских предпосылок этой доктрины, установив которые, можно дать ответ на вопрос о том, являются ли моноэнергизм и монофелитство случайными моментами в системе Севира, или же они представляют собой ее существенный и неотъемлемый элемент;

¹ *Mebratu Kiros Gebru. Miaphysite Christology...* P. 70.

² См.: *Ibid.*

³ *The Nature of Christ...* P. 46.

Такова же и точка зрения армянского еп. Карекина (Саркиссяна).

б) оценка последствий, которые севирианский моноэнергизм и монофелитство имеют для христианской догматики и сотериологии.

3.6.1. Философские предпосылки севирианского моноэнергизма и монофелитства

Для определения философских предпосылок севирианского моноэнергизма и монофелитства целесообразно сравнить учение Севира с предшествующими ему христологическими доктринами, которые также содержали учение о единой энергии и единой воле Богочеловека — аполлинарианством и несторианством.

3.6.1.1. Севирианство и аполлинарианство

Касаясь вопроса о предшественниках Севира и о истоках его моноэнергизма и монофелитства, трудно не заметить близость севирианского учения к позиции Аполлинария Лаодикийского¹. Конечно, формально Сефир не был аполлинарианином, поскольку исповедовал наличие в человечестве Христа разумной человеческой души и признавал осуждение Аполлинария на Втором Вселенском Соборе. Однако признание Севиrom в Христе человеческой души принципиально не изменяет самой сущности аполлинарианской христологической схемы, логика христологической мысли Севира во многом схожа с аполлинарианской. Неслучайно сам факт признания Севиrom в Христе разумной человеческой души в глазах халкидонитских полемистов не имел никакого существенного значения. Например, Иоанн Скифопольский, полемизируя с Севиrom, отмечает, что признание во Христе человеческого ума предполагает и признание мышления, а, следовательно, и человеческой энергии, поскольку «мышление есть энергия ума» (τὴν διάνοησιν ἐνέργειαν εἶναι τοῦ νοῦ). Тем самым Иоанн Скифопольский ставит перед Севиrom дилемму: либо, признав во Христе полную реальность человеческой души, признать в Нем и реальность человеческой

¹ Взгляд на Аполлинария как на первого, по сути, моноэнергиста и монофелита был характерен для древних дифизитских полемистов. Например, прп. Максим Исповедник сообщает, что свт. Софроний Иерусалимский, придя в Александрию и узнав о готовящейся патриархом Киrom монофелитской унии, воскликнул: «Ведь это же явное учение безбожного Аполлинария (imprii... Apollinariii dogmata)» (Opuscula 12. Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem // PG 91. Col. 143CD).

энергии, либо, отрицая человеческую энергию, вернуться на позиции аполлинарианства¹.

В конечном счете, и в системе Аполлинария, и в системе Севира человечество Христа не рассматривается как самодвижное и предстает как пассивный инструмент божества. Сходство между Аполлинарием и Севиром оказывается еще более ярко выраженным при сопоставлении севирианского и аполлинарианского учений о волях Христа. Ж. Лебон отмечал, что на формирование севирианского учения о волях Христа решающее влияние оказала именно аполлинарианская литература².

В христологической системе Аполлинария концепция воли имела весьма существенное значение. Лаодикианин утверждал во Христе единство воли наряду с единством природы и энергии: «По сей причине мы исповедуем единого Христа, и в силу того, что Он един, мы поклоняемся Его единой природе, воле, энергии...»³. Аполлинарий тесно связывает понятие воли с понятием «ум» (νοῦς), причем, под последним он в первую очередь понимает не мыслительную и познавательную силу, а способность разумного существа к самоопределению. Поскольку субъектом воления, по Аполлинарию, является именно ум, то во Христе следует признавать только одну и притом божественную волю⁴. Воля Христа всецело принадлежит Богу Слову, поскольку соединена с Его божественным Умом. Признание же двух волей с необходимостью предполагает для Аполлинария и двух субъектов воления. Поскольку по природе «всякий ум есть самодержец собственной воли» (πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἰδικῶ θελήματι), «в одном и том же субъекте» (ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ) не может быть двух волящих. Такая двойственность разрушит единство, потому что каждый будет «делать желательное ему в соответствии с самодвижным импульсом» (ἐκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ' ὀρμὴν αὐτοκίνητον

¹ См.: *Contra Severum. Liber 8. (fragm.) // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 85–86.

² По Ж. Лебону, «единство воли в монофизитской христологии является следом влияния аполлинарианских произведений...» (*Христология сирийского монофизитства...* С. 40, прим. 96).

³ *Ad Iulianum // Lietzmann. Apollinaris von Laodicea und seine Schule...* S. 248.

⁴ См.: *Ibid.* P. 218.

ἐνεργούωντος), и тем самым два волящих будут желать противоположное друг другу¹.

Таким образом, одно из основных положений аполлинарианской христологии состоит в отрицании возможности сосуществования двух волей в одном субъекте. Хотя Севир, в отличие от Лаодикианина, признавал во Христе целостность и полноту человеческого состава, сама логика его мысли принципиально не отличается от аполлинариевой. Формально он признает во Христе человеческую волю как одно из свойств разумной человеческой души, но сам по себе этот факт не имеет в его системе сотериологического значения.

Для халкидонитов характерно говорить о воле не только как о свойстве, но и как о силе (динамической способности), т.е. активном самодвижном начале. Прп. Иоанн Дамаскин определяет волю как «простую силу» (ἡ ἀπλή δύναμις), природное влечение к тому, что «составляет природу волящего»². В системе же Севира человеческая воля Христа остается всего лишь свойством души, но свойством, лишенным своего естественного динамического наполнения³.

Так же, как и Аполлинарий, Севир усматривал во Христе только один центр активности и потому «не мог рассматривать человеческую волю как естественный источник действия»⁴. Поэтому в системе Севира нет места для понимания взаимодействия двух волей как свободного следования человеческой воли воле божественной. Довольствуясь пониманием человеческой воли как пассивного орудия божественной, он «не чувствовал никакой нужды в том, чтобы признать

¹ См.: Ibid. P. 247.

² См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 2. 22... S. 89–90.

³ Р. Чеснат, верная своей установке — представить севирианскую доктрину максимально близкой к халкидонитскому дифелитству, ссылается на «Первое послание к Сергию Грамматику», в котором говорится: «Apparet enim propria virtute usus tanquam Deus inhumanatus...» (Epistola I ad Sergium... P. 62).

Р. Чеснат предлагает следующий перевод: «Представляется, что Он использует силу Своей души как воплотившийся Бог». Тем самым она желает доказать, что Севир рассматривал человеческую душу Христа как источник активности, и потому неверно рассматривать Его человеческую волю всего лишь как пассивный инструмент Его божества (см.: *Chesnut. Three Monophysite Christologies...* P. 34). Однако А. Грильмайер указывает на ошибку в переводе. С его точки зрения, «propria virtute» означает в данном отрывке не силу человеческой души Христа, а, напротив, божественную силу Логоса. Тем самым аргументация Р. Чеснат лишается своего основания (см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 233).

⁴ См.: Ibid. P. 236.

По мнению Е. Ламбринадиса, Севир не видел в человечестве Христа энергии и воли. Поэтому в состоянии единства с Богом Словом человечество в его системе не обладает способностью действовать, т.е. «природной энергией» (φυσική ἐνέργεια) (см.: *Lambriniadis. Die Christologie des Severos von Antiochia...* P. 294).

ответственное человеческое решение в человеческой воле Христа»¹. Согласно мнению А. Грильмайера, Север «в понимании свободы... Христа принципиально не пошел далее Аполлинария»² и не сумел полностью преодолеть аполлинарианскую идею «непреложного Ума»³.

3.6.1.2. Севирианство и несторианство

В современной патрологической науке отмечается, что несторианство также разделяет учение о единых воле и действии Богочеловека⁴. В «Послании к Домну» Феодор Мопсуэстийский, учитель Нестория, писал что соединение «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν) являет «одно лицо из обеих [природ]» (ἐν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον) и показывает «одну волю, и одно действие» (μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν)⁵. Как отмечает Н. Н. Селезнев, «в системе Феодора... две природы, объединенные в одном Лице — πρόσωπον, подразумевают признание единства воли»⁶. Таким образом, божество и человечество Христа, по Феодору, проявляются и обнаруживают себя в едином лице, а также в единой энергии и воле, которые мыслятся как аспекты единого лица.

Взгляды Феодора получили дальнейшее развитие в учении Нестория. В приписываемой последнему «Книге Гераклида» утверждается, что человеческая воля во Христе была до такой степени подчинена божественной, что практически в ней растворялась, а потому следует говорить только об одной воле Богочеловека⁷. Небезынтересно отметить, что идеологи монофелитства VII в., в частности авторы

¹ Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II/2. P. 242.

² Ibid. P. 237.

³ Ibid. P. 242.

⁴ Я. Пеликан отмечает, что по некоторой иронии судьбы моноэнергизм мог поддерживать обе богословские крайности, т.е. несторианство и монофизитство. Несториане учили, что две ипостаси сходятся в едином действии, а монофизиты говорили о едином действии одной божественной, хотя и воплотившейся, ипостаси (см.: Христианская традиция... Т. 2. С. 61).

⁵ См.: *Theodorus Mopsuestenus. Epistola ad Domnum. Fragmenta dogmatica* // PG 66. Col. 1013A.

⁶ Селезнев. Христология Ассирийской Церкви... С. 50–51.

⁷ *Chesnut. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides...* P. 402.

Моноэнергистской и монофелитской доктрины придерживались несториане и в последующие века. Булус ар-Рахиб свидетельствует, что и у современных ему несториан (XII – XIII вв.) учение о единстве энергии и воли являлись важнейшими положениями христологии (см.: *Paul d'Antioche. Sectes chrétiennes 8* // Khoury P. *Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.)*. Beyrouth, 1964. P. 87 [на арабск. яз.]).

О том, что несториане признавали во Христе не только одно лицо, но также одно действие и одну волю, свидетельствовали и арабоязычные авторы севирианской традиции, например, Хабиб ибн Хидма Абу Раита (первая четверть IX в.) (см.: *Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita*. Lovanii, 1951. S. 107).

«Экфесиса», в своих христологических построениях отталкиваются именно от позиции Нестория, полагая, что, если даже Несторий избегал говорить о двух хотениях и утверждал «тождество воли», то тем более не следует принимать учения о двух волях православным¹.

И хотя такой авторитетнейший несторианский богослов, как Баввай (Бабай) Великий (ок. 550 – ок. 628 гг.) недвусмысленно говорил о двух волях во Христе², последующие несториане вновь возвращались к концепции единого действования. Так, несторианский патриарх Тимофей I (+ 823 г.) учил, что две природы и две ипостаси «собираются в единую энергию» (*in unam énergeían*). Разделять же Христа на «две воли и два действия» (*in duas operationes et voluntates*) он полагал недопустимым, ибо такая двойственность воли и действий, по его мнению, обязательно станет причиной постоянного их противоборства³. Согласно Тимофею, воспринятая Логосом человеческая ипостась имела «одну волю и действие с Логосом» (*una... voluntas et operatio... cum Verbo*)⁴.

Таким образом, в несторианстве божественные воля и энергия являются для природ тем соединительным, собирающим центром, которому в халкидонитском учении соответствует ипостась. Иными словами, и у несториан, и у севириан имеет место одинаковое понимание *принципа ипостасного единства*, таковым полагается единство действия и воли.

Таким образом, хорошо видно, как две совершенно различные и даже противоположные по своим изначальным установкам христологических системы, а Феодор и Несторий видели своей главной целью защитить и обосновать полноту и совершенство человечества Христова с последовательно дифизитских позиций, различным образом приходят к одному и тому же результату — к исповеданию

¹ См.: Ekthesis // Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. B., 1984. P. 156.

Протопресв. И. Мейендорф высказал оригинальную мысль о том, что недостаточная разработанность в монофизитском богословии учения о волях во Христе обусловлена близостью их позиции по данному вопросу к точке зрения несториан: «Из терминологических соображений, монофизиты, как правило, воздерживались от речей об “одной воле” во Христе, опасаясь возможных несторианских ассоциаций» (Византийское богословие... С. 70).

² См.: *Babai Magnus. Liber de Unione* 3. 9. // *Babai Magni liber de unione* / A. Vaschalde, ed. Louvain, 1915. P. 74–75.

³ Цит. по: *Labourt J. De Timotheo I nestorianorum patriarcha (728–823) et christianorum orientalium conditione sub chaliphis Abbasidas*. P., 1904. P. 18.

⁴ См.: *Timotheus I patriarcha. Epistula 33 ad sacerdotes et fideles qui Bašra et Hubbalat sunt: de incarnatione Dei Verbi* // *Idem. Epistulae* / O. Braun, ed. P., 1914. P. 127.

единой энергии и единой воли во Христе, и при том именно божественных воли и энергии.

При этом в обеих системах восприятие человеческой воли в воплощении формально не отрицается, но в реальности и у несториан, и у севириан она оказывается как бы вытесненной волей божественной, растворяется в ней и докетически в ней исчезает.

И для Аполлинария Лаодикийского, и для антиохийской христологии, крайними формами которой явились учения Феодора Мопсуэстийского и Нестория, было характерно представление о божестве и человечестве, соединившихся во Христе, как о частных реальностях. Несториане рассматривали воплощение как установление внешнего, т.е. основанного на некоторых существенных элементах (воля, энергия, честь, благоволение и т.п.), союза между Ипостасью Бога Слова и конкретной человеческой ипостасью человека Иисуса. Отличие учения Аполлинария от несторианства заключается в том, что у Лаодикианина человечество мыслится как неполная сумма элементов человеческого природного состава (тело и неразумная душа). С этим неполным человеческим составом и соединяется божественный Логос, заменяющий Собой во Христе человеческий ум и выступающий тем самым как принцип ипостасного единства. Очевидно, что в обоих случаях понимание элементов ипостасного соединения как общих природ оказывается в принципе невозможным. Представляется, что именно в концепции частных сущностей, являющейся онтологическим основанием системы умеренного монофизитства как таковой, следует искать и причину севирианского моноэнергизма и монофелитства.

Действительно, если соединившиеся природы рассматриваются как общие, а принципом ипостасного единства полагается Ипостась (Лицо) Сына Божия, то признание за воспринятым человечеством свойственных ему естественных энергии и воли не может представлять какой-либо «угрозы» для ипостасного соединения. И напротив, если человечество Христа мыслится как человечество одного из

индивидуумов человеческого рода, а значит и «потенциальное» лицо, то усвоение ему человеческой активности в полном объеме, включая и человеческую волю, воспринимается как реальная опасность разрушения ипостасного соединения. Сам Севир вполне определенно утверждал, что папа Лев и Халкидонский Собор, приписавшие Христу две природы и две воли после соединения, по справедливости должны быть преданы анафеме «как разделившие единого Христа на два лица, ибо никогда не может действовать природа, не существующая личным образом» (ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς)¹.

Таким образом, моноэнергизм невозможно отнести к случайным элементам севирианской доктрины, он принадлежит к числу системообразующих положений его христологической системы. Логику трансформации севирианского монофизитства в моноэнергизм и монофелитство достаточно убедительно раскрывает Л. П. Карсавин, утверждающий, что с аристотелевской точки зрения еще можно допустить, как потенцию, некую безличную природу, однако ее действительность и энергия обязательно мыслятся как что-то личное (ипостасное). Признание же двух ипостасей означало впадение в несторианство. Отсюда севириане делали вывод о том, что во Христе допустимо исповедовать только одну «богочеловеческую энергию», а, значит, и одну проявляемую в действии волю. Таким образом, в севирианской христологической системе «монофизитство переродилось в монофелитство, т. е. в учение об одной воле»².

Севирианское учение о действиях Христа обнаруживает общность как с аполлинарианством, так и с несторианством. С Аполлинарием Севира сближают общие христологические интуиции, выражающиеся в стремлении принизить природную активность человечества Христа. Однако для Севира оказывается неприемлемым аполлинарианское понимание принципа ипостасного соединения, каковым Лаодикианин полагал единство ума Христова, ради чего ему пришлось

¹ См.: *Epistola ad Prosdocium medicum // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 310.

Следует отметить, что обвинения Севира против Халкидонского Собора не вполне справедливы, вопрос о волях во Христе в Халкидоне еще не обсуждался.

² См.: *Карсавин. Святые Отцы и учителя Церкви...* С. 146.

«пожертвовать» полнотой воспринятого человечества. Признать принципом единства двух частных природ-ипостасей единство ума для Севира было невозможно по основаниям прежде всего сотериологическим (смешение природ и отрицание двойного единсуция).

Поскольку же Сефир, в отличие от халкидонитских дифизитов, отвергая концепцию «воипостасная сущность», отказывался признать в качестве принципа ипостасного единства Ипостась Логоса, он был вынужден, подобно несторианам, искать этот принцип на уровне присущественных реальностей, каковым в системе Севира становится энергия¹. Антиохийский патриарх полагал, что источником активности может быть только некоторая единичность, энергия же — это «действительность единичности». Человечество во Христе как несамобытная, безличная ипостась представляет собой некоторую идеальную единичность. Идеальная же единичность может иметь в качестве своей энергии только энергию «той единичности, в которой она получает реальность»². 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, т.е. чисто умозрительно³.

Таким образом, в севирианской системе Христос является единым и нераздельным целым (единой сложной природой) исключительно по причине того, что воспринятое Словом человечество является идеальной единичностью или несамобытной ипостасью, но эта несамобытность, в свою очередь, обусловлена его несамодвижностью. Значит, именно единство энергии, источником которой во Христе служит только божество Слова, выступает в системе Севира как самый принцип ипостасного единства.

¹ Несториане говорили не только о энергии, но и о других присущественных реальностях (единство 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 движения.

² См.: *Щукин*. Сефир Антиохийский... С. 636.

³ См.: Там же.

3.6.2. Севирианский моноэнергизм и монофелитство в свете халкидонитского учения о волях и действиях

Моноэнергистская позиция Севира, фактически лишаящая человечество Христа свойственной ему активности, оказывается не просто отличной, но диаметрально противоположной учению халкидонитов, рассматривающих энергию не только как обязательный атрибут всякой реально существующей природы, но и как необходимое условие бытия природы как таковой.

Признание нераздельности природы (сущности) и соответствующего ей природного действия является фундаментальным положением халкидонитского дифизитства и диэнергизма. Именно поэтому утверждение единой и при этом простой энергии во Христе воспринималось приверженцами IV Вселенского Собора как косвенное признание слияния божества и человечества по сущности, поскольку, в ком «одна энергия» (ἡ ἐνέργεια μία), в том должна быть и «одна сущность» (ἡ οὐσία μία). А значит, говорящие об одной энергии во Христе по необходимости должны признать в Нем и одну сущность»¹.

При этом необходимо отметить, что различие между севирианами и халкидонитами не было различием формулировок: в учении о энергиях богословский язык халкидонитов обнаруживает значительно большую общность с языком севириан, нежели в вопросе о природах Богочеловека. Как было показано, практически все халкидонитские авторы V–VIII вв. принимали формулы «единая богомужняя энергия» и «единая энергия», и вообще говорить о Христе с позиций Единого Действующего совсем не чуждо и халкидонитской традиции. Так, свт. Софроний Иерусалимский, диэнергистские убеждения которого не подлежат сомнению, мог при этом писать в своем «Окружном послании», что «один и Тот же Христос и Сын совершал божественное и человеческое (εἷς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς Χριστὸς καὶ Υἱὸς ὁ τὰ θεῖα δεδρακὼς καὶ ἀνθρώπινα)...»².

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 15... S. 146.

² *Sophronius Hierosalymitanus. Epistola synodica ad Sergium* // PG 87c. Col. 3168C.

Формально с такими высказываниями согласился бы и любой монофизит-севирианин, однако за внешне сходными выражениями стоит существенно различное богословское видение. Эти и подобные им высказывания авторов-халкидонитов имеют в виду единичность, относящуюся не к природному, а к ипостасному порядку и имеют целью показать, что реальное различие природных энергий не предполагает разрушения ипостасного единства.

Как уже было отмечено, христологическая мысль Севира в сравнении с образом мысли дифизитских авторов представляется менее «персоналистичной». Наиболее ярко это отличие севирианства от халкидонитского дифизитства проявляется в учении о действиях и волях Христа. По мнению А. Грильмайера, отцы Халкидонского Собора уже приблизились к разрешению христологической проблемы, установив различие между субъектом и природой. Сторонники Халкидона, усматривая единство на уровне «субъекта» (*sujet*) или «носителя» (*porteur*) божества и человечества, а различие — на уровне «образа бытия» (*mode d'être*), различали между тем, что отвечает на вопрос *quis?* (кто?), и тем, что отвечает на вопрос *quid?* (что?). Единство субъекта-носителя (*quis?*) они выражали через термин *hypostasis*, а различие того, что носимо (*quid?*) с помощью термина *physis*¹.

Таким образом, через различение терминов «природа» и «ипостась» («лицо») авторы-дифизиты могли различать между *лицом как субъектом-носителем действия* и *природой как совершителем действия*. Отсюда можно увидеть, насколько прав был Иоанн Грамматик, говоривший о необходимости привести христологическую терминологию в соответствие с троичной терминологией Каппадокийских отцов, поскольку методологически разрешение христологической проблемы во многом оказалось аналогичным решению тринитарного вопроса в IV столетии, когда в учении о триедином Боге единство и троичность были отнесены к разным онтологическим и соответственно терминологическим уровням. Тем самым дифизитская терминология является более гибкой по сравнению с

¹ См.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne.....* T. II/2. P. 213.

монофизитской, — она позволяет говорить как о едином действующем Христе, так и о двух Его природах, способных действовать.

Следует пояснить возможность такого словоупотребления на следующем примере. Такие выражения как «мое тело движется», «моя душа желает» могут быть без ущерба для смысла заменены равнозначными высказываниями — «я двигаюсь», «я желаю». В первом случае действие и состояние возводятся к природе как к своей естественной причине. Во втором случае вовсе не утверждается, что действие и состояние имеют в качестве своей непосредственной причины лицо (ипостась), но в силу того, что природа существует в ипостаси (воипостазирована в ней), являясь собственной ее природой, то, что говорится о природе, может быть отнесено и к лицу (ипостаси) и усвоено ему как носителю действия. Поэтому, например, выражения, «Христос действует по каждой из Своих двух природ» (ἐνεργεῖ ὁ Χριστὸς καθ' ἑκατέραν τῶν αὐτοῦ δύο φύσεων) и «каждая природа во Христе действует с участием другой» (ἐνεργεῖ ἑκάτερα φύσις ἐν τῷ Χριστῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας) можно рассматривать как совершенно равнозначные¹. Если единая ипостась воплощенного Слова рассматривается как носитель всех, божественных и человеческих, действий и состояний как *principium quod* = ὑπόστασις, то такая точка зрения вполне приемлема для сторонников Халкидона. Но если единая ипостась мыслится как непосредственная причина состояний и действий, как *principium quo* = φύσις, то такая позиция должна быть признана моноэнергистской.

Сефир же не мог «понять различения того, кто действует, и того, каким образом он действует, принципов *quod* и *quo*»².

Как и все монофизиты он не проводил достаточно четкого различия между «тем, кто действует» (*principium quod*) и «тем, посредством чего он действует» (*principium quo*). Как следствие, действие (энергия) у него фактически сливалась с действующим и рассматривалась как производное от Его Ипостаси (Лица) или как атрибут Его единой воплощенной природы³.

¹ См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 3. 19... S. 161.

² *Лебон*. *Христология сирийского монофизитства*... С. 200.

³ См.: *Сидоров*. Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского... Р. 26.

Для лучшего понимания различий между севирианским и халкидонитским учением о действиях во Христе, целесообразно сравнить два характерных высказывания по данному вопросу, для удобства параллельно размещенных в двух столбцах Таблицы 2. Первое из них принадлежит Севиру, второе — прп. Иоанну Дамаскину.

Таблица 2

Сефир Антиохийский	прп. Иоанн Дамаскин
<p>«В Еммануиле,.. есть только один действующий (ܗܘܘ ܐܘܬܝܢܐ; <i>haw d-ma 'bed</i>; ἐνεργήσας, operans), т.е. воплощенное Слово Божие, и одна энергия (ܡܥܠܡܐ ܕܒܕܢܘܬܐ; <i>ma 'bdānūtā</i>; ἐνέργεια, operatio), но различны дела (ܗܠܝܢ ܕܡܥܠܡܐ ܕܡܥܬܐ; <i>hālēn d-metta 'bdān</i>; ἐνεργηθέντα, opera), т.е. то, что произведено действием (ܡܥܠܡܐ ܕܡܥܬܐ ܕܡܥܠܡܐ; <i>šumlāyē d-men ma 'bdānūtā</i>; res operatione perfectae)... Тем не менее, мы не говорим о двух действующих природах (ܗܝܬ ܕܡܥܠܡܐ ܕܡܥܬܐ ܕܡܥܠܡܐ; <i>trēn kyānīn l-hālēn d-ma 'bdīn</i>; duas naturas operantes) по причине различия дел (ܗܠܝܢ ܕܡܥܠܡܐ ܕܡܥܬܐ; <i>hālēn d-'et 'bed</i>; opera), потому что единый вочеловечившийся Бог</p>	<p>«Одно есть действие (ἐνέργεια) и другое — то, что способно действовать (ἐνεργητικὸν), и иное — то, что произведено действием (ἐνέργημα), и еще иное — действующий (ἐνεργῶν)... А то, что способно к действию, есть само естество (ἡ φύσις), из коего действие происходит... действующий есть пользующийся действием, или ипостась (ἡ ὑπόστασις)»¹.</p>

¹ *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 3. 15... S. 144.

Такой же терминологией пользовался и прп. Анастасий Синаит: «энергия» (ἐνέργεια), «способное действовать» (ἐνεργητικὸν) и «результат действия» (ἐνέργημα). «Способным действовать» (ἐνεργητικὸν) прп. Анастасий называет самую «реальность сущности» (τὸ τῆς οὐσίας πρᾶγμα), а «результат действия» (ἐνέργημα) определяет как «завершающий итог» (ἀποτέλεσμα) действия «действующего» (ἐνεργοῦντος) (см.: *Viae dux* II. 4... P. 49).

Следует обратить внимание на то, что у прп. Анастасия энергия связана с «тем, что способно действовать» (ἐνεργητικὸν), т.е. с сущностью, тогда как конкретные «результаты действия» (ἐνέργημα) соотносятся с «действующим лицом» (ἐνεργοῦντος).

Слово (ܡܝܠܬܐ ܕܥܒܪܝܢܐ ܕܥܒܪܝܢܐ ܕܥܒܪܝܢܐ ܕܥܒܪܝܢܐ; <i>had meltā 'alāhā d-'etbarnaš</i> ; unum... Verbum inhumanitatum) совершает ... и те и другие дела» ¹ .	
--	--

Хорошо видно, что оба древнехристианских автора пользуются сходной терминологией, но у прп. Иоанна имеет место одно весьма существенное терминологическое уточнение: он проводит четкое различие между «тем, что способно действовать» (ἐνεργητικὸν) и «действующим» (ἐνεργῶν). Первое он связывает с природой, а второе — с ипостасью, тогда как у Севира обе эти реальности объединяются и сливаются в общем понятии «ἐνεργῶν (ἐνεργήσας)», а потому и не могут быть различаемы.

В системе Севира, говорит А. Грильмайер, в каждом действии Еммануила божество участвует не только как субъект-носитель, но как сама «способность действия» (*facultas*) и как «естественный принцип»³.

Поэтому божественная и человеческая деятельности во Христе в системе Севира находятся в столь различном отношении к действительности, первая — природна и онтологична, тогда как вторая полностью относится к области домостроительства.

Какой же может быть оценка севирианского моноэнергизма и монофелитства со стороны халкидонитской христологии? В подходе к этой христологической доктрине следует различать два вопроса, *философский*: чему последуют воля и энергия, должны ли они быть атрибутированы природе или же отнесены к ипостаси (лицу)? и *сотериологический*: какие следствия имеет эта доктрина с точки зрения учения о спасении?

Очевидно, что отнесение воли и действия к ипостаси (лицу) имеет разрушительные последствия для православного тринитарного учения.

¹ Epistola 1 ad Sergium... P. 60–61; Сир. текст см.: P. 83.

³ См.: Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II / 2. P. 232.

Ведь если признать, что с действованием вводится лицо, то следует принять и обратное: вместе с лицом вводится действование. В таком случае в Боге либо придется допустить три действования соответственно трем Лицам Пресвятой Троицы, либо в соответствии с одним действом исповедовать одно божественное Лицо¹. Таким образом, утверждение в севирианской христологии моноэнергистских и монофелитских принципов вполне может рассматриваться в качестве одной из причин, спровоцировавших во второй половине VI столетия развитие тринитарных заблуждений в монофизитской среде².

«Невоспринятое не уврачевано (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον)»³, — исходя из этого принципа, сформулированного свт. Григорием Богословом в полемике с Аполлинарием, халкидонитские полемисты пытались оценить сотериологические последствия моноэнергистско-монофелитской христологии⁴, усматривая в севирианстве признаки:

а) формального докетизма, поскольку отсутствие во Христе свойственных человеческой природе воли и энергии означает неполноту воспринятого Богом Словом человеческого состава;

б) материального докетизма, ибо с точки зрения халкидонитского учения энергия и воля являются не только и не просто свойствами, но и конституирующими принципами природы, которые самим естествам сообщают бытие естеств. Следовательно, если природа не проявляет себя посредством свойственных ей энергий, то нет никаких оснований считать, что она реально существует, поскольку «того кто / что вообще не действует, в действительности нет»⁵. Современный греческий религиозный философ Х. Яннарас заключает, что, если во Христе действует только божественная природа, то Его человечество — лишь «призрак» человека, не имеющий реального бытия, ибо природа, «не

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei. 3. 15. S. 147.*

Также см.: *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Vol. 2. Pt. 1. P. 58–60, 68.*

² Характерно, что свт. Софроний Иерусалимский в своем соборном послании к Константинопольскому патриарху Сергию, посвященном вопросу о дейстованиях во Христе, упоминает Иоанна Филопона (см.: *Sophronius Hierosolymitanus. Epistola synodica ad Sergium // PG 87c. Col. 3192C*).

³ *Grégoire de Nazianze. Au prêtre Clédonios I. 32 // Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques... P. 50.*

⁴ См.: *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Vol. 2. Pt. 1. P. 74–76.*

⁵ *Гагинский А. М. Метафизика и божественные энергии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 145.*

проявленная как экзистенциальный факт», есть нечто несуществующее. В таком случае уже невозможно говорить ни о реальном восприятии человеческой природы Богом Словом, ни о ее исцелении¹.

Таким образом, учение о единой воле и энергии, с точки зрения халкидонитского дифизитства, во-первых, ставит под вопрос реальность восстановления во Христе человеческого естества, и, во-вторых, ведет к отрицанию единосущия Христа с человеческим родом. Конечно, Севир в принципе не отрицал восприятие Богом Словом человеческой воли как свойства разумной души. Что касается энергии, то, не признавая во Христе человеческой энергии, он в то же время вообще отказывался рассматривать энергию как свойство природы. Это давало Севиру возможность говорить о формальной полноте и совершенстве человечества Христа и настаивать на Его «двойном единосущии». Однако Севир явно упускал из виду один принципиально важный момент. Ведь понятие «энергия» не только указывает на возможность совершать те или иные действия, прежде всего оно означает жизненность, жизнеспособность. Как замечает прп. Иоанн Дамаскин, сама «жизнь» (ζωή) есть «энергия» (ἐνέργεια), и не просто энергия, а «первоначальное действование живого существа (τοῦ ζῶου ἐνέργεια)»². Но именно в жизнеспособности и отказывает севирианство воспринятому Словом человечеству.

¹ См.: Вера Церкви... С. 146.

² См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 3. 15... S. 145.

Прп. Иоанн следует здесь свт. Анастасию Антиохийскому, который также писал, что «жизнь является энергией и первой энергией живого существа» (πρώτη τοῦ ζῶου ἐνέργεια) (см.: *Anastasius von Antiochien*. *De operationibus*... P. 79).

ГЛАВА 4. КОНЦЕПЦИЯ ИПОСТАСНОГО СОЕДИНЕНИЯ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ УМЕРЕННОГО МОНОФИЗИТСТВА

Концепция ипостасного соединения в любой христологической системе имеет две стороны, которые могут быть определены как внешняя и внутренняя соответственно. Внешняя или формальная сторона состоит в том, чтобы дать формальное определение *элементам ипостасного соединения, модусу и результату их соединения*, а также *принципу ипостасного соединения* посредством соответствующим образом интерпретированных христологических формул. Внутренняя же сторона заключается в том, чтобы объяснить и показать, каким образом элементы ипостасного соединения *сохраняются, различаются и взаимодействуют* в состоянии единства. Проанализировав обе вышеназванные стороны, можно установить, как в той или иной христологической системе определяется онтологический статус человечества и как мыслится образ бытия человечества в состоянии ипостасного единства.

4.1. Формальная сторона севирианской концепции ипостасного соединения

Христологию эпохи Вселенских Соборов можно определить как формальную, поскольку она находит свое выражение в различных богословских формулах. Поэтому для понимания христологического учения какого-либо древнего автора в первую очередь следует выяснить его отношение к тем или иным христологическим формулам: как он использует и интерпретирует одни из них и на каком основании отвергает другие. Выше (см.: Глава 2. 2.4) уже была проанализирована формула «сложная природа», занимающая центральное место в севирианской христологической системе. Формула эта, однако, отсутствует в трудах свт. Кирилла и отвергается всеми халкидонитами, что затрудняет сравнительный анализ севирианской системы с дифизитской и в особенности с учением свт. Кирилла. По этой причине для уточнения формальной стороны севирианской концепции ипостасного соединения и сравнения ее с позициями свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов необходимо, во-первых, рассмотреть

севирианскую интерпретацию тех христологических формул свт. Кирилла, которые принимались как противниками, так и сторонниками Халкидона, а во-вторых, установить, как Севир и свт. Кирилл относились к возможности использовать дифизитскую терминологию как таковую.

Отсутствие в оросе IV Вселенского Собора формул свт. Кирилла монофизиты расценивали как главное преступление Халкидона¹. Для Севира Халкидонский Собор и томос папы Льва также были неприемлемы прежде всего потому, что в них отсутствуют следующие Кирилловы формулы: 1) «единый Христос из обеих [природ]» (ἐξ ἁμφοῖν ἕνα Χριστόν); 2) «единая природа Бога Слова воплощенная» (μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην); 3) «ипостасное соединение» (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν) и «соединение природное» (σύνθετον φυσικὴν)². Именно эти три формулы он сделал основанием своей христологической системы и использовал их как оружие в борьбе против халкидонской христологии.

4.1.1. Влияние философских предпосылок системы Севира на его истолкование формулы «из двух природ»

Формула «из двух природ» уже к началу литературной деятельности Севира (ἐκ δύο φύσεων) имела достаточно долгую историю³, но для монофизитской доктрины не имела существенного значения и даже считалась подозрительной как допускающая возможность дифизитского истолкования⁴. Первым нехалкидонитским богословом, который поместил формулу «из двух природ» в самый центр своей христологической системы, был Севир⁵, рассматривавший эту

¹ См.: Sellers. The Council of Chalcedon... P. 265.

² См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 1... P. 120.

Эти севирианские обвинения были хорошо известны халкидонитским полемистам. Так, автор трактата «О разделении» говорит об обвинениях со стороны противников Халкидона, утверждавших, что «Собор якобы не сказал ни об ипостасном соединении, ни об одной природе Бога Слова воплощенной, ни [о том, что Христос] из двух природ» (De sectis // PG 86. 1. Col. 1252A).

³ Севир в подтверждение ее святоотеческого происхождения ссылается на одно из произведений Аполлинария, ошибочно считая его принадлежащим перу папы Юлия. Правда, Аполлинарий использовал эту формулу в несколько ином виде: «из двух частей» (ἐκ δύο μερῶν) (см.: De Unione 5 // Lietzman. Apollinaris von Laodicea und seine Schule... P. 187). В Халкидоне Диоскор Александрийский противопоставлял «из двух природ» формуле «в двух природах»: «“из двух” принимаю, “две” не принимаю» (ἐκ δύο δέχομαι, τὸ δύο οὐ δέχομαι) (см.: Concilium Universale Chalcedonense // Acta conciliorum oecumenicorum. 1933. T. 2. Vol. 1. Ps. 1. P. 120).

⁴ См.: Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 172.

⁵ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 6... P. 68, Oratio 3. 1... P. 221; Homilia 14 // PO. Vol. 38. P. 411; Homilia 44 // PO. Vol. 36. P. 98; Homilia 109 // PO. Vol. 25. P. 758; Philaletes... P. 268.

формулу как неотъемлемую часть богословского наследия свт. Кирилла Александрийского¹. Именно благодаря авторитету Севира, полагает А. Грильмайер, формула «из двух» превратилась в «шиболет антихалкидонской христологии»², а Я. Пеликан отмечает, что Сефир рассматривал эту формулу как «якорь истинной христологии»³.

Дифизиты и после Халкидона продолжали пользоваться этой формулой, но сопрягали с ней смысл, существенно отличающийся от того, что вкладывал в нее Сефир. Объясняется это, прежде всего, тем, что халкидониты, как, впрочем, и свт. Кирилл, считая соединившиеся во Христе природы общими, не противопоставляли выражения «в двух природах» и «из двух природ», но рассматривали их как друг друга дополняющие. С помощью первой они указывали на общие природы человечества и божества, а посредством второй акцентировали конкретный характер человечества, получившего действительное существование в ипостаси Логоса: «Мы говорим, что Он из двух [природ], божественной и общей человеческой, которые существовали прежде соединения во Христе, и в двух, общего божества, которое превышает понятия общего и особенного, и Его особенного человечества. Возможно поддерживать и выражение “из двух природ” (ἐκ δύο φύσεων), воспринимаемой через отвлечение общечеловеческой природы, [соединенной] мысленно с реально существующим божеством. Ведь в мысли мы созерцаем прежде Христа то, что [принадлежит] Христу. А то, что мы признали в Нем действительно и реально существующим, уже не есть существующее прежде Его, но в Нем. Поэтому те, кто признают во Христе две соединенные природы (δύο φύσεις... ἡνωμένας ἐν Χριστῷ), полагают Его человечество более реальным, чем те, кто утверждают, что Он из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)⁴. По словам Я. Пеликана, у халкидонитских богословов было нормативным употреблять обе формулы «из двух природ» и «в двух природах». Предлог «в» не позволял сообщить предлогу

Эту формулу Сефир противопоставляли дифизитским, в которых говорится о двух природах после соединения (см.: *Leontius Byzantinus. Triginta capita adversus Severum* // PG 86. 2. Col. 1901–1904).

¹ См.: *Epistola 45 ad Succensum episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 153.

² См.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 226.

³ См.: *Христианская традиция...* Т. 2. С. 54.

⁴ *Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas* 58 // PG 86. 2. Col. 1801B.

«из» такое толкование, при котором под угрозой ставилась бы реальная двойственность природ¹.

Семир же мыслил соединившиеся природы как частные сущности или ипостаси, иными словами, человечество Спасителя, с его точки зрения, — это не человеческая природа, а человечество, которое принадлежит конкретному человеческому индивиду, так же и божество Его не является общей божественной природой, но только божеством Слова². Поэтому Семир в качестве равнозначной пользовался и формулой «из двух ипостасей» (ἐκ δύο ὑποστάσεων)³. По этой же причине он, отрицая слияние природ по сущности, отвергал формулу «из двух сущностей» (ἐκ δύο οὐσιῶν) и не соглашался признать, что Еммануил слагается «из двух сущностей, общего божества и родового человечества»⁴.

Мысль о соединении во Христе ипостасей божества и человечества решительно отвергалась халкидонитами: «Мы согласны, если вы говорите о ипостаси, сложенной из природ (ἐκ φύσεων ὑπόστασιν σύνθετον), а если из ипостасей, то нет»⁵. По словам прп. Максима Исповедника, утверждающие, что «соединение произошло из ипостасей или лиц», подобно Несторию разделяют единого Христа⁶. Как сообщает прп. Анастасий Синаит, Семир учил, что Христос — это единая природа, слагающаяся «из двух частных сущностей» (ἐκ δύο μερικῶν οὐσιῶν)⁷.

Оставаясь верным философскому принципу, не допускающему существование безыпостасных природ, и в то же время не принимая концепцию «воипостасное», Семир был способен допустить только одно понимание ипостасного соединения, как непосредственное сочетание двух ипостасных

¹ См.: Христианская традиция... Т. 2. С. 77.

² См.: *Samuel. The Christology of Severus of Antioch...* P. 136, 181.

³ См.: Letter 15. To Thomas the syncellus, on natures and hypostases // PO. Vol. 12. P. 38.

Ни послехалкидонские дифизиты, ни св. Кирилл никогда не пользовались этой формулой.

⁴ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 22...* P. 174; Letter 2. To Oecumenius the count, about the properties and operations // PO. Vol. 12. P. 20–21.

Ср.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 3. 6...* S. 119–122.

⁵ *Leontius Hierosalymitanus. Contra Nestorianos II. 24* // PG 86. 1. Col. 1585C.

Иоанн Грамматик также был убежден, что «соединение в одну ипостась и в одно лицо» (εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον) произошло «из двух сущностей» (τῶν δύο οὐσιῶν) (см.: *Apologia concilii Chalcedonensis...* P. 54).

⁶ См.: *Opuscula theologica et polemica 2* // PG 91. Col. 41A.

⁷ *Viae dux VI. 2...* P. 100.

реальностей. Для выяснения различий между севирианами и дифизитами в понимании формулы «из двух природ» следует рассмотреть, как понимает ипостасное соединение В. Ч. Самуэль. Последний исходит из того, что природу можно понимать в значении либо в значении «сущность» (*ousia*), либо в значении «ипостась» (*hypostasis*). Поскольку конкретное бытие принадлежит только ипостасям, человеческое естество во Христе не могло «существовать, не имея лица» (*without subsisting in a person*), и если Слово представляет собой божественную Ипостась, в которой индивидуализирована божественная сущность, то и сущность человеческая в соединении с Ним также должна быть индивидуализированной, иными словами, быть ипостасью (*nature as hypostasis*).

По учению же халкидонитов, в момент соединения не происходит образования новой человеческой ипостаси, а ипостасные свойства воспринятого человечества лично усваиваются Логосом¹, поскольку то же самое ипостасное различие, которое предвечно отделяло Ипостась Сына Божия от Ипостасей Отца и Святого Духа, с момента ипостасного соединения отделяет Христа по Его человечеству от всех человеческих ипостасей. При этом Ипостась Бога Слова становится через соединение и Ипостасью воспринятого Им человечества. Севир же считал, что человеческая сущность, индивидуализируясь, становится человеческой ипостасью, соединенной с Ипостасью Слова. От всех других ипостасей человеческого рода эта ипостась отличается своим несамобытным характером. Таким образом, халкидониты не считали воспринятое Словом человечество принадлежащим какому-либо человеческому индивиду. Такая точка зрения позволяла, несмотря на признание в нем человеческих индивидуальных особенностей, рассматривать эту воипостасную реальность как общую человеческую природу. Севир же, утверждает В. Ч. Самуэль, мыслил человечество Христа как ипостась, частную сущность². И Севир, и В. Ч. Самуэль не принимают

¹ Например, у Леонтия Иерусалимского см.: *Contra Nestorianos* I. 19 // PG 86. 1. Col. 1485D; 2. 7. Col. 1552D.

² См.: *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch...* Σ. 291, 295; *The Christology of Severus of Antioch...* P. 134–138.

Такой же точки зрения придерживается и митр. Бишой, утверждающий, что «соединение природ воплотившегося Бога Слова — это соединение индивидуализированных природ, или, точнее, соединение персонализированных природ, образующих единую сложную Ипостась воплотившегося Логоса (см.: *Interpretation*

установленное современниками Севира — Иоанном Грамматиком и, в особенности, двумя Леонтиями — точное концептуальное различие между «ипостасью» и «природой», выводимое халкидонитскими богословами из каппадокийского тринитарного учения¹.

Тем самым появляются основания утверждать, что севирианское христологическое учение базируется в сущности на том же самом онтологическом основании, что и несторианская доктрина. Различие между ними проявляется только в том, что в несторианской христологии человеческое лицо считается актуально существующим, тогда как севириане мыслят его только как потенциально данное, лишь логически предшествующее времени соединения природ-ипостасей. В действительности же воспринятое человечество не реализует себя как лицо в силу того, что человеческая ипостась во Христе не является самобытной.

Установленное выше различие между сторонниками и противниками Халкидонского Собора в понимании сущности ипостасного соединения может помочь в объяснении следующего исторического факта. Во второй половине VI в., когда Севириева система была усвоена большей частью нехалкидонитов, жизнь монофизитских общин серьезно поколебали неожиданно появившиеся новые тринитарные ереси, тритеизм в Сирии и так называемый тетратеизм в Египте², притом, что среди халкидонитов новых тринитарных заблуждений практически не было. Единственным объяснением этого факта представляется отсутствие в севирианской системе соответствия между двумя терминологическими уровнями: тринитарным и христологическим.

В дифизитской христологии четко различаются два порядка: ипостасный (личный) и природный. Личное усвоение (ἰδιολοίησις) человечества осуществляется только вторым Лицом Пресвятой Троицы — Богом Словом, и

of the First Agreed Statement on Christology of the Official Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches... P. 5).

¹ См.: Мейендорф И., *протопресв.* Халкидониты и монофизиты после Халкидона // Вестник Рус. Зап.-Европейского Патриаршего Экзархата. 1965. № 52. С. 228.

² См.: Болотов. Лекции по истории Древней Церкви... С. 351–356; Дьяконов. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды... С. 125–142; Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria. Chicago, 1977. P. 277–282.

человеческая природа воипостасно существует только в Его Лице. Это — событие ипостасного порядка. Освящение же и обожение¹ воспринятого Словом человечества является действием божественной природы, а, значит, является общим для всех Лиц Пресвятой Троицы и относится к природному порядку.

В севирианском же учении, где ипостасное соединение понимается как сочетание частных сущностей (ипостасей), два указанных порядка — ипостасный и природный — фактически невозможно различать. По Севиру, в момент соединения божественный Логос единым действием и лично усваивает Себе человечество и в то же время *как ипостась природно его с Собой соединяет* (курсив наш — О. Д.)! Однако для твари невозможно быть природно соединенной с одной божественной Ипостасью и при этом не быть соединенной с двумя другими, единосущными ей. Тем самым столь ужасавшая Севира в учении Иоанна Грамматика угроза воплощения всей Троицы появляется и в собственной его системе. Что же касается тритеизма и тетратеизма, то они должны быть признаны логичной реакцией на севирианское понимание ипостасного соединения, в основании которого лежит фактическое отождествление понятия «ипостась» с понятием «частная сущность». Некоторые дифизитские авторы, например, свт. Евлогий Александрийский, прямо указывали, что тритеизм является следствием монофизитской христологии, поскольку отождествление ипостаси с частной сущностью (природой) на тринитарном уровне неизбежно порождает либо савеллианские (одна природа и одна ипостась), либо тритеистские (три ипостаси и три природы) тенденции².

¹ «Обожение» (θεώσις) — аскетологический и сотериологический термин, которым обозначается теснейшее соединение человека с Богом. И. В. Попов считает объективным основанием обожения присутствие Бога в человеке (см.: *Попов И.В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909. С. 33). Со стороны человеческой обожение предполагает нравственное, интеллектуальное (см.: Там же. С. 29) и энергийное (см.: Там же. С. 27) приобщение человека Своему Творцу, при котором полностью сохраняется как личная, так и природная самотождественность человека (см.: Там же. С. 7–8, 14).

Подробнее об идее обожения в греческой патристике см.: *Russel N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2006.

Об обожении человеческой природы во Христе у халкидонитских авторов см.: *Ioannes Damascenus.* Expositio fidei 3. 17... S. 155–157; *Maximus Confessor.* Ambigua ad Iohannem // *Constas N.* On Difficulties... Vol. 2. P. 108.

² См.: *Lang U. M.* Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // *Oriens Christianus.* 2001. Vol. 85. P. 27.

Какой же смысл вкладывал Антиохийский патриарх в выражение «из двух природ», если «природу» он мыслил как частную сущность и отрицал реальное предсуществование человеческой природы-ипостаси моменту соединения¹? Формула «из двух», полагает В. В. Болотов, была необходима Севиру, чтобы иметь возможность говорить о различии между человечеством и божеством по природному качеству и отвергать тем самым обвинения в слиянии природ по сущности². Реальной же двойственности эта формула для Севира не предполагала. По словам Ж. Лебона, все размышления нехалкидонитского богослова о «двойственности элементов» и вообще весь процесс, приводящий «к различению и утверждению $\delta\upsilon\omicron$ φύσεις ἐξ ὧν ὁ Χριστός», полностью относится к логическому порядку³. В действительности же Сефир не считал возможным после соединения считать природы, поскольку исчислять можно только самобытно существующее. Считать, по Севиру, значит утверждать, что вещь существует как самобытная ипостась и, следовательно, лицо⁴.

Таким образом, в севирианской системе формула «из двух природ» не имеет отношения к реальной действительности и допускается только потому, что указывает разуму на некое идеальное, предшествующее моменту соединения состояние человеческого и божественного вне единства⁵. Сефир открыто утверждает, что выражение «из двух природ» (ܡܢ ܬܪܝܢ ܩܘܝܢܐ; *men trēn kyānē*; ex duabus naturis) обязательно подразумевает «упразднение [двойственности]» (ܡܚܘܠܥܝܬܐ; *mḥaṭlānīṭā*; destructivum... *dualitatis*)⁶. Антиохийский патриарх был уверен, что формула ἐκ δύο, с одной стороны, «отрицает существование двух» (ܚܘܠܥܝܬܐ ܕܥܘܕܝܢܐ; *kafrā b-hāy d-nehwōn 'īṭayhon trēn*; negat duos esse), а, с другой, являет «самого Единого, существующего через сосложение» (ܡܚܘܠܥܝܬܐ ܕܥܘܕܝܢܐ ܕܥܘܕܝܢܐ; *mḥawyā d-hūyū ḥad b-rukkābā*; ipsum unum esse per compositionem)⁷. После же

¹ См.: *Severus Antiochenus*. Philaletes 51... P. 221.

² См.: Болотов. Лекции по истории Древней Церкви... С. 338.

³ Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 166.

⁴ Болотов. Лекции по истории Древней Церкви... С. 338.

⁵ Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 162.

⁶ *Contra impium Grammaticum*. Oratio 3. 1. 18. P. 218.

Сирийский текст здесь и далее см.: *Severus Antiochenus*. *Contra impium Grammaticum*. Or. 3. 1 / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1929 (CSCO; 93). P. 130.

⁷ См.: *Orationes ad Nephaliium II*... P. 10; Сир. текст см.: P. 12.

образования единой природы для человеческой мысли заканчивается право указывать на различие природ и употреблять в отношении элементов, из которых составил Христос (τὰ ἐξ ὧν), слово δυάς¹.

По словам Ж.-К. Ларше, страх перед числом как началом, привносящим разделение в ипостасное единство, приобретает у Севира характер «навязчивой идеи»². В строжайшем запрете на исчисление природ во Христе и, более того, в принципиальном отказе от использования самой философской категории числа в отношении ипостасного соединения проявляется «формальная сторона монофизитства Севира»³. При этом необходимо отметить, что такое, возведенное едва ли не на степень философского принципа, негативное отношение к числу как к началу, привносящему разделение⁴, не было свойственно свт. Кириллу Александрийскому⁵.

4.1.2. Различие богословских позиций свт. Кирилла и Севира на примере истолкования ими формулы «единая природа Бога Слова воплощенная»

Формула «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεβαστωμένη) была воспринята Севиром как неотъемлемая часть наследия

¹ См.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 338.

² *Ларше*. Христологический вопрос... С. 153.

³ См.: *Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви... С. 338.

В. В. Болотов назвал резко отрицательное отношение Севира к возможности прилагать категорию количества (числа) к ипостасному соединению «отвращением к цифре» (см.: Там же).

⁴ В одном из сохранившихся у Евстафия Монаха фрагментов Сефир заявляет: «Там, где разделение, там и два, а где два, там и разделение» (*Epistula de duabus naturis* 28... P. 430. 530–531.).

⁵ Автор трактата «О разделениях» указывает на аристотелевское происхождение идеи о том, что число относится к разделенному количеству (*Categorias*. 4b I. 20) (см.: *De sectis* // PG 86. 1. Col. 1241D–1244C).

На христианской почве отношение к числу как началу, вносящему разделение, впервые появляется в среде аполлинариан. Ученик Аполлинария, Полемон, писал: «ἐνθα γὰρ δυάς, πάντως διαίρεσις» (см.: *Lietzmann*. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*... S. 275). Халкидониты же полагали, что категорию количества как таковую неверно связывать с понятием разделения. Напротив, количество указывает, в первую очередь, на «совокупность, сочетание единиц», а не на разделение (см.: *Ioannes Damascenus*. *Capita philosophica* 50... S. 114).

Севирианский богослов Пров, в самом конце VI в. перешедший к халкидонитам и ставший дифизитским митрополитом Халкидонским, в собрании апорий против яковитов писал: «Каким образом возможно, чтобы число природ уничтожилось, а сами природы остались не уничтоженными?» (см.: *Bettiolo P*. *Una raccolta di opuscoli calcedonensi* (Ms. Sinai Syr. 10). Louvain, 1979. P. 7).

Халкидонитскую критику этого аспекта севирианства см.: *Maximus Confessor*. *Epistola 12 ad Ioannem cubicularium* // PG 91. Col. 473B–481A.

александрийской школы¹. Однако значение этого выражения в его системе существенно отличается от того, что наблюдается у свт. Кирилла.

Уже Ф. Лоофс, указывая на различное понимание данной формулы свт. Кириллом и Севиром, утверждал, что $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ для свт. Кирилла означает здесь $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, иными словами, указывает только на божественную природу, соединившуюся с плотью, тогда как у Севира это выражение приобрело значение $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, т.е. сделалось указанием на продукт (результат) соединения человечества и божества². В ответ на аргументацию Ф. Лоофса Ж. Лебон попытался доказать, что Севир в формулах «сложная природа» ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) и «единая природа Бога Слова воплощенная» также не усваивал слову $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ результирующего значения и понимал его только как указание на божественную природу Логоса³.

Точку зрения Ж. Лебона трудно назвать убедительной, поскольку она явным образом противоречит высказываниям самого Севира, утверждавшего, что единая воплощенная природа Слова охватывает оба элемента ипостасного соединения. Так, Антиохийский патриарх писал, что в «сосложении» (ܠܘܟܠܘܬܐ ; *b-rukkābā*) «природы или ипостаси» (ܠܘܟܠܘܬܐ ܕܘܫܘܒܘܬܐ ; *qnōtē 'aw kīt kyānē*), поскольку не существуют отдельно друг от друга и не имеют «индивидуального существования»

¹ Как и свт. Кирилл Севир использовал и другой вариант этой формулы, в котором определения стоят в форме родительного падежа: «воплощенного и вочеловечившегося» ($\sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \kappa\alpha\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$) (см.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* 9... P. 417. 117–119).

Подобно свт. Кириллу, он полагал, что это выражение принадлежит свт. Афанасию Александрийскому (см.: *Oratio 2 ad Nephaliu*... P. 13; *Contra impium Grammaticum. Oratio 2.* 10... P. 109; *Letter 6. To Maron the reader* // PO. Vol. 12. P. 25). Однако, необходимо отметить, что, если в творениях свт. Кирилла данная формула появилась уже достаточно поздно, видимо, только после начала несторианского спора, то у Антиохийского патриарха она присутствует уже в самых ранних произведениях. Таким образом, христологическая система Севира с самого начала оказалась «завязана» на это псевдоафанасиево выражение.

С. Мак Киньон, проанализировавший произведения свт. Кирилла, написанные после Эфесского Собора, отмечает, что формула «единая природа Бога Слова воплощенная» играла все меньшую роль в его христологических высказываниях по мере развития его учения (см.: *McKinion. Words, imagery and the mystery of Christ*... P. 173). По словам протопресв. И. Мейендорфа, свт. Кирилл рассматривал эту формулу лишь «как вспомогательное описание христологической тайны» (см.: *Халкидониты и монофизиты после Халкидона*... С. 226).

Х. ван Лоон указывает на то, что формула «единая природа Бога Слова воплощенная» содержится, главным образом, в письмах свт. Кирилла, написанных после примирения с восточными (433 г.). Свт. Кирилл использовал эту, освященную авторитетом свт. Афанасия Великого, формулу с целью защититься от нападков со стороны некоторых своих единомышленников, обвинявших его в капитуляции перед восточными епископами (см.: *Loon H., van. Cyril of Alexandria* // *The Wiley Blackwell companion to Patristics* / K. Parry, ed. Chichester, 2015. P. 172). К. Билей также отмечает, что свт. Кирилл начал вводить в свою христологию элементы учения свт. Афанасия только после 433 г., до этого времени он в своем христологическом учении опирался, в первую очередь, на труды свт. Григория Богослова (см.: *Beeley. The unity of Christ : continuity and conflict in patristic tradition*... P. 259).

² См.: *Leontius von Byzanz und die Schriftsteller der griechischen Kirche*... S. 312.

³ См.: *Le monophysisme sévérien*... P. 323–325.

(ܕܠܝܐܘܬܐ ܕܩܘܝܝܐܡܐ; *dīlāyūt quyyāmā*), восполняют «единое Лицо» (ܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ; *ḥad parṣufā*) Христа и «единую воплощенную природу и ипостась» (ܩܢܘܡܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ; *ḥad kyānā wa-qnōmā da-mḃassar*) Слова. Если же «природы или ипостаси» (ܩܢܘܡܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ; *kyāne 'aw kiṯ qnōmē*) не составляют одно в «ипостасном соединении» (ܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ ܕܐܘܢܝܢܐ; *ba-ḥdāyūtā qnōmāyūtā*), они, по Севиру, не могут восполнять единого Христа и «единую воплощенную природу Слова и единое Лицо» (ܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ; *ḥad kyānā d-meltā da-mḃassar w-ḥad parṣōfā*)¹.

Попытка Ж. Лебона представляется неубедительной и современным единомышленникам патриарха Антиохийского. Я. Метью, например, прямо оспаривает мнение бельгийского ученого и утверждает, что в христологической системе Севира выражение «единая природа» означает не природу божественного Логоса, но результат соединения².

До настоящего времени не предпринимались попытки провести сравнительный анализ понимания этого выражения свт. Кириллом и Севиrom. Тем не менее, в истолковании ими данной формулы можно отметить не менее трех существенных различий:

¹ См.: *Severus of Antioch*. Letter 15. To Thomas the syncellus, on natures and hypostases // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 38–39.

В «Послании к Марону чтецу» Севиr также утверждает, что сила «соединения» (ܩܢܘܡܐ ܕܐܘܢܝܢܐ; *ḥdāyūtā*), не допуская смешения, сохраняет соединенных от беспорядка и служит причиной того, что оба элемента соединения существуют «в одном лице, в одной ипостаси и в одной воплощенной природе Слова» (ܩܢܘܡܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ ܕܐܘܢܝܢܐ ܗܕܝܢܐ; *b-ḥad qnōmā w-ḥad parṣōfā w-ḥad kyānā d-meltā da-mḃassar*) (см.: Letter 9. To Maron the reader // PO. Vol. 12. Fasc. 2. P. 28).

Точка зрения Ж. Лебона, впрочем, может быть признана, по крайней мере, отчасти правильной в отношении Иоанна Филопона. В отличие от Севира, в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» Филопон под природой действительно понимал только природу божественную, но, исходя из концепции частных сущностей (природ), рассматривал эту природу не как общую природу божества в Ипостаси Слова, а как частную природу Логоса. В «Арбитре» Филопон отрицает, с одной стороны, «воплощение общей для Святой Троицы умопостигаемой природы божества» (οὐ... τὴν κοινὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος νοουμένην τῆς θεότητος σεσαρκῶσθαι), а, с другой, соединение с Богом Словом «общего логоса человеческой природы» (τὸν κοινὸν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως λόγον). В противном случае, считает Иоанн, пришлось бы признать либо воплощение всех Лиц Троицы, либо соединение со Словом всех без исключения людей. Далее Филопон разъясняет, что в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» (μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκῶμένην) под природой он понимает «природу общего божества в ипостаси Слова» (τὴν ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τῆς κοινῆς θεότητος φύσιν), т.е. «общий логос природы божества» (τὸν κοινὸν τῆς θείας φύσεως λόγον), ставшей «собственной» (ἴδιον) природой Слова. Согласно Филопону, прибавление «Бога Слова» четко отличает эту природу от природы Отца и Святого Духа и позволяет говорить, что именно «природа Бога Слова воплотилась» (σεσαρκῶσθαι... τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν φύσιν). С этой частной божественной природой соединилась человеческая природа, которая также представляет собой «частное существование» (τὴν μερικωτάτην... ὑπαρξίν) (см.: *Ioannes Damascenus*. De haeresibus... 1981. Bd. 4. S. 52. 79–53. 92).

² См.: *Christology of Severus of Antioch*... P. 22–25.

а) Александрийский архиепископ не употребляет выражение «единая природа Христа (Еммануила)». Он говорит только о единой природе Бога Слова и вообще не выражает мысль о единстве Богочеловека через понятия «сущность» и «природа», пользуясь для этого, как и послехалкидонские дифизиты, терминами «ипостась» и «лицо»¹. В «Схолиях о воплощении Единородного» свт. Кирилл однозначно утверждает, что само имя «Христос» недопустимо рассматривать как наименование некоторой сущности: «Имя “Христос” не имеет силы определения (ὄρου) и не обозначает какую-либо сущность (οὐσίαν), подобно [именам] “человек”, “лошадь” или “бык”. В действительности же оно скорее указывает на действие, произведенное в отношении кого-либо»².

Леонтий Византийский в полемике с Севиром, отталкиваясь от этих слов, отмечал, что, в учении свт. Кирилла имя «Христос», во-первых, «не имеет силы определения» (οὐτε δύναμιν ὄρου ἔχει), а, во-вторых, не служит обозначением «какой-либо сущности» (τήν τινος οὐσίαν). По Леонтию, с помощью имени «Христос» учитель «указывает не на природу, а на ипостась» (οὐ φύσιν δηλοῦντος, ἀλλ’ ὑπόστασιν)³.

Необходимо также отметить, что у свт. Кирилла в христологическом контексте формула «единая природа» вообще не встречается, Александрийский архиепископ использует это выражение только в составе формулы «единая воплощенная природа Слова (Сына)».

Антиохийский же патриарх учил уже не только о едином естестве Слова, но и использовал выражение «единая природа Христа» (μία φύσις τοῦ Χριστοῦ)⁴. По Севиру, «Еммануил исповедуется одной природой (ܚܪܝܨܬܐ ܘܥܡܐܢܘܐܢܐ; *ḥad kyānā*; unam

¹ Подробнее об этом аспекте христологии свт. Кирилла см.: *Давыденков. Христологическая система Севира Антиохийского...* С. 102–108, 269–273.

² *Cyrillus Alexandrinus. Scholia de Incarnatione Unigeniti I // Acta conciliorum oecumenicorum. 1963^R. Т. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 219.*

Под «действием» здесь, очевидно, следует понимать помазание, исходя из буквального значения греческого χριστός — «помазанный», «помазанник».

Таким образом, общий контекст творений свт. Кирилла исключает монофизитское понимание формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», потому что Александрийский архиепископ не только не говорит об «одной природе Христа», но и прямо запрещает такого рода выражения (см.: *Новиков. Кирилл, свт. Александрийский...* С. 277).

³ См.: *Eparoremata (Triginta capita contra Severum) 28 // PG 86. 2. Col. 1912A.*

Ср.: *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 70...* S. 132.

⁴ См.: *Lebon. Le monophysisme sévérien...* P. 323; *Лебон. Христология сирийского монофизитства...* С. 117.

naturam)»¹. Кроме того, севириане ввели в свою систему и другие формулы, которых не было у свт. Кирилла: «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος)² и «единая природа после соединения» (μία φύσις μετὰ τὴν ἔνωσιν)³.

Иоанн Филопон, вопреки свт. Кириллу, уже открыто заявляет, что имя «Христос» указывает не на силу или действие, — такое мнение он прямо называет «абсурдным» (absurdum), — но на природу: «Имя Христа есть обозначение природы (ܘܫܝܘܬܐ ܕܡܕܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ; *l-'usiyā d-meddem 'ūtaw^{hy} mšawd'ānā šma da-mšihā*; nomen Christi naturae est significativum)»⁴.

Для современных нехалкидонитов также естественно говорить о Христе как о единой природе. Так, В. Ч. Самуэль утверждает, что «Иисус Христос есть... единая сложная природа»⁵, а согласно Я. Метью, «природа Христа есть одна воплощенная» (the nature of Christ is one incarnate)⁶.

б) У свт. Кирилла рассматриваемая формула не используется как определение Христа, иными словами, у него отсутствуют высказывания, строящиеся по типу: Христос есть единая воплощенная природа. Севиром же это выражение используется именно в качестве формального определения⁷: «Христос... есть

¹ Oratio 2 ad Nephaliium... P. 22; Сир. текст см.: P. 29.

Ср.: «Христос есть один из обеих (ܘܫܝܘܬܐ ܕܡܕܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ; *haq̄ men tartayhēn*; unus ex utraque), и одна природа Его как воплощенного Слова (ܘܫܝܘܬܐ ܕܡܕܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܕܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ; *haq̄ hū kyānēh 'a'k̄ man d-'etbassar hū melīā*; unaque est natura eius tanquam incarnati Verbi)» (Ibid. P. 26; Сир. текст см.: P. 35). В умеренном монофизитстве выражение «единая природа Христа» сделалось одной из наиболее распространенных христологических формул. Так, одна из посвященных вопросам христологии работ патриарха Шенуды III даже озаглавлена «Природа Христа» (см.: *Shenouda III. The Nature of Christ...*).

² В севирианской системе между формулами «сложная природа» и «единая природа Бога Слова воплощенная» нет существенных различий. Причем, это мнение разделяют в равной степени и халкидонит А. Грильмайер (см.: *Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 223–225*), и севирианин В. Ч. Самуэль (см.: *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch... Σ. 295*).

Диак. С. Кожухов приходит к выводу, что, поскольку в севирианской христологии формула «единая природа» фактически равнозначна с формулой «сложная природа», можно утверждать, что концепция сложной природы не является принадлежностью кирилловой традиции, но представляет собой продукт севирианской богословской мысли (см.: *Кожухов. Концепция сложной ипостаси Иоанна Кесарийского Грамматика и сложной природы Севира Антиохийского... С. 161, 164*).

³ Эта формула впервые появляется, по всей видимости, у Евтихия (см.: *Concilium Universale Chalcedonense // Acta conciliorum oecumenicorum. 1933. Т. 2. Vol. 1. Ps. 1. P. 143*). В произведениях свят. Кирилла это выражение не встречается (см.: *Бриллиантов. Происхождение монофизитства... С. 806*).

⁴ *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbiter I. 9... P. 44*; Сир. текст см.: P. 10.

⁵ *The Christology of Severus of Antioch... P. 161*.

⁶ *Christology of Severus of Antioch... P. 135*.

⁷ В этом Севир следовал не свт. Кириллу, а Филоксену Маббугскому, который писал, что, согласно святым отцам, «Христос есть единая воплощенная природа» (см.: *Philoxenus Mabbugensis. Tractatus tres de Trinitate et incarnatione / A. Vaschalde, ed. Louvain, 1907. P. 147*).

единая природа Бога Слова воплощенная (ܚܕܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ; *ḥad kyānā haw dīlēh d-meltā da-mḥassar*; una... natura Dei Verbi incarnata)»¹.

Использование данной формулы в качестве формального определения Христа было характерно для многих нехакидонитов VI в. Например, тритеит, с которым полемизировал свт. Анастасий Антиохийский, утверждал, что «Христос есть единая природа Бога Слова воплощенная» (Χριστός ἐστὶ μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)², и «Христос есть единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος ὁ Χριστός)³.

Иоанн Филопон не только пользовался аналогичными выражениями, но и прямо утверждал, что формулу «единая сложная природа», которая для него была фактически равнозначной с формулой «единая природа Бога Слова воплощенная», следует рассматривать как «определение» (ܥܘܢܝܢܐ; *thūmā*; definitio) и «понятие» (ܥܘܢܝܢܐ ܕܥܠܡܐ; *šaryā 'it meltā*; conceptus) Христа⁴.

в) Свт. Кирилл никогда не говорил, что единая воплощенная природа Слова образована из двух природ или составлена из человечества и божества. Используя антропологическую парадигму с целью пояснить смысл ипостасного соединения, свт. Кирилл вполне сознавал, что соединение души и тела в человеке существенно отлично от соединения Бога Слова с человеческой природой⁵. Поэтому, говоря, что

¹ Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 22; Oratio 2. 23; Oratio 2. 29; Oratio 2. 33; Oratio 2. 37... P. 146, 148, 178, 199, 223; Сир. текст см.: P. 187, 190, 228, 254, 287.

² См.: *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten...* S. 84.

³ См.: *Ibid.* S. 82.

⁴ См.: *Diaetetes seu Arbitrator VI.* 20... P. 55; Сир. текст см.: P. 20.

В. Ч. Самуэль также понимает эту формулу как определение Христа (см.: *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch...* Σ. 295).

⁵ В трактате «О разделениях» отмечается, что «феодосиане, т.е. приспешники Севира... хотят во всем применять пример человека в отношении Христа» (*De sectis // PG 86. 1. Col. 1245BC*).

Как замечает диак. С. Кожухов, Сефир не видел принципиального различия между соединением божества и человечества во Христе и соединением души и тела в человеке. Поскольку сосложение природ во Христе повторяет «устройство» (*constitutio*) человека, то и результатом этого сосложения севириане полагают «единую сложную природу» (см.: *Кожухов. Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма»...* С. 116, 118).

О понимании антропологической модели свт. Кириллом см.: Там же. С. 120.

Согласно проф. А. И. Бриллиантову, аналогии в принципе не могут претендовать на полное соответствие вещам, которые они призваны уяснить. Поэтому использование аналогий без соответствующих ограничений обычно приводит к крайне ошибочным выводам. Недостаточность антропологической аналогии определяется тем, что тело человека не имеет того самостоятельного существования, которое свойственно человеческой природе как таковой. В силу этого данная аналогия не может исчерпывающим образом объяснить способ соединения человеческой и божественной природ во Христе (см.: *Бриллиантов. Происхождение монофизитства...* С. 796–798).

Свт. Кирилл прекрасно осознавал, что соединение души и тела в человеке представляет собой весьма несовершенное подобие тайны Боговоплощения (см.: *Янг. От Никеи до Халкидона...* С. 510).

душа и тело, соединяясь, составляют единую природу человека¹, он воздерживался от утверждения, что божество и человечество составляют единую природу Христа или единую воплощенную природу Слова. Ж.-К. Ларше отмечает, что свт. Кирилл употреблял эту формулу в различных контекстах, которые позволяют ее по-разному интерпретировать, однако, все они исключают возможность понимать «единую природу (φύσις)» как составленную из двух элементов, т.е. человечества и божества, или как возникшую в результате перехода одного элемента в другой². Хотя свт. Кирилл и использовал формулу «из двух природ», слова «единая природа» в составе формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» вовсе не означали для него результат «сосложения двух... природ»³.

Для Севира же такой образ выражения является совершенно естественным: «Мы говорим о единой воплощенной природе Бога Слова ($\kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\ \eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\theta\omicron\varsigma$ $\text{ἡ}\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\theta\omicron\varsigma$; *ḥad kyānā d-'alāhā meltā da-mbassar*; unam... naturam Dei Verbi incarnatum) [, образованной] из божества и человечества»⁴.

Аналогичное понимание единой воплощенной природы Бога Слова как сложной, т. е. составленной из божества и человечества, характерно и для современных нехалкидонитских авторов⁵.

Очевидно, что Севир и свт. Кирилл понимают данную формулу по-разному. Свт. Кирилл мыслит «единую природу» как всецелую природу божества, которая в лице Логоса соединяется с общим естеством человечества и в силу этого созерцается уже не сама по себе, но как единая, в смысле соединенная с совершенным человечеством. Именно так понимали свт. Кирилла и древние

Небезынтересно отметить, что В. Ч. Самуэль видит сильные стороны антропологического примера именно в том, в чем, с дифизитской точки зрения, проявляется его ограниченность (см.: *The Council of Chalcedon Re-examined...* P. 245).

¹ См.: *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35; *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 92.

² См.: *Ларше*. Христологический вопрос... С. 161.

³ См.: *Янг*. От Никеи до Халкидона... С. 509.

⁴ *Contra impium Grammaticum*. Oratio 2. 32... P. 192; Сир. текст см.: P. 246.

Выше уже были приведены равнозначные по смыслу цитаты Севира из «Послания к чтецу Марону» и из «Послания к синкеллу Фоме», а вторая книга «Против нечестивого Грамматика» содержит, по крайней мере, четырнадцать (!) подобного рода высказываний (см.: *Ibid*. Oratio 2. 13... P. 93; Oratio 2. 21... P. 141; Oratio 2. 22... P. 146; Oratio 2. 23... P. 148; Oratio 2. 26... P. 163; Oratio 2. 28... P. 173; Oratio 2. 29... P. 177; Oratio 2. 31... P. 186, 188, 190, 192; Oratio 2. 33... P. 199; Oratio 2. 37... P. 223).

⁵ См.: *Methew*. *Christology of Severus of Antioch...* P. 22–25; *Mebratu Kiros Gebru*. *Miaphysite Christology...* P. 66.

халкидониты. По мнению Иоанна Грамматика, свт. Кирилл термином «природа» (ܩܘܢܐ; *kyānā*; *naturam*), «обозначает общую сущность божества» (ܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ; *l-'usiyā d-ḡawwā d-'alāhūtā mawda'*; *communem divinitatis substantiam significat*), и потому, уча о ипостасном соединении двух природ, он не может не говорить о двух совершенных природах (сущностях) во Христе¹. Севир же полагал, что в составе формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» термин «природа» имеет значение частного, т.е. ипостаси. В «Послании к Марону» он писал, что в троичном богословии в выражении «одна природа» (ܩܘܢܐ ܐܝܢܐ; *ḥad kyānā*) термин «природа» (ܩܘܢܐ; *kyānā*) используется для «общего обозначения сущности» (ܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ; *šudā 'ā gensānāyā d-'usiyā*), в христологии же, говоря о «единой воплощенной природе Бога Слова» (ܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ ܕܩܘܢܐ; *ḥad kyānā d-melṭā 'alāhā da-mḡassar*), следует понимать термин «природа» (ܩܘܢܐ; *kyānā*) как обозначающий «индивидуальное» (ܕܩܘܢܐ; *dilānāyā*), т.е. ипостась (ܩܘܢܐ; *qnōmā*)².

Истолкование формулы свт. Кирилла, предложенное Иоанном Грамматиком, принимали практически все последующие халкидонитские авторы.

Например, Евстафий Монах категорически отрицал, что свт. Кирилл под «единой природой» понимал продукт соединения божества и человечества. По мнению Евстафия, «учитель», т.е. свт. Кирилл Александрийский, утверждал, что из двух природ образуется «единое живое существо», которое можно определить как «одно лицо» (ἓν πρόσωπον), но никогда не говорил об «одной природе из обеих [природ]»³.

Леонтий Иерусалимский также считал, что, согласно с учением свт. Кирилла, под единой природой в этой формуле следует понимать природу божественную. По Леонтию, правильное истолкование Кирилловой формулы состоит в том, что «единая природа Бога Слова воплощенная» — это «как бы природа Слова, соединенная по ипостаси... с природой плоти». Тем самым это выражение

¹ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 18...* P. 130; Сир. текст см.: P. 166.

² См.: *Letter 6. To Maron the reader...* P. 24–25.

³ См.: *Epistula de duabus naturis 53...* P. 446. 976–981.

указывает на «двойственность нераздельно соединенных природ», единство которых рассматривается «не в отношении сущности», но в смысле «единого Лица»¹. Поэтому, согласно Леонтию, свт. Кирилл «говорил об одном Сыне, Который не разделяется на двух, но отнюдь не об одной природе»².

Автор произведения «О разделениях» также свидетельствует, что свт. Кирилл никогда не использовал формулу «воплощенная природа Христа» и, говоря о «единой воплощенной природе Бога Слова», посредством слова «воплощенная» указывал на другую, т. е. человеческую, природу³.

Аналогичное понимание Кирилловой формулы содержится и в «Апологии Халкидонского Собора», приписываемой свт. Евлогию Александрийскому, в которой также говорится, что слово «воплощенная», не следует рассматривать как характеристику единой воплощенной природы, но как указание на вторую природу: естество Бога Слова, хотя и едино, в порядке домостроительства уже не одно, но «созерцается вместе с плотью»⁴. Иными словами, согласно дифизитам, выражение «единая природа» в языке свт. Кирилла означало божественную природу, а слово «воплощенная» не рассматривалось как характеристика единой, пусть и сложной, природы Богочеловека, но лишь как указание на полноту человечества, соединившегося с божественной природой⁵.

Свт. Кирилл и сам писал, что «Слово Бога (ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος) и вместе с плотью есть божественная природа (θεία... φύσις)» (курсив. — О. Д.), а «мы — род Его» (γένος αὐτοῦ), в силу того, что Он, хотя и есть Бог по естеству, «воспринял тождественную нам плоть» (διὰ τὸ τὴν αὐτὴν ἡμῖν σάρκα λαβεῖν)⁶. Причем, под родом здесь имеются в виду не христиане, а все вообще люди, потому что Логос,

¹ См.: Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1812D.

В этом же трактате Леонтий утверждает, что, в соответствии с мыслью свт. Кирилла, формула «единая природа Бога Слова воплощенная» имеет дифизитское значение, поскольку слово «природа» является здесь указанием на божественную природу Логоса, а слово «воплощенная» — на человеческую (см.: Ibid. 41–44. Col. 1793D–1796C).

Ср.: Ibid. Col. 1808C.

² Ibid. Col. 1857D–1860A.

³ De sectis VIII // PG 86. 1. Col. 1253A.

Ср.: Justinianus imperator. Tractatus contra monophysitas // PG 86. 1. Col. 1124CD.

⁴ Eulogius Alexandrinus. Apologia pro litteris synodicis // PG 103. Col. 1025C.

⁵ Подробнее о том, как воспринималась формула «единая природа Бога Слова воплощенная» в дифизитской традиции VI–VIII вв. см.: Давыденков. Христологическая система Севира Антиохийского... С. 274–277.

⁶ См.: In Ioannis Evangelium. Liber II. X. 14... Vol. 2. P. 231–232.

восприняв общую человеческую природу, соединился со всем человечеством. Свт. Кирилл подробно разъясняет, что образ родства с воплотившимся Богом Словом является общим как для познавших Его, так и ничего о Нем не знающих, поскольку Он вочеловечился не для того, чтобы облагодетельствовать некоторую часть человечества, но чтобы помиловать «всю падшую природу» (ὅλην... πεσοῦσαν τὴν φύσιν). И плоды воскресения Христова распространяются на всех людей потому, что Он «совоскресил в Себе всю человеческую природу» (ὅλην ἐαυτῷ συνανιστῶντος τὴν ἀνθρώπου φύσιν)¹. Из приведенных выше слов Александрийского архиепископа видно, что для него условиями нашего родства с Богом являются, во-первых, восприятие Словом «тождественной нам плоти», т.е. общей человеческой природы, а не отдельного представителя человеческого рода, и, во-вторых, то, что природа Слова — божественная. Нетрудно увидеть, что совершенно то же самое сотериологическое содержание заключено и в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная».

Эта формула давала свт. Кириллу возможность выразить два принципиально важных и друг с другом тесно связанных положения своего сотериологического учения:

- а) общий характер соединившихся во Христе природ;
- б) личную самотождественность Бога Слова до и после соединения.

Т. Вэйнэнди считает, что свт. Кирилл принимал «μία φύσις» не в том смысле, что Христос имеет одну природу, но для указания на онтологическое единство субъекта, подобно единению души и тела в человеке². Такое объяснение, как представляется, явно не вполне учитывает сотериологическое измерение Кирилловой формулы. Это следует прежде всего из того, что свт. Кирилл, в отличие от нехалкидонитов, употреблял выражение «единая природа» только в составе формулы «единая природа Бога Слова воплощенная».

Можно сказать, что выражение «единая природа Бога Слова воплощенная» в христологии свт. Кирилла имеет характер не столько догматический, сколько

¹ Ibid. Col. 1045D–1048A.

² См.: Weinandy Th. G. Cyril and the Mystery of the Incarnation // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. NY, 2000. P. 33.

сотериологической. Вероятно, именно этим объясняется то, что данная формула не используется им как результирующая, т.е. в качестве формального определения единого Христа посредством понятия «природа», но лишь как описание домостроительства спасения. Неслучайно прп. Максим Исповедник назвал это Кириллово выражение «перифразой» (περίφρασις), т.е. описанием «единства, являющим две природы одновременно»¹.

Для Севира же формула «единая воплощенная природа» именно результирующая. Для него, замечает А. Грильмайер, «единая природа» уже не отправная точка христологического рассуждения, но средство указать на результат соединения², а слово «воплощенная» более не служит указанием на вторую природу, как это было в христологии халкидонитов, но становится характеристикой единой воплощенной природы Слова (Христа). Таким образом, Сефир превращает данную формулу в формальное определение Христа через понятие «природа».

Хотя выражения «из двух природ» и «единая природа Бога Слова воплощенная» и были унаследованы Сефиром от свт. Кирилла, он, в отличие от архиепископа Александрийского, в своей догматической системе фактически превратил их во взаимодополняющие части новой формулы, наиболее точно выражающей понимание сущности ипостасного единства в христологии умеренного монофизитства: «из двух природ единая природа Бога Слова воплощенная»³.

¹ Прп. Максим называет эту формулу свт. Кирилла «описательным выражением», которое являет две природы: слова «единая природа Слова» указывают на общую сущность божества в Ипостаси Бога Слова, а определение «воплощенная» — на человеческую сущность (см.: *Epistola 12 ad Ioannem cubicularium* // PG 91. Col. 501BC).

² *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 223.

Характерно, что монофизиты и халкидониты и антропологический пример использовали в различных целях. Дифизиты с его помощью стремились показать неизменность и целостность природ, объединенных в одном лице, подобно тому как в одном человеке душа и тело сохраняют свою целостность и неизменность. Монофизиты же, напротив, обращались к этому подобию с целью продемонстрировать «единство продукта», являющегося результатом соединения двух природ (см.: *Троицкий. Изложение веры Церкви Армянской...* С. 100).

³ См.: *Мейендорф. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана...* С. 22.

По словам патриарха Шенуды III, во чреве Девы Марии из двух природ образовалась одна природа, которую нехалкидониты называют «единая природа Бога Слова воплощенного» (см.: *Shenouda III. The Nature of Christ...* P. 8).

4.1.3. Тождество формул «ипостасное соединение» и «природное соединение» в севирианской системе

Свт. Кирилл, выразивший мысль о единстве Христа при помощи терминов «ипостась» и «лицо», нередко пользовался формулами «ипостасное соединение» (ἕνωσις ὑπόστατική) и «соединение по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν)¹. Севир тоже использовал эти выражения² и даже вменял отказ от этих формул в вину Халкидонскому Собору³.

Смысл этих формул был раскрыт самим свт. Кириллом, которому для утверждения единства и самоидентичности личного субъекта во Христе до и после соединения необходимо было разъяснить, что рождение Бога Слова по человечеству не стало причиной появления еще одной человеческой ипостаси⁴. Несторию свт. Кирилл разъяснял, что следствием отказа от выражения «соединение по ипостаси» (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) неизбежно будет признание двух сынов, один из которых Бог Слово, имеющий «достоинство сыновства по Своей природе», а второй — особый человек, «удостоенный звания Сына»⁵. Значит, свт. Кирилл понимает под ипостасным соединением тип соединения природ, имеющий своим результатом образование единого живого существа, характеризующегося единством личного субъекта, т.е. единой ипостаси.

Автор трактата «О разделении», рассматривавший формулу «ипостасное соединение» как эффективное оружие в борьбе против несторианства, полагал, что

¹ См.: Liber I contra Nestorium 8 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 30; Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 35, 36, 40.

² Например, «unione secundum hypostasim» (ⲛⲉⲩⲟⲩⲁⲛⲉ ⲛⲉⲩⲟⲩⲁⲛⲉ; *ḥdāyūtā hāy d-bā-qnōmā*) (см.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 21... P. 135; Сир. текст см.: P. 173; ср.: Ibid. Oratio 2. 23... P. 148); «hypostatica... unione» (ⲛⲉⲩⲟⲩⲁⲛⲉ ... ⲛⲉⲩⲟⲩⲁⲛⲉ; *kyānē... ḥdāyūtā*) (см.: Homilia 109 // PO. Vol. 25. P. 770; ср.: Philaletes... P. 268).

³ См.: Epistola 2 ad Sergium... P. 82.

Эти обвинения со стороны Севира следует признать несправедливым. В оросе Собора о ипостасном соединении, действительно, не говорится, но на Соборе получило одобрение одно из посланий свт. Кирилла, в котором выражение καθ' ὑπόστασιν применительно к соединению божества и человечества во Христе употребляется четыре раза (см.: Epistola 4 ad Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 25, 26, 28).

⁴ Этот аспект учения свт. Кирилла был достаточно не прост для понимания, ведь по философским представлениям эпохи Вселенских Соборов рождение понималось как «добавление ипостаси в тождестве природы». Поэтому считалось, что новое рождение обязательно должно сопровождаться «добавлением лица» (см.: Anastasius Sinaita. *Viae dux* II. 8... P. 74–75).

⁵ См.: Epistolae 4 ad Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 28.

в трудах свт. Кирилла это выражение могло иметь два различных, но неразрывно связанных между собой значения.

Во-первых, по мнению автора трактата, свт. Кирилл, используя эту формулу, хотел показать, что «соединение было ипостасное, т.е. по существованию (καθ' ὕπαρξιν), соединение самих вещей, а отнюдь не [соединение] по отношению...»¹. Иными словами, свт. Кирилл хотел показать, что соединение было именно соединением самих природ, а не каких-либо внешних присущественных реальностей (власть, честь, поклонение, благоволение и т.п.), т.е. не было соединением относительным (κατὰ σχέσιν). Во-вторых, свт. Кирилл указывал этим выражением на то, что имело место «соединение ипостасное в смысле [соединения] в одной ипостаси»².

Вряд ли Севир сопрягал с этими формулами какой-то принципиально другой смысл. Отличие, однако, состояло в том, что сама единая ипостась мыслилась Севиром и его единомышленниками как результат соединения не природ, а ипостасей — самобытной божественной и несамобытной человеческой.

Что касается формул «природное соединение» и «соединение по природе», то сам Севир не дал четкого определения того, что именно он понимает под природным соединением. Однако такое определение можно найти в работах его современных последователей. Например, Я. Метью разъясняет, что в результате схождения двух «ипостасей» (ὑποστάσεις) образовалась «сложная ипостась» (ὑπόστασις σύνθετος), обладающая свойствами и характеристиками обеих «природ» (φύσεις), и именно это он называет «природным соединением»³. Таким образом, в понимании современного последователя Севира природное соединение есть сочетание двух ипостасей (частных сущностей), в результате которого возникает новая единичность — сложная природа-ипостась, обладающая природными свойствами обеих составляющих. Эти слова современного нехалкидонитского ученого свидетельствуют, что в христологической системе умеренного

¹ De sectis 8 // PG 86. 1. Col. 1252 C.

² Ibid.

³ См.: Christology of Severus of Antioch... P. 81.

монофизитства формулы «природное соединение» и «ипостасное соединение» фактически равнозначны¹.

Несколько сложнее установить значение формул «природное соединение» (ἕνωσις φυσική) и «соединение по природе» (ἕνωσις κατὰ φύσιν) в учении свт. Кирилла. По аналогии с выражениями «соединение по ипостаси» и «ипостасное соединение» можно было бы высказать предположение, что природное соединение он понимает как соединение, имеющее результатом единство естества, но, как выше было показано, свт. Кирилл единство Богочеловека посредством понятия «природа» не выражал.

На возможность объяснить эту особенность богословского языка свт. Кирилла Александрийского средствами не собственно философии или теологии, а диалектологии, впервые указал прп. Анастасий Синаит, который сам посещал Александрию, где участвовал в диспутах с монофизитами и таким образом был хорошо знаком с местным диалектом. Прп. Анастасий сообщает, что у александрийцев и египтян принято употреблять слово «естественно» (φυσικὰ) для обозначения «истинной реальности вещей» (τὰ ἀληθῆ τῶν πραγμάτων), и поэтому в беседе они часто пользуются им для подтверждения истинности чьих-либо слов². Действительно, свт. Кирилл прямо заявлял, что рассматриваемые формулы ни что иное означают, как «истинное соединение» (ἕνωσις ἀληθῆς, ἕνωσις κατ' ἀλήθειαν), другими словами, соединение без слияния и разделения природ³.

¹ Севир часто использовал эти формулы как равнозначные: «в ипостасном и природном соединении» (in hypostatica naturalique unione) (см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 23...* P. 148); «природным и ипостасным соединением» (naturali et hypostatica... unione) (см.: *Ibid. Oratio 2. 26...* P. 166).

² См.: *Viae dux VIII. 5...* P. 130.

Эту точку зрения разделял и В. В. Болотов, разъяснявший, что в Александрии было обычным употребление слова «φυσικῶς» в значении «несомненно», «поистине», «естественно», и поэтому для египтянина запрет на именование истинного соединения привычным для него «φυσική» было бы прямым насилием над его диалектом (см.: Отзыв на соч. Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» // *Христианское чтение. 1892. Ч. 2. С. 95–96*).

Ср.: *Карташев. Вселенские Соборы...* С. 214.

³ Для свт. Кирилла «по природе (κατὰ φύσιν)» означает «не относительно (οὐ σχετικῶς), но поистине (κατ' ἀλήθειαν)» (*Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum III // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 118*).

Ср.: *Apologia XII capitulorum contra Orientales 1 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 35; Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum III // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 120*.

В некоторых случаях свт. Кирилл употреблял «по природе» и в строгом догматическом смысле. Например, когда говорил, что Сын Божий явился в Своем «господнем достоинстве по природе» (κατὰ φύσιν), а в образе раба — по домостроительству (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. Т. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 72*).

Из дифизитских авторов более других уделял внимание формуле «природное соединение» Леонтий Иерусалимский. В первой книге «Против несториан» он сначала рассматривает четыре возможных понимания этой формулы, из которых ни одно, по его мнению, не может быть признано корректным в отношении Христа¹. Затем Леонтий утверждает, что соединение двух природ во Христе может быть названо как ипостасным, так и природным, а сами формулы «природное соединение» и «ипостасное соединение» являются взаимодополняющими. Как природное это соединение может быть определено потому, что оно есть соединение природ «по логосу ипостаси» (κατὰ λόγον ὑποστάσεως), а не «по логосу природы» (λόγῳ φυσικῷ). В то же время оно может определяться и как ипостасное, т.к. совершается в Ипостаси, но не есть соединение двух ипостасей². По Леонтию, во Христе имело соединение «природной диады» (δυάδος φυσική) с целью образования ипостасной «монады»³.

Таким образом, в употреблении формул «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси», с одной стороны, и «природное соединение» и «соединение по природе», с другой, между свт. Кириллом и Севиром имеют место некоторые различия.

В христологической системе умеренного монофизитства обе пары рассматриваемых формул оказываются такими же равнозначными, каковыми выступают в ней и сами термины «ипостась» и «природа»⁴. Что же касается свт. Кирилла, то в его учении равнозначность этих двух пар формул совсем не очевидна. Если формулы «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси»

¹ Леонтий Иерусалимский перечисляет следующие варианты понимания формулы «природное соединение»: 1) соединение в одной природе, подобно соединению трех божественных Лиц в общей природе божества или соединение различных духовных способностей человека в его единой душе; 2) единство множества единосущных ипостасей в одном природном виде; 3) возникновение новой природы в результате соединения нескольких природ (например, образование материальных тел из соединения четырех основных элементов); 4) соединение нескольких природ по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), при котором образуется новая природа (например, соединение света и воздуха образует природу дня) (см.: *Contra Nestorianos* I. 22 // PG 86. 1. Col. 1488D–1489A).

² См.: *Ibid.* I. 50. Col. 1512D–1513A.

Если учесть, что свт. Кирилл мыслил соединившиеся природы общими и акцентировал универсальность совершаемого во Христе спасения, то предлагаемое Леонтием Иерусалимским понимание формулы «природное соединение» вполне могло иметь место уже и у свт. Кирилла.

³ См.: *Contra monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1809B.

⁴ В качестве равнозначных использовали формулы «ипостасное соединение» и «природное соединение» и последователи Севира, например, Павел Антиохийский (см.: *Paulus Antiochenius. Epistula ad Theodosium archiepiscopum Alexandriae* // *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas...* P. 74).

обозначают соединение природ, результатом которого становится единая ипостась, то формулы «природное соединение» и «соединение по природе» оказываются у свт. Кирилла менее определенными и могут быть поняты, по крайней мере, в трех значениях:

1) как эквиваленты формул «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси»;

2) как средство указать на тот факт, что во Христе произошло соединение именно природ, а не ипостасей и не присущественных реальностей;

3) как привычный для александрийца образ выражения, с помощью которого можно указать на истинное соединение, т.е. соединение без слияния и разделения.

4.1.4. Отношение к дифизитской терминологии у свт. Кирилла и в севирианстве

Из формально дифизитских формул Севир усвоил только выражение «из двух природ», которому он в своей христологической системе сообщил определенно монофизитский смысл. Формулы же «две природы после соединения» (δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν; ܩܕܝܫܘܬܐ ܝܗܘܐ ܥܘܢ ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *trēn kyānē men bātar ḥdāyūtā*; *duae naturae post unionem*), «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσι; ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *ba-trēn kyānē*; *in duabus naturis*) и «в двух сущностях» (ἐν δύο οὐσίαις; ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *ba-trēn 'usiyas*; *in duabus substantiis*) он последовательно отвергал¹. Формула «в двух сущностях» для монофизитского патриарха всегда обозначает «двойственность разделения» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *trāyānūtā d-furrāšā*; *dualitas separationis*), тогда как формула «из двух» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *men trēn*; *ex duobus*) указывает на «сосложение и соединение без смешения» (ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ; *mḥawyānūtā d-rukkābā w-da-ḥdāyūtā dlā bulbālā*; *compositionis et inconfusae unionis indicativa est*)². По словам А. ди Берардино, Севир отрицал любые формулы, которые можно было понять в смысле какой-либо двойственности во Христе³.

¹ См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 11; 2. 13. P. 83–84; 94.*

² *Ibid. Oratio 2. 29... P. 176–177; Сир. текст см.: P. 226–227.*

³ См.: *Patrology... 193.*

Очевидно, итальянский патролог имеет в виду двойственность на уровне природы. Ср.: *Seppälä. «New Sinai» — Severus of Antioch on Virgin Mary... P. 137.*

В отрицании этих дифизитских формул с Севиром полностью были согласны и другие видные представители умеренного монофизитства VI в. Например, Феодосий Александрийский, согласно которому «после соединения» (*post unionem*) недопустимо говорить, что Христос есть «в двух природах» (*in duabus naturis*)¹.

Иоанн Филопон также отвергал дифизитские формулы, полагая, что в любом случае «двойственность является расщеплением» (*dualitas est scissio*) ипостасного единства. Правда, в «Арбитре» Филопон еще говорил о допустимости формулы «в двух природах», при условии, что его оппоненты отказываются утверждать, что Христос после соединения есть две природы, и принимают севирианскую формулу «единая сложная природа». Иоанн интерпретировал эту дифизитскую формулу в том смысле, что Христа можно рассматривать как единое целое, которое пребывает в божестве и в человечестве как в своих частях². Позднее, однако, он изменил свое мнение и пришел к выводу, что такое понимание возможно только по отношению к сложным образованиям, составленным из тел, имеющих тройное измерение. В случае же Христа, одним из составных элементов которого является бесплотное божество, эта формула означает впадение в несторианство³.

Оставляя пока за скобками вопрос о причинах такого резко негативного отношения к дифизитским формулам, сначала необходимо выяснить, действительно ли ведущие идеологи умеренного монофизитства выступают здесь как последователи свт. Кирилла.

В начале своей литературной деятельности Севир был глубоко убежден, что у дифизитской терминологии нет никакого основания в святоотеческой традиции⁴. Впоследствии он вынужден был признать, что дохалкидонские авторы все же

¹ См.: *Theodosius Alexandrinus*. *Homilia, qua confitetur Trinitatis Sanctae aequalitatem, contra suorum temporum perfidos* // PG 86. 1. Col. 284A.

² См.: *Ioannes Philoponus*. *Diaetetes seu Arbitr X. 45–47...* P. 84–88.

³ См.: *Ioannes Philoponus*. *Dubiorum Quorundam in Diaetete Solutio Duplex 15...* P. 115–116; *Ioannes Philoponus*. *Epistula ad Iustinianum imperatorem 7...* P. 180.

⁴ В одном из фрагментов, сохранившихся на греческом языке, Севир утверждает, что ни у одного из святых отцов он, несмотря на все усилия, не смог найти учение о двух природах во Христе, подобное тому, что было утверждено на Халкидонском Соборе (см.: *Leontius Hierosolimitanus*. *Contra Monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1845A).

Аналогичное высказывание имеется и у Иоанна Филопона: «Ни один из святых отцов не говорил, что Христос имел две природы или существовал после соединения в двух природах» (*Tmetata XI...* P. 116).

употребляли дифизитские выражения¹, но все ссылки своих оппонентов на авторитет святых отцов он отводил на том основании, что такие выражения были допустимы только до появления несторианства, и именно свт. Кирилл окончательно запретил их использование².

Невозможно отрицать, что в христологии свт. Кирилла единство акцентировано сильнее, нежели двойственность. Однако, имеются ли основания утверждать, что «психологическое монофизитство» свт. Кирилла переходит в монофизитство доктринальное? Как отмечалось выше, в творениях свт. Кирилла отсутствует главный формальный признак монофизитства, — идея ипостасного соединения не выражается у него посредством понятия «природа». Теперь же следует установить, как свт. Кирилл относился к дифизитским формулам. Для этого необходимо ответить на следующие вопросы:

а) Считал ли свт. Кирилл, что дифизитская терминология как таковая непригодна для выражения православного христологического учения?

б) Полагал ли свт. Кирилл допустимым для самого себя использовать дифизитские формулы?

Можно констатировать тот факт, что свт. Кирилл в принципе не отрицал дифизитской терминологии и не настаивал на эксклюзивном характере богословского языка «единой природы». Сама формула «единая природа Бога Слова воплощенная» встречается в произведениях свт. Кирилла весьма ограниченное число раз и отсутствует в ряде имеющих принципиальное значение текстах догматического содержания³.

¹ Изменив свое мнение, Севири писал, «что исчислять две природы во Христе достойно святого осуждения, хотя это и говорится многими святыми отцами» (цит. по: *Contra Monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1841D).

Также см.: *Ibid.* Col. 1848D–1849A.

Ср. у Евстафия Монаха: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* 53... P. 446. 976–981.

² См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio* 3. 2... P. 7.

У Севира было и другое объяснение того факта, почему древние авторы пользовались дифизитскими выражениями. Он утверждал, что святые отцы допускали эти выражения только в плане историческом, указывая тем самым на два различных этапа в бытии Бога Слова, т.е. до и после соединения. Дифизиты же незаконно перенесли эту двойственность из исторического плана в онтологический (см.: *Ibid.* 173–178).

³ См.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1965^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 40–41; *Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 17.

Исследователи христологии Александрийского архиепископа, как правило, не обращают должного внимания на одну весьма существенную особенность его противонесторианской полемики: он даже Нестория не упрекал за учение о двух естествах¹. Что же касается вообще антиохийской христологии, то свт. Кирилл не только не считал ее тождественной несторианству, но и защищал ее от нападков со стороны некоторых своих не в меру ревностных приверженцев. Разъясняя для последних позицию восточных епископов², свт. Кирилл убедительно показывает, что несторианское заблуждение состоит совсем не в пользовании дифизитской терминологией, а в ошибочном понимании ипостасного единства — в исповедании во Христе двух личных субъектов, двух сынов. При этом он считает вполне возможным выражать истинное учение средствами традиционной антиохийской, т.е. дифизитской, терминологии.

Более того, в «Послании к пресвитеру Евлогию» свт. Кирилл фактически ставит знак равенства между своим христологическим учением и позицией антиохийских дифизитов, утверждая, что говорящие «о двух природах» и исповедающие соединение одаренной разумной душой плоти и Бога Слова, думают так же, как и он сам³.

Свт. Кирилл не только полагал допустимым пользоваться дифизитским языком, но и сам употреблял дифизитские формулы. Например, выражение «в двух природах», впервые появляется, скорее всего, у свт. Кирилла. В толковании на книгу «Левит» он писал, что необходимо разуметь вместе человека и Бога «в двух... природах (εἰς δύο... φύσεις), на сколько причастует каждому из них подобающее свойство»⁴.

¹ В «Послании к Евлогию» свт. Кирилл писал, что не все, чему учат еретики, надо обязательно отвергать, ибо многое из того, что они утверждают, признают и православные. Например, Несторий, ошибочно учит о соединении естеств, «хотя и признает две природы», указывая, подобно православным, на различие между плотью и Богом Словом (см.: *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35*). Здесь свт. Кирилл не только не осуждает Нестория за исповедание двух природ, но скорее, напротив, одобряет («хотя и признает две природы») и солидаризируется с ним в этом исповедании.

² Об оправдании восточных епископов и отличии их христологии от учения Нестория см.: *Epistola 40 ad Acasium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 24–25*; *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 100–101*; *Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 72–74*.

³ *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 36*.

⁴ *Glaphirorum in Leviticum liber // PG 69. Col. 576B*.

В творениях свт. Кирилла содержится достаточное количество высказываний вполне дифизитского содержания, причем, — вопреки утверждениям Севира, будто святитель после начала несторианского спора исключил из своего богословского лексикона все дифизитские выражения, — не только в ранних, но и в поздних произведениях¹.

«Природы или ипостаси пребывают без слияния (μεμενῆκασιν αἱ φύσεις, ἥγουν ὑποστάσεις)»².

«Не следует разделять единого Господа Иисуса Христа на человека отдельно и Бога отдельно, мы же говорим об одном и том же Иисусе Христе, зная различие природ (τὴν τῶν φύσεων... διαφοράν) и сохраняя их (αὐτάς) неслиянными друг с другом»³.

Наличие в данном выражении слова «их» показывает, что свт. Кирилл понимает составляющие ипостасного единства как природы не только до момента соединения, но и в самом состоянии единства.

Целый ряд высказываний явно дифизитского характера содержится в толкованиях свт. Кирилла на Послание к евреям⁴:

«Мы знаем, что совершилось соединение, при котором каждая [из природ] существует согласно определению своей природы (ὑπαρχούσης ἐκατέρας ἐν τῷ τῆς ἰδίας φύσεως ὄρω)... Хотя говорится, что Единородный соединился [с плотью] по ипостаси, мы не говорим, что произошло некоторое смешение природ (τῶν φύσεων)

Использованное у свт. Кирилла выражение εἰς δύο φύσεις («в две природы») является даже более сильным, чем обычное для халкидонитов ἐν δύο φύσεσι («в двух природах»).

¹ Большинство современных исследователей не видит оснований противопоставлять дифизитские по сути сочинения свт. Кирилла, которые были написаны до начала полемики с Несторием, его более поздним, якобы криптомонофизитским, произведениям (см.: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg-in-Brisgau, 1923. Bd. 4. S. 70; Grillmeier A. Die theologische und sprachliche Vorberaitung der christologischen Formel von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon I. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 173; Koen. The Saving Passion... P. 22; Янг. От Никеи до Халкидона... С. 505–506).

² Scholia de incarnatione Unigeniti 11 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1963^R. Т. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 221–222. Это сочинение было написано, скорее всего, в 432 году. (см.: Сидоров. Святитель Кирилл Александрийский... С. 79).

Использованная свт. Кириллом перфектная форма (μεμενῆκασιν) подчеркивает, что и после соединения две природы существуют именно как естества.

³ Ibid. 13. P. 222.

⁴ Это произведение Александрийского святителя написано, скорее всего, после начала полемики с Несторием. Хотя последний не упоминается по имени, тем не менее, в толкованиях содержится прямая полемика с несторианскими взглядами (см.: In Epistolam ad Hebraeos // PG 74. Col. 1004A–1005A) и встречается формула «соединение по ипостаси» (см.: Ibid. Col. 1004A).

друг с другом; поскольку *каждая [природа] остается тем, что она есть*, мы познаем, что Слово соединилось с плотью»¹.

«Мы... не говорим, что в отношении природ произошло некоторое смешение, так чтобы природа Слова перешла в человеческую, а человеческая — в божественную, но говорим, что произошло соединение, при котором *каждая [из природ] существует согласно определению своей природы (ὕπαρχούσης ἐκατέρας ἐν τῷ τῆς ἰδίας φύσεως ὄρω)*»².

«Возможно разуметь различие *природ или ипостасей*, потому что человечество и божество не то же самое по природному качеству»³.

«Мы знаем, что мужи-богословы одни евангельские и апостольские речения о Господе считают общими, как относящиеся к одному Лицу (ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου), другие же принимают отдельно, как *относящиеся к двум природам (ὡς ἐπὶ δύο φύσεων)*»⁴.

Из этих слов свт. Кирилла видно, что две природы во Христе для него так же реальны, как и одно Лицо.

«Единство... произошло из двух природ. Однако после единения мы *не отделяем природы одну от другой (οὐ διαίροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων)*... Хотя мы и утверждаем, — насколько это касается мысленного представления и лишь созерцания очами души того, как вочеловечился Единородный, — что *есть две природы, которые соединились (δύο τὰς φύσεις εἶναί...τὰς ἐνωθείσας)*, один есть Христос...»⁵.

«Неизреченное единство... *сохраняет несмешанными обе природы (ἀμφοτέρας σώζει ἀσυγχύτους τὰς φύσεις)* и образует из обоих одного... Христа...»

¹ Ibid. Col. 1004A.

² Ibid. Col. 1004C–1005A.

³ Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26–27.

Поскольку здесь, а также и в вышеприведенном фрагменте из «Схолий», упоминаются не только природы, но и ипостаси, понимать в этом высказывании термин «природа» в значении абстрактной сущности невозможно.

⁴ Cyrillus Alexandrinus. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. Т. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 17.

⁵ Epistola 45 ad Succensum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 153–154.

Рус. пер. см.: *Свт. Кирилл Александрийский*. Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаврйской епархии / иеромон. Феодор (Юлаев), пер. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2010. № 10. С. 20.

сохраняя в Нем несмешанными свойства природ, различных по сущности (τῶν φύσεων τῶν ἑτεροουσίων), потому что природы никогда не были смешаны (οὐ... ἐκράθησαν αἱ φύσεις)»¹.

Здесь свт. Кирилл утверждает, что свойства природ во Христе сохраняются без смешения именно потому, что сами различные по сущности природы не претерпевают смешения.

Сразу же после этих слов святитель приводит высказывание, которое он считает принадлежащим свт. Афанасию Александрийскому:

«Две природы, различные по сущности, в одном Христе Сыне Божиим сохраняются (Δύο φύσεων τῶν ἑτεροουσίων ἐν ἐνὶ Χριστῷ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ σωζόμενον) и не смешиваются,.. и не разделяются»².

И хотя принадлежность этих слов свт. Афанасию весьма сомнительна, они, несомненно, отражают точку зрения самого свт. Кирилла.

«Я знаю и бесстрастную божественную природу (τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν),.. хотя и [сосуществующую] с природой человечества (τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει), и единого из обеих и в обеих (ἐν ἀμφοῖν) Христа»³.

Сефир, признавая, что формула «в двух природах» встречается в творениях свт. Кирилла⁴, тем не менее, вопреки фактам заявлял, что тот якобы отказался использовать выражение «в двух» (in duobus) в своих поздних, т.е. написанных после начала полемики с Несторием, сочинениях⁵.

Для правильного понимания того, как свт. Кирилл относился к дифизитским формулам, существенное значение имеет его «Второе послание к Суккенсу»⁶. Согласно Суккенсу, если наряду с телесными усвоить Христу и душевные страдания, которые Он претерпел Своей человеческой душой свободно и

¹ Ex sermone prosphnetico ad Alexandrinos de fide // PG 77. Col. 1112C–1113A.

² Ibid. Col. 1113A.

³ См.: Epistola 53 ad sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 285C–287A.

Избрание папы Сикста III произошло в 432 году (см.: Сидоров. Святитель Кирилл Александрийский... С. 42).

⁴ В одном сохраненном у Леонтия Иерусалимского фрагменте Сефир, соглашаясь с тем, что и свт. Кирилл, и некоторые другие святые отцы учили, что «после соединения» (μετὰ τὴν ἕνωσιν) Христос пребывает «в двух нераздельных природах» (ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαίρετος), затем утверждает, что позднее эти выражения были отвергнуты как заключающие в себе опасность разделения (см.: Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1848D).

⁵ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 9... P. 85–86.

⁶ Это послание представляет собой ответы свт. Кирилла на четыре недоуменных богословских вопроса, которые возникли у Суккенса, епископа Диокесарийского

сознательно, то придется признать за Его человечеством статус природы и, следовательно, исповедовать две природы после соединения¹. В своем ответе свт. Кирилл подтверждает, что в Еммануиле действительно имеют место «природа человечества и [природа] божества» (ἀνθρωπότητος φύσιν καὶ θεότητος), но при этом считает необходимым уточнить, что человечество является собственным Слова. Хотя святитель и полагает, что лучше, следуя богодухновенному Писанию, говорить, что Христос «пострадал плотью» (см.: 1 Петр 4. 1), он не отрицает и возможности говорить «природой человечества», поскольку «одухотворенная плоть», которой пострадал Господь, есть ни что иное как «природа человечества». Таким образом, это выражение никак «не вредит учению таинства»².

Севи́р, комментируя этот ответ, заявляет, что слова свт. Кирилла можно принять, но только с осторожностью, т.е. признавая дополнительно, что Христос — это не только единая ипостась и единое лицо, но и единая природа из двух³. Однако свт. Кирилл и в «Послании к Суккенсу» не писал ничего подобного, и вообще никогда не говорил о Христе как о единой природе из двух. Рассматриваемый фрагмент опровергает и слова Севи́ра о том, что свт. Кирилл якобы установил запрет на использование выражения «Христос пострадал природой человечества»⁴.

В действительности же свят. Кирилл фактически согласился с мнением Диокесарийского епископа, посчитав нужным сделать только одно дополнительное уточнение: необходимо исповедовать человечество Спасителя собственным человечеством Логоса, чтобы не усвоить Его человечеству статус самобытной природы и, таким образом, не рассечь единого Христа на двоицу сынов. Очевидно, с таким уточнением согласилось бы и подавляющее большинство послехалкидонских дифизитов⁵.

¹ См.: Epistola 46 ad Succensum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 161.

² См.: Ibid. Col. 245BD.

³ См.: Contra impium Grammaticum. Oratio 3. 1... P. 219–220.

⁴ Это высказывание Севи́ра сохранилось у Леонтия Иерусалимского (см.: Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1848D–1849A).

⁵ Пример такого понимания см.: *Maximus Confessor*. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 481A–485A.

А. Грильмайер также оценивает ответ свт. Кирилла как однозначно дифизитский (см.: *Le Christ dans la tradition chrétienne (De l'âge apostolique à Chalcedoine (451))*. P., 1973. P. 463–466).

Подводя итог рассмотрению формальной стороны севирианской концепции ипостасного единства и сравнительному анализу этой концепции с христологическим учением свт. Кирилла Александрийского, можно утверждать, что, несмотря на общность ряда христологических формул, доктринальные позиции Севира и свт. Кирилла не являются тождественными, причем как по существу, так и формально, т.е. с точки зрения используемого ими богословского языка¹. Целостное христологическое учение свят. Кирилла оказывается намного богаче той монофизитской схемы, в которую Севиру так хотелось его вписать. Тем самым можно с полным основанием согласиться с точкой зрения Ж.-К. Ларше, считающего, что Сеvir, адаптируя христологическое наследие свят. Кирилла для нужд своей догматической системы, подверг его своего рода «терминологической чистке»².

4.2. Внутренняя сторона севирианской концепции ипостасного соединения

4.2.1. Учение Севира о свойствах и качествах во Христе

4.2.1.1. Цель разработки Севиrom собственной теории свойства

Учение Севира о свойствах человечества и божества во Христе на первый взгляд представляется непоследовательным и даже противоречивым. С одной стороны, он признает, что «природные особенности и различие не уничтожились через неслиянное соединение» (τῆς φύσικῆς ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς μὴ σβεσθείσης διὰ τὸ ἀσύγχυτον τῆς ἐνώσεως), и исповедует «свойства природ» (τῶν φύσεων ἰδιότητα), из которых был составлен Христос³. Поскольку плоть не перестала быть

¹ Наличие в сочинениях свт. Кирилла столь значительного числа дифизитских и даже дифилитских высказываний позволяет согласиться с мнением о том, что в действительности его христология «намного более “халкидонская”, чем принято считать» (см.: *Bathrellos D. The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor.* NY, 2004. P. 26), и тем самым признать факт несомненного преемства халкидонитской христологии VI в. от учения свт. Кирилла (см.: *Beeley. The unity of Christ... P. 257*).

² См.: *Ларше. Христологический вопрос... С. 166.*

³ См.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 53... P. 437. 735–741..*

плотью, став плотью Бога, а Слово, «ипостасно соединившись» (ܘܚܘܒܪܐܘܬܐ ܕܘܚܘܒܪܐܘܬܐ; *'ethayyad qnōmā 'īt*) с плотью, не совлеклось «Своей природы» (ܟܘܢܝܬܐ; *kyānēh*), Севир полагает ошибочным анафематствовать тех, кто говорит о божественном и человеческом свойствах или о «свойствах природ» (ܕܝܠܝܘܳܬܐ ܕܐܟܘܢܝܳܬܐ; *dīlāyātā da-kyānē*), составивших единого Христа¹.

Однако, с другой стороны, Севир — на страницах того же самого послания — утверждает и нечто прямо противоположное: «Мы анафематствуем не тех, кто верит в свойство природ (ܕܝܠܝܘܳܬܐ ܕܐܟܘܢܝܳܬܐ; *dilāyātā da-kyānē*), из которых единый Христос, но тех, кто разделяет свойства (ܐܟܘܢܝܳܬܐ; *dīlāyātā*) между двумя природами (ܠܟܘܠܗܕܐܢ ܟܘܢܝܳܬܐ; *l-kulḥad men kyānē*)»². В своей христологической системе Севир считал недопустимым разграничивать и разделять «свойства между двумя природами» (ܕܝܠܝܘܳܬܐ ܕܐܟܘܢܝܳܬܐ ܠܟܘܠܗܕܐܢ ܟܘܢܝܳܬܐ; *dīlāyātā l-kul ḥad men kyānē*)³.

Очевидно, что отказ распределять свойства между природами свидетельствует в пользу учения о едином свойстве. Каким же образом эти противоречия могут совмещаться в системе Севира?

Так же, как и в учении о действиях Севир, развивая учение о свойствах соединившихся во Христе природ, вынужден был искать средний путь между учением Халкидонского Собора, в оросе которого утверждается, что различие двух природ нисколько не нарушается соединением, но «тем более сохраняется свойство каждой природы» (σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως)⁴, и позицией Сергия Грамматика, провозглашавшего наличие во Христе только одного свойства. Как утверждает Й. Р. Торранс, собственную концепцию ἰδιότης Севир «выковал»

Настоящая цитата из «Против нечестивого Грамматика» (кн. 2, гл. 1.) отсутствует в сирийском тексте и, соответственно, в латинском переводе Ж. Лебона (см.: *Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 1...* P. 43–53).

¹ См.: Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Vol. 12. P. 4–5.

² Ibid. P. 7–8.

В своем нежелании распределять естественные свойства между двумя природами единого Христа с Севиrom солидарны и многие современные нехалкидониты. Так, эфиопский автор Кахали Алему утверждает, что нехалкидониты анафематствуют сторонников учения о двух природах, двух энергиях и двух свойствах Еммануила не потому, что последние вообще говорят о природах, энергиях и свойствах, но из-за того, что они, исповедуя две природы после соединения, распределяют энергии и свойства между двумя природами (см.: *Άλέμου Κ. Ἡ χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Αναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας*. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 105).

³ См.: Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations... P. 22.

⁴ Concilium Universale Chalcedonense // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1933. T. 2. Vol. 1. Ps. 2. P. 129.

именно «перед лицом этой дилеммы»¹. Концепция эта была разработана Антиохийским патриархом главным образом в переписке с Сергием Грамматиком².

Сергий Грамматик был убежден, что после неизреченного соединения уже невозможно говорить ни о двух природах, ни о двух свойствах. Логика мысли Сергия вполне традиционна, такой же точки зрения держались и халкидониты: всякое естественное свойство является производным от некоторой природы и относится к ней как следствие к своей причине³. Следовательно, если говорить о двух естественных свойствах во Христе, то необходимо говорить и о двух Его природах после соединения. Очевидно, что такой подход к проблеме никоим образом не может быть совместим с основными принципами построения христологической системы Севира.

4.2.1.2. Многозначность понятия «свойство» в христологии Севира

Антиохийскому патриарху пришлось разработать собственную весьма оригинальную концепцию свойства и естественного качества. Прежде всего необходимо отметить многозначность термина «свойство» (греч. ἰδιότης, сир. ܕܝܠܝܘܬܐ; *dīlāyūtā*; лат. *proprietas*) в системе Севира.

а) Севир мог использовать термин «свойство» во множественном числе (ἰδιότητες, τὰ ἴδια, τὰ ἰδιώματα), например, говоря об «общении свойств» (*communicatio idiomatum*)⁴. При этом он мог употреблять такие выражения, как «свойства плоти» (ܕܝܠܝܘܬܐ ܕܒܫܪܐ; *dīlāyūtā d-besrā*; *proprietates carnis*), «свойства человечества» (ܕܝܠܝܘܬܐ ܕܢܫܘܬܐ; *dīlāyūtā d-nāšūtā*; *proprietates humanitatis*), «свойства божества Слова» (ܕܝܠܝܘܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܡܠܬܐ; *dīlāyūtā d-'alāhūtā d-meltā*; *proprietates divinitatis Verbi*)⁵. Очевидно, что эти *свойства-во-множественном-*

¹ См.: *Christology after Chalcedon...* P. 16.

² Учение Севира о свойствах природ, содержащееся в письмах к Сергию Грамматику, достаточно подробно рассмотрено в работе С. Н. Говоруна (см.: *Говорун С. Н. Севир о единой энергии и воле Христа...* С. 188–205). Представляется целесообразным далее следовать намеченной С. Н. Говоруном схеме, дополняя ее в некоторых аспектах.

³ См.: *Epistola 1 ad Severum // Severi Antiocheni orationes ad Nephaliū. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / J. Lebon, ed. Louvain, 1949. P. 51–53.*

⁴ См.: *Torrance. Christology after Chalcedon...* P. 28.

⁵ См.: *Epistola 1 ad Sergium...* P. 58; Сир. текст см.: P. 79.

*числе*¹ представляют собой ни что иное, как качественные характеристики природ, посредством которых природы отличаются одна от другой².

б) В других случаях Севир утверждает единичность свойства Христа и осуждает распределение свойств между двумя природами. Он говорит о различии свойств, которое возникает как следствие разделения Еммануила «двойственностью природ» (ܩܘܢܝܘܬܐ ܕܩܘܢܝܘܬܐ; *ba-trāyānūtā da-kyānē*; dualitate naturarum). В таком случае, полагает Севир, «свойства» (ܕܘܠܝܘܬܐ; *dūlāyātā*; proprietates) совершенно разделяются соответственно «приодам» (ܩܘܢܝܘܬܐ; *kyānē*; naturis)³.

Это кажущееся противоречие в употреблении Севиром термина «свойство» было объяснено Ж. Лебоном, который указал, что в системе монофизитского богослова этот термин может использоваться для обозначения не только качественной характеристики природы, но и того, что исключительно принадлежит некоторому существу, собственно и свойственно ему без какого-либо участия другого существа⁴. Севир сам разъясняет, что под *свойством-в-единственном-числе*⁵ он понимает свойство (*proprietas*), «принадлежащее кому-то одному (*alicui soli*), который не участвует в нем совместно с другим (*cum alio partipicet*)»⁶.

в) Особое место в системе Севира занимает третье понимание термина «свойство» — «свойство в смысле естественного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ; *proprietas in qualitate naturali*), которое в его системе, как уже было отмечено⁷, необходимым образом дополняет концепцию «сложная природа»⁸.

Севир утверждал, что, поскольку «плоть не перешла в природу (ܩܘܢܝܘܬܐ; *la-kyānā*) Слова, а Слово не преложилось в плоть», различие на уровне «свойства в

¹ Такой перевод этого Севирова термина предлагает С. Н. Говорун (см.: Севир о единой энергии и воле Христа... С. 195–196).

² Терминов ἰδιότης и ἰδιώμα «для обозначения существенных свойств природы» использовали и другие авторы эпохи христологических споров, например, преп. Максим Исповедник (см.: Орлов. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе... С. 89).

³ Epistola 1 ad Sergium... P. 57; Сир. текст. см.: P. 77–78.

⁴ См.: Христология сирийского монофизитства... С. 178.

Ж. Лебон указывает на этимологию слова ἰδιότης, которое по смыслу связано с ἴδιον и потому заключает в себе мысль об исключительной принадлежности индивиду (см.: Там же. С. 210).

⁵ Также перевод С.Н. Говоруна (см.: Севир о единой энергии и воле Христа... С. 10).

⁶ Severus Antiochenus. Epistola 2 ad Sergium... P. 105.

⁷ См.: Гл. 2. 2.2.1.

⁸ См.: Epistola 1 ad Sergium... P. 55.

смысле естественного качества природ» (ܕܠܝܐܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; *dīlāyūtā d-'a'yk da-mšawd'ānūtā kyānāytā da-kyāne*), образовавших Еммануила, сохранилось¹. Поэтому с целью «предохранить свободное единство (ܕܠܝܐܝܘܬܐ; *hdāyūtā*) от слияния» Севир заявлял, что признает «свойства природ» (ܕܠܝܐܝܘܬܐ; *dīlāyūtā da-kyānē*) Христа, замечая, однако, при этом, что он имеет в виду именно «свойство в смысле качества природы» (ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ; *dīlāyūtā d-ba-mšawd'ūtā kyānāytā*)².

Говоря о возможности различать во Христе божество и человечество на уровне природного качества, Севир всегда использует термины «свойство» и «качество» в единственном числе, отмечая, впрочем, что это ποιότης φυσική принадлежит каждой из образовавших Христа природ³. Смысл, который Севир сопрягает с этим выражением, достаточно трудно выразить посредством какого-нибудь одного термина. Ж. Лебон полагает, что «естественное качество» у Севира «соответствует тому, что в нашем языке мы выражаем словами “специфическое бытие”»⁴. Этим выражением указывается на то, что вещь имеется в наличии, присутствует в своей основной реальности⁵. Й. Р. Торранс, предлагающий переводить «свойство в смысле естественного качества» как *particularity* («особенность»)⁶, считает, что с этим образом выражения у Севира связана идея «целостности бытия»⁷ и «существенной инаковости» (*intrinsic otherness*)⁸ элементов, образующих единого Христа. Иными словами, посредством выражения «свойство в смысле природного качества» Антиохийский патриарх указывал, что человечество и божество сохраняются во Христе без всякого слияния, преложения или умаления, т.е. каждое пребывает в своих естественных пределах, божество

¹ См.: Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations... P. 5.

² См.: Ibid. P. 22.

³ См.: Лебон. Христология сирийского монофизитства... С. 182.

⁴ См.: Там же. С. 183.

⁵ См.: Там же. Прим. 15.

⁶ См.: Christology after Chalcedon... P. 28–29.

⁷ См.: Ibid. P. 90.

⁸ См.: Ibid. P. 82.

остается совершенным божеством, а человечество — совершенным человечеством¹.

Однако признание Севиром двойственности естественных качеств было бы ошибочно рассматривать как шаг в сторону дифизитства, ведь формально сохранение качеств божества и человечества во Христе не отрицал и Аполлинарий².

Первое, что обращает на себя внимание в севирианской концепции свойства, — это отсутствие жесткой связи между свойством и природой. Эту особенность в учении Севира отметил уже Леонтий Византийский, утверждавший, что говорящие о двух свойствах во Христе потому и называют их «природными» (φυσικάς), что «свойства не существуют сами по себе, но являются свойствами чего-то» (αἱ ἰδιότητες οὐχ ἑαυτῶν, ἀλλὰ τινῶν ἰδιότητες). Поэтому, говоря о двух естественных свойствах после соединения, необходимо признавать и две природы³.

Халкидониты рассматривают природы как носители свойств, которые относятся к природам как следствие к своей причине. Поэтому, с их точки зрения, при отсутствии соответствующих природ абсурдно говорить о различии свойств. Согласно свт. Евлогию Александрийскому, «если природы не сохраняются, то согласно чему будет обнаружено различие [качеств], не имеющее под собой подлежащего (ὕποκειμενον)?»⁴. Поэтому Александрийский патриарх считает, что, «сохраняя различия, необходимо сохранять и то, к чему относятся эти различия»⁵, т.е. соответствующие качествам природы.

¹ Севир подробно разъясняет смысл своего учения о различении на уровне естественного качества, например, в послании к Сасимскому епископу Элевзину. Последний не допускал возможности существования различия без разделения и на этом основании, подобно Сергию Грамматику, отвергал учение о двух свойствах во Христе после соединения. Севир объясняет Элевзину, что две разнородные и неединосущные вещи, находящиеся в состоянии естественного единства, образуют единое живое существо и по причине единства не разделяются, однако различие исходных элементов соединения на уровне свойства в смысле естественного качества сохраняется и после соединения. В качестве примера такого соединения Севир приводит антропологическую парадигму, указывая, что в человеке, несмотря на единство его природы, тело не перестает быть телом, и душа не переходит в природу плоти (см.: Letter 10. To Eleusinius the bishop // PO. T. 12. P. 29–31).

² См.: Fragm. 127 // Lietzmann. Apollinaris von Laodicea und seine Schule... P. 238.

³ См.: Eparoremata (Triginta capita contra Severum) 22 // PG 86. 2. Col. 1908D–1909A.

Дж. Даулинг отмечает, что в этой аргументации с очевидностью присутствует влияние аристотелизма. Леонтий усвоил аристотелевский принцип, в соответствии с которым категория отношения применима только к одновременно существующим сущностям, но не к наборам свойств, поскольку свойства и реальны только потому, что являются свойствами определенной сущности (см.: Даулинг. Христология Леонтия Византийского... С. 570).

⁴ Eulogius Alexandrinus. Dubitationes orthodoxi 11 // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 154.

⁵ *idem*. Apologiae pro synodo Chalcedonensi // PG 103. Col. 1037B.

Прп. Максим Исповедник также строил свою полемику с монофизитством, исходя из принципа жесткой зависимости свойства и природы. По мнению прп. Максима, если Христос есть одна сложная природа, то следует говорить и о Его сложном качестве, а если признавать различие природных качеств, то необходимо и после соединения исповедовать и две природы¹.

Прп. Иоанн Дамаскин оценивал севирианское учение о свойствах как философски несостоятельное. В философских рассуждениях вопрос о количестве предваряет вопрос о качестве, поскольку там, где имеет место качественное различие, неизбежно обнаружится и количество, ибо различие есть различие различающихся. Поэтому, говоря о «различии существенных качеств» (ποιοτήτων οὐσιωδῶν διαφορὰν), невозможно не исповедовать «исчисление существенно различающихся» (τῶν οὐσιωδῶς διαφερόντων)².

Также и для полемизировавшего с Севиром монофизита Сергия Грамматика, имело место «однозначное соотношение (one-to-one relationship) между свойством и природой», и потому говорить о двух свойствах — значило подразумевать две природы³. Севир же считал необходимым оставлять некоторый «зазор» между природой и ее свойством, в его системе свойство связано с природой не настолько жестко, насколько это понималось халкидонитами⁴.

4.2.1.3. Общая схема севирианской концепции свойства

Учение Севира о свойствах во Христе может быть представлено в виде следующей схемы.

1. В начале нехалкидонитский богослов утверждает безусловную единичность *свойства-в-единственном-числе*, поскольку во Христе *всё* безраздельно принадлежит, является собственным только одному субъекту, одному лицу — воплотившемуся Богу Слову. Очевидно, что единичность

¹ См.: Opuscula theologica et polemica 21. De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazarino // PG 91. Col. 252A–257A.

² См.: Contra Jacobitas 42... S. 122–123.

³ См.: Torrance. Christology after Chalcedon... P. 30.

⁴ Говоруни. Севир о единой энергии и воле Христа... С. 196–197.

свойства-в-единственном-числе точно соответствует единству субъекта, т.е. природы-ипостаси Богочеловека, оно отражает цельность природы Христа, которая слагается из божества и человечества¹.

2. Затем Севир переходит от единства к двойственности. Сергей Грамматик учил, что во Христе имеет место «единое из двух [*свойств*] свойство воплощенного Бога» (ܚܕܐ ܕܕܝܠܝܬܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ; *ḥaḍ dīlāytā d-men tartēn d-'alāhā da-mḥassar*; unam ex duobus Dei incarnati proprietatem)². В качестве примера такого свойства Сергей приводил хождение Христа по водам, Его исхождение из гроба и др.³. Севир усматривал в такой позиции слияние божества и человечества по сущности, а, значит, и отрицание сложного характера природы воплотившегося Логоса. Для выражения идеи сложности единой воплощенной природы Бога Слова Антиохийский патриарх пользуется понятием «свойства в смысле природного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ). Однако, эту сложность недопустимо относить к природному порядку. Хотя в сосложении человечество и божество возможно различать на уровне природного качества, недопустимо вследствие этого определять их как две различные природы. Таким образом, *свойство-в-единственном-числе*, как и сама природа воплотившегося Бога Слова, оказывается сложным, оно образуется из двух свойств. Поэтому Севир считает необходимым признавать «свойства природ» (ܕܝܠܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ; *dīlāyātā da-kyānē*; proprietates naturarum) Еммануила, отмечая при этом, что он имеет в виду именно свойство, заключающееся «в различии природного качества» (ܕܝܠܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ; *b-šuhlāfā da-mšawd'ūtā kyānāytā*; differentiam qualitatis naturalis), а не свойство, усматриваемое в независимых частях, т.е. в «природах, имеющих независимое существование» (ܕܝܠܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܘܒܘܫ ܕܥܝܢܐ; *b-quuyāmā d-mennēh w-lēh mqaumīn kyānē*; in exsistentia singulari subsistant naturae)⁴. Таким образом, согласно Севиру, во Христе человечество и божество нельзя мыслить как две природы, но только как части единой сложной природы, которые различаются на уровне природного

¹ См.: *Говорун*. Севир о единой энергии и воле Христа... С. 195.

² Epistola 1 ad Severum Antiochenum... Р. 52–53; Сир. текст см.: Р. 72.

³ См.: Ibid. Р. 53.

⁴ Epistola 1 ad Sergium... Р. 59; Сир. текст см.: Р. 80–81.

качества¹. Значит, двойственность во Христе нехалкидонитский богослов согласен относить только к Его свойствам, но не к Его природе. Распределяя единичность и двойственность между двумя различными порядками, Севир пытался предложить собственное решение антиномии, с которой сталкивалась нехалкидонитская христология².

3. Наконец, Севир говорил и о множественности качественных характеристик божества и человечества в состоянии сосложения. Ему казалась странной логика тех, кто учат только о двух действиях или двух свойствах во Христе, он считал, что признание двух свойств неизбежно повлечет за собой и признание их множественности, поскольку божество и человечество имеют множество различных свойств (ܕܝܠܝܘܬܐ; *dīlāyātā*; proprietates). Так, человечество является видимым, осязаемым, подверженным голоду и жажде, а божество — вечным, неограниченным, неосязаемым и невидимым. Божественные и человеческие действия (энергии) (ܫܘܒܚܐܝܘܬܐ; *sā'ōrwātā*; actiones) и производимые ими дела (ܗܠܝܢ ܕܡܝܬܬܐ ܒܕܢܐ; *hālēn d-metta 'bdān*; effectus) также многочисленны. Поэтому, с точки зрения Севира, говорить только о «двух свойствах или двух действиях» (ܐܝܬܐ ܕܝܠܝܘܬܐ ܫܘܒܚܐܝܘܬܐ ܕܝܠܝܘܬܐ; *tartēn dīlāyātā 'aw tartēn ma 'bdānwātā*; duas proprietates aut duas actiones) просто смешно³.

Итак, Севир последовательно противопоставляет *свойство-в-единственном-числе*, единство которого соответствует единству природы и энергии Богочеловека, и *свойства-во-множественном-числе*, т.е. естественные качества божества и человечества, соответствующие множеству производимых Христом дел (ἐνεργηθέντα). Так же как и дела, *свойства-во-множественном-числе* могут быть разделены на две группы, соответственно двум свойствам в смысле естественного качества, — божественную и человеческую. Однако, как разделение ἐνεργηθέντα на божественные и человеческие не означает признания во Христе двух энергий, так и разделение свойств на две группы не означает для Севира их распределения

¹ Халкидониты оценивали учение Севира о различении между человечеством и божеством на уровне природного качества как попытку скрыть действительное слияние природ (см.: *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica 2 // PG 91. Col. 41C*).

² См.: *Говорун. Севир о единой энергии и воле Христа...* С. 196.

³ См.: *Epistola 1 ad Sergium...* P. 63; Сир. текст см.: P. 86–87.

между двумя природами. Хотя часть свойств во Христе можно охарактеризовать как божественные, а часть — как человеческие, различие между этими свойствами является условным. По причине соединения их нельзя определять как чисто человеческие или чисто божественные. Свойства божественные могут быть названы человеческими и наоборот¹.

Современный греческий автор Е. Ламбриниадис отмечает, что при первом поверхностном знакомстве с христологическим учением Севира может возникнуть впечатление, будто он во Христе, «принимая различие (τὴν διαφοράν), мыслит... две природы (δύο τὰς φύσεις), тварную и нетварную (τὴν μὲν κτιστὴν, τὴν δὲ ἄκτιστον)». Однако, в действительности это различие не природ как таковых, но только «естественных качеств» (φυσικὰ ποιότητες). Хотя Севир и старался избежать смешения природ после соединения, он соглашался признать лишь «качественное, но не природное» (ποιότηκὴ καὶ οὐ φυσικὴ) различие составляющих единства. Разделение «природных качеств» (φυσικὰ ποιότητες) на божественные и человеческие, распределение их между божеством и человечеством представлялось Севиру, как и другим нехалкидонитским богословам, в чистом виде несторианством².

4.2.1.4. Причины «запрета» на распределение свойств между природами в системе Севира

Наименее понятным моментом учения Севира о свойствах является его последовательный отказ распределять свойства между божеством и человечеством: хотя во Христе божество и человечество как части единой сложной природы и могут быть различаемы на уровне природного качества, распределение природных свойств между двумя частями сложной природы объявляется недопустимым.

¹ См.: *Говорун*. Севир о единой энергии и воле Христа... С. 197.

Р. С. Чеснат полагает, что в севирианской христологии свойство так связано с ипостасью, что разделять свойства, поставляя их отдельно друг от друга, значит утверждать и две самобытных ипостаси, и два действия (см.: *Three Monophysite Christologies...* P. 16).

² См.: *Lambriniadis*. Die Christologie des Severos von Antiochia... P. 295–296.

Для того, чтобы понять значение этого требования для севириной теории свойства, целесообразно рассмотреть то, каким образом относились к этому аспекту учения Севира его последователи. Учение Севира о свойствах во Христе не только его противникам-дифизитам, но и многим его сторонникам представлялось противоречащим общепринятым философским представлениям, поэтому уже во второй половине VI столетия в среде севириан возобновились споры о том, как соотносятся во Христе единичность и двойственность. Как сообщает свт. Евлогий Александрийский, к концу столетия этот вопрос разделил последователей Севира на три основных группы:

1) ниовиты, последователи ритора Стефана Ниова¹, которые, по сообщению пресвитера Тимофея Константинопольского, «запрещая себе говорить о двух природах после соединения, не позволяют также... говорить и о сохранении различия природ после соединения»²;

2) разделяющие позицию Севира и признающие как сохранение различия, так и самих различающихся, т.е. божества и человечества, но отрицающие две природы;

3) сторонники компромисса между двумя вышеназванными точками зрения, утверждающие сохранение различия, но без сохранения самих конституирующих элементов³.

И первая, сторонники Стефана Ниова, и третья группы представляли собой движение в сторону более радикального, по сравнению с севирианством, монофизитства, внутри же второй группы образовалась партия, начавшая постепенно сближаться с дифизитством. Во главе этой партии стояли два видных

¹ Ритор Стефан Ниов, первоначально считавший себя учеником Севира, затем пришел к выводу, что Сефир, принимая в свою христологическую систему момент различия между божественной и человеческой составляющими после соединения, поступает непоследовательно. По мнению Ниова, если принимать во Христе реальное различие между божественным и человеческим после воплощения, то необходимо также и разделять природы, и считать их, а если недопустимо разделять и считать, то необходимо устранить между ними всякое различие. В результате Стефан Ниов вернулся к теории первоначального монофизитства, отрицающего во Христе всякое различие между божеством и человечеством после воплощения, как более последовательной (см.: *Троицкий*. Изложение веры Церкви Армянской... С. 164).

² См.: *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus. De receptione haereticorum* // PG 86. 1. Col. 65A.

³ См.: *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, 1990. P. 406.

севирианских богослова — ритор Пров и архим. Иоанн Барбур. Последние, в отличие от большинства севириан, сначала пришли к заключению, что, принимая различие во Христе между человечеством и божеством на уровне природного качества, следует допустить и распределение этих природных качеств между божеством и человечеством. Затем ими был сделан и следующий логический шаг: если возможно распределять свойства между божеством и человечеством, то, в соответствии с числом свойств, необходимо исповедовать во Христе и две различных природы. В результате Пров, архим. Иоанн и их достаточно многочисленные единомышленники перешли к дифизитам¹.

Случай с обращением в дифизитство видных севирианских богословов помогает понять логику мысли Севира, отказ от распределения свойств между элементами ипостасного соединения рассматривался им как необходимое условие сохранения целостности единой сложной природы. Распределение свойств между человечеством и божеством означало бы, что части сложной природы являются также и носителями свойств и сами осуществляют собственные свойства, т.е. такое распределение, согласно Севиру, превращало бы их в две фактически различные и отдельно существующие природы.

По словам Т. Хайнталер, нужды нехалкидонитской христологии побудили Севира разработать собственную концепцию свойства, которую он вполне сознательно отграничил от того, что было принято в то время в светской философии². Сущность этой новой концепции заключалась в том, что в сложной природе при сохранении качественных различий между ее составными частями все природные свойства принадлежат единой сложной природе и осуществляются не ее составными частями, а самой единой сложной природой как таковой.

¹ См.: Ibid. P. 428–430.

Мотивы перехода Прова и Иоанна Барбура к дифизитам, что небезынтересно отметить, не были собственно богословскими. Богословский аспект халкидонитской веры был им малоинтересен и, возможно, не вполне понятен, решающим было философское расхождение с Севиром по вопросу о соотношении природы и природного свойства. Т. Хайнталер называет Прова «севирианином, ставшим халкидонитом через школьную философию» (см.: Ibid. P. 436–437).

² См.: Ibid. P. 435.

4.2.1.5. Отношение севирианской концепции свойства к учению свт. Кирилла Александрийского

Излагая свое учение о свойствах во Христе, Севир ссылался на труды свт. Кирилла Александрийского. Однако в какой степени эта ссылка на святоотеческий авторитет в данном случае обоснована? У свт. Кирилла нет высказываний о едином свойстве во Христе, также не учил он и о недопустимости распределять естественные свойства между двумя природами. Несомненно, кириллово происхождение имеет идея о возможности различать во Христе между человечеством и божеством на уровне природного качества. В «Первом послании к Сергию»¹ Севир непосредственно ссылается на «Второе послание к Суккенсу» свт. Кирилла, где Александрийский архиепископ утверждает, что «каждое естество пребывает и мыслится в своем природном свойстве (ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἐκατέρου μένοντος τε καὶ νοουμένου)»². В том же послании монофизитский ученый приводит также заимствованное у свт. Кирилла выражение ὁ λόγος τοῦ εἶναι πῶς³, которое он полагает равнозначным с ποιότης φυσική⁴. Тем не менее, у свт. Кирилла эти выражения встречаются крайне ограниченное число раз и не входят в состав какой-либо специальной теории свойств. Можно утверждать, что у свт. Кирилла такая теория вообще отсутствует, и Севирова учение о свойствах божества и

¹ См.: Epistola 1 ad Sergium... P. 54.

² См.: Epistola 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 159.

Похожее выражение содержится и в «Послании к Акакию»: «ибо не одно и то же по природному качеству божество и человечество (οὐ γάρ που ταῦτὸν ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης)» (Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26–27).

³ В «Против Нестория» свт. Кирилл учит, что божество и человечество «различны согласно τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον» (Liber IV contra Nestorium 6 // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 42).

Точное значение этого Кириллова выражения достаточно сложно установить. В латинском переводе в собрании Миня оно передано как *ratio essentiae* (см.: PG 76. Col. 86A). Ж. Лебон считает, что «Севир обозначает выражением ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι то специфическое понятие сущности, для которого не существует технического термина» (см.: Христология сирийского монофизитства... С. 88, прим. 18) В своем переводе писем Севира к Сергию Грамматик Ж. Лебон переводит это греческое выражение как *ratio modi essendi* (,ܡܘܕܐ ܕܥܣܝܢܐ; *melā d-'aykan 'īṭaw*^h) (см.: Epistola 1 ad Sergium... P. 57; Сир. текст см.: P. 78). А. Грильмайер понимает это выражение просто как ««сущность» вещи» (««essence» d'une chose») (см.: La Christ dans la tradition chrétienne. P. 472). В пользу сближения этого выражения с понятием «сущности» (substantia) свидетельствует тот факт, что сам Севир в переписке с Сергием Грамматиком говорил не только о различении во Христе между человечеством и божеством на уровне природного качества, но также и о «различии по сущности» (ܠܘܚܘܬܐ ܕܥܣܝܢܐ; *shūhlāfā da-b-'usiyā*; *differentiam secundum substantiam*) (см.: Epistola 2 ad Sergium... P. 97, 102; Сир. текст см.: P. 129, 134).

⁴ См.: Epistola 1 ad Sergium... P. 57.

человечества во Христе должно быть, таким образом, признано самостоятельным вкладом Антиохийского патриарха в развитие нехалкидонитской христологии.

4.2.1.6. Внутренняя противоречивость севирианской теории свойства

Севириева концепция свойств во Христе представляется весьма стройной и глубоко продуманной, она органически связана как с представлением о сложном характере природы-ипостаси Богочеловека, так и с учением о единстве Его энергии и множественности Им произведенных дел. Тем не менее, по крайней мере, в одном пункте учение о различении соединившихся во Христе начал по природному качеству приводит Севира к противоречию с самим собой. Достаточно вспомнить о том «отвращении», которое испытывал к цифре Севира, полагавший, что сама категория числа неприменима для описания богочеловеческого единства. Так, в «Послании к монахам Туфы» он утверждал, что «двойственность является распадом единства, даже если она затемнена тысячью софизмов»¹. Однако, если и в самом деле «двойственность» была в глазах Севира истинной угрозой Православию², то приходится признать, что его страх перед двойственностью носил узко избирательный характер, — в действительности он последовательно отвергал всякую двойственность только на уровне природы. Таким образом, категория числа, изгнанная в дверь, проникает обратно в систему Севира через окно, отказываясь от категории числа на уровне естества, он вынужден, однако, принять ее на уровне природного качества. На эту непоследовательность севирианской христологической мысли указывали не только некоторые его последователи, но и дифизитские полемисты. Леонтий Иерусалимский, в частности, писал, что, если, согласно севирианам, «говорить о двух [природах] значит “разделять”, то как они сами не разделяют единство, когда говорят о двух свойствах (ιδιότητας)»³.

¹ Letter 18. To the monks of Tufa // PO. Vol. 12. P. 40.

² См.: Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 216.

³ Contra monophysitas 27 // PG 86.2. Col. 1785D.

На то же самое обращал внимание приверженцев Севера и прп. Иоанн Дамаскин: ведь если севириане избегают «исчисления природ» (τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων) на том основании, что двойственность неизбежно «привносит разделение» (εἰσάγει διαίρεσιν), то по логике вещей они должны отвергать и «исчисление свойств» (τῶν ἰδιότητων τὸν ἀριθμὸν)¹.

4.2.2. Учение Севера об «общении свойств» (communicatio idiomatum)

Идею неразделяемости свойств между природами Север иллюстрирует специфически понимаемым «общением свойств».

По учению халкидонитов «обмен» свойствами между природами осуществляется в единой Ипостаси Богочеловека и опосредован ею².

Дифизитские авторы указывают, что, говоря о божестве Христа, недопустимо усваивать ему человеческие свойства, например, страдательность или сотворенность. В равной степени и говоря о Его человечестве, невозможно приписывать ему свойства божественные, например, несотворенность. Общей же Ипостаси Христа можно давать наименования, заимствованные от обеих Его природ³. Именно в силу этой опосредованности общения свойств природ общей для обеих природ Ипостасью дифизитское понимание *communicatio idiomatum* не ведет к смешению естественных качеств в богочеловеческом единстве и не «отрывает» их от соответствующих им природ.

Об «общении свойств» говорил и свт. Кирилл Александрийский. Современные патрологи не находят существенных различий в понимании «общения свойств» свт. Кириллом и послехалкидонских дифизитами. Так, Греческий патролог К. Драцеллас отмечает, что, согласно Александрийскому святителю, обе природы «сообщают свои свойства единому Лицу, в котором они объединены, и которое является их центром, а не друг другу»⁴. Л. Коен также полагает, что в христологии свт. Кирилла «общение свойств» (ἀντίδοσις τῶν

¹ См.: *Contra Jacobitas* 51... S. 125.

² См.: *Garrigues*. *La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...* P. 190.

³ См.: *Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* 3. 4... S. 117–118.

⁴ *Dratsellas K.* *Questions on Christology of St Cyril of Alexandria // Abba Salama*. Athens, 1974. Vol. 6. P. 222.

ἰδιωματῶν) имеет целью пояснить мысль о том, что две природы Христа без смешения соединены в одном Лице¹.

В монофизитской христологии, не делающей принципиального различия между концептами «природа» и «ипостась», *communicatio idiomatum* понимается как непосредственное перенесение свойств с одной природы на другую. «Вещи, которые по природе присущи человечеству (ܠܗܘܠܝܢܘܬܐ ܕܘܚܪܝܢܘܬܐ; *w-hālēn d- 'ūtayhēn kyānā 'ūt d-nāšūtā*), стали божественными Логоса, а вещи, принадлежащие Логосу, стали человеческими, когда Он ипостасно объединился (ܠܗܘܠܝܢܘܬܐ ܕܠܘܓܘܣܐ; *ḥayyed lēh qnōmā 'ūt*)», — утверждает Севир в «Послании к комиту Экумению»². В силу этого учение об «общении свойств» у нехалкидонитов могло вести лишь к «смуте богословских понятий». Рассуждая об общении свойств, следует избирать подлежащим слово, обозначающее либо ипостась (Христос, Слово), либо ипостась и природу (Бог, человек), поскольку общением свойств двух природ заверяется их ипостасное тождество. Можно, например, говорить, что Христос и сотворенный, и не сотворенный, называть Его «предвечный младенец» или «безначальный человек». Слова же, указывающие только на природу (божество, человечество, плоть), избирать в качестве подлежащего, напротив, недопустимо. Совершенно невозможны, например, такие выражения, как «сотворенное божество» или «несозданная плоть». Поскольку в христологии нехалкидониты в значительно меньшей степени по сравнению со сторонниками Халкидона осознавали различие между ипостасью и природой (= воипостасное), «переставление свойств» в их распоряжении оборачивалось «смешением естественных определений Божества и человечества». В результате человечество в их христологической системе оказывалось «только *стороною* Божеского естества-ипостаси», и притом такой стороной, естественные свойства которой могут быть замещены божественными³.

¹ См.: *Koen. The Saving Passion...* P. 80.

Аналогичным образом понимает «коммуникацию идиом» у свят. Кирилла и кардинал К. Шенборн (см.: Бог послал Сына Своего. Христология... С. 151).

По мнению Т. Вейннди, с помощью учения об общении свойств свят. Кирилл выражал следующие фундаментальные положения своей христологии: 1) Христос есть истинный Бог; 2) Христос есть истинный и совершенный человек; 3) между лицом Сына и Его человечеством имеет место онтологическое, а не относительное, единство (см.: *Weinandy. Cyril and the Mystery of the Incarnation...* P. 10).

² Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations... P. 7.

³ См.: *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии... № 11–12. С. 794–795.

Для лучшего уяснения различия между халкидонитским и севирианским пониманием «общения свойств» целесообразно указать одно место из первого послания Сергию Грамматику, где Севир утверждает, что после соединения «свойства плоти (ܕܝܠܝܳܝܳܬܳܐ ܕܒܫܳܪܳܐ; *dīlāyātā d-besrā*; proprietates carnis)... становятся свойствами божества Слова (ܕܝܠܝܳܝܳܬܳܐ ܕܥܳܠܳܐܳܗܳܘܳܬܳܐ ܕܡܳܠܳܬܳܐ; *dīlāyātā d-'alāhūtā d-meltā*; proprietates divinitatis Verbi)», а «свойства Слова» (ܕܝܠܝܳܝܳܬܳܐ ܕܡܳܠܳܬܳܐ; *dīlāyātā d-meltā* proprietates... Verbi), со своей стороны, «провозглашаются свойствами плоти»¹. Из этого высказывания Севира хорошо видно, что он понимает обмен свойствами как усвоение человеческих свойств не ипостаси, а непосредственно божеству (*divinitas*), т.е. божественной природе Слова. Кроме того, в этих словах просматривается явная асимметрия в понимании нехалкидонитским богословом *communicatio idiomatum*: человеческие свойства реально «становятся» (*fient*) свойствами божества Логоса, тогда как божественные свойства только «провозглашаются» свойствами плоти.

Небезынтересно сравнить учение Севира об общении свойств с точкой зрения по этому вопросу Иоанна Филопона. Отсутствие концептуального различия между природой и ипостасью в христологии в учении о *communicatio idiomatum* может приводить либо к пониманию общения свойств как непосредственного перенесения свойств с одной природы на другую (Севир), либо к фактическому отрицанию такого общения вообще. Иоанн Филопон, в христологии которого *communicatio idiomatum* не играет никакой существенной роли, понимает общение свойств исключительно как диалектику части и целого. Он не говорит об «обмене» свойствами между божеством и человечеством, допуская лишь перенос божественных и человеческих предикатов «с части на целое» (ܕܝܠܝܳܝܳܬܳܐ ܕܡܳܠܳܬܳܐ ܕܡܳܠܳܬܳܐ; *men mnātā 'al kullēh*; a parte in totum)². Иными словами, Христу как единому сложному целому могут приписываться свойства Его частей. Однако, поскольку, согласно Филопону, единая сложная природа (ипостась) является указанием не на личный, а

Примером крайнего монофизитского понимания «общения свойств» могут служить размышления эфиопского богослова архимандрита Хабте Мариам Воркинеха (впоследствии епископа Мелхиседека) (см.: *Habte Mariam Worqineh. The mystery of the Incarnation // GOTR. 1964–1965. Vol. 10/2. P. 158–159.*

¹ См.: *Epistola 1 ad Sergium...* P. 58; Сир. текст см.: P. 79.

² См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbiter. Prol. 5...* P. 40; Сир. текст см.: P. 7.

на семантический субъект, *communicatio idiomatum* превращается в его системе в чистую риторику. Тем самым в этом пункте христологического учения Иоанн Филопон обнаруживает очевидную близость к позиции Нестория¹.

Достаточно ярко это проявляется, когда Филопон говорит о страданиях Христа. Стараясь избежать обвинений в теопасхизме, он утверждает, что Христос, будучи единой сложной природой, пострадал только одной ее частью, т.е. человечеством, но оставался бесстрастным по божеству, которое является другой частью сложного целого². Однако при этом остается совершенно не ясным, какое отношение к этим человеческим страстям имеет Бог Слово. Единственный и весьма неубедительный аргумент, который приводит Иоанн Филопон, состоит в том, что об этих страданиях можно говорить как о страданиях Слова потому, что они совершались в соответствии с волей Логоса³.

Поскольку Филопон нигде не говорит о личном усвоении Богом Словом человечества вообще и человеческих страданий в частности, он оказывается неспособен объяснить, в каком отношении спасительные страдания Христа находятся в отношении Его божества, а теопасхистские выражения в его системе оказываются не более чем риторическими фигурами.

Итак, после того, как рассмотрено учение Севира о свойствах божества и человечества во Христе, остается сделать еще один шаг, необходимый для решения вопроса об онтологическом статусе человечества в севирианской христологической системе: проанализировать севирианское учение о различии между божеством и человечеством Христа «по примышлению» или «в умозрении».

¹ О понимании общения свойств Несторием, например, см.: *Болотов. Лекции по истории Древней Церкви...* С. 182–183.

² См.: *Ioannes Philoponus. Tmemata XV...* P. 113.

³ См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbiter. Prol. V...* P. 39.

4.2.3. Учение Севира о различении составляющих ипостасного соединения «по примышлению»

4.2.3.1. Происхождение учения о различении природ во Христе «по примышлению» и его место в халкидонитской традиции

В рамках христологического дискурса понятие «примышление» (ἐπίνοια) впервые было использовано христианскими авторами в богословских дискуссиях второй половины IV в., в контексте полемики с евномианами¹. Хотя данный спор и не носил христологического характера, тем не менее, именно тогда это понятие начали употреблять с целью объяснить, каким образом возможность различать составляющие богочеловеческого единства сочетается с нераздельным и неразлучным характером соединения природ. Так, в IV книге «Против Евномия» говорится, что во Христе, хотя каждую из Его природ можно мыслить «по примышлению» (ἐπίνοιαν), Бог и человек не существуют по отдельности (ἰδίᾳ), Христос — един, и о Нем нельзя сказать «два»².

Широкое распространение учения о различении природ во Христе по примышлению приобрело благодаря авторитету свт. Кирилла Александрийского. Эта идея содержится уже в его ранних произведениях и, следовательно, ее место в христологии свт. Кирилла не может быть объяснено только задачами противонесторианской полемики. Впервые мысль о различении природ во Христе в порядке размышления была высказана свт. Кириллом в его «Пасхальном

¹ О происхождении этого термина, его значении в языческой философии и проникновении в христианский богословский лексикон см.: Михайлов П. Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». М., 2006. Вып. 15. С. 52–82.

Согласно П. Б. Михайлову, греческое ἐπίνοια, одной стороны, означает один из этапов познавательного процесса, а именно, смыслообразующую деятельность рассудка, а, с другой, — его результат, т.е. смысл познаваемого явления или предмета, закрепленный в понятии (см.: Там же. С. 72).

Тем самым П. Б. Михайлов выделяет два основных значения этого слова: функциональное и результативное (см.: Там же). В отечественной философской и богословской литературе XIX–XX вв. перевод греческого ἐπίνοια как «примышление» стал традиционным. Однако «примышление» оказывается словом, малопонятным для современного носителя русского языка. В связи с этим возникает задача нахождения оптимального способа перевода слова ἐπίνοια, сохраняющего как функциональное, так и результативное его значения. По мнению П. Б. Михайлова, русский язык не предоставляет возможностей передать оба значения одним словом. Набор основных значений слова ἐπίνοια наиболее удачно заключает в себе выражение «мысленное представление», поскольку в нем в полной мере учитывается как функциональная нагрузка этого слова, так и его результирующее значение (Там же. С. 77).

² См.: *Basiliius Magnus. Contra Eunomium. Liber IV. 1* // PG 29. Col. 704C.

послании» 420 г., в котором утверждается, что, хотя теснейшее соединение не упраздняет «неподобных по природе» и существующих «согласно собственному закону», разделять «логос каждого» (τὸν ἐφ' ἑκάστῳ λόγον) можно лишь «в размышлении» (ἐννοίᾳ)¹. Концепция разделения природ только в умозрении представляет собой оригинальный момент в христологическом учении свт. Кирилла. Как отмечает А. де Алле, Александрийский святитель не мог заимствовать этой идеи из псевдоэпиграфической аполлинарианской литературы, поскольку в христологии аполлинариан такой идеи попросту не было². В своих более поздних произведениях помимо терминов «примышление» и «размышление» свт. Кирилл использовал еще целый ряд выражений: «только в созерцании» (κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν), «в порядке простого размышления» (ἐν ψιλαῖς ἐννοίαις), «в тонком созерцании» (ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαις), «воображением ума» (νοῦ φαντασίαις)³. Причем, нет никаких оснований предполагать, что между этими выражениями у свт. Кирилла имеются какие-либо смысловые различия.

При этом свт. Кирилл говорил в равной степени как о умозрительном разделении, так и о умозрительном различии природ. Однако возможно ли утверждать, что свт. Кирилл проводил последовательное различие между разделением и различием «в умозрении»? Лишь в одном фрагменте термины «разделение» и «различие» у него достаточно четко противопоставляются⁴, обычно же свт. Кирилл в сходном контексте безразлично употреблял и те, и другие термины⁵. Во «Втором послании к Суккенсу» термины «разделение» (διαρεῖσθαι) и «различие» (διαφοράν) использованы как равнозначные внутри одного абзаца⁶.

¹ См.: *Homilia paschalis VIII* // PG 77. Col. 569CD.

² См.: *Halleux A., de. Le dyophysisme de Cyrille d'Alexandrie* // Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. B.; NY: Walter de Gruyter, 1993. Bd. 67. P. 27.

³ *Epistola 46 ad Succensum episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 161–162.

⁴ В «Послании к Евлогию» свт. Кирилл пишет, что признавать «различие природ» (τῶν φύσεων τὴν διαφοράν) не означает «делить (διατέμνειν) единого Христа на двух» (см.: *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35).

⁵ В посланиях свт. Кирилла, написанных после Эфесского Собора, говорится о 1) разделении природ: «διατομή» (от διατέμνω — «рассекать») (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 26); «δίῳστησι» (от δίῳστημι — «от-, разделять», «расставлять») (см.: *Ibid.* Col. 193C); «διαρουμένης» (от διαρέω — «разделять») (см.: *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 92); 2) различии природ: «διαφορά» от διαφορέω — «различать» (см.: *Ibid.* P. 92); «διαφοράν» (см.: *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35; *Epistola 46 ad Succensum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 161–162).

⁶ См.: *Epistola 46 ad Succensum* // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 161–162.

Таким образом, нет оснований полагать, что в учении свт. Кирилла разделение природ «только в умозрении» принципиально отличается от мысленного их различения.

Александрийский святитель достаточно подробно разъясняет, что именно он понимает под мысленным разделением. Согласно свт. Кириллу, то, что разделяется «только в созерцании», в действительности не разделяется на части, существующие «особенно и отдельно» (ἀνὰ μέρος... καὶ ἰδικῶς). Так, в человеке мы различаем две природы, однако «не разделяем эти природы» (οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις), но мыслим их единство в том смысле, что «их пара образует одно живое существо»¹. Итак, отсюда хорошо видно, что концепция разделения (различения) природ в умозрении является для свт. Кирилла одним из вспомогательных средств, призванных пояснить фундаментальное для его христологии положение о ипостасном характере соединения божества и человечества во Христе.

Это предположение находит подтверждение в одном замечании автора середины VI в. Феодора Раифского, который в своем произведении «Предуготовление», излагая, несомненно, не столько собственные взгляды, сколько общепринятые в эпоху Вселенских Соборов философские положения, утверждает, что все вообще вещи, сочетающиеся по ипостаси, «разделяются только в мысли (ἐπινοίᾳ διαροῦνται καὶ μόνῃ)»².

После IV Вселенского Собора учение о мысленном различении природ прочно вошло в предание Православной (дифизитской) Церкви. Таким образом, концепция различения «только в умозрении» не содержит в себе ничего еретического и никак не может служить основанием к тому, чтобы подозревать свт. Кирилла в каком-то криптомонофизитстве. Это учение освящено авторитетом V и VI Вселенских Соборов.

Так, седьмой анафематизм V Вселенского Собора угрожает отлучением тому, кто, исчисляя природы «в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе Боге

¹ См.: Ibid.

² См.: *Феодор Раифский. Предуготовление* // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения... С. 445.

В системе Севира данная идея, также как учение о едином богомужном действии и о сложной природе, подчинено одной стратегической цели — нахождению среднего пути в христологии между халкидонским дифизитством и крайним монофизитством Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика. Вопреки мнению Ж. Лебона, считавшего, что Севир говорил о различии «в умозрении» только в полемике с халкидонитами и никогда не пользовался данным аргументом в столкновениях со своими оппонентами внутри монофизитского лагеря¹, Антиохийский патриарх использовал эту идею, например, в споре с Юлианом Галикарнасским. Севир связывал концепцию различения «только в созерцании» с возможностью различать во Христе между сущностями божества и человечества. При этом он полагал, что в системе Юлиана отсутствует различие даже на уровне умозрения, и обвинял своего оппонента в слиянии природ².

Концепция различения природ «только в умозрении» в системе Севира тесно связана с одной из его основных христологических формул — «из двух природ». В полемике с Иоанном Грамматиком Севир объясняет, что во Христе следует разделять божество и человечество «только в умозрении» (ܐܘܢܐ ܒܥܝܢܐܘܬܐ; *b-tē'ōriyā balḥod*; in sola contemplatione), и именно формула «из двух» позволяет различать сущности «тончайшим [действием] ума» (ܐܘܢܐ ܒܥܝܢܐܘܬܐ; *b-hawnā qaṭṭīnā*; *subtilissimam... intelligentiam*)³. А. Грильмайер, разъясняя суть севирианского учения о различении природ по примышлению, отмечает, что формула «из двух» представлялась Севиру наиболее простым средством, чтобы, с одной стороны, избежать во Христе ненавистной двойственности, а, с другой, иметь возможность различать между человечеством и божеством в умозрении⁴.

¹ См.: Там же. С. 133.

Согласно Ж. Лебону, учение о различении «в умозрении» позволяло Севиру оставаться в согласии со святоотеческими авторитетами и лишало дифизитов главного аргумента — обвинения Севира в смешении природ (см.: Там же. С. 134).

² См.: *Adversus Apologiam Iuliani* 22 // Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, II. B / R. Hespel, ed. Louvain, 1969. P. 160, 260–261.

Отсюда следует, что учение о различении между божеством и человечеством «по примышлению» неверно рассматривать как некую уступку халкидонитам со стороны Севира. Это мнение высказывает, например, Б. Маринов (см.: Севир Антиохийски срещу Халкидон (кулминацията на една полемика на границите на християнското средновековие) // Архив за средновековна философия и култура. 2009. № 15. С. 93).

³ *Contra impium Grammaticum. Oratio* 3. 1. 16... P. 195; Сир. текст см.: P. 277.

⁴ См.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 226.

Кроме того, именно учение о мысленном различии позволяет, по Севиру, устанавливать различие между составляющими богочеловеческого единства на уровне природного качества¹. Однако здесь Севир не замечает несостыковки в своей аргументации. Утверждая, что признавать во Христе две природы можно только по примышлению, он упускает из виду, что различие между человечеством и божеством по природному качеству также возможно только примышлением. У Леонтия Иерусалимского, например, заявление севириан о признании во Христе двойственности естеств только примышлением, вызывает явное удивление, поскольку, с его точки зрения, и для установления качественного различия между божеством и человечеством во Христе каких-то других способов, кроме примышления, просто не существует. Леонтий обращает своими оппонентам следующий вопрос: если севириане утверждают, что усматривают во Христе двойственность природ «только примышлением» (ἐπινοίᾳ), то как они постигают в Нем природные различия: примышлением или каким-то иным способом? Если речь идет об одном и том же примышлении, то неизбежно придется сделать одно из двух: либо, признавая реальность природных различий, принять и двойственность самих природ, либо, отрицая двойственность естеств, признать, что природные различия представляют собой не более чем «измышление»².

Несмотря на очевидное сходство в терминах и идеях, севирианское учение о различии только в созерцании, тем не менее, не является тождественным с позицией свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов. Между ними можно указать, по крайней мере, два принципиальных отличия:

а) Если свт. Кирилл и сторонники Халкидонского Собора учили только о возможности мысленно различать или разделять природы, то Севир говорил, что две природы и «усматривать» (σκοπεῖν) возможно «только воображением ума» (τῆ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον), «устанавливая различие на [уровне] природного качества» (διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῆ)³. Эта особенность

¹ См.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 9... P. 417. 108–110.

² *Contra monophysitas* 10 // PG 86. 2. Col. 1773D–1776A.

³ Цит. по: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 9... P. 417. 108–110. Также см.: Col. 921A.

севирианской христологии была замечена уже его современниками. Так, Леонтий Византийский отмечал, очевидно, имея в виду прежде всего свт. Кирилла Александрийского: «Святые отцы относили выражение τῆ ἐπινοίᾳ не к природам (οὐ τὰς φύσεις), но к их разделению (τὴν διαίρεσιν τούτων)»¹. Виднейший греческий догматист прошлого столетия профессор П. Н. Трембелас полагает, что дифизиты относят выражение «τῆ θεωρίᾳ μόνῃ» исключительно к различению природ, тогда как монофизиты к самим природам, в первую очередь, естественно, к природе человеческой².

б) У свт. Кирилла и у послехалкидонских дифизитов речь идет о различении (разделении) по примышлению только природ. Севир же говорит о возможности воображать «в порядке примышления лицо каждой [природы]» (τὸ ἐκάστης... πρόσωπον ἐν ἐπινοίᾳ) и, зная, что по силе соединения имеет место единая ипостась из обеих, «усматривать по примышлению два [лица] в ипостаси» (τὰ ἐπινοίᾳ σκοπηθέντα δύο τῆ ὑποστάσει). При этом он утверждает, что после мысли о соединении «примышление» (ἡ ἐπινοία) избегает различения «двух... лиц или двух природ или двух ипостасей» (τῶν... δύο προσώπων ἢ φύσεων ἢ ὑποστάσεων)³. Таким образом, человеческая природа во Христе оказывается для Севира столь же нереальной, как и отдельное человеческое лицо!⁴.

Авторы-дифизиты указывали, что слово «примышление» может пониматься двояко. Согласно Леонтию Иерусалимскому, «есть один род примышления, являющийся истинным умным созерцанием, и другой, основанный на ложных вымышленных образах, как это бывает у мифотворцев и художников»⁵.

¹ Epilysis // PG 86. 2. Col. 1932C.

² См.: Τρεμπέλας Π. Ν. Ἐπὶ τῶν πρακτικῶν τὰς ἐν Aarhus διασκέψεως. Ἀθήναι, 1966. Σ. 63, 66.

³ См.: Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 26... P. 429. 489–496.

⁴ По В. В. Болотову, смысл севирианского учения о различении «в умозрении» состоит в том, что «в пределах чисто теоретического мышления» человеческий разум может представить божество и человечество Христа как бы существующими до момента соединения. В таком случае они представляются нашему уму и как различные по естественному качеству природы, и как самостоятельно существующие ипостаси, и даже как лица (см.: Лекции по истории Древней Церкви... С. 338).

Аналогично понимает этот аспект севирианского учения и Ж. Лебон: хотя в действительности Христос является единым лицом, единой ипостасью и единой природой воплотившегося Бога Слова, в порядке размышления человеческий ум может, абстрагируясь от соединения, различать в Нем две природы, две ипостаси и два лица (см.: Христология сирийского монофизитства... С. 136).

⁵ Contra monophysitas // PG 86. 2. Col. 1821AB.

Похожие размышления о значении термина «примышление» (ἐπινοία) имеются и у Леонтия Византийского (см.: Epilysis // PG 86. 2. Col. 1932AB).

Из этих слов видно, что примышление может выполнять как аналитические, так и синтетические функции. В первом случае речь идет о постижении сложных объектов, которые на уровне чувственного восприятия представляются простыми¹, во втором — о представлении в мысли того, что не существует в действительности.

Следовательно, в христологии учение о различении природ «только в умозрении» может быть понято двояким образом:

а) различение имеет объективный характер, природы реально различны, но в силу их ипостасного соединения и теснейшего взаимопроникновения различие это не устанавливается непосредственно на опыте и постигается только усилием мысли;

б) различение носит характер субъективный, ум отвлеченно представляет и различает то, что в действительности не существует.

Нетрудно увидеть, что первый вариант выражает позицию свт. Кирилла и сторонников Халкидона, тогда как мысль Севира явно склоняется ко второму варианту. Несомненно, что и сами древние авторы-дифзиты именно таким образом понимали отличие своей позиции по вопросу о использовании понятия «примышление» в христологии от подхода монофизитов.

Так, тот же прп. Иоанн Дамаскин, обращаясь к яковитам (севирианам), сначала разъясняет, что выражение «по примышлению и умозрению» можно понимать двояким образом: как примышление действительно существующих вещей, когда ум расчленяет и представляет сложным то, что чувствами

Следуя обоим Леонтиям, более подробно говорит об этом и прп. Иоанн Дамаскин, согласно которому, «примышление» (ἐπίνοια) можно понимать в двух смыслах. Во-первых, примышление означает аналитическую способность ума, который путем размышления открывает как разнообразное и сложное то, что чувствам представляется простым. Во-вторых, под примышлением понимают вымысел, когда путем сочетания фантазии и чувства ум на основании существующего конструирует представления о том, что на самом деле не существует (см.: *Capita philosophica* 65... S. 135). О примышлении во втором значении преп. Иоанн говорит как о «пустом примышлении» (ψιλή ἐπίνοια) (см.: *Ibid.*).

¹ Леонтий Иерусалимский разъясняет: «Природ Христа, по примышлению, поистине две. Будучи соединенными, они могут созерцаться только нашим примышлением.... Однако, поскольку наш ум не в состоянии одновременно мыслить большее количество мыслей о большем количестве [предметов], то, рассуждая о соединении и соединенных, мы по необходимости разобщаем единение соединенных, видим отличающийся логос каждого и, рассматривая каждое из соединенных, познаем, какие у него особенности. Если мы не познаем их таким образом, то и единение мыслить не можем, ибо оно усматривается в силу обмена особенностями. Помыслить же все — соединенные, их особенности и особенности соединения — с помощью одного простого представления не может никто. Следовательно, мы по необходимости примышлением представляем в воображении разобщение между соединенными, но не для того, чтобы создать в нас самих ложное [представление] о тех, которые сложены..., но из-за лживости нашей природы, ибо многие соединенные мы не можем помыслить сразу, если только, используя этот способ, не приблизимся к истинному [пониманию] соединенных...» (*Contra monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1776CD).

воспринимается как простое, или как «измышление разума», когда сплетая воедино чувство и воображение, придумывают в действительности не существующее, каковы, например, кентавры и козлоолени. Далее прп. Иоанн спрашивает своих оппонентов, в каком из этих смыслов они понимают примышление. Если во втором, то все таинство домостроительства они превращают в вымысел и обман. Если же в первом, т.е. в смысле умозрения действительно существующего, то что препятствует исчислять созерцаемые по примышлению природы? Святые отцы, полагает прп. Иоанн, держались первого смысла и «вели речь по примышлению не о двух природах, но о разделении». С его точки зрения, отказ яковитов исчислять природы после соединения служит доказательством того, что они отрицают во Христе реальность божества и человечества, и Христос у них не является «ни человеком, ни Богом, но чем-то другим помимо этого»¹.

Таким образом, согласно прп. Иоанну Дамаскину, рассуждая логически, севириане должны либо принять дифизитское понимание «примышления», и в таком случае вместе со сторонниками Халкидона исповедовать во Христе две реально различных природы, либо остаться при своем понимании этого термина, но при этом согласиться с тем, что в их системе домостроительство спасения есть «обман и выдумка». Кроме того, хотя в приведенном отрывке прп. Иоанн и не говорит об этом прямо, тем не менее, очевидно, что он вполне осознает теснейшую связь, существующую в севирианской христологии между учением о различении природ по примышлению и концепцией единой сложной природы. В конечном счете, и то, и другое ставит под сомнение истину двойного единосущия Христа.

Другие халкидонитские полемисты также нередко рассматривали севирианское учение о различении «в одном созерцании» как попытку замаскировать слияние по сущности. При этом они противопоставляли Севириново различение «по примышлению» (ἐπινοίᾳ) действительному различению (ἐνερυείᾳ). Так, Леонтий Византийский писал, что в системе Севира «человечество, соединенное с божеством (ἡ ἀνθρωπότης ἐνωθεῖσα), отличается [от божества] по

¹ *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 29... S. 120.*

примышлению (ἐπινοία), а не в действительности (ἐνεργεία)»¹. Евстафий Монах также строит свою полемику с Севиром на противопоставлении понятий ἐπινοία (κατὰ ἐπινοίαν) и ἐνεργεία (κατὰ ἐνεργείαν)². Аналогичным образом оценивал учение Севира о мысленном различии и прп. Максим Исповедник: «Севир, исповедуя простое различие (ψιλήν τὴν διαφοράν) после соединения, имеет в виду, что существование различаемых (διαφερόντων τὴν ὕπαρξιν) имеет место только по примышлению (κατὰ μὲν τὴν ἐπινοίαν). В действительности же (κατὰ δὲ τὴν ἐνεργείαν) он утверждает их слияние (τὴν αὐτῶν... σύγχυσιν)³.

В учении же самих халкидонитов различие природ ἐπινοία и ἐνεργεία не противопоставляются, в дифизитской христологии эти понятия скорее дополняют одно другое. Понятие о действительном различии здесь, несомненно, связано с учением о двух действиях (ἐνεργείαι) Богочеловека. Хотя различие между божеством и человечеством во Христе невозможно установить непосредственно на опыте, оно, тем не менее, не мыслится как лишь чисто субъективное усмотрение «в порядке примышления» (κατὰ τὴν ἐπινοίαν)⁴. Поскольку каждая природа сохраняет без ущерба свою собственную естественную энергию, их различие является действительным (τῇ ἐνεργείᾳ)⁵, и на основании очевидного различия божественных и человеческих действий человеческий разум заключает о существовании в Нем и двух реально различных природ.

Севир же, не принимая учения о двух энергиях, признавал лишь различие совершенных Христом дел (ἐνεργηθέντα), которые, так же как и естественные свойства (свойства-во-множественном-числе), могут быть разделены на две группы — божественные и человеческие. Однако Севир вовсе не считал, что возможность формального распределения дел между двумя группами должна рассматриваться как свидетельство в пользу реальной двойственности на природном уровне. Напротив, для него единство энергии Богочеловека служит подтверждением учения о единстве Его природы. Обращаясь к евангельскому

¹ Epilysis // PG 86. 2. Col. 1937C.

² См.: Epistula de duabus naturis 27... P. 429. 506–430. 528.

³ Opuscula theologica et polemica 2 // PG 91. Col 41B.

⁴ См.: *Leontius Byzantinus*. Epilysis // PG 86. 2. Col. 1932C.

⁵ См.: *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. 1. Col. 1332B.

эпизоду с хождением Христа по воде, Севир спрашивает своего оппонента-дифизита о том, какой именно природе свойственно ходить по водам. Тот факт, что божеству чуждо ходить телесными стопами, а человечеству несвойственно передвигаться по водной стихии, является в его глазах достаточным основанием отрицать две природы и утверждать, что единому воплотившемуся Богу Слову соответствует Его «нераздельная энергия» (ἀμέριστος... ἐνέργεια), и именно в силу этого Ему свойственно ходить по воде¹.

Таким образом, процесс хождения по водам является для Севира свидетельством наличия во Христе единой энергии и понимается им как простой и не поддающийся дальнейшему анализу. С дифизитской же точки зрения, этот процесс представляет собой сложную величину и, следовательно, анализируется. Впервые дифизитское истолкование чуда хождения по водам как указания на две энергии Христа было предложено современником Севира Антиохийским патриархом свт. Ефремом Антиохийским, указавшим, что данный процесс представляет собой результат соединения двух действий — человеческого, т.е. собственно хождения, и «сверхприродного» (божественного), заключающегося в устранении действия силы тяжести². Признание халкидонитами различия природ во Христе не только ἐπινοία, но и ἐνέργεια, является весьма существенным отличием дифизитского понимания учения о различии «в умозрении» от севирианского.

Различие между Севиром и халкидонитами в учении о различии природ только в умозрении проявляется даже на терминологическом уровне. Проф. Г. Мардзелос приводит в своем исследовании целый ряд святоотеческих текстов, в

¹ См.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 28... P. 431. 560–573..

Весьма близкий по содержанию фрагмент содержится и в Первом послании Севира к Сергию Грамматику (см.: *Epistola 1 ad Sergium*... P. 62).

² См.: *Ephraem Antiochenus*. Fragmenta // PG 86. 2. Col. 2105B.

Вслед за свт. Ефремом этот севирианский аргумент рассматривал и Леонтий Иерусалимский, также считавший, что этот евангельский эпизод указывает не на сложность природы Христа, а на действие божественного всемогущества, позволявшего более тяжелой природе человека, не погружаясь, ступать по поверхности более легкой природы воды (см.: *Contra monophysitas 6* // PG 86. 2. Col. 1773A).

Неудачность этого севирианского аргумента в пользу учения о единой богомужней энергии Христа очевидна. Севир упускает из виду, что в Священном Писании чудо хождения по воде приписывается не только Богочеловеку, но и обычным людям, например, св. апостолу Петру, которому ни при каких условиях невозможно усвоить единую богомужную энергию (см.: *Горский, Сетницкий*. Смертобожничество... С. 55–56).

Такой контраргумент встречается у того же Леонтия Иерусалимского, отмечавшего, что не только Христос, но и некоторые святые ходили по воде. Такое, по Леонтию, возможно, когда человеческая и божественная природы «действуют совместно» (συνεργεῖσαι) (см.: *Contra monophysitas 6* // PG 86. 2. Col. 1772D, 1773A).

которых говорится о различении природ во Христе в умозрении. В этих целях сторонники Халкидона пользовались глаголами διαίρουνται, χωρίζονται, δίστανται, μερίζονται, διαφέρουσιν, διατέμνονται и др., но ни у одного из них не встречается глагол διακρίνονται, который обычно употреблял Севир¹. Несомненно, διακρίνονται имеет более субъективный характер². Свт. Кирилл этот глагол также не употребляет.

Учение Севира о различении только в умозрении по-разному оценивалось западными исследователями. Вероятно, полярными являются точки зрения по данному вопросу Ф. Лоофса и Ж. Лебона. Первый, сравнивая позиции Севира и свт. Кирилла, приходил к выводу, что Александрийский святитель противопоставляет свое учение о мысленном различении несторианскому разделению Христа на двух сынов, но не относит различие природ к чисто логическому порядку, желая лишь показать невозможность после соединения устанавливать это различие непосредственно на опыте³. У Севира же двойственность ἐν θεωρίᾳ противопоставляется двойственности ἐνεργείᾳ. Таким образом, полагает Ф. Лоофс, в системе Севира между божеством и человечеством нет реального различия и только разум создает между ними различие воображаемое⁴. Ж. Лебон же, напротив, утверждал полное тождество позиций Севира и свят. Кирилла в вопросе о возможности мысленного различения во Христе между человечеством и божеством⁵.

Представляется, что обе вышеприведенные точки зрения грешат излишней односторонностью. С одной стороны, Севир, как уже неоднократно было отмечено, не был сторонником учения о слиянии природ, но, с другой стороны, нельзя не

¹ См.: Μαρτζέλου Γ., καθ. Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς. Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 173.

² Иногда Севир использовал и глагол ἀνακρίνω («разбирать», «ис-, расследовать»), имеющий еще более субъективное значение (см.: *Leontius Hierosolimitanus. Contra monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1841C).

³ Ф. Лоофс писал, что свт. Кирилл, говоря об умозрительном различии, «стремится подчеркнуть, что после соединения различие не может быть непосредственно, опытно познано, и поэтому необходимо усилие ума, чтобы различить реальности, которые через соединение были столь тесно сгруппированы, при том, что действительное различие природ или сущностей сохранилось неразрушенным» (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche... S. 47*).

⁴ См.: *Ibid.* S. 54–59.

⁵ См.: *Христология сирийского монофизитства... С. 141–142.*

Этот тезис, вероятно, основывается у Ж. Лебона на ошибочном предположении о том, что у свт. Кирилла соединившиеся во Христе природы мыслятся как частные сущности.

замечать и отличия его учения от позиций свт. Кирилла, и, тем более, послехалкидонских дифизитов. Во всяком случае, в системе Севира концепция различения «только в умозрении» означает не реальное, пусть и неустанавливаемое опытным путем, различие между божеством и человечеством как между двумя природами, но, в лучшем случае, лишь различие между двумя полюсами единой сложной природы. Соглашаясь допустить двойственность природ «в порядке интеллектуального созерцания: θεωρία или κατ' ἐπίνοιαν», монофизиты оценивали статус этого созерцания «лишь как продукт человеческого воображения»¹.

Более взвешенным, по сравнению с точками зрения Ф. Лоофса и Ж. Лебона, представляется мнение протопресв. И. Мейендорфа, указывающего на внутреннюю связь севирианской концепции различения природ по примышлению с моноэнергистским учением Антиохийского патриарха: противопоставляя двойственность природ «в воображении» единству природы «в актуальности», Севир неизбежно приходил к моноэнергизму². Тем самым имеются все основания согласиться и с выводом протопресв. И. Мейендорфа, согласно которому, учение о различении «в умозрении» все же приобрело в системе Севира докетический оттенок, которого не было у свт. Кирилла³.

4.2.3.3. Особенности учения о различении «по примышлению» в системе Иоанна Филопона

В учении о возможности различать во Христе человечество и божество «в умозрении» (βιολογικῶς; *b-te 'ōriyā*; *mentaliter*, κατὰ θεωρίαν)⁴ Иоанн Филопон, хотя в общем и следовал за Севиром, однако и этому пункту христологического учения стремился сообщить соответствующее философское обоснование. Рассуждая о природе сложных вещей, Филопон вводит отсутствовавшее у Севира различие

¹ См.: Михайлов. Компетенции рациональности в теологии... С. 154.

² См.: Византийское богословие... С. 70.

³ Согласно протопресв. И. Мейендорфу, христологическая доктрина Севира была выстроена в более строгую, по сравнению с учением свят. Кирилла, систему. Термины, которые последний использовал в экзегетических трудах, а также в своем сотериологическом учении, у Севира приобрели более точный философский смысл. Термин θεωρία у свт. Кирилла не имел того явного докетического оттенка, который он получил в христологии Севира (см.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 47).

⁴ Например, см.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitr. Prol. 6...* P. 41; Сир. текст см.: P. 8.

между обычными составными частями (*partes*) и элементами (*elementa*). В отличие от обычных частей, элементы взаимно проникают друг друга, а то, что составлено из них, всегда есть реально одно, а не многое. В качестве примеров таких элементов Иоанн приводит четыре основных элемента — воду, огонь, землю и воздух, — из которых образуются твердые тела, материю и форму, душу и тело, совокупность различных свойств, восполняющих сущность¹.

Это различие между частями и элементами было необходимо Филопону для уточнения севирианского понимания возможности различать составляющие ипостасного соединения «по примышлению». В случае сложного целого, составленного из частей, примером чего может служить, например, дом, состоящий из стен, окон, дверей, крыши и т.п., можно по отдельности отвлеченно рассматривать его составные части, не разрушая при этом его единства. В случае же сложного целого, составленного из различных элементов, такая мысленная операция уже невозможна. Элементы сложного целого, во-первых, не могут исчисляться, или, точнее, могут исчисляться только потенциально (*potentia*), как, например, о целом бревне можно сказать, что в нем десять локтей², и, во-вторых, даже отвлеченно не могут рассматриваться по отдельности, поскольку такое созерцание неизбежно означает разрушение сложного целого и, следовательно, представляет искаженную картину действительности³.

Применение этих философских построений в христологии будет означать, что

1. божество и человечество во Христе могут исчисляться только потенциально, т.е. как исходные элементы соединения, но не как природы и даже не как две части единой сложной природы;

2. невозможно рассматривать во Христе божество и человечество по отдельности, не абстрагируясь от целого. Иными словами, невозможно даже «по примышлению» представить себе Христа одновременно и человеком, и Богочеловеком. Конечно, можно мысленно представлять себе Христа как человека

¹ См.: *Ioannes Philoponus. Tractatus de totalitate et partibus ad Sergium Presbyterum* 3... P. 129–130.

² См.: *Ibid.* 4. P. 131–132.

³ См.: *Ibid.* 7. P. 135–136.

по аналогии со всяким другим человеком, но это будет искаженный образ, потому что Христос есть не человек, а Богочеловек, а человечество в Нем не есть человеческая природа, но один из элементов единой сложной природы.

Таким образом, у Иоанна Филопона имело место вполне монофизитское понимание учения о возможности различать во Христе человечество и божество «по примышлению». Подобно Севиру, он относит слова «по примышлению» ни к различению природ, а к возможности усмотрения природ как таковых. В то же время Филопон, по сравнению с Севиром, сделал один дополнительный шаг в сторону более радикального монофизитства. Установив различие между понятиями «часть» и «элемент», он фактически приходил к выводу, согласно которому во Христе даже и мысленно невозможно усматривать две природы. Попытки такого усмотрения неизбежно приведут к искаженному образу и потому вряд ли могут быть признаны полезными. Тем самым учение о различении «по примышлению» приобрело у Филопона еще более докетический характер, чем у Севира Антиохийского.

4.2.4. Антропологический аспект севирианской концепции ипостасного соединения

4.2.4.1. Оценка севирианского понимания онтологического статуса человечества Христа в современной науке

Вопрос о статусе человечества Христова в системе Севира был поставлен уже во второй половине XIX столетия в трудах немецких патрологов Й. А. Дорнера и Ф. Лоофса. На основании противопоставления понятий $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha \delta\upsilon\omicron$ и $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \delta\upsilon\omicron$ немецкие ученые предложили оригинальную интерпретацию христологической доктрины Севира. Они полагали, что Севир мыслил человечество Христа как совокупность всех качественных определений, из которых складывается наше человечество, но ему не доставало существа, субстрата, это был комплекс акциденций без соответственной субстанции. Немецкие патрологи, таким образом, представляли Севира не просто монофизитом, а фактически докетом, отрицавшим

реальность человечества Христова как такового¹. Эту точку разделяли и некоторые исследователи XX столетия, например, Ж.-М. Гарригес, также полагавший, что человечество Христа было «чистым качеством без какого-либо конкретного существования»².

Хотя гипотеза Й. А. Дорнера и Ф. Лоофса и имеет в себе рациональное зерно, тем не менее, как представляется, она не вполне точно выражает христологическое видение Антиохийского патриарха. Сам Севир, по-видимому, осознавал опасность такой интерпретации своего христологического учения и в полемике с Сергием Грамматиком совершенно определенно отверг приписываемое ему немецкими исследователями понимание статуса человечества во Христе.

Мысль о том, что Христос был составлен из «свойств» (دليلات; *dīlāyātā*; *proprietas*), Севир прямо называет «безумием и невежеством». Обращаясь для пояснения своего христологического учения к антропологической парадигме, он утверждает, что и обычный человек образуется не из свойств, телесных (белизна или чернота) и душевных (способность рассуждения), а «из самих природ» (منهنهن; *menhon da-kyānē*; *ex ipsis... naturis*), т.е. души и тела, в отношении которых их свойства являются врожденными и неразрывно друг с другом связанными³.

Проф. В. В. Болотов отверг предложенную Й. А. Дорнером и Ф. Лоофсом интерпретацию севирианской догматики как тенденциозную и назвал их оценку христологии Севира несправедливой. Русский ученый считал, что учение о возможности и после соединения проводить различие между человечеством и божеством на уровне природного качества не дает оснований полагать, будто Севир мыслил человечество Христово лишь как «комплекс человеческих свойств без носящего их субстрата»⁴. Р. Чеснат, очевидно, не знакомая с трудами русского исследователя, ошибочно полагает, что взгляд Й. А. Дорнера и Ф. Лоофса на севирианское учение о сохранении свойств после соединения, усвоенный от них

¹ См.: *Dorner*. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi... S. 76ff, 168–169; *Loofs*. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche... S. 43–58.

² См.: *Garrigues*. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur... P. 191.

³ См.: *Epistola 1 ad Sergium*... P. 63; Сир. текст см.: P. 86.

Частично данная цитата сохранилась и на греческом языке у Евстафия Монаха (см.: *Epistula de duabus naturis 11*... P. 419. 167–175.).

⁴ Лекции по истории Древней Церкви... С. 340–341.

также и А. Гарнаком¹, был преодолен только Ж. Лебоном². Несомненно, Севир признавал, и в этом следует согласиться с В. В. Болотовым, не только полноту качественных определений человеческой природы во Христе, но и то, что можно назвать ее субстратом. Так, Севир не сомневается в реальности тела Христова, говорит о присущих этому телу законах³, настаивает на действительности крестных страданий Христа⁴.

Итак, признавая во Христе и полноту качественных определений человечества, и то, что можно назвать субстратом, а также провозглашая принцип «двойного единосущия» Христа, Севир, тем не менее, категорически отказывался признать за Его человечеством онтологический статус природы.

4.2.4.2. Отрицание Севиром статуса природы за человечеством Христа

Прежде чем перейти к основной части настоящего параграфа — рассмотрению проблемы онтологического статуса и образа бытия человечества в системе Севира, следует разрешить три дополнительных вопроса:

а) Каков, согласно Севиру, онтологический статус единой природы воплотившегося Бога Слова?

б) В какой мере, отрицая за человечеством Христа природный статус, Севир следует учению свт. Кирилла?

в) В чем состоит причина отрицания Севиром статуса природы за Христовым человечеством?

а) В образе мысли Севира сосложение не является не столько соединением двух природ, — вполне естественное понимание, если соединившиеся природы мыслятся как общие, — а скорее как некоторое «развитие» природы-ипостаси Бога

¹ См.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichten. Freiburg I. Br., 1909. Bd. 2. S. 386–387.*

Впрочем, следует отметить, что А. Гарнак, соглашаясь с Й. А. Дорнером и Ф. Лоофсом в оценке севирианской христологии, в то же время отказывался признавать принципиальное различие между доктриной Севира и учением Александрийского святителя.

² См.: *Three Monophysite Christologies... P. 56.*

³ См.: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 43... P. 441. 820–821.*

⁴ Согласно Севиру, Сын Божий «истинно (κατὰ ἀλήθειαν) сделался и явился человеком» (γενόμενος καὶ φαινόμενος ἀνθρώπος). Хотя как Бог Он страдал только «по-видимости» (δοκῆσει), по Своему человечеству Он пострадал «истинно» (ἀληθεία) (см.: *Gieseler. Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur... P. 17, 23).*

Слова, которая, будучи до воплощения простой, после воплощения становится «сложной в отношении плоти» (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα)¹. Если же вспомнить, что Севир исповедовал во Христе только одну и при том божественную энергию, признавая единственным источником активности Богочеловека божество Слова, то и сама единая природа воплотившегося Слова в его системе фактически предстает как божественная². При таких предпосылках говорить о человечестве Христа как о природе оказывается невозможным, оно предстает лишь как некий плюс к Его божеству, являясь, в конечном счете, только новым состоянием божественной природы после воплощения.

б) Как уже было показано на примере ответа свт. Кирилла Суккенсу, Александрийский архиепископ, в отличие от Севира, не только использовал дифизитские формулы, но и не находил никакого препятствия к тому, чтобы именовать человечество Спасителя словом «природа» (φύσις). Однако, невозможно отрицать и то, что такое наименование для свт. Кирилла было сопряжено с некоторыми затруднениями. Вероятно, это объясняется существенно различным отношением человечества и божества к лицу Бога Слова: божеством Он от века обладает по природе, человечество же воспринял в целях икономии³. Признание человечества второй природой во Христе могло восприниматься как неправомерное смешение двух планов — домостроительного и природного. Причем, следует отметить, такое стремление по возможности избежать употребления термина φύσις по отношению к человечеству Христа было

¹ См.: *Lebon. Le monophysisme sévérien...* P. 321.

² Согласно прп. Анастасию Синаиту, современные ему монофизиты признавали единую сложную природу воплотившегося Слова, несмотря на утверждение ее сложности, божественной и следовали в этом вопросе учению Севира (см.: *Viae dux XIII. 6...* P. 231). То же самое утверждает и Булус ар-Рахиб (см.: *Paul d'Antioche. Sectes chrétiennes 30 // Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 94.* [на арабск. яз.]

В этом пункте учения прослеживается зависимость Севира от его предшественников-монофизитов. Так, например, Тимофей Элур считал, что «природа Христа только одно божество, хотя оно и воплотилось непреложно (φύσις δὲ Χριστοῦ μία μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται ἀτρέπτως)» (цит по: *Болотов. Лекции по истории Древней Церкви...* С. 334).

Этот и несколько других характерных высказываний Тимофея по данному вопросу сохранились у св. императора Юстиниана I (см.: *Justinianus Imperator. Tractatus contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinianus / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffrè, 1973². P. 24).*

Как сообщает Евстафий Монах, Севир заимствовал учение о единой природе воплотившегося Слова как божественной именно у Тимофея Элура (см.: *Epistula de duabus naturis 9...* P. 426. 386–389).

³ Различие домостроительного и природного планов у свят. Кирилла выражено вполне отчетливо: «[Он] и Бог по природе, [и] Тот ж Самый человек, нам подобный, — по домостроительству (Θεὸς μὲν τῇ φύσει, ἄνθρωπος δὲ καθ' ἡμᾶς ὁ αὐτὸς οἰκονομικῶς)» (*Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 82).*

характерно для большинства восточных дохалкидонских авторов (Ориген, свт. Афанасий Александрийский, Дидим Слепец, свт. Григорий Нисский и др.)¹.

Однако, если признание человечества второй природой в отношении Лица Бога Слова и было сопряжено с определенными трудностями, то именование человечества Христа природой с точки зрения его отношения к человеческому роду, не могло вызывать подобных затруднений. Полагая соединившиеся природы общими, свт. Кирилл просто не мог не говорить о человечестве Спасителя как о природе. И действительно он пишет о «соединенной с Ним (Логосом) природой, очевидно же, что человеческой» (τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ φύσεως, δῆλον δὲ ὅτι τῆς ἀνθρωπίνης)², исповедует божественную природу, сосуществующую во Христе «с природой человечества» (τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει)³, а в диалоге «О том, что един Христос» не только называет человечество Христа природой, но и предпочитает выражению «человеческая природа» (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) выражение «природа человека» (ἡ ἀνθρώπου φύσις или ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις)⁴, чем дополнительно подчеркивает реальность человеческой природы Христа⁵. Тем самым имеются все основания согласиться с мнением А. Грильмайера, утверждающего, что в нежелании определять Христово человечество термином φύσις Севир шел намного дальше, нежели свт. Кирилл⁶.

¹ См.: Koen. The Saving Passion... P. 80.

² Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 36.

³ Epistola ad sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 285C–288A.

⁴ В этом, последнем по времени написании произведении свт. Кирилла, посвященном христологической проблематике, наименование «природа» (φύσις) используется в отношении человечества Спасителя как минимум семь раз (см.: Quod Unus sit Christus // Deux dialogues christologiques. P., 1964. P. 336, 432, 444, 458, 468, 496). Свт. Кирилл обозначает воспринятое Словом человечество термином «природа» и в других своих сочинениях (см.: In Ioannis Evangelium IV. I. 38–39... Vol. 1. P. 487). Таким образом, утверждение Ж. Лебона, что у свт. Кирилла термин «природа» никогда не используется для обозначения человечества Христа, ошибочно (см.: Христология сирийского монофизитства... С. 72).

Согласно Р. Чеснат, Севир никогда не использовал слово «человек» по отношению к человеческому началу во Христе (см.: Three Monophysite Christologies... P. 11).

⁵ Евтихий также проводил различие между выражениями «человеческое тело» и «тело человека». Первое он соглашался признать во Христе, второе же — нет. Согласно В. В. Болотову, в русском языке почувствовать это различие можно на примере таких выражений, как «розовый цвет» и «цвет розы». Первое выражение говорит лишь о том, что глаз человека воспринимает некоторое «количество колебаний эфира», тогда как выражение «цвет розы» дополнительно предполагает, что видимый глазом предмет есть именно цветок розы. Аналогично, когда тело Христа называется «телом человека», тем самым указывается не только природное качество, но предсказывается и самый его носитель, иными словами, выражается мысль, что Христос есть человек (см.: Лекции по истории Древней Церкви... С. 251–252).

⁶ См.: Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 218.

Это «упрямство» Севира, последовательно отказывавшего прилагать термин «природа» к человечеству Христа, представлялось странным даже некоторым халкидонитским полемистам. Монах Евстафий, например, писал, что Севир и его последователи, принимая выражение «одна природа Бога Слова воплощенная и одушевленная разумною душою», но в то же время отвергая формулу «две природы», подобны человеку, который, сказав «полтора и три шестых (1 1/2 и 3/6)», почему-то не желает признать, что в сумме эти числа составляют два¹.

в) В чем же, однако, причина такого последовательного нежелания Севира пользоваться термином «природа» в отношении Христова человечества?

А. Грильмайер полагает, что для Севира природа — это существо, которое является носителем всех своих жизненных актов. Поскольку во Христе таким может быть признано только божество, соединенную с ним человеческую сущность недопустимо определять как φύσις². По утверждению П. Т. Фаррингтона, Севир отвергал учение о том, что Христос в двух природах, поскольку для него, как и для нехалкидонитов в целом, термин «природа» во многих контекстах означает больше не просто «подлежащую субстанцию или сущность», но конкретный и самостоятельный пример такой сущности³.

Эти утверждения все же не объясняют полностью, почему же Севир, признавая природный статус за божеством, отрицал его за человечеством. Севир был согласен именовать человечество Логоса ипостасью, при условии, что эта ипостась не является несамобытной. Следовательно, вопреки утверждению Ж. Лебона⁴, в севирианской системе термины «ипостась» и «природа» не являются полностью эквивалентными, Севир использует их как взаимозаменяемые, говоря о едином Христе, однако, когда же речь заходит о составляющих богочеловеческого единства, он именует природой исключительно божество. Тем самым «природа» в

¹ См.: Epistula de duabus naturis 43... P. 441. 816–819.

Такая позиция была характерна и для других нехалкидонитских авторов. Филоксен Маббугский, например, также не считал возможным определять человеческое начало во Христе как природу (см.: *Лебон. Христология сирийского монофизитства...* С. 176).

² См.: *Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. P. 85.

Ж. Лебон в целом соглашается, что в подлинном смысле Севир считал природой во Христе только Его божество (см.: *Христология сирийского монофизитства...* С. 74, 115).

³ См.: *Farrington. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch...*

⁴ См.: *Лебон. Христология сирийского монофизитства...* С. 69, 71, 73, 115.

его системе сближается с понятием «самобытная ипостась» и последовательно отличается от несамобытной ипостаси. Следовательно, ответить на третий вопрос невозможно, не выяснив, что именно Антиохийский патриарх понимает под самобытностью. Утверждая, что самобытная ипостась, в отличие от несамобытной, всегда образует особое лицо, Севир не разъясняет, по какой причине человечество, в отличие от божества, в сосложении лицом не признается. Однако, при таком различии онтологического статуса божественная и человеческая ипостаси, несомненно, должны принципиально различаться и по образу своего существования.

Я. Метью отмечает как слабое место в системе Севира то, что он не определил значение термина «природа». Я. Метью, верно почувствовав, что Севир проводил некоторое различие между концептами «ипостась», «сущность» и «природа»¹, не смог, тем не менее, точно определить содержание понятия «природа» в севирианской системе. Современный нехалкидонитский богослов предполагает, что под сущностью Севир понимает субстрат бытия, выступающий как носитель свойств и качеств, а под природой соответствующую определенной сущности совокупность существенных качеств².

И в самом деле, по Севиру, всякой сущности соответствует своя фиксированная сумма природных свойств³, но на этом основании никак нельзя утверждать, что он понимал под природой всего лишь совокупность природных идиом⁴. Ведь в таком случае, признав в Богочеловеке всю полноту человеческих природных особенностей, совершенно логично было исповедовать во Христе и реальность самого человеческого естества. Однако такое абстрактное понимание природы было вполне чуждо христологии Севира. Анафематствуя формулу «в двух природах», он имел в виду не тех, кто разделяет природы в «богословских умозрениях», но утверждавших, что после ипостасного соединения две природы,

¹ См.: Christology of Severus of Antioch... P. 286.

² См.: Ibid. P. 76.

³ См.: Homilia 21 // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 68–69, 70–71.

⁴ Небезынтересно отметить, что именно такое определение природы как суммы свойств и качеств предлагает митрополит Бишой (см.: Interpretation of the First Agreed Statement on Christology of the Official Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches... P. 7).

из которых составлен Христос, сохраняют свое конкретное существование¹. Значит, в севирианской системе понятие «природа», хотя и предполагает наличие всей полноты природных особенностей, соответствующих той или иной сущности, тем не менее, никак не может быть сведено к такому пониманию².

Согласно В. М. Лурье, севириане не сводили «природу» к сумме природных идиом и их «носителя» («подлежащего» или «субстрата»). Это позволяло им утверждать во Христе наличие природных особенностей человечества, не признавая в Нем саму человеческую природу³. Отсюда возникает закономерный вопрос: если, с севирианской точки зрения, человечество Христа не является природой, несмотря на то, что в Нем наличествует и вся полнота естественных особенностей человечества, и их носитель (единая сложная природа), то что еще необходимо для признания за Его человечеством природного статуса?

Для этого следует выяснить, каким было в эпоху христологических споров понимание соотношения между понятиями «природа» и «движение». Сторонники Халкидона VI–VIII вв. в этом вопросе следовали Аристотелю, который считал, что природу нельзя отождествить ни с сущностью, понимаемой как род, ни даже с сущностью, понимаемой как низший вид: ведь природа — это не всякий низший вид, не низший вид вообще, а всего лишь один определенный низший вид — «сущность того, что имеет начало движения в самом себе»⁴. Так, свт. Анастасий Антиохийский в понятии «природа» особо акцентирует ее внутреннюю активность: «Природа есть становление приходящих в бытие»⁵. Памфил Палестинский с прямой отсылкой к Аристотелю утверждает, что «природа есть

¹ См.: *Пеликан*. Христианская традиция. История развития вероучения... Т. 2. С. 55.

² Ошибка Я. Метью вполне закономерна. Он, как и В. Ч. Самуэль, упускает из вида такой важнейший момент севирианского учения, как концепция различения между элементами ипостасного единства на уровне природного качества.

³ История Византийской философии... С. 233.

⁴ *Слинин Я. А.* Богословие и логика в «источнике знания» Иоанна Дамаскина // Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 321.

По Аристотелю, «природа есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению» (*Аристотель*. Физика 192b 20–23 // Сочинения... 1975. Т. 3. С. 82).

Ср.: «Природа есть начало движения и изменения» (Там же. III, 1. 200b 10. С. 103).

Ср.: *Аристотель*. Метафизика 1015a 13–18 // Сочинения... Т. 1. С. 150.

Таким образом, согласно Аристотелю, природа есть «принцип движения и становления» (см.: *Labelle J.-M.* Saint Cyrille d'Alexandrie: Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V siècle // *Revue des sciences religieuses*. 1979. Т. 1. Р. 38).

⁵ *Anastasius I. von Antiochien*. Philosophischen Kapitel // *Orientalia Christiana Periodica*. 1980. Vol. 46. P. 343–360.

начало движения и покоя (Φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας)»¹, а прп. Максим Исповедник не только в точности воспроизводит это определение, но и считает его общепринятым у светских философов². Совершенно то же самое утверждают Феодор Раифский³, прп. Анастасий Синаит⁴ и прп. Иоанн Дамаскин⁵.

Очевидно, что в VI–VIII вв. большинство участников христологических дискуссий полагало, что различие между природой и сущностью обусловлено различием их отношения к понятию «движение», природа — это самодвижная сущность. Представляется очень маловероятным, что эта точка зрения не была известна Севиру.

Таким образом, есть все основания утверждать, что отказ Севира именовать человеческую составляющую ипостасного соединения «природой», в конечном счете, обусловлен его моноэнергистской позицией. Тем самым появляется возможность уточнить смысл понятия «несамобытная ипостась» в христологии Севира: *«несамобытный» означает не только безличный, не имеющий или не образующий собственного лица, но также и несамодвижный (οὐκ αὐτοκίνητον), т.е. лишенный собственной природной активности* (курсив наш — О. Д.)⁶. Тем самым получает свое объяснение выше упомянутое терминологическое «упрямство» Севира. Поскольку для древних христианских авторов, в понятии «природа» заключено указание на внутреннюю активность, самодвижность — природа мыслится началом или причиной движения, — усвоить человечеству Спасителя природный статус означало бы, с севирианской точки зрения, признать в Нем второй источник движения, исповедовать две различных энергии и тем

¹ Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio II... P. 143.

² Opuscula theologica et polemica 26 // PG 91. Col. 276A.

³ Феодор Раифский также определяет природу как начало покоя и движения. Причем, он отмечает, что природа это не сами движение и покой, но их причина, по которой все сущности покоятся и двигаются сущностным, а не случайным образом (см.: Предуготовление // Прп. Анастасий Синаит. Избранные Творения... С. 419–420).

⁴ По прп. Анастасию, «Аристотель говорит, что природа (φύσιν) есть начало движения и покоя (ἀρχὴν κινήσεως καὶ ἡρεμίας)» (Viae dux VIII. 5... P. 133).

⁵ Прп. Иоанн Дамаскин учит, что «природа есть начало движения и покоя каждой вещи» (Φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐκάστου τοῦ ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας), в соответствии с которым вещь покоится и двигается не случайно, а так, как свойственно ей по существу (см.: Capita philosophica 41... S. 107).

⁶ В силу этого говорить о христологии Севира как о симметричной можно лишь с оговорками. Формальная симметрия, т.е. утверждение, что единый Христос слагается из двух ипостасей, полностью перечеркивается его моноэнергистской позицией. Поскольку Сефир признает источником активности во Христе только божество, его христологическое учение вполне может быть определено как моносубъектное.

самым приписать Его человечеству самобытный, т.е. личный способ существования.

Ранее уже было отмечено, что в сравнении с халкидонитской севирианская концепция ипостасного соединения является менее «персоналистичной»¹: в ней отсутствует не только четкое концептуальное различие между «природой» и «ипостасью» в христологии и антропологии, но и сам термин «ипостась» для указания на личный субъект не используется, а Ипостась Христа не отождествляется с Ипостасью Логоса до соединения. Между тем, именно различие между природой как совершителем действия и ипостасью как личным субъектом-носителем действия позволяло халкидонитам говорить о природной активности человечества Христа, не усматривая в этом какой-либо опасности для ипостасного соединения. Конечно, на уровне интуиций идея личного субъекта вовсе не была чужда и монофизитским авторам, в том числе и Севиру, однако, не следует забывать, что до тех пор, пока культура не знает того или иного понятия, не фиксирует его с помощью специального термина, не мыслит и не осознает его как известную духовную реальность, оно в определенном смысле вообще не может считаться существующим². Действительно, если в дифизитской традиции VI–VIII столетий идея личного субъекта, отличного от своей природы и не сводимого к ней, получила терминологическое закрепление через расширение спектра значений терминов «ипостась» и «лицо» и тем самым фактически была выведена на понятийный уровень, то у нехалкидонитских авторов эта идея так и оставалась, в лучшем случае³, на уровне не вполне явно осознаваемой интуиции, не зафиксированной терминологически.

Данное обстоятельство во многом обусловило не только формальное различие дифизитских и монофизитских концепций ипостасного соединения, которые Д. Ферберн противопоставляет как синтетические и композитные соответственно, но также и различие самого образа христологической мысли,

¹ См.: Глава 1. 3.2.4, Глава 3. 3.5.2.

² См.: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 36.

³ Если у Севира данная идея присутствует, по крайней мере, на уровне интуиции, то, например, у Иоанна Филопона она отсутствует вовсе. Филопон последовательно мыслит в аристотелевских категориях, где для идеи личного субъекта просто не остается места.

вследствие чего некоторые идеи, высказываемые дифизитскими авторами, были просто не вполне понятны их оппонентам-монофизитам¹.

4.2.4.3. Онтологический статус человечества Христа в системе Севира

Итак, следует сделать одно существенное уточнение: в системе Севира термины «природа» и «ипостась» не являются синонимами. Если «ипостась» указывает просто на индивидуацию общей природы, конкретную вещь (частную сущность), то «природа» дополнительно акцентирует самобытный характер ее существования. Поэтому, в отличие от понятия «ипостась», понятие «природа» в системе Севира оказывается более жестко связанным с понятием «лицо», ведь ипостаси могут быть как самобытными, так и несамобытными, природа же всегда обозначает самодвижное и, следовательно, самобытное и личное существо.

Установив это различие, можно дать определение онтологического статуса человечества Христова в севирианской системе: человечество Христа не есть ни человеческая природа, ни совокупность природных качеств человечества, лишенных своего субстрата; оно представляет собой несамобытную человеческую ипостась, которая через ипостасное (природное) соединение с божественным Логосом образует с Ним единую сложную природу (= ипостась) и является составной частью Его сложной природы.

Несомненно, что онтологический статус человечества в христологической системе Севира определяется прежде всего его моноэнергистской позицией². Для описания бытия конкретной вещи, а также и в учении о познании древние авторы пользовались триадой терминов: природа (сущность) — энергия — свойство. Центральное место в этой терминологической цепочке принадлежит энергии. С одной стороны, энергия есть производное от природы, а с другой, — посредник между природой как носительницей свойств и самими свойствами. При этом

¹ Типичным примером такого непонимания является неспособность как древних, так и некоторых современных нехалкидонитских авторов понять принципиальное различие между христологическими концепциями халкидонитов и несториан.

² Мысль о том, что именно последовательный моноэнергизм Севира является стержнем его христологии, впервые была высказана В. В. Болотовым (см.: Лекции по истории Древней Церкви... С. 341–343, 472–473).

энергия является не только проявлением природы вовне, но и необходимым условием бытия природы как таковой. По учению дифизитских авторов, энергия конституирует самую природу, самим естеством сообщает бытие естеств, т.е. онтологический природный статус¹. Севир, не отрицая указанной терминологической схемы, в своем христологическом учении подвергает человечество Христа своеобразной «хирургии», он извлекает из его состава человеческую энергию и фактически замещает ее божественной. Тем самым человечество Спасителя, сохраняя свою реальность на уровне как субстрата, так и природного свойства, но, будучи лишено собственно человеческой энергии, утрачивает онтологический статус природы. Отсюда же проистекает и отказ Севира распределять свойства между двумя природами. Ведь если энергия является посредником между природой и ее свойствами, а во Христе человеческие свойства проявляются, в конечном счете, благодаря божественной активности, то нет никаких оснований рассматривать эти свойства в качестве свойств природы человеческой.

Внутренняя связь между учением Севира о свойствах и его приверженностью моноэнергистской доктрине впервые была вскрыта еще проф. В. В. Болотовым, отмечавшим, что Севир сближался с халкидонитами в том, что признавал во Христе различие и неслиянность качественных определений или свойств (*ιδιότητες*) Его человечества и божества. Установить различие между севирианством и Православием можно было, лишь ответив на вопрос о том, каким образом обнаруживаются эти свойства. Севир мыслил их как потенциальные силы, как «возможности без своего обнаружения». Признавая человеческие качества, он отрицал человеческую природу, из которой, согласно православному учению, качества проистекают как действия от своей причины. По Севиру, импульсы к их обнаружению исходят только от божества Слова. Признавая во Христе человеческие свойства, севириане потому и не хотели признавать в Нем человеческую природу, чтобы не утверждать тем самым второй, отличный от

¹ Подробнее см.: Глава 1. 1. 5.

божества Слова, источник активности. Заменяя φύσις на ἰδιότης, они стремились «отвлеченным понятием формы заменить живой фактор»¹.

Таким образом, человечество Христа в системе Севира оказывается лишенным собственного внутреннего единства, оно сохраняется в бытии и поддерживает свою целостность не самостоятельно, но благодаря божественной активности Слова². И здесь опять становится очевидной близость севирианской христологии к аполлинарианству³. Ж.-К. Ларше отмечает, что то, как «севириане (а до них — Диоскор и Тимофей Элур) понимают единую сложную природу Слова, явно восходит к аполлинарианству»⁴.

Сущность учения Аполлинария нередко усматривают только в том, что Лаодикианин учил о неполноте воспринятой Христом человеческой природы. Однако это неверно выражает основную интенцию ересиарха: самая суть его христологической доктрины состоит в отказе вообще рассматривать человечество во Христе как природу⁵. Таким образом, формальный докетизм Аполлинария в известной степени оказывается докетизмом материальным, поскольку он рассматривает человечество Христа не как природу, пусть формально и неполную, но как совокупность элементов деструктированной человеческой природы,

¹ Лекции по истории Древней Церкви... С. 472–473.

Эту оценку севириевой христологии, очевидно, независимо от В. В. Болотова, разделяет и современный греческий автор С. Н. Бозовитис (см.: *Μποζοβίτη Σ. Ν. Αντιχαλκηδόνιοι. Ὁ μεγάλος πειρασμός*. Αθήναι, 1996. Σ 11).

А. И. Бриллиантов полагал, что отрицание монофизитами во Христе человеческой активности непосредственно связано с их концепцией единой природы, понимаемой как продукт соединения божества и человечества. В целях оправдания своей основной христологической формулы монофизитские богословы вынуждены были либо стремиться к уничтожению во Христе качественных различий между божеством и человечеством, либо, что случалось чаще, пытаться свести к нулю значение природы человеческой в количественном отношении, представляя ее как совершенно пассивное орудие божества (см.: *Бриллиантов. Происхождение монофизитства...* С. 808).

² По мнению О. Клемана, монофизиты, хотя признавали единую природу Христа сложной или составной, мыслили ее с явным преобладанием божественного начала, человечество же при этом как бы растворялось в божестве и оказывалось совершенно лишенным «собственной плотности» (см.: *Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви*. М., 1994. С. 362).

Ж.-К. Ларше также отмечает, что «умеренные монофизиты значительно ограничивают реальность человеческой природы в пользу божественной природы Слова» (*Ларше. Христологический вопрос...* С. 158).

³ Хотя Сефир и исповедовал во Христе реальность человечества, в его учении «всегда узнается тень Аполлинария. Благоприятное толкование, которое Кирилл сообщил формуле *mia physis*, не смогло устранить ее внутреннего яда» (*Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II/2. Р. 243).

Ж. Лебон также говорит о Севире, что «обнаруживается во многих его произведениях большая зависимость от псевдо-эпиграфических произведений» (*Христология сирийского монофизитства...* С. 99, прим. 33).

⁴ *Ларше. Христологический вопрос...* С. 183.

⁵ Аполлинарий утверждал, что невозможно ни тело Христа рассматривать как особую природу, поскольку оно само по себе не является живым существом, ни Само Слово выделять в особое естество, потому что Господь не был бесплотным, но во плоти обитал в нашем мире (см.: *Спаский. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни...* С. 262–263).

воспринятых Словом в воплощении и составивших с Ним единую сложную природу. В сущности такова же и основная интуиция Севира: человечество во Христе не является природой, но представляет собой всего лишь новое состояние божества после ипостасного соединения. Отличие Севира от Аполлинария, не допускавшего возможности соединения двух самодвижных начал в одну ипостась, состоит, прежде всего, в том, что, благодаря введению новой концепции «несамобытная ипостась», Севиру не было необходимости формально отрицать во Христе полноту человеческого состава.

Протопресв. И. Мейендорф указывает на органическую связь между моноэнергизмом севириан и их пониманием онтологического статуса человечества Христа. Рассматривая Слово в Его новом, воплощенном «состоянии», монофизиты делали особый акцент на абсолютном тождестве субъекта в обоих состояниях, используя для обозначения субъекта термин «природа» (φύσις). В результате, в действиях, совершавшихся воплотившимся Богом Словом, не могло быть человеческой энергии. Позиция сторонников Халкидона, которые, находясь «*под влиянием сотериологии св. Кирилла*» (курсив. — О. Д.), обращали особое внимание на человеческий аспект спасения и потому не могли ограничиться признанием человечества ἐν θεωρίᾳ, как лишь некоего «состояния» Слова, потому и была неприемлема для севириан, что в ней не только признавались человеческие действия, но и постулировалась реальность «человеческой экзистенции». Севир был согласен признать эту экзистенцию, но только ἐν συνθέσει и полагал недопустимым прилагать к ней термины φύσις или ἐνέργεια, которые, по его убеждению, всегда указывают на отдельное и ипостасное существо. Однако, человечество, лишенное человеческой энергии, невозможно считать истинной человеческой природой¹.

Севирианский взгляд на соотношение божественного и человеческого во Христе, с точки зрения дифизитской христологии, не только ведет к отрицанию совершенства человечества Христа, но и представляет собой реальную угрозу для трансцендентности божества. Древние халкидонитские полемисты нередко

¹ См.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 48–49.

обвиняли монофизитов, в том числе и умеренных, в теопасхизме. Эти обвинения на первый взгляд кажутся несправедливыми и воспринимаются как издержки излишне эмоциональной полемики. Однако, не следует забывать, что Сефир в учении о действователях не делает различия между лицом как субъектом-носителем и природой как совершителем действия и полагает божество Слова конечной причиной всех действий и состояний Богочеловека как по человечеству, так и по божеству. Логично предположить, что этот принцип не распространяется также и на Его страдательные состояния. Таким образом, угроза теопасхизма в христологической системе умеренного монофизитства оказывается вполне реальной, на что неоднократно указывали халкидонитские полемисты.

Абу Курра, следуя за прп. Иоанном Дамаскиным¹, обвиняет севириан в теопасхизме и обращает против них столь ценимую ими антропологическую парадигму. Согласно Феодору, божество Христа, если бы Он был единой из божества и человечества составленной природой, не только управляло бы человечеством и действовало через него, но было бы также и причастно его страдательным состояниям, подобно человеческой душе, участвующей в страданиях тела². Иными словами, в составе единой природы божество выступало бы как подлежащее страдательных состояний Богочеловека уже не в качестве *principium quod* (лицо), но как *principium quo* (природа)³. Абу Курра расценивает такое мнение как «величайшую клевету на божество»⁴.

Из современных исследователей на эту опасность, заключающуюся в христологической системе Севира, обращают внимание Ж.-М. Гарригес⁵ и К. Шенборн⁶.

Основания для подозрений севирианской христологии в теопасхизме представляют и современные нехалкидонитские богословы. Например, согласно Я.

¹ См.: *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas* 41... S. 122.

² *Thāwudūrus Abū Qurrah. Mayāmir...* P. 113.

³ См.: *Graf. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra...* P. 41.

⁴ *Thāwudūrus Abū Qurrah. Mayāmir...* P. 113.

⁵ См.: *Garrigues. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...* P. 190–191

⁶ К. Шенборн указывает, что прп. Максим боролся против таких мнений именно потому, что усматривал в них реальную угрозу для божественной трансцендентности. Если господство божества над человечеством носит природный характер, то под вопросом оказывается божественное всемогущество, поскольку в природном синтезе слабейший элемент всегда в той или иной степени определяет сильнейший (см.: *Икона Христа...* С. 110–111).

Метью, основная мысль, которую Севир хотел донести до своих читателей, заключается в том, что спасение человека невозможно, если «божество не пострадало вместе с человечеством»¹. В такой интерпретации учение Севира приобретает, по крайней мере, формально, вполне теопасхистское звучание.

Таким образом, в самой сердцевине севирианской системы заключено неустранимое противоречие: парадоксальным образом человечество Христа, по заверениям самого Севира, совершенное и нам единосущное, не является человеческой природой и представлять его как природу допустимо лишь «в порядке примышления». Но в таком случае и спасение человека в севирианстве не может пониматься как реальное соединение со Христом в лоне Его Церкви, по остроумному замечанию авторов брошюры «На пороге унии», ἐν θεωρίᾳ «узреть присутствие кислорода в воде можно, а вот дышать водой в реальности все равно не удастся»².

Во второй главе³ было показано, что дифизиты и севириане по-разному решали вопрос о соотношении единства и двойственности во Христе. Дифизиты относили единство к ипостасному уровню, а двойственность — к природному, для севириан же отношение «божества и человечества в любом случае было ограничено областью отношений природы к природе»⁴. В результате они были вынуждены, — создав учение о различии между человечеством и божеством на уровне природного качества, — выражать во Христе двойственность и единичность, оставаясь фактически в пределах одного уровня — природного. Эта разница не могла не приводить к разным взглядам на модус взаимодействия человечества и божества в состоянии ипостасного соединения. Разработанная халкидонитами концепция сложной ипостаси, общей для двух воипостасных природ (сущностей), не могла препятствовать признанию двух источников активности, что и позволяло говорить о свободной синэргии (сорботничестве) божественного и человеческого естеств во Христе. Севириане же понимали

¹ Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies... P. 131.

² Кураев А., диак., Лурье В. На пороге унии (Станем ли мы монофизитами?). М., 1994. С. 27.

³ См.: Гл. 2. 2. 2. 4.

⁴ Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II/2. P. 227.

ипостасное соединение как синтез чисто природный, и потому мыслили взаимодействие божества и человечества, с одной стороны, как природное причастие низшего высшему, а с другой, как сущностное давление высшего на низшее¹. Вследствие этого человечество во Христе не признавалось самодвижным², и природный статус его отрицался. Тем самым к севирианской доктрине вполне можно отнести ту характеристику монофизитства, которая была дана В. Н. Лосским, полагавшим, что, несмотря на многочисленные внутренние различия, все монофизиты сходятся в том, что Христос есть истинный Бог, но не истинный человек³.

4.2.4.4. Антропологический аспект христологической системы Иоанна Филопона

Как последовательный монофизит, Иоанн Филопон также не допускал возможности рассматривать человечество Христа как природу. Богословское видение Иоанна во многом совпадает с тем, что имело место у Севира. Подобно последнему, Филопон не рассматривал ипостасное соединение как сочетание двух природ-ипостасей на «паритетных» началах, ведь «сущность Слова» (ⲉⲥⲥⲉⲛⲧⲓⲁ ⲛⲉⲛⲁⲓⲛⲁⲓ; *'usiyā d-meltā*; *essentia Verbi*) существовала прежде веков, тогда как соединившееся с ней человечество «при ней восприняло бытие»⁴. Таким образом, ипостасное соединение Филопоном также понимается как некоторое «развитие» сущности Слова, которая вследствие соединения получает некоторое приращение.

¹ В системе Севира, замечает прот. Г. Флоровский, присутствует опасность «потенциальной ассимиляции» воспринятого Словом человечества божеством (см.: Восточные Отцы... С. 31).

² В богословском видении монофизитов человеческое не было во Христе «вполне человеческим», поскольку не было «самодвижным». В этом отношении монофизитство сближалось с учением Аполлинария Лаодикийского, который также полагал невозможным соединение в одном лице двух самодвижных начал (см.: Там же).

³ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 267.

Б. Маринов отмечает, что главным пороком севирианской христологии является «искажение истины о спасении Богом человеческого рода через умаление полноты воспринятой Христом человеческой природы». По этой причине, считает болгарский исследователь, севирианская доктрина, несмотря на все совершенство разработанной Севиром христологической системы, «не может быть принята церковным сознанием» (Маринов Б. Сефир Антиохийски срещу Халкидон (кулминацията на една полемика на границите на християнското средновековие) // Архив за средновековна философия и култура. 2009. №15. С. 93).

⁴ См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbiter. Prol. 6...* P. 41; Сир. текст P. 8.

В пользу такого понимания свидетельствуют и приводимые им примеры сложного единства, например, с солнцем (см.: Ibid. II. 13. P. 48) и с яблоком (см.: Ibid. X. 38. P. 74–75). Проявляя крайний формализм в своем христологическом учении, Иоанн Филопон словно не видит или не желает видеть, что, в отличие, например, от запаха или вкуса в яблоке, человечество как элемент ипостасного единства является не свойством, а совершенной природой.

Однако, в отличие от Севира, Филопон не использовал в своей системе понятие «несамобытная ипостась». Хотя сам Филопон не объясняет, почему он отказался воспользоваться этим концептом, однако, можно предложить, по крайней мере, два объяснения такого отказа. Во-первых, как профессиональный философ, подчинивший христологическое учение «своей аристотелевской модели»¹, он вполне мог считать сделанное Севиром терминологическое нововведение философски некорректным. Во-вторых, если принять во внимание установленное Филопоном различие между частями и элементами целого, согласно которому элементы до такой степени взаимно проникают друг друга, что не могут рассматриваться по отдельности даже в умозрении, определение человечества в состоянии ипостасного единства как ипостаси, пусть даже и несамобытной, могло расцениваться как признание за человечеством слишком большой степени «автономии», т.е. как стремление рассматривать человечество в качестве просто части, а не элемента единого сложного целого.

Поскольку Филопон отказался от этого севирианского понятия, в его системе оказывается фактически невозможным дать формальное определение статуса воспринятого человечества: оно не может быть названо ни природой, ни ипостасью, ни общей, ни частной сущностью². Впрочем, он утверждает, что «определение сущности» (ⲙⲉⲗⲧⲁ ⲁⲩⲏⲧⲏⲥⲏⲥⲁ; *meltā d-'usiyā*; *ratio essentiae*) души и тела в результате соединения со Словом не претерпело никакого изменения³. Однако, нет никакого основания полагать, что «сущность» и «определение сущности» в языке Филопона являются синонимами. Скорее под «определением сущности» следует понимать совокупность свойств человеческой природы, сохранение которых в составе единой сложной природы он, несомненно, признает. Отказавшись от понятия «несамобытная ипостась» Филопон мог говорить о человечестве Христа только в категориях свойства. Так, он утверждает, что во Христе человечество «существует приблизительно по аналогии частичной белизны (ⲛⲁⲟⲓⲁⲩⲁⲩ ⲛⲁⲟⲓⲁⲩ;

¹ См.: *Van Esbroeck M. La date et l'auteur du De Sectis attribut à Léonce de Byzance // After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 421.*

² Формально в системе Филопона говорить о человечестве Христа можно только как об элементе сложного целого.

³ См.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitr X... 37. P. 73; Сир. текст см.: P. 35.*

mnātā d-ḥewwārūtā; albedinis partialis) в одежде и части формы в меди (ⲛⲁⲧⲁ ⲛⲁⲧⲁ ⲛⲁⲧⲁⲛⲁⲧⲁ; *mnātā d-'eskēmā da-nḥāšā*; parties figurae in aere)»¹.

Из этих слов Филопона хорошо видно, что человечество в составе ипостасного единства воспринимается им как не более чем акцидентальный момент, привходящий в божественную сущность вследствие соединения. Ипостасное соединение, по Филопону, фактически состоит в том, что частная божественная природа, принадлежащая Логосу, восприняла частную человеческую природу, то есть некоего человека Иисуса. Однако, в силу того, что эта человеческая природа ни одного мгновения не существовала до момента соединения с Логосом, получалось, что она и вообще не существовала, поскольку сразу же «срастворилась» с природой божественной². По мнению А. И. Сидорова, Филопон стал «жертвой» собственной логики. Хотел того или нет александрийский грамматик, фактически он сводил на нет реальное различие между божеством и человечеством во Христе. Даже более того, категориальный аппарат его христологии не позволял выразить это различие и в абстрактном, «мыслительном» плане. Человеческое начало во Христе не подходило ни под категорию общей природы (сущности), ни под категорию частной природы (ипостаси, лица), а понятие «воипостасное» Филопон решительно отвергал. Вследствие этого в его системе человечество не обладает во Христе никакой «автономией» и по сути растворяется в божестве. В своих христологических утверждениях он более радикален, нежели Севир и предстает как монофизит в полном смысле слова³.

Таким образом, в христологической системе Иоанна Филопона человечество Христа фактически разлагается в систему свойств. Тем самым обвинения в докетизме, которые нельзя назвать вполне объективными в отношении системы Севира, во многом оказываются справедливыми в отношении доктрины Иоанна Филопона.

¹ См.: Ibid. Prol. 6. P. 41; Сир. текст P. 8.

² Сидоров. Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 189.

³ Там же. С. 189.

Согласно А. И. Сидорову, «чрезмерное внедрение аристотелевских парадигм мышления в терминологическую систему христианского богословия», предпринятое Иоанном Филопоном, приводило скорее к ее разрушению, нежели к внутреннему развитию (Там же. С. 191).

4.3. Сотериология умеренного монофизитства

Христианское богословие никогда не рассматривалось Церковью как род чисто интеллектуальной деятельности, с древнейших времен православное богословие имело выраженный практический, сотериологический характер. Интегрирующей сотериологической идеей восточной Церкви и центральным пунктом религиозной жизни Византии, объединяющей в единое целое догматику, этику, аскетологию, а также и саму практику духовной жизни, является идея обожения. Исповедание истинной веры, соблюдение заповедей, молитва и участие в церковных таинствах рассматривались здесь как необходимые средства достижения обожения, в котором и заключено спасение человека¹.

Идея обожения как содержания и конечной цели жизни во Христе явным образом присутствует уже в творениях таких известных христианских авторов II–V вв., как сщмч. Ириней Лионский², свт. Афанасий Александрийский³, свт. Григорий Богослов⁴, свт. Григорий Нисский⁵, псевдо-Дионисий Ареопагит⁶ и др.

Несмотря на это идея обожения не была усвоена преданием нехалкидонитов⁷, и это различие между сторонниками и противниками Халкидона в понимании сущности духовной жизни и спасения во Христе может служить хорошей иллюстрацией того, как последствия догматических различий проявляются на сотериологическом уровне.

В. Ч. Самуэль отмечает, что причины неприятия нехалкидонитами концепции обожения лежат именно в области христологии. По мнению маланкарского профессора, прп. Иоанн Дамаскин, в отличие от Севира, в своем

¹ См.: *Иларион (Алфеев), иеромон.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.; Клин, 1996. С. 221.

По словам И. В. Попова, идея обожения (θεολοίησις, θέωσις), составлявшая «самое зерно религиозной жизни христианского Востока», оказала влияние на все проявления церковной жизни, включая богословие, нравственность, благочестие и культ (см.: *Попов.* Идея обожения в древне-восточной Церкви... С. 3).

² См.: *Adversus haereses V* // PG 7. Col. 1120AB.

³ См.: *De incarnatione Verbi*. P., 1973 (SC; 199). P. 458. 14.

⁴ См.: *Poema dogmatica X* // PG 37. Col. 465A.

⁵ См.: *Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica magne 1 // Grégoire de Nysse. Discours Catéchétique... P. 254–256.

⁶ См.: *De ecclesiastica hierarchia II* // Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / G. Heil, A. M. Ritter, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 70.

⁷ См.: Συμβολή στον ενδοορθόδοξο διάλογο για την «Ορθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδόνιων // Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι... Σ. 104.

сотериологическом учении делал особый акцент на обожении человечества Христова именно потому, что не признавал ипостасный характер Его человечества¹. Действительно, прп. Иоанн Дамаскин развивал учение об обожении, основываясь на концепциях «воипостасная сущность», «природа в неделимом» и, безусловно, не принимал ипостасного характера человечества Христа. Однако такая позиция не была изобретением ни самого прп. Иоанна, ни кого-либо из послехалкидонских дифизитов. В данном случае авторы-халкидониты продолжали древнюю дохалкидонскую традицию, согласно которой, воплощение представляет собой не сочетание Бога Слова с неким отдельным человеком, а соединение всей полноты божественной природы со всем родом человеческим. Если же выражать эту сотериологическую идею в философских понятиях, тогда необходимо утверждать, что во Христе произошло соединение не двух ипостасей (= частных сущностей), ипостаси Бога Слова и человека Иисуса, а двух общих природ — божественной и человеческой, соединившихся в Ипостаси Сына Божия. Как уже было сказано, большинство дохалкидонских авторов, в том числе и свят. Кирилл Александрийский, учили об общем характере соединившихся во Христе природ². В учении и свт. Кирилла, и позднейших послехалкидонских дифизитов человечество Христа, хотя и предстает индивидуализированным, тем не менее, мыслится как общее, относящееся к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. С сотериологической точки зрения свт. Кириллу особенно важно было подчеркнуть, что человечество Христа не есть человеческая ипостась (частная сущность), т. е. не является человечеством некоторого отдельного человека³. Только исповедуя общий характер человечества

¹ См.: The Christology of Severus of Antioch... P. 181.

² См.: Глава 2. 3.

³ Свят. Кирилл особо подчеркивал, что Бог Слово не воспринял человеческое лицо, но стал человеком: (см.: Epistolae 4 ad Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 28: «Ὁὐ γὰρ εἶρηκεν ἡ Γραφή ὅτι Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν, ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ»). Поскольку отдельного человеческого лица во Христе нет, мы имеем в Нем «общее лицо человечества» (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος... πρόσωπον) (In Ioannis Evangelium I. 14... Vol. 1. P. 141), «созерцающая в человечестве лицо Единородного» (In Ioannis Evangelium XVII. 18, 19... Vol. 2. P. 727), а Сам Христос по человечеству не есть просто один из членов человеческого рода, а начаток обновленного человечества. Согласно свт. Кириллу, невозможно допустить мысль о том, что Единородный Сын воплотился ради спасения только Своего собственного человечества. Напротив, христиане веруют, что Сын Божий сделался во всем подобным нам для того, чтобы в Себе первом, как «в начале человечества» (ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος), приобрести блага для всей человеческой природы» (см.: In Ioannis Evangelium XIV. 20... Vol. 2. P. 483). Ср.: «Вся ведь в нем, как

Христа, можно утверждать, что Его собственное человечество «открыто», и в нем может реально участвовать всякий стремящийся к спасению человек¹.

Исходя из этих сотериологических предпосылок следует понимать и известную формулу свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная». В своем сотериологическом умозрении свят. Кирилл созерцает всецелую божественную природу, соединенную с общей природой человечества. Совершается же это соединение в лице божественного Логоса. Для свт. Кирилла эта христологическая формула представляет собой своего рода словесный образ Церкви². С сотериологической точки зрения, это означает, что единая воплощенная природа Бога Слова является открытой, т.е. она распространяется не только на человечество, непосредственно воспринятое от Девы Марии, но и на всех, кто спасается во Христе и, соединяясь с Ним как со Своим Главой, составляет Тело Церкви. Согласно свт. Кириллу, «во Христе... свойством Логоса (ἴδιον τοῦ Λόγου) стала Его включенность во множество братьев и в бытие их [как] Перворожденного — через Его сочетание с плотью»³.

Продолжателем этой древней традиции был и апологет Халкидонского Собора Иоанн Грамматик. В полемике с Иоанном Севир настаивал, что соединившиеся природы должны пониматься как частные: Христос слагается из двух природ-ипостасей⁴. Однако, если Его человечество частное, то и Его

в начатке (ἐν ἀρχῇ) рода, человеческая природа переменялась к новой жизни...» (In Ioannis Evangelium XVII. 18, 19... Vol. 2. P. 723).

Протопресв. И. Мейендорф полагает, что мысль свт. Кирилла помогает понять христологическое учение такого автора, как Леонтий Иерусалимский. Когда последний говорил об общей Ипостаси Христа, то хотел сказать, что Христос — это «ипостасный архетип всего человечества», в котором не отдельный человеческий индивид, а все искупленное и обновленное человечество соединяется Богом. Такое соединение возможно только при условии, что человеческая природа Христа не является собственной некоторому обычному человеку (ἀνθρώπου ψιλῶς или ὑμνοῦ), но принадлежит Ипостаси, которая свободна от ограничений тварной природы (см.: Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 83–84).

¹ Об общем характере соединившихся во Христе природ у свт. Кирилла также см.: Thesaurus XX // PG 75. Col. 329D; In Ioannis Evangelium // PG 73. Col. 696A–C, VII. 39... Vol. 1. P. 694; XVI. 7... Vol. 2. P. 618; XVII. 22, 23... Vol. 3. P. 4.

Этот аспект учения свт. Кирилла подробно рассмотрен в работе Л. Жансана (см.: *Janssens L. Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain, 1938. Т. 15. P. 233–278*).

² По замечанию кардинала К. Шенборна, в учении свт. Кирилла «христологическая и сотериологически-эксхиристологическая перспективы неразделимы» (Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2002. С. 152).

³ Quod Christus sit unus // Cyrille Alexandrie. Deux dialogues christologiques... P. 256.

Согласно В. М. Лурье, формула «единая природа Бога Слова воплощенная» у свт. Кирилла носит выраженный сотериологический характер и соотносится с понятием о Церкви как о Теле Христовом (см.: История Византийской философии... С. 113).

⁴ См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio 2. 17... P. 129, 140; Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis 43... P. 429. 498–500; Severus of Antioch. Letter 2. To Oecumenius the count... P. 191–192.*

отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Иными словами, в понимании Севира человечество Христа и единая воплощенная природа Бога Слова оказываются «закрытыми», они не распространяются на других людей, и это соответствует тем «психологическим предрасположениям» монофизитства, о которых писал прот. Г. Флоровский, усматривавший в этом христологическом учении и своеобразную антропологию, которую он определял как «антропологический минимализм», т.е. гнушение человечеством как таковым, откуда и проистекало «инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его человечестве»¹.

Как следствие, такие ключевые для дифизитской традиции сотериологические понятия, как «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θέωσις), а также и самое понимание спасения как действительного преобразования природы человека через его реальное участие в человечестве Христа не были восприняты нехалкидонитами. Это представляется тем более странным, что такое понимание спасения было, очевидно, характерно и для свт. Кирилла², и, исходя именно из его сотериологии, развивали свое учение о спасении послехалкидонские дифизиты. Согласно П. Фэну, «замечательное учение Кирилла об обожении и о присутствии Святого Духа в оправданных душах подводит итог всему греческому богословию обожения»³.

Вероятно, теми же причинами объясняется и другой достаточно странный, на первый взгляд, момент в учении Севира: отсутствие богословского интереса к главному христианскому таинству — Евхаристии⁴. В равной степени это можно

¹ Флоровский. Восточные Отцы... С. 35.

² Согласно Я. Пеликану, «Кирилл понимал смысл спасения человека в рамках традиции, определявшей его как обожение, а обожение он считал единственным средством, позволяющим наделять человека бесстрашием... Кирилл в своей версии обожения делает особый акцент на спасении и преобразении плоти через воплощение неизменного и бесстрастного Логоса» (Христианская традиция. История развития вероучения... Т. 1. С. 225).

³ Phan P. *Grace and the Human Condition*. Wilmington, 1988. P. 151.

Д. Китинг высказывает убеждение, что из всех авторов, писавших до Халкидонского Собора, свт. Кирилла следует именовать учителем обожения «по преимуществу» (см.: *Keating. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life...* P. 149), а Л. Коэн видит в христологии святителя «ключ к пониманию поздневизантийского богословия обожения» (*The Saving Passion...* P. 20). Протопресв. И. Мейендорф считал, что прп. Максим Исповедник развивал свою христологию, исходя из «главной интуиции сотериологии св. Кирилла Александрийского, основанной на понятии обожения» (Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 214).

⁴ Современный нехалкидонит Мар Григорий Юханна Ибрагим перечисляет восемь древних сиро-яковитских авторов, которые внесли наибольший вклад в развитие учения о Евхаристии. Севир среди них не упомянут (см.: *Mar*

отнести и к его современным последователям. Ярким примером здесь может служить докторская диссертация Я. Метью «Христология Севира Антиохийского»¹. Во второй части своей работы, которая называется «Воплощение Господа Иисуса Христа и его цели» (р. 191–284), автор указывает следующие цели Воплощения: освобождение человека и всего творения от греха (р. 207–217; 250), установление нового закона (р. 223–227), восстановление общения между небом и землей (р. 218–223), усыновление человека Богу в Таинстве Крещения (р. 278–280), воскресение всех людей в конце времен (р. 262); рассматривает средства их достижения: крещение в Иордане и установление Таинства Крещения (р. 229–234), искушения в пустыне (р. 234–235), страдания (р. 235–237), смерть на кресте (р. 256–267), Вознесение на небо с воспринятой плотью (р. 251–253). Однако он ничего при этом не говорит ни о Тайной Вечери и о Таинстве Евхаристии, ни о Пятидесятнице и устройении Церкви!².

В целом сотериология как в работах Севира, так и его современных последователей, представляется весьма поверхностной, изложенной в самых общих и неопределенных выражениях: Христос, как посредник между Богом и человеком, возвращает людям Духа Святого, утраченного в грехопадении, и Святой Дух Своим животворящим действием освобождает человека от греха и сообщает ему бессмертие. Однако при этом нехалкидонитские богословы не

Gregorius Yuhanna Ibrahim. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue. Pro Oriente. 2004. Т. 6. Р. 49–63).

Тема Евхаристии кратко затрагивается Севиром в гомилии 22 (см.: *Homilia 22 // PO. Vol. 37. Fasc. 1. Р. 88–113*) и в кратком послании к пресвитеру Виктору (см.: *Letter 30. To Victor the presbyter, on the Eucharist // PO. Vol. 12. Fasc. 2. Р. 90–91*). Однако учение о Евхаристии ограничивается здесь самыми общими положениями. Так, в гомилии 22 говорится, что в Евхаристии мы приобщаемся собственного Тела Бога Слова, поэтому причастие сообщает причастникам животворящую силу (см.: *Р. 90–91; 92–93*). В послании к Виктору Севир объясняет, что евхаристическое Тело, несмотря на то, что оно преломляется и разделяется, является бесстрастным и нетленным, как и тело Самого Господа.

¹ См.: *Christology of Severus of Antioch mainly basing his first Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001.*

² В отличие от Севира, свт. Кирилл уделял в своем учении о спасении главному христианскому таинству огромное внимание. Кроме того, для свт. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием, тогда как Севир практически не использует этот аргумент в полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами. Некоторые современные исследователи полагают, что «евхаристическая теория» может служить ключом к пониманию антинесторианской мысли свт. Кирилла (см.: *McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; NY; Köln, 1994. Р. 188*). Я. Пеликан утверждает, что разница между Феодором Мопсуэстийским и Кириллом «состояла в том, что Феодор в своей христологии не опирался на... евхаристическое учение, а Кирилл опирался» (*Пеликан. Христианская традиция. История развития вероучения... Т. 1. С. 225*). В. Я. Саврей отмечает, что свт. Кирилл и полемике с Несторием, и свою сотериологию основывает на учении о таинстве Евхаристии (см.: *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли... С. 694–695*).

задаются вопросами о том, как собственно Христос и Святой Дух совершают спасение, что именно Дух Святой усваивает спасаемому человеку. Между теми эти вопросы самым тщательным образом были исследованы дифизитскими авторами. Вот как, например, излагает сотериологическое учение прп. Максима Исповедника С. Л. Епифанович: «Сначала Господь, как семя, входит в душу и зачинается в ней по вере; потом воплощается в добродетели плотию Своей; затем поселяется и душой Своей в ведении; наконец, воплощается и Своим Божеством через существенное вселение в душу в таинстве Евхаристии. Живя так в человеке, Господь производит в нем все спасительные благодатные действия... объединение со Христом переносит на человека все плоды искупления и спасает и обожает его»¹.

Согласно православному сотериологическому учению, Дух Святой не просто оказывает на человека некоторое спасительное воздействие, но усваивает спасаемым именно то обожение, которое человеческая природа уже обрела во Христе². «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе...»³. В православной богословской и аскетической традициях воплощение и искупительный подвиг Христа связываются с конечной целью, стоящей перед творением, — соединением с Богом. И если это соединение уже осуществилось в Лице Единородного Сына, Бога, ставшего человеком, то оно должно осуществиться в каждом человеческом лице, чтобы каждый человек стал богом по благодати, «причастником Божеского естества» (2 Пет 1. 4)⁴.

Однако, с позиций севирианской христологии, где человечество Христа, в силу его самоипостасности, оказывается «закрытым», такое усвоение оказывается фактически невозможным: обожение человечества, совершившееся во Христе, не может быть разделено с другими людьми. Последователи Севира сделали из этих христологических предпосылок самые радикальные выводы. В севирианском

¹ *Епифанович*. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие... С. 99.

² По В. Н. Лосскому, со дня Пятидесятницы начинается новый период в истории спасения, когда личности человеческие, при содействии Святого Духа, призваны свободно усваивать то обожение, которое их природа уже обрела во Христе (см.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви... С. 255).

³ *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 287.

⁴ Там же. С. 274.

богословии различие между человечеством Христа и человечеством других людей проявляется наиболее ярко при обсуждении вопроса о состоянии человеческой природы после всеобщего воскресения. Например, Иоанн Филопон обрушивается на самого свт. Кирилла за то, что последний признавал человечество воскресшего Христа и человечество всех прочих людей после воскресения единственными. Несомненно, позиция свт. Кирилла была следствием его понимания человеческой природы Христа как общей природы. Иоанн же фактически наделял человечество воскресшего Христа божественными свойствами и полагал, что все прочие люди и после своего воскресения будут по природе тленными и смертными¹.

В силу этого вполне закономерным представляется то, что в учении о спасении нехалкидониты основной акцент делают не на преобразении человеческой природы, а на научении и руководстве. Например, Севир так говорит о воздействии на человека Святого Духа: «Он живет в наших сердцах, поскольку Он побуждает нас и понуждает нас к лучшему и научает нас не только поклоняться, но и молиться в духе»².

Таким образом, халкидониты и севириане понимают спасение существенно различным образом. Первые понимают спасение как реальное преобразование и обожение человеческой природы, которое совершается *непосредственно во Христе*, вторые же считают, что спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. В. Ч. Самуэль, например, утверждает, что Бог Слово, ипостасно соединивший с Собой одного из представителей человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спасает все человечество³. Рассуждая о соотношении христологии и сотериологии в севирианском богословии, он ничего не говорит о спасении во Христе всей человеческой природы, о ее освящении и обожении, не упоминает ни о Церкви, ни о церковных таинствах, как о способах освящения человека⁴. Небезынтересно отметить, что Севир, например, в своей весьма пространной гомилии на Пятидесятницу также

¹ См.: Лурье. Византийская философия... С. 243–248.

² Homilia 25 // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 165.

³ The Christology of Severus of Antioch... P. 157.

⁴ См.: Ibid. P. 156–157; *idem*. Further Studies in the Christology of Severus of Antioch... Σ. 291–292; *idem*. The Council of Chalcedon Re-examined... P. 234–235.

ничего не говорит ни об освящении верующих, ни об устройении Церкви как о целях сошествия Духа Святого. По Севиру, цель схождения Святого Духа в Пятидесятницу фактически сводится, с одной стороны, к научению и просвещению, а с другой, к раздаянию сверхъестественных даров, о которых говорит апостол Павел (1 Кор 12. 8–11)¹.

Современные православные богословы отмечают, что в понятиях «спасение» и «искупление» следует различать два аспекта: отрицательный и положительный. О негативной стороне спасения можно говорить, когда оно рассматривается с точки зрения освобождения человека от последствий грехопадения. Рассматриваемое же с точки зрения конечного предназначения человека, спасение в православном Предании понимается как обожение. По словам В. Н. Лосского, обожение представляет собой «положительное определение» тайны, которая уже сейчас совершается в каждой человеческой личности в Церкви и раскроется во всей полноте в жизни будущего века, когда Бог, все соединив во Христе, станет всем во всем². Согласно протопресв. Иоанну Мейендорфу, в восточной святоотеческой традиции именно обожение (θεώσις) рассматривается как конечная цель христианской жизни. Идея обожения, понимаемого как сознательное и свободное приобщение божественной жизни и предполагающего личную встречу человека со Христом, определяет самый характер византийской духовности³. Исходя из этих слов православных богословов, можно определенно утверждать, что положительный аспект спасения в нехалкидонитской традиции осознается весьма и весьма ограниченно.

Этот тезис подтверждает один богословский спор, вспыхнувший около пятнадцати лет назад в Коптской Церкви. Весьма авторитетный в Египте церковно-общественный деятель и богослов священник Матта аль-Мискин в своих работах начал развивать идею спасения как обожения человека, идею, которая в коптском богословии полностью исчезла в период между Халкидонским Собором и

¹ См.: *Nomilia 25 // PO. Vol. 37. Fasc. 1. P. 146–167.*

² *Искупление и обожение...* С. 288.

³ *Иисус Христос в восточном православном богословии...* С. 145.

арабским завоеванием 641 года¹. Высказанные Матта аль-Мискином и группой его учеников, среди которых выделяется д-р Георгий Хабиб Бебави, сотериологические идеи вызвали крайне резкую реакцию со стороны священноначалия Коптской Церкви и лично патриарха Шенуды III. Последний прямо объявил сотериологию аль-Мискина и его учеников «ересью обожения», которую ее адепты пытаются приписать святым отцам². Эту «ересь двадцатого века»³ патриарх уподобляет «греху, приведшему к падению сатаны»⁴. Полную невозможность обожения он доказывает греховностью человека: именно реальность греха служит неоспоримым доказательством невозможности для людей приобщаться божественной природе⁵. Коптский патриарх категорически отрицает не только возможность обожения, но и приобщения человека божественной природе вообще. Он утверждает, что Святой Дух, сошедший на апостолов в день Пятидесятницы, не сделал их причастниками божественной природы, а Церковь, таким образом, не является продолжением воплощения⁶. Никакого приобщения человека божественной природе, согласно Александрийскому папе, не происходит и в Таинстве Евхаристии⁷.

Столь резко негативное отношение патриарха Шенуды к учению о возможности приобщения человека божественной природе вполне закономерно вытекает из его приверженности концепции единой сложной природы: соединение божества и человечества совершилось только во Христе, приверженцы же учения об обожении пытаются возвысить человечество до уровня Христа и уничтожить

¹ См.: *Masson J. La divinization de l'homme: les raisons de l'opposition de Shenouda III // Proche-Orient Chrétien. 2007. Т. 57. Р. 281.*

По всей вероятности, обращение к идее обожения было обусловлено хорошим знакомством Матта аль-Мискина с греческой патристикой. Известно, что в монастыре св. Макария, где о. Матта был духовником, он требовал от монахов изучать греческий язык (см.: *Masson J. Théologies comparées: Shenouda III et Matta al-Miskin // Proche-Orient Chrétien. 2005. Т. 55. Р. 54).*

² См.: *La divinization de l'homme... Р. 284.*

Патриарх Шенуда считает совершенно невероятным, чтобы кто-либо из святых отцов когда-нибудь защищал учение об обожении человека (см.: *Schenouda III, pope. Man's Deification. Pt. I. // Comparative Theology. 5. Cairo, 2005. Р. 9).*

³ См.: *La divinization de l'homme... Р. 279.*

⁴ См.: *Théologies comparées... Р. 59.*

Ср.: *Man's Deification... Pt. I. Р. 7–8.*

⁵ Цит. по: *La divinization de l'homme... Р. 286.*

⁶ См.: *Man's Deification... Pt. I. Р. 13–14.*

⁷ См.: *Schenouda III, pope. Man's Deification. Pt. II. Partakers of the Divine Nature. Cairo, 2008. Р. 17–18.*

различие между Христом и прочими людьми¹. В рамках учения о единой сложной природе для человека приобщиться божественному естеству представляется столь же невозможным, как невозможно для нас стать частью единой сложной природы².

Хотя полемика между Матта аль-Мискином и его оппонентами не касалась прямо онтологических оснований обожения, патриарх Шенуда, тем не менее, обратил внимание на то, что о. Матта понимал Боговоплощение как соединение Бога Слова с человеческой природой, т.е. со всем человечеством, что, по мнению последнего, и дает возможность говорить о Церкви как о Телe Христовом³. Патриарх же, в полном соответствии с базовыми принципами умеренного монофизитства, возражал на это, что Христос не воплотился во всем человечестве, но воспринял только единичную плоть⁴.

Такая позиция приводит патриарха Шенуду в очевидное противоречие со Священным Писанием, в результате он вынужден заявлять, что 2 Петр 1. 4 («дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества») недопустимо понимать буквально⁵. По толкованию коптского первоиерарха, представляющему собой очевидное насилие над библейским текстом, причастие божественной природе означает у апостола Петра всего лишь согласование человеческой воли с волей божественной⁶.

Таким образом, можно утверждать, что спасение понимается нехалкидонитами и несторианами весьма сходным образом. Для Нестория, утверждает прот. Г. Флоровский, спасение предполагало не онтологическое, но лишь моральное или волевое соединение человека с Богом. Поэтому обожение как религиозно-аскетический идеал отсутствует в его богословской системе⁷.

¹ См.: Man's Deification... Pt. I. P. 11.

² В строгом смысле слова, согласно патриарху Шенуде, говорить об обожении человеческой природы нельзя даже и во Христе (см.: Ibid. P. 29–30; Man's Deification... Pt. II. P. 11). В принципе это утверждение представляется вполне логичным, ведь учение об обожении предполагает, во-первых, различие между божеством и человечеством на уровне природы и, во-вторых, признание за человечеством природного статуса.

³ См.: Théologies comparées... P. 58.

⁴ См.: Ibid. P. 59.

⁵ См.: Ibid.

⁶ См.: La divinization de l'homme... P. 287.

Патриарх говорит, что слова апостола надо понимать как наше соучастие «в трудах, в желании, в созидании Царства Божия» (Man's Deification... Pt. I. P. 28–29).

⁷ См.: Восточные Отцы... С. 15.

Ср.: *Василик*. Севир Антиохийский... С. 264

Монофизитство же, изначально выступившее как сила, противодействующая несторианству, в области сотериологии в конечном итоге пришло, хотя и иными путями, к тем же самым выводам¹.

Тем самым становится понятным, почему в древности севирианам предъявлялись обвинения в двух противоположных заблуждениях — несторианстве и евтихианстве². В рамках несторианства понимать спасение как реальное обожение было невозможно в силу того, человечество и божество во Христе оказывались (мыслились как) лично разделенными. Против такого разделения и протестовали монофизиты, однако в их христологической системе пропасть между человечеством и божеством не устранялась, но только перемещалась: на место пропасти между человечеством и божеством теперь являлся разрыв между собственным человечеством Христа, вписанным в Его единую сложную природу, и природой всего остального человечества. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в плане сотериологическом несторианство и монофизитство стояли «на одной линии»³.

Однако, несмотря на общие онтологические основания сотериологии, приводящие к концепции опосредованного спасения, несторианство и монофизитство создали существенно различные аскетические практики. Несторианам, в христологии которых отдельная человеческая ипостась (лицо) во Христе мыслилась как актуально существующая, был свойственен антропологический максимализм с особым акцентом на человеческой активности.

Как отмечает Я. Пеликан, совершенно неверно считать, что отличие несторианской христологии от халкидонитской связано с различным пониманием таких отвлеченных понятий, как «природа», «ипостась» и «лицо». Богословский язык несториан немногим отличался от того, что утверждали сторонники Халкидона. Существенное различие проявлялось в области сотериологии, а именно в том, как понималось посредническое служение Христа. С несторианской точки зрения, спасение могло осуществиться только через определенную человеческую ипостась, поэтому Христос и воспринимался здесь, в первую очередь, как учитель и образец для подражания. Верующие же должны были, прежде всего, следовать тому примеру, который дал воспринятый Словом человек (см.: *Пеликан. Христианская традиция. История развития вероучения...* Т. 2. С. 43–44).

¹ См.: *Горский, Сетницкий. Смертобожничество...* С. 53.

² Например, на Константинопольском соборе 536 г. (см.: *Vaschalde A. Three letters of Philoxenus bishop of Mabbog. R., 1902. P. 9).*

Леонтий Иерусалимский не без оснований указывал, что исходя из основных принципов севирианской христологии, Деву Марию логично именовать не «Богородицей», а, в соответствии с мнением Нестория, «Христородицей». Ведь если во Христе не две природы, а единая, принадлежащая только Христу, то Деву Марию логичнее именовать «Христородицей» как родившую природу, которая отлична и от божественной, и от человеческой (см.: *Contra monophsytas 55 // PG 86. 2. Col. 1800A).*

³ *Дьяконов. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды...* С. 122.

Как следствие, синэргия Бога и человека в несторианстве сводилась к простому параллелизму их воли и действий¹.

Для монофизитов же, которые не признавали человечество в состоянии ипостасного единства самодвижным, напротив, был характерен антропологический минимализм: в монофизитстве человеческая активность не столько преобразуется и согласуется с божественной, сколько замещается ей. По словам А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, отрицание Севиром человеческой энергии во Христе было выражением стремления ослабить и унижить заключенные в человеческой активности возможности². Именно поэтому В. Н. Лосский понимал под монофизитством не только формальную принадлежность к монофизитским общинам, но и определенный тип церковного сознания, недооценивающий значение человеческой активности и ответственности в церковной жизни. Православных ультраконсерваторов он называл «экклесиологическими монофизитами», которые «желают только хранить Истину и умерщвляют церковную икономию, ту многообразную и всегда различную в зависимости от времени и места деятельности Церкви...»³.

Феодор Абу Курра отмечал, что монофизитству свойственно своего рода неверие в человека, в Боге данные способности и возможности человеческой природы⁴. А прот. Г. Флоровский считал, что монофизитство неслучайно было связано с аскетическим изуверством, поскольку именно в унижении человека, во внутренней потребности «преодолеть человеческое как таковое» и заключается «пафос монофизитства»⁵. Впрочем, с дифизитской точки зрения это различие между практиками монофизитов и несториан не имеет существенного значения,

¹ См.: *Саврей*. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли... С. 696.

² *Горский, Сетницкий*. Смертобожничество... С. 55.

³ *Лосский*. Соблазны церковного сознания // Он же. Богословие и боговидение... С. 559.

О. Клеман также указывает на характерный для монофизитства «соблазн замкнутой “Божественности”». В монофизитском мироощущении человеческая история «отбрасывается в сторону», а опыт церковной жизни становится «пиетистским погружением в Божественное». В рамках этой доктрины оказывается весьма затруднительным утверждать как человеческое измерение истории, так и творческую свободу человека. Если бы история христологических споров завершилась победой монофизитства, невозможным было бы такое явление, как христианский гуманизм (см.: Истоки. Богословие отцов Древней Церкви... С. 362–363).

⁴ См.: *Thāwudūrus Abū Qurrah*. Mayāmir... P. 69.

⁵ Восточные Отцы... С. 35.

поскольку обе крайности не ведут к главной цели аскетического делания — к реальному обожению человека.

Известно, что иногда крайности сходятся, в данном же случае сходятся они совсем не случайно, поскольку общие философские предпосылки монофизитства и несторианства¹ (концепция частных сущностей и, как следствие, моноэнергистская позиция) *закономерно* ведут к одинаковым последствиям на сотериологическом уровне.

¹ На общность онтологических оснований монофизитства и несторианства указывали и древние дифизитские полемисты, в частности, преп. Анастасий Синаит (см.: *Anastasius Sinaita. Viae dux...* P. 164).

Феодор Абу Курра также отмечал: «Если мы скажем, что Он принял частную вещь, то нам придется говорить, что во Христе две ипостаси, так же как мы говорим две природы». Поэтому, полагал Харранский епископ, признание элементов соединения частными есть впадение «в мерзейшую из несторианских мыслей» (*Theodorus Abucara. Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1484CD*).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты проведенного исследования позволяют определить место догматической системы умеренного монофизитства в истории византийского богословия. В первой трети VI в. Севир Антиохийский, самый значительный теоретик греческого монофизитства, предпринял серьезную попытку создания христологической системы, в которой формальная сторона монофизитства сочеталась бы с верностью учению свят. Кирилла Александрийского, общепризнанного на тот момент авторитета в вопросах христологии. Однако как мыслитель Севир сильно отличался от свят. Кирилла, который «совсем не был философом по своему духовному складу»¹. Подходы этих древних авторов к тайне воплощения были существенно различны. В отличие от Севира, свт. Кирилл не стремился сформулировать «физическую теорию» соединения природ, его христологическое учение можно определить как «богословие предикации», в котором Логос мыслится как единый личный субъект всех, как божественных, так и человеческих, свойств во Христе². Это различие в подходах, с одной стороны, резко отделяет свт. Кирилла от Севира и его последователей, а, с другой, сближает его со сторонниками Халкидонского Собора. Попытка Севира переложить «вдохновенное учение»³ свят. Кирилла в строгую логическую систему приводила, по мнению сторонников Халкидона, к существенному искажению мысли Александрийского архиепископа, что обострило идейный конфликт между Севиром и халкидонитами, которые также декларировали свою верность наследию свят. Кирилла. Напряженные догматические споры VI в., в ходе которых обсуждались не только принципиальные богословские, но и некоторые вопросы философского характера, имели своим результатом окончательный разрыв между севирианством и византийской ортодоксией.

¹ См.: *Флоровский*. Восточные отцы... С. 54.

Несмотря на то, что свт. Кирилл обладал достаточно высокой философской культурой (см.: *Loon H., van*. The dyophysite christology of Cyril of Alexandria. Leiden, Boston, 2009. P. 62), собственно философские интересы находились на периферии его мирозерцания (см.: *Сидоров*. Святитель Кирилл Александрийский... С. 6–7).

² См.: *Янг*. От Nikei до Халкидона... С. 508.

³ См.: *Флоровский*. Восточные отцы... С. 31.

Полемика с севирианством явилась важнейшим этапом становления дифизитской христологической системы, ставшей магистральным направлением развития византийского богословия и философии в VII–VIII вв. Что же касается системы Севира, то она, будучи отвергнутой в Византии, к середине VII столетия оказалась почти полностью вытесненной на негреческий Восток, где получила широкое распространение среди сирийских, коптских и арабоязычных монофизитов¹. В отличие от дифизитской христологии², севирианство не получило дальнейшего творческого развития, оказавшись, таким образом, тупиковой ветвью в истории византийской богословской мысли.

Проведенное исследование в полной мере подтверждает мысль о том, что христологические дискуссии эпохи Вселенских Соборов не были спорами только о словах, и сводить расхождения между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством лишь к терминологическим различиям было бы явным упрощением проблемы³. «Как ни сходно с православным догматом звучат севирианские воззрения, — говорит В. В. Болотов, — они расходятся с ним не в словах только»⁴.

В первой главе диссертации предпринята попытка реконструкции понятийно-терминологической системы севирианской христологии. С этой целью было рассмотрено значение основных богословских терминов эпохи христологических споров («сущность», «ипостась», «природа», «лицо», «энергия») как у халкидонитских авторов, так и у севириан, выявлены особенности севирианской терминологии, отличающие ее от терминологии халкидонитов. Главным итогом первой главы является вывод о том, что терминологические различия между

¹ См.: *Мейендорф*. Единство империи и разделение христиан... С. 187–214.

² В эпоху Вселенских Соборов дифизитская христология пережила еще два этапа творческого развития, связанных с преодолением монофелитского (VII в.) и иконоборческого (VIII в.) кризисов. Причем, оба раза преодоление кризисных явлений оказывалось возможным благодаря развитию тех идей, которые впервые были высказаны в ходе дискуссий VI в. (см.: *Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии... С. 147–170, 193–214; *Лурье*. История Византийской философии... С. 289–475).

³ По мнению отечественных исследователей, памятники христологических дискуссий V–VI вв. однозначно свидетельствуют, что обе стороны христологических споров хорошо понимали возможность использования обеих альтернативных терминологий: одной и двух природ. Для сторонников Халкидона такой подход был предопределен уже тем обстоятельством, что богословским языком «одной природы» пользовался свт. Кирилл. Однако, прекрасно зная богословский язык своих оппонентов, сторонники и противники Халкидонского Собора «расходились именно по коренным вопросам веры в Боговоплощение» (см.: *Кураев, Лурье*. На пороге унии... С. 13).

⁴ *Болотов*. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии... № 3–4. С. 466.

сторонниками и противниками Халкидона не ограничены различным пониманием отдельных терминов, но имеют системный характер. Основным отличием севирианской понятийно-терминологической системы от дифизитской является отсутствие 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. Севир же отверг возможность применения каппадокийской терминологии в христологии. Таким образом, в севирианской системе тринитарный и христологический уровни обслуживались различными понятийно-терминологическими системами. Причиной этого служит то, что два центральных христологических термина «природа» и «ипостась», которые в богословии халкидонитов четко противопоставляются по принципу общее — частное (единичное), в системе Севира, если и не являются полными синонимами, то выступают как очень близкие по значению и часто взаимозаменяемые термины. Другое существенное отличие терминологии Севира от терминологии халкидонитов, имеющее принципиальное значение для построения его системы, состоит в том, что он рассматривает энергию как производное от ипостаси (лица), а не природы (сущности).

Во второй главе рассмотрен и проанализирован ряд философских концепций, использованных в ходе христологических дискуссий VI в.: «воипостасная сущность», «сложная природа», «сложная ипостась», «частная сущность», «природа в неделимом». Основой христологической системы умеренного монофизитства явилось разработанное Севиром и его последователями учение о единой сложной природе воплотившегося Бога Слова, представляющее собой синтез концепций «сосложение», «несамобытная ипостась» и «частная сущность», дополненных идеей различения составляющих ипостасного единства на уровне свойства в смысле естественного качества. В противовес севирианству, халкидонитские авторы VI–VII вв. создали учение о единой сложной ипостаси,

представляющее собой синтез концепций «сосложение», «воипостасная сущность» и «природа в неделимом».

За внешне сходными формулами — «сложная природа» и «сложная ипостась» — стоят два принципиально различных понимания самой сущности ипостасного соединения. Согласно сторонникам Халкидона, ипостасное соединение есть соединение двух *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 исходят из того, что ипостасное соединение представляет собой непосредственное сочетание двух *частных сущностей* (самобытной Ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси), результатом которого является возникновение сложной природы-ипостаси. При этом севириане и халкидониты не только различным образом учат об элементах ипостасного единства и о модусе их соединения, но и по-разному решают вопрос о соотношении во Христе единства и двойственности. Халкидониты относят единство к уровню Ипостаси (Лица), а двойственность — к уровню природы. Севириане же усматривает единство на уровне природы, а двойственность считают возможным утверждать только на уровне естественного качества. Таким образом, 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 в рамках одного онтологического уровня — природного. Данное обстоятельство создает для догматической системы умеренного монофизитства ряд практически неустранимых внутренних противоречий.

В третьей главе проанализированы моноэнергистская и монофелитская позиции Севира и его последователей. Севир признавал во Христе единственным источником действия (*ἐνέργεια*) божество Слова, к человечеству же он был согласен относить лишь так называемые дела, т.е. то, что произведено действием (*ἐνεργηθέντα*). Причем 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 системе, где человечество рассматривается как частная природа, а, следовательно, и потенциальное лицо, усвоение человечеству Христа человеческой активности в полном ее объеме воспринимается как реальная опасность разрушения ипостасного единства. 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 богомужняя энергия», является своего рода «стержнем» всей догматической системы умеренного монофизитства. Вполне органично севирианский моноэнергизм дополняется и монофелитским учением. В христологической системе умеренного монофизитства учение о единой энергии и единой воле Христа является не случайным, а системообразующим элементом.

В четвертой главе рассмотрены внешняя (формальная) и внутренняя стороны севирианской концепции ипостасного соединения.

Анализ внешней стороны показал, что большинство христологических формул, являющихся общими для свт. Кирилла и севириан, у последних получают истолкование, существенно отличное от их понимания как свт. Кириллом, так и послехалкидонскими дифизитами.

Анализ внутренней стороны севирианской концепции ипостасного соединения дал возможность увидеть особенности антропологического аспекта системы умеренного монофизитства. В севирианской христологической системе за человечеством безусловно *отрицается онтологический статус природы*, поскольку не признается его активность (самодвижность), а в философской традиции, восходящей к Аристотелю, под влиянием которой находились и Севир,

и халкидонитские дифизиты, природа определяется как «начало и причина движения и покоя». В то же время Севир не рассматривал, вопреки мнению некоторых западных ученых (Ф. Лоофс, Й. А. Дорнер), человечество Христа докетически, как совокупность природных качеств без соответствующего субстрата. Ключевым для севирианского понимания онтологического статуса человечества в состоянии ипостасного соединения является понятие «несамобытная ипостась». По Севиру, во Христе *человечество представляет собой несамобытную человеческую ипостась*, которая через ипостасное (природное) соединение с Богом Словом составляет с Ним единую сложную природу-ипостась, являясь составной частью Его сложной природы. 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, пребывающее в синэргии с божеством, в севирианской же системе оно предстает как пассивное орудие божества.

В заключительном параграфе четвертой главы выясняется, как различие между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством проявляется на сотериологическом уровне. Если по православному учению спасение совершается *непосредственно во Христе*, как реальное внутреннее преобразование и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов, имеющей общие черты с сотериологией несториянства, спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Понятие «обожение», центральное для дифизитского учения о спасении, не было усвоено севирианской сотериологией, для некоторых современных севирианских богословов характерно весьма негативное отношение к учению об обожении. Причиной столь резкого неприятия сотериологии, основанной на идее обожения, по всей видимости, служит севирианская концепция единой сложной природы и понимание элементов ипостасного соединения как частных сущностей.

На основании анализа внешней и внутренней сторон севирианской концепции ипостасного соединения, дополненного результатами исследования,

проведенного во второй и третьей главах, можно выполнить реконструкцию севирианской христологической системы, представив ее в виде следующих тезисов:

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 Логосом, причем, Бог Слово единым действием и лично усваивает человечество, и природно его с Собой соединяет;

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

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

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

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

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

8) принципом ипостасного единства, т.е. тем, что собственно сопрягает воедино две радикально различных реальности и делает их единым неделимым

целым, единой природой-ипостасью, является «единое Богомужнее действие (энергия)»;

9) несмотря на то, что единственным источником энергии во Христе является божество Слова¹, на уровне дел и поступков, или «того, что произведено действием» (ἐνεργηθέντα), отображаются два порядка — божественный и человеческий, что точно соответствует учению о различии между человечеством и божеством на уровне «свойства в смысле естественного 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 ни природой, ни лицом, в силу несмешанности элементов соединения и их различия на уровне естественного качества, «по примышлению» или «в созерцании» можно мыслить и представлять его как человеческую природу, ипостась и даже как человеческое лицо.

Одной из важнейших задач исследования было определение отношения доктрины Севира к учению свт. Кирилла Александрийского. Сравнительный анализ христологических учений двух древних авторов был выполнен, главным образом, в третьей и четвертой главах диссертации.

Для того, чтобы сделать соотношение между доктринами свт. Кирилла, умеренных монофизитов и послехалкидонских дифизитов более наглядным, общий итог проведенного сравнительного анализа целесообразно представить в виде следующей таблицы, где приводится сравнение христологических систем свт.

¹ Поскольку Сефир единственным источником активности Богочеловека признает божество, то в его системе и сама единая воплощенная природа Слова (= единая сложная природа) оказывается природой божественной. Когда Антиохийский патриарх утверждает, что во Христе как божественные, так и человеческие свойства относятся к единой сложной или воплощенной природе, он фактически говорит, что свойства обеих природ осуществляются божеством Слова в новом для Него, т.е. воплощенном, состоянии.

Кирилла, севириан и послехалкидонских дифизитов по сорока одному пункту, из которых первые пять являются системообразующими.

Таблица 3.

№	пункты сравнения	свт. Кирилл	севириане	послехалкидонские дифизиты
Системообразующие элементы				
1.	понимание элементов ипостасного соединения	общие природы	частные природы	общие природы
2.	модус ипостасного соединения двух природ	не сформулирован с достаточной определенностью ¹	непосредственное сосложение двух частных природ-ипостасей	соединение двух общих природ в Ипостаси (Лице) Логоса
3.	принцип ипостасного соединения	не сформулирован с достаточной определенностью	единство энергии воплотившегося Логоса	единство Ипостаси (Лица) воплотившегося Логоса
4.	онтологический статус человечества в состоянии ипостасного соединения	общая человеческая природа	несамобытная человеческая ипостась	общая человеческая природа
5.	Образ бытия человечества в состоянии ипостасного соединения	не раскрыт с достаточной ясностью, но человеческая активность не отрицается	пассивное (несамодвижное) орудие божества	активно, находится в состоянии синергии с божеством
Несистемообразующие элементы				
6.	концепция «воипостасная сущность»	не используется и не обсуждается	сознательно не принимается	имеет центральное значение
7.	отношение к принципу «нет природы непостасной»	прямо не выражено	абсолютизируется: все существующее самоипостасно	ограничивается: все существующее ипостасно, но не все самоипостасно
8.	концепция «природа в неделимом»	не используется и не обсуждается	не используется	имеет центральное значение
9.	концепция «сложная природа»	не используется	имеет центральное значение	принципиально отвергается

¹ У свт. Кирилла вопрос об образе соединения не получил достаточного раскрытия. Он учил об усвоении (ἰδυοποίησης) человечества Логосом, что можно интерпретировать как с севирианской, так и с халкидонитской позиций. Однако, поскольку свят. Кирилл признавал элементы ипостасного соединения общими, его понимание образа соединения не могло быть тождественно севирианскому.

10.	выражение единства Христа через понятие «природа» ¹	не используется	используется как нормативное	принципиально отвергается
11.	выражение единства во Христе	на уровне ипостаси, лица	на уровне природы, ипостаси, энергии, воли	на уровне ипостаси, лица
12.	выражение двойственности во Христе	выражено недостаточно четко, отдельные высказывания свидетельствуют в пользу признания двойственности на уровне природы, энергии, воли, свойства	на уровне свойства в смысле естественного качества и дел (того, что произведено действием)	на уровне природы, энергии, воли, природного свойства
13.	значение термина «природа» в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная»	общая природа божества	продукт соединения двух природ	1) общая природа божества; 2) ипостась Логоса
14.	значение понятия «ипостась»	1) действительно существующее; 2) индивид, особь	частная сущность	самобытно и отдельно существующее
15.	концепция «сложная ипостась»	не используется	само выражение встречается, но по значению не отличается от формулы «сложная природа»	имеет центральное значение
16.	концепция «несамобытная ипостась»	не используется	имеет центральное значение	не используется
17.	концепция «частная сущность»	не встречается	1) само выражение не встречается, но концептуально присутствует (Севир Антиохийский); 2) полагается в основу философско-догматической системы (Иоанн Филопон)	принципиально отвергается

¹ Этот пункт сравнения имеет принципиальное значение, поскольку является одним из важнейших формальных показателей монофизитства.

18.	структура ипостаси	вопрос не раскрыт	ипостась = частная сущность + акциденции	ипостась = общая сущность + комбинация акциденций + ипостасное различие
19.	отношение лица Христа к лицу Логоса до соединения	вопрос не обсуждается	лицо Христа неотждественно Лицу Логоса до соединения	лицо Христа тождественно лицу Логоса до соединения ¹
20.	понятие «лицо»	«природное лицо», есть элементы персоналистического понимания	«природное лицо»	персоналистическое понимание ²
21.	понятие «энергия»	прямо не определяется	оперативное движение движущегося к результату	проявление сущности во вне
22.	соотношение понятий «природа» («сущность»), «энергия», «ипостась» и «свойство»	энергия есть производное от сущности (природы)	энергия есть производное от ипостаси и не является свойством 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	имеются высказывания, указывающие на то, что человечество является источником активности наряду с божеством	божество — единственный источник активности	божество и человечество — два источника активности
24.	соотношение понятий «энергия» (ἐνέργεια) и «результат» (ἐνεργηθέν, ἐνέρημα)	вопрос не рассматривается	понятия «энергия» и «результат» четко разводятся	понятие «результат» может включаться в объем понятия «энергия»

¹ Эта идея в явном виде присутствует не у всех халкидонитских авторов VI–VIII вв. Достаточно четко ее формулируют Леонтий Иерусалимский, св. император Юстиниан, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит, Феодор Абу Курра.

² Говорить о персоналистической концепции лица можно только в отношении тех авторов, которые отождествляют лицо Христа с лицом предвечного Логоса.

25.	формула «богомужняя энергия»	не встречается	имеет центральное значение в системе и истолковывается в последовательно моноэнергистском смысле	не имеет принципиального значения, получает истолкование в последовательно дифизитском смысле
26.	отношение к диофизитским формулам	допускаются, иногда используются	принципиально не допускаются	являются нормативными
27.	возможность прилагать термин «природа» к человеку Христу	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 примышлению» («в умозрении»)	различие реально, хотя и не устанавливается непосредственно в опыте	различие носит субъективный характер	различие реально, хотя и не устанавливается непосредственно в опыте
31.	понимание «общения свойств»	«обмен» свойствами между природами опосредован общей для обеих природ ипостасью	«обмен» свойствами понимается как непосредственный перенос свойств с одной природы на другую	«обмен» свойствами между природами опосредован общей для обеих природ ипостасью
32.	соотношение понятий «природа» и «сущность»	невозможно установить ¹	понятие «сущность» шире, чем понятие «природа» ²	понятия тождественны
33.	соотношение сущности (природы) и свойства	распределение свойств между природами в	допускается некоторый «зазор» между природой и свойством; распре-	свойство жестко связано с природой (сущностью), в отрыве от природы

¹ За исключением второго послания к Суккенсу, где термин «сущность» дважды употреблен в значении природы, свят. Кирилл фактически не употреблял этот термин при обсуждении вопросов христологии (см.: *Epistola 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum*. 1960^R. Т. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 161–162).

² У Севира различие между этими понятиями выражается, например, в их различном отношении к понятию «движение».

		состоянии единства не запрещается	деление свойств между природами в состоянии единства не допускается	существование свойства невозможно; распределение свойств между природами в состоянии единства признается
34.	соотношение понятий «лицо» и «ипостась»	«ипостась» более широкое понятие ¹	лицо есть самобытная ипостась	понятия тождественны
35.	соотношение понятий «природа» и «ипостась»	объем понятий частично совпадает, соотношение точно не определяется	понятие «природа» сближается с понятием «самобытная ипостась»	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 обслуживаются принципиально различными понятийно-терминологическими системами	единая понятийно-терминологическая система охватывает как триадологический, так и христологический уровни
37.	понятие «сосложение»	фактически совпадает по значению 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 природой частной	индивидуация тождественна образованию ипостаси
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

¹ Термин «ипостась» используется свят. Кириллом для обозначения как элементов соединения, так и его результата, тогда как «лицо» обозначает только продукт соединения.

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 севирианская система ни формально (№ 9, 10, 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)¹. Следовательно, вопреки утверждениям о преемственности своей доктрины от Кирилловой, севириане шли на существенную коррекцию учения Александрийского архиепископа².

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*

¹ Наиболее ярко отличие свт. Кирилла от Севира проявляется в том, что, в отличие от последнего, Александрийский архиепископ признавал элементы ипостасного соединения общими. Это отличие хорошо видно на примере существенно разного понимания Сефиром и свт. Кириллом известной формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Кроме того, свт. Кирилл рассматривал энергию как атрибут природы (сущности), а не ипостаси.

² Наряду с установленным отличием севирианства от учения свт. Кирилла, в настоящем исследовании выявлена несомненная близость доктрины Севира к позициям Аполлинария Лаодикийского и Нестория. Близость с Аполлинарием проявляется преимущественно в моноэнергизме и монофелитстве Севира, основанном на предпосылке о невозможности для двух активных, самодвижных начал соединиться и образовать единое целое. Общность с Несторием выражается прежде всего в понимании элементов ипостасного соединения как частных сущностей, что проявляется в схожести сотериологических концепций севирианства и несторианства.

дифизитская догматические системы являются принципиально различными и ни при каких условиях не могут быть приведены к взаимному согласованию.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

1. *Аристотель*. Метафизика // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 63–368.
2. *Аристотель*. Категории // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 2. С. 51–90.
3. *Аристотель*. Топика // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 2. С. 347–531.
4. *Аристотель*. Физика // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 3. С. 59–378.
5. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 3. С. 379–440.
6. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (Документы), 29 ноября–2 декабря 1994 г., Москва. М., 1994.
7. *Свт. Афанасий Великий*. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // *Он же*. Творения. М., 1994. Т. 3. С. 251–276.
8. *Свт. Григорий Нисский*. Опровержение Евномия // *Он же*. Догматические сочинения. Краснодар, 2006. Т. 2. С. 6–444.
9. *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека / В. М. Лурье, пер. СПб., 1995.
10. *Давид Анахт*. Анализ «Введения» Порфирия / С. С. Аревшатяна, пер. // *Давид Анахт*. Сочинения. М.: Мысль, 1975. С. 103–195.
11. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. I–IV.
12. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995.
13. *Иоанн Филопон*. О сотворении мира. 6. 23 (фрагмент) / Г. И. Беневич, пер. // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 59–62.
14. *Свт. Кирилл Александрийский*. Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилл к блаженнейшему Суккенсу, епископу

Диокесарии, Исаврийской епархии / иером. Феодор (Юлаев), пер. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2010. № 10. С. 17–24.

15. *Немесий Эмесский*. О природе человека / Ф. С. Владимирский, пер. М., 1996.
16. *Платон*. Кратил // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 613–681.
17. *Платон*. Парменид // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 346–412.
18. *Платон*. Софист // *Он же*. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 275–345.
19. *Плотин*. Трактаты 1–11 / Ю. А. Шичалин, пер. М., 2007.
20. *Порфирий*. Введение к «Категориям» Аристотеля // *Плотин*. Эннеады. К., 1996. Т. 2. С. 176–201.
21. *Феодор Раифский*. Предуготовление / А. И. Сидоров, пер. // *Прп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. М., 2003. С. 375–458.
22. *Блж. Феодорит Куррский*. Краткое Изложение Божественных догматов // Христианское чтение. 1844. Ч. 4. С. 173–239, 311–389.
23. *Abū Rā'īta*. Der vierte Brief. Wiederlegung der Melchiten // *Graf G*. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 105–130. [на араб. яз.]
24. *Amphilochius Iconiensis*. Fragmenta 15 // *Amphilochii Iconiensis opera* / C. Datema, ed. Turnhout: Brepols, 1978. P. 263–266.
25. *Anastasius Antiochenus*. Oratio III de divina oeconomia, id est incarnatione // PG 89. Col. 1335B–1348D.
26. *Anastasius Antiochenus*. Homilia 33 de otioso // PG 89. Col. 1539D–1541C.
27. *Anastasius Antiochenus*. De operationibus // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / E. Chrysos, Hrsg. Aschendorff; Münster, 1981. P. 79–81; 134–136.
28. *Anastasius I. von Antiochien*. Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten // *Traditio*. 1981. Vol. 37. P. 79–108.
29. *Anastasius I. von Antiochien*. Philosophichen Kapitel // *Orientalia Christiana Periodica*. 1980. Vol. 46. P. 343–360.
30. *Anastasius Monachus*. Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium // PG 90. Col. 133B–136C.

31. *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981.
32. *Anastasius Sinaita*. *Sermo 3 // Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas* / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout: Brepols, 1985 (Corpus Christianorum, Series graeca; 12). P. 55–83.
33. *Aristotle*. *Metaphysica // Aristotle's metaphysics* / W. D. Ross, ed. Oxford: Clarendon Press, 1924 (Sec. ed. 1953, repr. 1970).
34. *Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione Verbi // Sur l'incarnation du verbe* / C. Kannengiesser, éd. Paris: Éditions du Cerf, 1973 (Sources Chrétiennes; 199). P. 258–468.
35. *Athanasius Alexandrinus*. *De incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos* // PG 26. Col. 984A–1028A.
36. *Athanasius Alexandrinus*. *Epistola ad Afros episcopos* // *Athanasius: Werke* / H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, Hrsg. B.; NY: De Gruyter, 2006. Bd. 2. S. 322–339.
37. *Augustinus episcopus*. *Epistola 169 Evodio episcopo* // PL 33. Col. 742–748.
38. *Babaius Magnus*. *Liber de Unione* / A. Vaschalde, ed. Louvain, 1915 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 80).
39. *Basiliius Magnus*. *Contra Eunomium. Liber IV* // PG 29. Col. 671A–709C.
40. *Basiliius Magnus*. *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* // PG 31. Col. 559B–617A.
41. *Basiliius Magnus*. *Liber de Spiritu Sancto* // *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit*. P., 1945 (Sources Chrétiennes; 17bis).
42. *Basiliius Magnus*. *Epistola 38 Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis* // *Letters I* / Y. Courtonne, éd. P., 1957. P. 81–93.
43. *Basiliius Magnus*. *Epistola 214 ad Terentium comitem* // *Letters II* / Y. Courtonne, éd. P., 1957. P. 202–206.
44. *Basiliius Magnus*. *Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem* // *Letters III* / Y. Courtonne, éd. P., 1957. P. 47–55.
45. *Boethius Severinus*. *Liber de persone et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* // PL 64. Col. 1337–1354D.

46. *Clemens Alexandrinus*. Paedagogi liber // PG 8. Col. 247A–684D.
47. Concilium Lateranense a. 649 celebratum / R. Riedinger, ed. B., 1984.
48. Concilium Universale Chalcedonense // Acta conciliorum oecumenicorum. 1933. T. 2. Vol. 1. Ps. 1–2.
49. Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium / R. Riedinger, ed. Berlin: De Gruyter, 1990 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; 2). Vol. 2. Pt. 1–2.
50. Concilium Universale Constantinopolitnuma sub Justiniano habitum / J. Straub, ed. B.: De Gruyter, 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum). T. 4. Vol. 1.
51. *Cyrillus Alexandrinus*. Glaphirorum in Leviticum liber // PG 69. Col. 540A–589B.
52. *Cyrillus Alexandrinus*. Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. Col. 476A–949C.
53. *Cyrillus Alexandrinus*. In Ioannis Evangelium // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium / P. E. Pusey, ed. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 1–3.
54. *Cyrillus Alexandrinus*. In epistolam ad Hebraeos // PG 74. Col. 954A–1005C.
55. *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus // PG 75. Col. 10A–656D.
56. *Cyrillus Alexandrinus*. Scholia de incarnatione Unigeniti // Acta conciliorum oecumenicorum. 1963^R. T. 1. Vol. 5. Pt. 1. P. 219–231.
57. *Cyrillus Alexandrinus*. De incarnatione Unigeniti // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / G.-M. de Durand, éd. P.: Éditions du Cerf, 1964 (Sources Chrétiennes; 97). P. 188–300.
58. *Cyrillus Alexandrinus*. Libri V contra Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 13–106.
59. *Cyrillus Alexandrinus*. Explicatio duodecim capitum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 15–25.
60. *Cyrillus Alexandrinus*. Apologia XII capitulorum contra Orientales // Acta conciliorum oecumenicorum. 1962^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 33–65.
61. *Cyrillus Alexandrinus*. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 110–146.

62. *Cyrillus Alexandrinus*. Pro sancta christianorum religio adversus libros athei Juliani. Lib. I. 34 // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien, tome 1: livres 1 et 2 / P. Burguière, P. Évieux, éd. P.: Éditions du Cerf, 1985 (Sources Chrétiennes; 322).
63. *Cyrillus Alexandrinus*. Adversus anthropomorphitas // PG 76. Col. 1065A–1132B.
64. *Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 62–118.
65. *Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 5. P. 26–61.
66. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 10 ad apocrisarios Constantinopoli constitutos // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 110–112.
67. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistolae 4 ad Nestorium // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 25–28; 1933. T. 2. Vol. 1. Pt. 1. P. 104–106.
68. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // Acta conciliorum oecumenicorum. 1965^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 1. P. 33–42.
69. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 72–74.
70. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 16–20.
71. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 20–31.
72. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1928. T. 1. Vol. 1. Pt. 4. P. 35–37.
73. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 45 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 151–157.
74. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 46 ad Succensum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960^R. T. 1. Vol. 1. Pt. 6. P. 157–162.

75. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1927. T. 1. Vol. 1. Pt. 3. P. 90–101.
76. *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 53 ad sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 285C–287A.
77. *Cyrillus Alexandrinus*. Homilia paschalis VIII // PG 77. Col. 553A–577A.
78. *Cyrillus Alexandrinus*. Ex sermone prosphnetico ad Alexandrinos de fide // PG 72. Col. 1112C–1113C.
79. *Cyrillus Alexandrinus*. De Sacrosancta Trinitate [dubia] // PG 77. Col. 1119A–1173D.
80. *Cyrillus Alexandrinus*. Quod unus sit Christus // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / G. M. de Durand, éd. P., 1964. P. 302–514.
81. *Dionysius Areopagita*. Epistola 4 ad Gaium Monachum // Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / G. Heil, A. M. Ritter, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 159–160.
82. *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae / G. Heil, A. M. Ritter, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1991. S. 63–132.
83. *Epiphanius Constantiensis*. Ancoratus // Epiphanius. Ancoratus und Panarion / K. Holl, ed. Leipzig: Hinrichs, 1915 (Die griechischen christlichen Schriftsteller; 25). Bd. 1. S. 1–149.
84. *Epiphanius Constantiensis*. Oratio in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi [Spuria] // PG 43. Col. 439A–464D.
85. *Eulogius Alexandrinus*. De Trinitate et de Incarnatione // PG 86. II. Col. 2939–2944B.
86. *Eulogius Alexandrinus*. Apologia pro litteris synodicis // PG 103. Col. 1023C–1028A.
87. *Eulogius Alexandrinus*. Apologiae pro synodo Chalcedonensi // PG 103. Col. 1028A–1060A.

88. *Eulogius Alexandrinus*. *Dubitaciones orthodoxi // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Aschendorf; Münster. 1981. P. 152–155.
89. *Eulogius Alexandrinus*. *Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Aschendorf; Münster. 1981. P. 209–210.
90. *Eustathius Monachus*. *Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum* / J. H. Decklerck, ed. Turnhout, 1989 (Corpus Christianorum, Series graeca; 19). P. 413–447.
91. *Ephraem Antiochenus*. *Fragmenta // PG 86. II. Col. 2103C–2110D*.
92. *Ephraem Antiochenus*. *Responsio ad Anatolium scolasticum // PG 103. Col. 981A–988C*.
93. *Ephraem Antiochenus*. *Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG 103. Col. 988C–1008A*.
94. *Ephraem Antiochenus*. *Ad Acacium philosophum et presbyterum Apameensem // Helmer S. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*. Bonn, 1962. S. 271–272.
95. *Gregorius Nyssenus*. *De beatitudinibus orationes // PG 44. Col. 1194B–1303B*.
96. *Gregorius Nyssenus*. *Oratio catechetica magna // Mühlenberg E. Discours Catéchétique / R. Winling, introd., trad., notes. P.: Éditions du Cerf, 2000 (Sources Chrétiennes; 453)*.
97. *Gregorius Nyssenus*. *Quod non sint tres dii ad Ablabium // Gregorii Nysseni opera / F. Mueller, ed. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 37–57*.
98. *Gregorius Nyssenus*. *Adversus Graecos ex communibus notionibus // Gregorii Nysseni opera / F. Mueller, ed. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 19–33*.
99. *Gregorius Nyssenus*. *Testemonia adversus Judaeos // PG 46. Col. 193A–235B*.
100. *Gregorius Palama*. *Capita physica, theologica, moralia et practica // PG 150. Col. 1121A–1224C*.
101. *Gregorius Theologus*. *Oratio 20, de dogmate et constitutione episcoporum // Grégoire de Nazianze. Discours 20–23. P., 1980 (Sources Chrétiennes; 270). P. 56–84*.
102. *Gregorius Theologus*. *Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto // Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. P., 1978 (Sources Chrétiennes; 250). P. 276–342*.

103. *Gregorius Theologus*. Oratio 33, adversus Arianos, et de seipso // Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. P., 1985 (Sources Chrétiennes; 318). P. 156–196.
104. *Gregorius Theologus*. Oratio 34, in Aegyptiorum adventum // Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. P., 1985 (Sources Chrétiennes; 318). P. 197–226.
105. *Gregorius Theologus*. Oratio 39 in sancta Lumina // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. P., 1990 (Sources Chrétiennes; 358). P. 150–196.
106. *Gregorius Theologus*. Oratio 42, Supremum vale // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. P., 1990 (Sources Chrétiennes; 358). P. 84–114.
107. *Gregorius Theologus*. Poemata dogmatica // PG 37. Col. 398–522B.
108. *Grégoire de Nazianze*. Au prêtre Clédonios I // *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques. P., 1974 (Sources Chrétiennes; 208). P. 36–69.
109. *Zacharie le Scholastique*. Vie de Sévère / Éd. par M.A. Kugener // *Patrologia Orientalis*. Paris, 1903. T. 2. Fasc. 1.
110. *Hieronymus Stridonensis*. Epistola 15 ad Damasum Papam // PL 22. Col. 355–358.
111. *Hippolytus archiepiscopus*. Contra haeresin Noeti cujusdam // PG 10. Col. 804A–830B.
112. In vitam ac certamen sancti patris nostris ac confessoris Maximi // PG 90. Col. 68A–110B.
113. *Iohannes Caesariensis*. Apologia Concilii Chalcedonensis // *Opera quae supersunt* / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977. T. 1 (Corpus Christianorum, Series graeca; 1). P. 6–58.
114. *Iohannes Caesariensis*. Capitula XVII contra Monophysitas // *Opera quae supersunt* / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977. T. 1 (Corpus Christianorum, Series graeca; 1). P. 61–66.
115. *Ioannes Damascenus*. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt // *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / P. B. Kotter, Hrsg. B.: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 19–67.
116. *Ioannes Damascenus*. Contra imaginum calumniatores // *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin, 1969. Bd. 3.

117. *Ioannes Damascenus*. De institutione elementari // PG 95. Col. 100A–112B.
118. *Ioannes Damascenus*. Contra Nestorianos // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin, 1981. Bd. 4. S. 263–288.
119. *Ioannes Damascenus*. Capita philosophica (Dialectica) // Die Schriften des Iohannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1969. Bd. 1.
120. *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Iohannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1973. Bd. 2.
121. *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas // Die Schriften des Iohannes von Damaskos. / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1981. Bd. 4. S. 109–153.
122. *Ioannes Damascenus*. De duabus in Christo voluntatibus // Die Schriften des Iohannes von Damaskos. / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1981. Bd. 4. S. 173–231.
123. *Ioannes Damascenus*. Contra Acephalos // Die Schriften des Iohannes von Damaskos. / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1981. Bd. 4. S. 409–417.
124. *Ioannes Maxentius*. De Christo professio // PG 86. I. Col. 79A–86D.
125. *Ioannes Maxentius*. Contra nestorianos capitula // PG 86. I. Col. 87A–88B.
126. *Iohannes Philoponus*. De aeternitate mundi contra Proclum / H. Rabe, Hrsg. Hildesheim, 1963.
127. *Iohannes Philoponus*. Diaetetes seu Arbiter // Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi / A. Šanda, ed. Beryti, 1930. P. 35–88.
128. *Iohannes Philoponus*. Dubiorum quorundam in diaetete solutio duplex (Apologia prima, Apologia secunda) // Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi / A. Šanda, ed. Beryti, 1930. P. 104–125
129. *Iohannes Philoponus*. Tractatus de totalitate et partibus ad Sergium Presbyterum // Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi / A. Šanda, ed. Beryti, 1930. P. 126–139.
130. *Iohannes Philoponus*. Epistula ad Iustinianum imperatorem // Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi / A. Šanda, ed. Beryti, 1930. P. 172–180.
131. *Iohannes Philoponus*. Tomi quattuor contra synodum quartam (Tmemata) // Chronique de Michel le Syrien. Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / J. B. Chabot, éd., trad. P., 1901 (V). P. 92–121.

132. *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses* // PG 7a. Col. 437A–1118B; T. 7b Col. 1119A–1223C.
133. *Irenaeus Lugdunensis*. *Fragmenta deperditorum operum* // PG 7b. Col. 1225A–1264B.
134. *Justinianus Imperator*. *Edictum rectae fidei adversus tria capitula* // *Drei dogmatische Schriften Iustinians* / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffre, 1973². P. 130–168.
135. *Justinianus Imperator*. *Adversus Origenem* // *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano* / M. Amelotti, L. M. Zingale, eds, Milan: Giuffre, 1977. P. 68–118.
136. *Justinianus Imperator*. *Tractatus contra monophysitas* // *Drei dogmatische Schriften Iustinians* / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffre, 1973². P. 6–78.
137. *Leones Magnus*. *Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim* // PL 54. Col. 755A–781A.
138. *Leontius Byzantinus*. *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. I. Col. 1267B–1396A.
139. *Leontius Byzantinus*. *Epilysis (Solutio argumentorum Severi)* // PG 86. II. Col. 1916C–1945D.
140. *Leontius Byzantinus*. *Eparoremata (Triginta capita contra Severum)* // PG 86. II. Col. 1901B–1916B.
141. *Leontius Byzantinus*. *De sectis* // PG 86. II. Col. 1193A–1268A.
142. *Leontius Byzantinus*. *Fragmenta* // PG 86. II. Col. 2004C–2016D.
143. *Leontius Hierosalymitanus*. *Contra Monophysitas* // PG 86. II. Col. 1769A–1901A.
144. *Leontius Hierosalymitanus*. *Contra Nestorianos* // PG 86. I. Col. 1399A–1768B.
145. *Lucius von Alexandrien*. *Sermo in pascha (fragm.)* // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Aschendorff; Münster, 1981. P. 65.
146. *Maximus Confessor*. *Scholia in epistolas Sancti Dionysii Areopagitae* // PG 4. Col. 527A–576B.

147. *Maximus Confessor*. Epistula ad Anastasium monachum discipulum // PG 90. Col. 132A–133A.
148. *Maximus Confessor*. Disputatio Bizyae // PG 90. Col. 136C–172B.
149. *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // PG 90. Col. 244A–785B.
150. *Maximus Confessor*. Capita theologica et oeconomica // PG 90. Col. 1084A–1461A.
151. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 2. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG 91. Col. 40A–45B.
152. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 3. Ex eodem tractatu caput 51 // PG 91. Col. 45B–56D.
153. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 5. Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem // PG 91. 64B–65A.
154. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 7. Tomus dogmaticum ad Marinum diaconum // PG 91. Col. 69B–89C.
155. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 8. Ad sanctissimum episcopum dominum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus // PG 91. Col. 89C–112C.
156. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 9. Ad catholicos per Siciliam constitutos // PG 91. Col. 112C–132D.
157. *Maximus Confessor*. Opuscula 12. Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem // PG 91. Col. 141A–146A.
158. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 14. Varias definitiones // PG 91. Col. 149B–153B.
159. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 16. De duabus unius Christi voluntatibus // PG 91. Col. 184C–212B.
160. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 20. Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum // PG 91. Col. 228B–245D.
161. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 21. De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario // PG 91. Col. 245D–257A.

162. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 23. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG 91. Col. 260D–268A.

163. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 26. Ex quastionibus a Theodoro monacho illi propositis // PG 91. Col. 276AB, 280AB.

164. *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 288A–353B.

165. *Maximus Confessor*. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 460A–509B.

166. *Maximus Confessor*. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 509B–533A.

167. *Maximus Confessor*. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 544C–576D.

168. *Maximus Confessor*. Ambigua ad Thomam // Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / B. Janssens, ed. Turnhout: Brepols, 2002 (Corpus Christianorum, Series graeca; 48). P. 3–34.

169. *Maximus Confessor*. Ambigua ad Iohannem // Constan N. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. Vol. 1–2.

170. *Nicephorus Callistus*. Ecclesiastica Historia // PG 145. Col. 560A–1332B; T. 146; T. 147. Col. 9A–448C.

171. *Nicetas Choniates*. Thesaurus Orthodoxae Fidei. Lib. IX. De Eutychete // Dietsen J. van. Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia dogmatike des Niketas Choniates. Amsterdam: Hakkert, 1970. P. 50–59.

172. *Olympiodorus diaconus*. Contra Severum Antiochenum // PG T. 89. Col. 1189B–D.

173. *Origène*. Commentaire sur Saint Jean / C. Blanc, ed. P., 1966 (Sources Chrétiennes; 120). T. 1.

174. *Origenes*. Contra Celsum // Origène. Contre Celse. T. I. (Livres I–II). P., 1961 (Sources Chrétiennes; 132); Origène. Contre Celse. T. IV (Livres VII–VIII). P., 1969 (Sources Chrétiennes; 150).

175. *Pamphilus Theologus*. *Diversorum capitum seu difficultatum solutio* / J. H. Decklerq, ed. Turnhout, 1989 (Corpus Christianorum, Series graeca; 19). P. 127–261.
176. *Paul d'Antioche*. *Sectes chrétiennes* // Khoury P. *Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.)*. Beyrouth, 1964. P. 84–97. [на арабск. яз.]
177. *Paulus Antiochenus*. *Epistula ad Theodosium archiepiscopum Alexandriae*. Lovanii, 1933 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). P. 68–79.
178. *Paulus Antiochenus*. *Epistula ad Mar Iacobum et Mar Theodorum, episcopos*. Lovanii, 1933 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). P. 123–125.
179. *Paulus Antiochenus*. *Epistula synodica responsoria, missa ad Mar Theodorum, patriarcham Alexandriae*. Lovanii, 1933 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). P. 215–233.
180. *Philoxenus Mabbugensis*. *Tractatus tres de Trinitate et incarnatione* / A. Vaschalde, ed., trad. Parisiis, 1907 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). T. 10.
181. *Richardus Sanctus Victores*. *De Trinitate libri sex* // PL 196. Col. 887–992B.
182. *Scholia in epistolas Sancti Dionysii Areopagitae 4* // PG 4. Col. 527A–576B.
183. *Severus Antiochenus*. *Cyrillus seu Philalethes* / Prodiit curante A. Sanda. Beryti Phoeniciorum, 1928.
184. *Severus Antiochenus*. *Antiulianistica: Operum contra doctrinam Iuliani Halicarnassensis seriem priorem* / A. Šanda, ed. Beryti, 1931. P. 1.
185. *Severus Antiochenus*. *Orationes ad Nephaliu* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 119–120). P. 1–69 (T); 1–50 (V).
186. *Severus Antiochenus*. *Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 119–120). P. 70–187 (T); 51–144 (V).
187. *Severus Antiochenus*. *Contra impium Grammaticum* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1929–1938 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 93, 94, 101, 102, 111, 112).
188. *Severus Antiochenus*. *Defensio ad imperatorem* // *Historia Ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta 2* / E. W. Brooks, ed., trans. Lovanii, 1919 (Corpus

Scriptorum Christianorum Orientalium; 87). P. 123–131 (T.); Lovanii, 1919 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 88). P. 85–90 (V.)

189. *Severus Antiochenus*. Epistula synodica ad Theodosium episcopum Alexandriae / J.-B. Chabot, ed., trans. // Documenta ad origines monophysitarum illustrandas. Lovanii, 1908 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 17). P. 12–34 (T.). Lovanii, 1933 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). P. 6–22 (V).

190. *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. London, 1902–1904.

191. *Severus of Antioch*. Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 3–14.

192. *Severus of Antioch*. Letter 2. To Oecumenius the count, about properties and operations / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 14–22.

193. *Severus of Antioch*. Letter 5. To Eusebius the scholastic / A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 22–24.

194. *Severus of Antioch*. Letter 6. To Maron the reader / A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E.W. Brooks // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 24–27.

195. *Severus of Antioch*. Letter 9. To Maron the reader / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 28.

196. *Severus of Antioch*. Letter 10. To Eleusinius the bishop / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 29–31.

197. *Severus of Antioch*. Letter 15. To Thomas the syncellus, on natures and hypostases / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 38–39.

198. *Severus of Antioch*. Letter 16. To Thomas the syncellus / E. W. Brooks, ed., transl. // Patrologia Orientalis. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 39.

199. *Severus of Antioch*. Letter 18. To the monks of Tufa / A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E.W. Brooks // *Patrologia Orientalis*. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 40.
200. *Severus of Antioch*. Letter 25. To the Emesenes / E. W. Brooks, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 50–76.
201. *Severus of Antioch*. Letter 30. To Victor the presbyter, on the Eucharist / E. W. Brooks, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 90–91.
202. *Severus of Antioch*. Letter 34. To Elisha presbyter and archimandrite / E. W. Brooks, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 97–106.
203. *Severus of Antioch*. Letter 65. To Eupraxius the chamberlain, in answer to questions / E. W. Brooks, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. P., 1920. T. 14. Fasc 1. P. 6–68.
204. *Severus of Antioch*. Letter to John the Soldier / S. Brock, Hrsg. // *Erkenntnisse und Meinung*. Wiesbaden, 1978. Bd. 2. S. 60–64.
205. *Severus of Antioch*. Letter to Anastasia the deaconess / Y. N. Youssef, ed., trans. // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2001. Vol. 40. P. 126–136.
206. *Sévère d'Antioche*. Homélie 14 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1976. T. 38. Fasc. 2. P. 400–415.
207. *Sévère d'Antioche*. Homélie 21 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1975. T. 37. Fasc. 1. P. 64–87.
208. *Sévère d'Antioche*. Homélie 22 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1975. T. 37. Fasc. 1. P. 88–113.
209. *Sévère d'Antioche*. Homélie 23 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1975. T. 37. Fasc. 1. P. 114–133.
210. *Sévère d'Antioche*. Homélie 24 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1975. T. 37. Fasc. 1. P. 134–145.
211. *Sévère d'Antioche*. Homélie 25 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1975. T. 37. Fasc. 1. P. 147–167.
212. *Sévère d'Antioche*. Homélie 37 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1972. T. 36. Fasc. 3. P. 474–487.

213. *Sévère d'Antioche*. Homélie 38 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1972. T. 36. Fasc. 3. P. 488–503.
214. *Sévère d'Antioche*. Homélie 44 // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1971. T. 36. Fasc. 1. P. 96–107.
215. *Sévère d'Antioche*. Homélie 70 // *Patrologia Orientalis*. P., 1915. T. 12. Fasc. 1. P. 5–51.
216. *Sévère d'Antioche*. Homélie 83 // *Patrologia Orientalis*. P., 1927. T. 20. Fasc. 2. P. 399–424.
217. *Sévère d'Antioche*. Homélie 109 // *Patrologia Orientalis*. P., 1942. T. 25. Fasc. 4. P. 732–781.
218. *Sévère d'Antioche*. Homélie 125 // *Patrologia Orientalis*. P., 1960. T. 29. Fasc. 1. P. 232–253.
219. *Sévère d'Antioche*. *Le Philalèthe* / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1952 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 134).
220. *Sévère d'Antioche*. *La Polémique antijulianiste* / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1964–1969 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 245, 296, 319).
221. *Severus Antiochenus*. *Epistola ad Ioannem abbatem* // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / E. Chrysos, Hrsg. Aschendorff; Münster, 1981². P. 309–310.
222. *Severus Antiochenus*. *Epistola ad Prosdocium medicum* // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / E. Chrysos, Hrsg. Aschendorff; Münster, 1981². P. 310.
223. *Sophronius Hierosalymitanus*. *Epistola synodica ad Sergium* // PG 87c. Col. 3148A–3200C.
224. *Sophronius Hierosalymitanus*. *Oratio II in annuntiationem sanctissime Deiparae* 36 // PG 87c. Col. 3217A–3288B.
225. *Socrates Scolasticus*. *Historia Ecclesiastica* // *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I–VII)* / P. Maraval, P. Périchon, éd. P.: Éditions du Cerf, 2004–2007.
226. *Thāwudūrus Abū Qurrah*. *Mayāmir* / Q. Al-Bāshā, ed. Beirut, 1904.

227. *Theodoretus Cyrensis*. Epistola 145 Monachis Constantinopolitanis // Théodoret de Cyr. Correspondance III / Y. Azéma, éd. Paris: Éditions du Cerf, 1965 (Sources Chrétiennes; 111). P. 172–200.

228. *Theodoretus Cyrensis*. Epistola 146 Ioanni Oeonomo // Théodoret de Cyr. Correspondance III / Y. Azéma, éd. Paris: Éditions du Cerf, 1965 (Sources Chrétiennes; 111). P. 200–232.

229. *Theodoretus Cyrensis*. Haereticarum fabularum compendium // PG T. 83. Col. 335C–555A.

230. *Theodorus Abucara*. Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum // PG T. 97. Col. 1469C–1492D.

231. *Theodorus Abucara*. Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia // PG 97. Col. 1504D–1521C.

232. *Theodorus Abucara*. Opuscula 29. Disputatio cum Nestoriano // PG 97. Col. 1575C–1580A.

233. *Theodorus Abucara*. Opuscula 32. Contra Saracenos Theopaschitas // PG 97. Col. 1583A–C.

234. *Theodorus Abucara*. De unione et incarnatione. PG 97. Col. 1601C–1609C.

235. *Théodore Abu Qurra*. Profession de foi. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra / I. Dick, ed. // Muséon. 1959. T. 72. P. 57–58. [на араб. яз.]

236. *Theodorus Mopsuestenus*. Epistola ad Domnum / Fragmenta dogmatica // PG T. 66. Col. 1012D–1018B.

237. *Theodorus Studita*. Antirrheticus I // PG T. 99. Col. 328D–352B.

238. *Theodorus Studita*. Antirrheticus III // PG T. 99. Col. 389A–436A.

239. *Theodosius Alexandrinus*. Oratio theologica, seu Tractatus. Lovanii, 1933 (CSCO; 103). P. 26–55.

240. *Theodosius Alexandrinus*. Epistula ad episcopos orthodoxos. Lovanii, 1933 (CSCO; 103). P. 66–68.

241. *Theodosius Alexandrinus*. Epistula sinodica ad Paulum Patriarcham. Lovanii, 1933 (CSCO; 103). P. 79–87.

242. *Theodosius Alexandrinus*. Epistola scripta de exilio ad christianum Alexandriae populum // PG 86. I. Col. 279A–282B.

243. *Theodosius Alexandrinus*. Homilia, qua confitetur Trinitatis Sanctae aequalitatem, contra suorum temporum perfidos // PG 86. I. Col. 281C–286A.

244. *Theodosius Alexandrinus*. Fragmenta alia // PG 86. I. Col. 285A–C.

245. *Timotheus III Alexandrinus*. Fragmenta dogmatica // PG 86. I. Col. 265C–276C.

246. *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. De receptione haereticorum // PG 86. I. Col. 11–74B.

247. *Timotheus I patriarcha*. Epistula 33 ad sacerdotes et fideles qui Baṣra et Hubbalat sunt: de incarnatione Dei Verbi // Idem. Epistulae / O. Braun, ed. Parisiis, 1915 (CSCO; 75). P. 106–140.

248. *Ἀναστασίου Α' Ἀντιοχείας Δογματικὴ ἔκθεσις* // Anastasii I Antiocheni Opera omnia genuine que supersunt / S. N. Sakkos, ed. Thessalonike, 1976. P. 17–78.

II. Монографии

1. *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 256 с.

2. *Арним Г.* История античной философии. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. — 264 с.

3. *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством // Антология восточно христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. — 564 с.

4. *Бибихин В. В.* Энергия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 488с.

5. Богословский диалог между Православной Церковью и Восточными православными Церквями / К. Шайо, сост., ред. (Пер. с англ.). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. — 188 с.

6. *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. М.: Издательский отдел Спасо-Преображенского Ставропигиального монастыря, 1994. Т. 4. — 600 с.
7. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира / А. Р. Фокин, ред. М.: Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
8. *Васильев А. А.* История Византийской империи (время до Крестовых походов). СПб.: «Алетейя», 1998. — 512 с.
9. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. М.: «Хроника», 1994. — 98 с.
10. *Гартман Эд.* Мировоззрение современной физики Х. 4. Астрахань, 1906.
11. *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: Изд-во Московского университета, 2016 (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 86; Сер. II, Исторические исследования: 42). — 391 с.
12. *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. — 328 с.
13. *Дворецкая М. Я.* Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. — 250 с.
14. *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. — 656 с.
15. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. — 220 с.
16. *Зисис Ф., протопр.* О «православии» антихалкидонских монофизитов / Пер. с новогреч. М.: ГП «КНИСС», 1995. — 29с.
17. *Иларион (Алфеев), иеромон.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. — 288с.
18. *Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л. и др.* Греческая философия / В. П. Гайдамак, М. А. Графова, пер. М., 2006. Т. 1. С. 1–499; 2008. Т. 2. С. 500–980.

19. *Карсавин Л. П.* Святые Отцы и учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. — 176 с.
20. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1993. — 542 с.
21. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии / И. Борисова, пер. М.: Энигма, 1997. — 512 с.
22. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-отеческой письменности. М.: Паломник, 1995. — 177 с.
23. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. — 449 с.
24. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М.: «Путь», 1994. — 388с.
25. *Кураев А., диак., Лурье В.* На пороге унии (Станем ли мы монофизитами?). М., 1994. — 32с.
26. *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — 272с.
27. *Лосев. А. Ф.* История античной эстетики (итоги тысячелетнего развития). М.: Искусство, 1992. — 656 с.
28. *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // Бытие, имя, космос. М.: Мысль, 1993. — 406 с.
29. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. — 288 с.
30. *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1995. — 125 с.
31. *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiома, 2006. — XX+553 с.
32. *Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Киев, 1913. — 574 с.
33. *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие: В 2 т. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1993.

34. *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / свящ. О. Давыденков, пер., Л. А. Успенская, изд. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. — 318 с.

35. *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / А. Кавтаскин, пер. М.: Когелет, 2001. — 432 с.

36. *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы (Введение в изучение) // *Subsidia Byzantinorossica*. СПб.: Византинороссика, 1997. Т. 2. — XVI + 480 с.

37. *Морескини К.* История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011. — 864 с.

38. *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: «Текст», 2010. — 208 с.

39. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение католической традиции [100–600]. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. — 380 с.

40. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства [600–1700]. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. — 315 с.

41. *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. — 200 с.

42. *Помазанский М., протопр.* Православное догматическое богословие. Новосибирск; Рига, 1993. — 240 с.

43. *Попов И. В., проф.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909. — 51 с.

44. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — 776 с.

45. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Киев: «Путь к истине», 1991. — 614 с.

46. *Робертсон Р.* Восточно–христианские Церкви / Г. И. Беневич, пер. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. — 191 с.
47. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. — 1008 с.
48. *Селезнев Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М.: Euroasiatica, 2002. — 200 с.
49. *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005. — 111 с.
50. *Скворцов К. И.* Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2003. — 472 с.
51. *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 560 с.
52. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. — 650 с.
53. *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М.: Канон, 2001. — 120 с.
54. *Троицкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. — 358 с.
55. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский двор, 1997. — 576 с.
56. *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 323 с.
57. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. М.: Паломник, 1992. — 240 с.
58. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М.: Паломник, 1992. — 260 с.
59. *Целлер Эд.* Очерк истории греческой философии / С. Л. Франк, пер. М.: Канон, 1996. — 336 с.
60. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. — 447 с.
61. *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2008. — 264 С.

62. *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы / Е. М. Верещагин, пер. Милан; М.: Христианская Россия, 1999. — 232 с.

63. *Шенборн К.* (при участии *Конрада М.* и *Вебера Х. Ф.*) Бог послал Сына Своего. Христология / Е. М. Верещагин, пер. М.: Христианская Россия, 2003. — 415 с.

64. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2000. — 448 с.

65. *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / П. Б. Михайлов, А. В. Серегин, М. В. Егорочкин и др., пер. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 620 с.

III. Статьи в сборниках и журналах

1. *Андрей Диакон (Юрченко А., диак.)* К вопросу о статье профессора священника В. С. Самуэля (Православная Сирийская Церковь Востока) «Христология Севира Антиохийского» // Он же. Философические и Феологические опыты. М., 1991. С. 135–142.

2. *Андрей Диакон (Юрченко А., диак.)* К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия // Он же. Философические и Феологические опыты. М., 1991. С. 143–193.

3. *Асмус В., прот.* О монофизитстве // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Мат-лы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 207–210.

4. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 33–54.

5. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон. Учение // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 635–646.

6. *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством // Антология восточно христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 158–172.

7. *Беневич Г. И.* Иоанн Скифопольский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 608–613.

8. *Беневич Г. И.* Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 6–24, 165–172.
9. *Болотов В. В., проф.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 3–4. С. 450–469. № 7–8. С. 30–62; № 11–12. С. 775–832.
10. *Болотов В. В., проф.* Отзыв о соч. Н. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит, еп. Киррский» // Христианское чтение. 1892. Ч. 2. С. 58–164.
11. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // *Он же.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 1–427.
12. *Бриллиантов А. И., проф.* Происхождение монофизитства (Речь, предназначенная к произнесению в день годовичного акта 17 февраля 1906 г.) // Христианское чтение. 1906. № 4. С. 793–822.
13. *Василик В. В.* Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Мат-лы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264–268.
14. *Гагинский А. М.* Метафизика и божественные энергии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 145–148.
15. *Глуценко А. Н.* 28 замечаний к статье об ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ // ΑΚΑΔΗΜΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. 2014. № 9. С. 77–102.
16. *Говорун С. Н.* Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.
17. *Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки // Они же. Сочинения. М., 1995. С. 19–96.
18. *Грацианский М. В.* Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 5–26.
19. *Грацианский М. В.* 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.

20. *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228.
21. *Даулинг М. Дж.* Христология Леонтия Византийского / А. Кырлежев, пер. // Леонтий Византийский: Сб. исслед. М., 2006. С. 553–632.
22. *Дионисий (Шлёнов), иеромон.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 339–378.
23. *Дионисий (Шленов), иеромон.* «Ареопагитики». Влияние на Востоке и Западе // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 208–209.
24. *Доброхотов А. Л.* Философия и христианство // Сб. докладов конференции «Христианство и философия». М., 2000. С. 5–21.
25. *Епифанович С. Л.* Псевдо-Евлогий // Он же. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 167–176.
26. *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.
27. *Кожухов С. А.* Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского, Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 98–123.
28. *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. № 20–21. Вып. 1–2. С. 147–168.
29. *Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима // Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007. С. 15–68.
30. *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и экклесиологические проблемы / иеромон. Савва (Тутунов), пер. // Богословские труды. 2007. № 41. С. 146–211.

31. *Лаут Э., свящ.* Севир Антиохийский: православный взгляд // Церковь и время. М., 2005. № 3 (32). С. 174–187.

30. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Он же. Богословие и богословие. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 289–302.

32. *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // Он же. Богословие и богословие. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 273–288.

33. *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // Он же. Богословие и богословие. М., 2000. С. 559–567.

34. *Лурье В. М.* Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 317–358.

35. *Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность») // Он же. По образу Слова: Статьи. М., 2007. С. 7–25.

36. *Маринов Б.* Севир Антиохийски срещу Халкидон (кулминацията на една полемика на границите на християнското средновековие) // Архив за средновековна философия и култура. 2009. Вып. 15. С. 66–96.

37. *Мейендорф И., протопр.* Единство Империи и разделение христиан / Л. А. Успенская, Н. Б. Артамонова, пер. // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 13–270.

38. *Мейендорф И., протопр.* Человечество Христа: Пасхальная тайна / свящ. К. Польсков, пер. // Богословский сборник. М., 2000. Вып. 5. С. 5–50.

39. *Мейендорф И., протопр.* Империя и Церковь в эпоху Юстиниана / А. В. Левитский, пер. // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 12–31.

40. *Мейендорф И., протопр.* Халкидониты и монофизиты после Халкидона // Вестник Рус. Зап.-Европейского Патриаршего Экзархата. 1965. № 52. С. 223–236.

41. *Месяц С. В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского: по поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века:

св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2006. № 5–6. С. 670–680.

42. *Месяц С. В.* Ипостась. Понятие «ипостась» в античной и эллинистической философии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 180–183.

43. *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у первоначала? Некоторые замечания к истории понятия «ипостась» в платоновской философии и христианском богословии III–V вв. // XXII Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2012. Т. 1. С. 258–262.

44. *Михайлов П. Б.* Дидим Слепец // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 677–686.

45. *Михайлов П. Б.* Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». М., 2006. Вып. 15. С. 52–82.

46. *Михайлов П. Б.* Компетенции рациональности в теологии: свидетельства греческой патристики // Философия религии: альманах. М.: Наука, 2010–2011. С. 149–161.

47. *Новиков В. В.* Ветхозаветная экзегеза святителя Кирилла Александрийского как источник его христологии // Труды Київської Духовної Академії. 2012. Вып. 16. С. 131–154.

48. *Новиков В. В.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский. Христология // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 273–277.

49. *Пихота О. И.* Понятие «воипостасное» в христологических системах Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского // Сб. студенческих научных работ. М.: ПСТГУ, 2008. С. 38–46.

50. *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. Вып. 7. С. 93–101.

51. *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99.

52. *Сидоров А. И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // *Byzantinoslavica*. 1989. № 50/1. P. 24–32.

53. *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // *Историко-философский ежегодник*. 1989. С. 179–194.

54. *Сидоров А. И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 321–368.

55. *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Прп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2004. С. 3–108.

56. *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский // Св. Кирилл Александрийский. Творения. Кн. 1. М., 2000. С. 3–122.

57. *Сидоров А. И.* Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII веков // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.

58. *Слинин Я. А.* Богословие и логика в «источнике знания» Иоанна Дамаскина // Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 289–357.

59. *Смирнов С., прот.* Терминология отцов Церкви в учении о Боге // Прибавление к творениям святых Отцов в русском переводе. Т. 35. 1885. С. 537–574.

60. *Соколов В., свящ.* Завершение Византийской христологии после Леонтия Византийского // *Православие и монофизитство*. Пермь, 2005. С. 76–113.

61. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // *Леонтий Византийский: Сб. исслед.* М., 2006. С. 10–458.

62. *Флоренский П., свящ.* Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Он же. Сочинения. М., 1995. Т. 2. С. 192–277.

63. *Флоровский Г., прот.* «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 7–35.

64. *Флоровский Г., прот.* Понятие творения у святителя Афанасия Великого // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80–107.
65. *Фокин А. Р.* Понятие «ипостась» в латинской патристике // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 190–193.
66. *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синэргия. М., 1995. С. 42–150.
67. *Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма / Г. И. Беневич, пер., А. М. Шуфрин, ред. // Максим Исповедник. Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 389–495.
68. *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.
69. *Шохин В. К.* Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синэргия // Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001. С. 185–223.
70. *Щукин Т. А.* Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 621–636.
71. *Щукин Т. А.* Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. СПб., 2009. Т. 1. С. 643–657.
72. *Щукин Т. А.* Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // EINAИ. 2013. № 1–2 (Т. 3–4). С. 360–370.
73. *Юрченко А., диак.* Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. № 3–4. С. 136–160.

IV. Периодическая печать

1. *Тускарев А.* От ереси церковно-государственной к ереси догматической // Русский вестник. 1992. № 40. С. 3.1.

V. Машинописные материалы

1. *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства / Н. А. Заболотский, пер. Л.: Ленинградская Духовная Академия, 1975.

VI. Диссертации

1. *Селезнев Н. Н.* Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства). Автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2006. — 18с.

VII. Справочная литература

1. Греческо-русский словарь / А.Д. Вейсман, сост. СПб., 1882.

VIII. Литература на иностранных языках

A) Монографии

1. *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. NY, 2004.
2. *Anastos M. V.* Nestorius was Orthodox // *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge, 1962. Vol. 16. P. 119–140.
3. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 4. Freiburg-in-Brisgau, 1923.
4. *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974.
5. *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. NY, 2004.
6. *Beeley Ch.* The unity of Christ: continuity and conflict in patristic tradition. Yale, 2012.
7. *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge, 1908.
8. *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+ 750) / A. di Berardino, ed.* Cambridge, 2006.
9. *Bettiolo P.* Una raccolta di opuscoli calcedonensi (Ms. Sinai Syr. 10). Louvain, 1979 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 404).

10. *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.
11. *Congourdeau M.-H.* L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J.C. – Ve s. ap. J.C.) // Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. P., 2007.
12. *Daley B.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). Oxford, 1983.
13. *Dell'Osso C.* Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio. R., 2003.
14. *Dell'Osso C.* Cristo e Logos, il calcedonismo del VI secolo in Oriente. R., 2010 (Studia Ephemeridis Augustinianum; 118).
15. *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1957.
16. *Domanski B.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1910.
17. *Diekamp F.* Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristic. R., 1938 (Orientalia Christiana Analecta; 117).
18. *Dorner J. A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste. Stuttgart, 1845. Bd. 1; B., 1851; Bd. 2. B., 1853.
19. *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.
20. *Du Manoire H.* Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie. P., 1944.
21. *Evans D.* Leontius of Byzantium: an Origenist Christology. Washington, 1970.
22. *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1979.
23. *Fyrigos A.* Introduzione alla filosofia patristica e bizantina (Dalle origini dell'era Cristiana alle lotte iconoclastiche). R., 2007.
24. *Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon. Würzburg, 1984.
25. *Graf G.* Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita. Lovanii, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130).
26. *Graf G.* Die Schriften des Theodor Abù Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Paderborn, 1910.

27. *Chediath G.* The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam; Paderborn, 1982.
28. *Gieseler J. C. L.* Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. 2 P. Göttingen, 1835; 1838.
29. *Gilson E.* L'Esprit de la philosophie médiévale. P., 1944.
30. *Gleede B.* The Development of the Term Eupostatōs from Origen to John of Damaskus. Leiden; Boston, 2012.
31. *Gray P. T. R.* The Defence of Chalcedon in the East. Leiden, 1979.
32. *Griffith S. H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–c. 820 A.D.). A methodological, comparative study in Christian Arabic literature, Washington (DC), 1978.
33. *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne (De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)). P., 1973.
34. *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1993. T. II / 2 (L'Église de Constantinople au VI^e siècle).
35. *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; Wien, 2002. Bd. 2 / 3 (Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600).
36. *Halleux A., de.* Le dyophysisme de Cyrille d'Alexandrie // Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. B.; NY: Walter de Gruyter; 1993. Bd. 67.
37. *Harnack A., von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg-im-Brigau, 1909. T. 2 (Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas).
38. *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962.
39. *Hespel R.* Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Louvain, 1955.
40. *Hierotheos (Vlachos), metr.* The Person in the Orthodox Tradition. Levia-Hellas: Birth of the Theotokos Monastery, 1999.
41. *Hovorun C.* Will, Action and Freedom: Christological Conversies in the Seventh Century. Leiden: Brill, 2008.

42. *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderbon, 1908.
43. *Kallis A.* Der Menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos: Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doctorgrades. Westfälische Wilhelms–Universität zu Münster (Westf.), Philosophische Fakultät. S. I., 1965.
44. *Khoury P.* Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964.
45. *Koen L.* The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991.
46. *Labourt J.* De Timotheo I nestorianorum patriarcha (728–823) et christianorum orientalium conditione sub chaliphis Abbasidas. P., 1904.
47. *Lamoreaux J.* Theodore Abu-Qurrah. Provo, 2005.
48. *Lang U.M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century (a Study and Translation of the Arbiter). Leuven : Peeters, 2001.
49. *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.
50. *Liebaert J.* La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951.
51. *Lietzman H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.
52. *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009.
53. *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887. Bd. 3. Fasc. 1–2.
54. *Loofs F.* Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914.
55. *Loofs F.* Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924.
56. *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Bd. 1. Halle-Saale, 1950.

57. *Macdonald J.* The Christological Works of Justinian. Wahington, 1995.
58. *Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. T. IX. R., 1833.
59. *Mai A.* Spicilegium romanum. R., 1844. T. 10.
60. *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; NY; Köln, 1994.
61. *McKinion S. A.* Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's christology. Leiden; Boston; Köln, 2000.
62. *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites (518–616). P., 1923.
63. *Mathew J.* Christology of Severus of Antioch mainly basing his first Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001.
64. *Mebratu Kiros Gebru.* Miaphysite Christology (an Ethiopian Perspective). NY, 2010.
65. *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite. P., 1997.
66. *Moreschini C., Norelli E.* Early Christian Greek and Latin Literature (A Literary History). Peabody, 2005. Vol. 2 (From the council of Nicea to the beginning of the medieval period).
67. *Moussa, bishop.* St. Athanasius and Incarnation. Cairo, s.d.
68. *Murphy F.-X., Sherwood P.* Constantinople II et III. P., 1974.
69. *Panicker J.* The Person of Jesus Christ in the Writings of Bar Ebraya. Ph. D. R.: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1995.
70. *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e la controversie cristologica. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980.
71. *Phan P.* Grace and the Human Condition. Wilmington, 1988.
72. *Petit F. (éd.)* La chaîne sur l'Exode I. Fragments de Sévère d'Antioche / Glossaire syriaque par L. Van Rompay. Leuven, 1999 (Traditio Exegetica Graeca ; 9).
73. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.
74. *Raven Ch. E.* Apollinarismus: An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923.

75. *Relton H. M.* Study in Christology. L., 1917.
76. *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite. Oxford; NY, 1998.
77. *Rozemond K.* La Christologie de St. Jean Damascène. Ettal, 1959.
78. *Russel N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2006.
79. *Samuel V. C.* The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977.
80. *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. L., 1953.
81. *Shenouda III, pope.* The Nature of Christ. Cairo, 1997.
82. *Schenouda III, pope.* Man's Deification. Pt. I. Cairo, 2005. (Comparative Theology; 5).
83. *Schenouda III, pope.* Man's Deification. Pt. II. Partakes of the Divine Nature. Cairo, 2008.
84. *Scholten C.* Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos (PTS 45). B.; NY, 1996.
85. *Tatakis B.* La philosophie byzantine. P., 1949.
86. *Torrance I.R.* Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich, 1988.
87. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.
88. *Quasten J.* Patrology. Vol. 3. Utrecht; Antwerpen, 1975.
89. *Vaschalde A.* Three letters of Philoxenus bishop of Mabbog. R., 1902.
90. *Voisin G.* L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique. Louvain; P., 1901.
91. *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982.
92. *Weiss G.* Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598). München, 1965. *Misceleanea Byzantina Monacensia.*

93. *Welch J. L.* Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria. San Francisco, 1994.

94. *Werner M.* The Formation of Christian Dogma. Boston, 1957.

95. *Wigram W.* The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church. L., 1908.

96. *Wigram W. A.* The separation of the monophysites. L., 1923.

97. *Zizioulas J. D.* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. NY, 1985.

98. *Άλέμου Κ.* Ἡ χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας. Θεσσαλονίκη 1977.

99. *Λουκάς (Γρηγοριάτης), ἱερομον.* Διοσκόρος καὶ Σεβήρος οἱ Ἀντιχαλκηδόνοι αἰρεσιάρχαι. Κριτική δύο διδκτορικῶν διατριβῶν. Ἅγιον Ὅρος, 2003.

100. *Δελημβάση Α. Δ.* Ἡ αἵρεσις τοῦ μονοφυσιτισμοῦ χθες καὶ σήμερον. Ἀθῆναι, 1994.

101. *Θεοδώρου Α.* Ἡ χριστολογικὴ ὀρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Ἀθῆναι, 1957.

101. *Μποζοβίτη Σ. Ν.* Τὰ αἰῶνια σύνορα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ Ἀντιχαλκηδόνοι. Ἀθῆναι, 1999.

102. Ὁρθόδοξος πίστις καὶ ἀντιχαλκηδόνοι ἢ μονοφυσίται. Ἀθῆναι, 1995.

103. *Παύλου, μητροπολίτου Κυρηναίας* Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Ἀντιχαλκηδόνοι. Λευκωσία, 1998.

104. *Τρεμπέλας Π. Ν.* Ἐπὶ τῶν πρακτικῶν τὰς ἐν Aarhus διασκέψεως. Ἀθῆναι, 1966.

В) Статьи в сборниках и журналах

106. *Abramowski L.* The Theology of Theodore of Mopsuestia // Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. 1992. P. 1–36.

107. *Allen P.* Greek citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1981. T. 12. P. 261–264.

108. *Bardy G.* Sévère d'Antioche // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1939. T. XIV. Col. 1999–2000.
109. *Bardy G.* Zacharie le Rhéteur // Dictionnaire de Théologie Catholique. P., 1950. T. XV. Col. 3677–3679.
110. *Baumstark A.* Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 // Römische Quarttschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 1897. Bd. 11. P. 31–66; 1899. Bd. 13. P. 305–323.
111. *Benakis L.* The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought. Norfolk; Vancouver, 1982. P. 75–86.
112. *Benakis L.* Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceeding of the Eight International Congress of Medieval Philosophy. Helsinki, 1990. P. 223–226.
113. *Brière M.* Les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche. Introduction générale à toutes les homélie // Patrologia Orientalis. P., 1960. T. 29. P. 7–72.
114. *Brock S.* Some New Letters of the Patriarch Severos // Studia Patristica. B., 1975. № 12. P. 17–24.
115. *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. Oxford, 1951. № 2. P. 145–164.
116. *Chesnut R. C.* The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // Journal of Theological Studies. 1978. V. 29. P. 392–406.
117. *Cristescu V.* Christ's Compound Hypostasis in Emperor Justinian's Theology // Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» din Iași. Teologie Ortodoxă. 2. 2013. P. 87–100.
118. *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 2002. № 10. 2. P. 245–265.
119. *Declerck J. H.* Encore une foi Léonce et Pamphile // Orientalia Lovaniensia Analecta. T. 60. Leuven, 1994. P. 199–216.

120. *Dorival G.* Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche // Ἀντίδωρον: Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum. Wetteren, 1984. Vol. 1. P. 101–121.

121. *Dratsellas K.* Questions on Christology of St. Cyril of Alexandria // Abba Salama. Athens, 1974. Vol. 6. P. 203–232.

122. *Ebied R. Y.* Peter of Antioch and Damian of Alexandria // A Tribute to A. Vööbus. Chicago, 1977. P. 277–282.

123. *Erismann Ch.* The Trinity, Universals and Particular Substances: Philoponus and Roscelin // Traditio. 2008. Vol. 53. P. 277–305.

124. *Erismann Ch.* Catachrestic Plural Forms. Gregory of Nyssa and Theodore Abū Qurrah on Naming and Counting Essences // British Journal for the History of Philosophy. 2014. Vol. 22 (1). P. 39–59.

125. *Garrigues J.-M.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1974. Avril–Juin. P. 181–204.

126. *Gray P. T. R.* Introduction // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / P. Gray, ed., trad. Oxford, 2006. P. 1–43.

127. *Gregorios Paulos Mar, Metropolitan.* Ecclesiological Issues Concerning the Relations of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite? Geneva, 1981. P. 127–137.

128. *Gregorios Paulos Mar.* The Relevance of Christology Today // Christ in East and West. Macon, 1987. P. 97–112

129. *Grillmeier A.* Die theologische und sprachliche Vorberaitung der christologischen Formel von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon I. Würzburg, 1951. Bd. 1. P. 5–202.

130. *Grillmeier A.* Gottmensch III (Patristik) // Reallexicon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1982. Bd. 12. Col. 312–366.

131. *Hainthaler Th.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien, 1990. Bd. II/4. S. 109–149.

132. *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*. Freiburg; Basel; Wien, 2002. Bd. 2/3. P. 403–437.

133. *Hainthaler T.* Ephraem von Antiochien und sein Neuchalcedonismus // Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg; Basel; Wien, 2002. Bd. 2/3: S. 357–373.

134. *Hainthaler T.* Anastasius der große Bischof Antiochiens // Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg; Basel; Wien, 2002. Bd. 2/3. S. 374–402.

135. *Halleux A., de.* Le «synode néochalcédonien» d'Alexandrette (c. 515) et l'«Apologie pour Chalcedoine de Jean le Grammarien». A propos d'une édition récente // *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. 1977. №72. P. 593–600.

136. *Heinzer F.* Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1981. Bd. 28. S. 372–392.

137. *Hermann T.* Johannes Philoponus als Monophysit // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. 1930. Bd. 29. S. 209–264.

138. *Hübner R. M.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios // *Epektasis: Mélanges patristique offerts au card. J. Daniélou*. P., 1972. P. 463–490.

139. *Ierodiakonou K.* Introduction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, 2002. P. 1–13.

140. *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain, 1938. T. 15. P. 233–278.

141. *Jouasard G.* Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de science religieuse*. 1955. T. 43. P. 361–378.

142. *Jouasard G.* Impassibilité du Logos et Impassibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de science religieuse*. 1957. T. 45. P. 209–224.

143. *Jugie M.* Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche // *Échos d'Orient*. 1925. T. 28. P. 129–162, 257–285.

144. *Jugie M.* Monophysisme // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1929. T. 10. Col. 2217–2218.

145. *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de sciences religieuses*. 1961. T. 49. № 2. P. 188–211; № 3. P. 386–405.

146. *Keating D. A.* Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life // *Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation*. NY, 2000. P. 149–185.

147. *Khaled A.* The Soteriological Grammar of Conciliar Christology // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. 2014. Vol. 78,2. P. 165–188.

148. *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // *Journal of Theological Studies*. 2001. Vol. 52. P. 637–657.

149. *Krausmüller D.* Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos* // *Vigiliae Christianae*. 2011. Vol. 65. P. 484–513.

150. *Labelle J.-M.* Saint Cyrille d'Alexandrie: Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V siècle // *Revue des sciences religieuses*. 1979. T. 53/1. P. 23–42.

151. *Lambriniadis E.* Die Christologie des Severos von Antiochia // *Pro Oriente*. Tyrola; Innsbruck; Wien, 2001. Bd. 27. S. 291–296.

152. *Lang U. M.* Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // *Oriens Christianus*. Vol. 85. P. 23–40.

153. *Larchet J.-Cl.* À propos du statut de l'Église arménienne dans la cadre du dialogue entre les Églises orthodoxes et les Églises non chalcédoniennes // *Le Messager orthodoxe*. P., 2003. T. 138. P. 37–58.

154. *Lebon J.* Version arménienne et version syriaque de Timothée Élure // *Handes Amsorya*. 1927. № 41. P. 713–722.

155. *Loon H., van.* Cyril of Alexandria // *The Wiley Blackwell companion to Patristics* / K. Parry, ed. Chichester (West Sussex), 2015. P. 170–183.

156. *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.

157. *Lynch J. J.* Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology // *Theological Studies*. 1975. Vol. 36. Pt. 3. P. 455–471.

158. *Madden N.* Composite Hypostasis in Maximus the Confessor // *Studia Patristica*. 1993. Vol. 27. P. 175–197.
159. *Magdi Samuel.* Η Κοπτική Εκκλησία της Αιγύπτου σήμερα // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Τ. 5. Σ. 35–40.
160. *Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim.* The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // *Pro Oriente*. Vienna, 1999. Τ. 6. P. 49–63.
161. *Masson J.* Théologies comparées: Shenouda III et Matta al-Miskin // *Proche-Orient Chrétien*. 2005. Τ. 55. P. 52–61.
162. *Masson J.* La divinization de l'homme: les raisons de l'opposition de Shenouda III // *Proche-Orient Chrétien*. 2007. Τ. 57. P. 279–290.
163. *Meyendorff J.* Justinian, the Empire and the Church // *Dumbarton Oaks Papers*. 1968. Vol. 22. P. 43–60.
164. *Moeller Ch.* Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1944–1945. Τ. 40. P. 73–140.
165. *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 637–720.
166. *Moss Y.* Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions // *Études syriaques*. P., 2016. Τ. 13. P. 119–136.
167. *Moss Y.* Saving Severus: How Severus of Antioch's Writings Survived in Greek // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2016. Vol. 56. P. 785–808.
168. *Moutafakis N. J.* Christology and its Philosophical Complexities in the Thought of Leontius of Byzantium // *History of Philosophy Quarterly*. 1993. Vol. 10.2. P. 99–119.
169. *Nau F.* Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1905. Τ. 10. P. 113–134.
170. *Norris R. A.* Christological Models in Cyril of Alexandria // *Studia Patristica*. 1975. Vol. 13. P. 255–268.

171. *O'Keefe J.* Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // *Theological Studies*. 1997. Vol. 58. P. 38–60.
172. *Ramelli I. L. E.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. 2012. Vol. 105. 3. P. 302–350.
173. *Richard M.* Léonce de Byzance etail-il origéniste? // *Revue des Etudes Byzantines*. 1947. T. 5. P. 31–66.
174. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de Science Religieuse*. 1944. T. 1. P. 35–88.
175. *Richard M.* Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // *Revue des Etudes Byzantines*. 1970. T. 28. P. 239–269.
176. *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // *Genethliakon für C. Robert*. Berlin, 1910. S. 105–156.
177. *Samuel V. C.* Some Facts about the Alexandrine Christology // *The Indian Journal of Theology*. 1962. Vol. 11. P. 136–142.
178. *Samuel V. C.* One nature of God the Word // *Greek Orthodox Theological Review*. 1964–1965. Vol. 10.2. P. 37–51.
179. *Samuel V. C.* The Christology of Severus of Antioch // *Abba Salama*. Athens, 1973. Vol. 4. P. 126–190.
180. *Samuel V. C.* A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides // *Greek Orthodox Theological Review*. 1971. Vol. 16. P. 44–62.
181. *Samuel V. C.* The Council of Chalcedon: Analysis of a Conflict / Wort und Wahrheit, Supplementary Issue I // *Pro Oriente*. Vienna, 1972. P. 40–54.
182. *Samuel V. C.* The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology // *Wirtschaftsuniversität Wien: Supplementary Issue 2*. Wien, 1974. S. 19–27.
183. *Samuel V. C.* Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // *Ἐκκλησιαστικός Φάρος*. 1976. T. 58. Σ. 270–301.
184. *Samuel V. C.* The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // *Greek Orthodox Theological Review*. 1968. Vol. 13. P. 152–169.

185. *Sarkissian Karekin, ep.* The doctrine of Person of Christ in the Armenian Church // Greek Orthodox Theological Review. 1964–1965. Vol. 10. 2. P. 108–121.
186. *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.*
187. *Sharples R. W.* The school of Alexander? // *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990. P. 83–112.*
188. *Siddals R. M.* Logic and Christology in Cyril of Alexandria // *Journal of Theological Studies. Oxford, 1987. № 38. P. 341–367.*
189. *Siddals R. M.* Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria // *Studia Patristica. Leuven, 1989. Vol. 18. 1. P. 207–211.*
190. *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alexandria // *Augustianum. R., 1982. Vol. 22. P. 493–511.*
191. *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz. Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie // *Theologische Zeitschrift. 1980. Bd. 36. S. 153–161.*
192. *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra // *Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. Bd. 75. P. 217–270.*
193. *Tweedale M. M.* Alexander of Aphrodisias' Views on Universals // *Phronesis. 1984. Vol. 29. P. 279–303.*
194. *Utheman K.-H.* Einleitung // *Anastasio Sinaitae. Viae dux. Turnhout; Brepols, 1981 (Corpus Christianorum, Series graeca; 8). P. XXI–CCXLVII.*
195. *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und innerchalkedonischen Transformationen eines Paradigmas // *Kleronomia. 1982. T. 14. P. 215–312.*
196. *Uthemann K.-H.* Difinitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chakedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon. Leuven, 1998. P. 54–122.*

197. *Zambolotsky N.* The Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1976. Σ. 357–386.
198. *Van Esbroeck M.* La date et l'auteur du De Sectis attribute a Léonce de Byzance // After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 415–424.
199. *Van Roey A.* Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. Vol. 10. P. 237–250.
200. *Van Roey A.* Les Fragments trithéites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Analecta. Louvain, 1980. Vol. 11. P. 135–163.
201. *Vööbus A.* Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche // Byzantinische Zeitschrift. 1975. Bd. 68. S. 295–298.
202. *Weinandy T. G.* Cyril and the Mystery of Incarnation // Theology of St. Cyril of Alexandria: Critical appreciation. NY, 2000. P. 23–54.
203. *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 65–95.
204. *Wickham L. R.* Severus of Antioch on the Trinity // Studia Patristica. 1993. Vol. 24. P. 360–372.
205. *Worqineh Habte Mariam.* The mystery of the Incarnation // Greek Orthodox Theological Review. 1964–1965. Vol. 10.2. P. 154–160.
206. *Youssef Y. N.* Severus of Antioch // The Wiley Blackwell companion to Patristics / K. Parry, ed. Chichester (West Sussex), 2015. P. 226–237.
207. *Zachhuber J.* Christology after Chalcedon and the Transformation of the philosophical Tradition: Reflections on a neglected Topic / M. Knežević, ed. // The Ways of Byzantine Philosophy. Alhambra, 2015. P. 89–110.
208. *Zachhuber J.* L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église // Revue des sciences religieuses. 2016. T. 90.1. P. 35–50.
209. *Μαρτζέλος Γ.* Ο θεολογικός διάλογος ορθοδόξων και μη χαλκιδονίων εκκλησιών. Χρονικό — αξιολόγηση — προοπτικές // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Τ. 5. Σ. 51–60.

210. Συμβολή στον ένδοορθόδοξο διάλογο για την «Ὄρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὄρθόδοξοι; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὄρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Μονοφυσιστῶν). Ἅγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 67–128.

В) Машинописные материалы

211. *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).

212. *Daley B.* The Christology of Leontium of Byzantium: Personalism and Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies. Oxford, 1983.

213. *Eustatius Matta Roham.* Severus of Antioch — a Continuation of the Cyrilian Orthodox Legacy. Cairo, 2004.

Г) Интернет ресурсы:

214. *Bishoy, metr.* Saint Severus of Antioch His Life and His Christology. (The Second Meeting of The Joint Commission for the Relations Between the Russian Orthodox Church and Oriental Orthodox Churches in the Middle East December 15–18, 2004. St. Mark Centre–Nasr City Cairo, Egypt) // <http://www.coptics.info/Articles/> (дата обращения 20. 11. 2017)

215. *Justinianus Flavius, imperator.* Dialogue with Paul of Nisibis / J. Macdonald, transl. The St. Pachomius Orthodox Library, Commemoration of the First Ecumenical Council. 1998. <http://www.voskrese.info/spl/nisibtext.html> (дата обращения 11. 11. 2017)

216. *Farrington P. T.* The Orthodox Christology of St Severus of Antioch // <http://orthodoxwiki.org/> (дата обращения 11. 11. 2017)

217. *Farrington P. T.* Hypostasis in Severus of Antioch // http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2010/2/20 (дата обращения 11. 11. 2017)

218. *Farrington P. T.* Humanity of Christ // <http://www.coptichymns.net/module-library-viewpub-tid-1-pid-394.html>. (дата обращения 11. 11. 2017)

Д) Справочная литература:

219. *A patristic Greek Lexicon* / ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ЖИЗНИ ЛЕОНТИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО

В 2001 г. немецкий исследователь Дирк Краусмюллер опубликовал статью, в которой была предпринята попытка доказать, что Леонтий Иерусалимский, автор, которому приписываются два полемических трактата — «Против монофизитов» и «Против несториан», жил в первой трети VII столетия¹.

Выводы Д. Краусмюллера идут вразрез со сложившимся с середины прошлого века научным консенсусом, согласно которому, Леонтий Иерусалимский был современником св. императора Юстиниана I Великого и написал свои произведения незадолго до Пятого Вселенского собора. Так, М. Ришар относит литературную активность Леонтия к 536–544 годам². С этой датировкой соглашается и А. Грильмайер³. Ш. Меллер, А. Басдекис, З. Хельмер, К. П. Уэш и К. Делль’Оссо предлагают незначительно отличающуюся датировку — 538–543 / 544 годы⁴. Эта же датировка приводится и в патрологии А. ди Берардино⁵. По мнению П. Грея, «Свидетельства отцов» были написаны в 536–538 годах, «Апории» и «Против несториан» — не позднее 550 г., но скорее до 544 г., т.к. в них никак не упоминается спор о «Трех главах»⁶. Протопресв. Иоанн Мейендорф указывает

¹ См.: *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // *JTS*. 2001. № 52. P. 637–657.

Следует отметить, что Д. Краусмюллер не является первым, кто хотел бы поместить Леонтия Иерусалимского в седьмое столетие. Еще в XIX в. Ф. Лоофс высказывал мнение, что трактаты, написанные именем Леонтия Иерусалимского, в действительности являются сочинениями Леонтия Византийского, переработанными неизвестным редактором, жившим в VII в. (см.: *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1888. Bd. 3. S. 1–2)

В 80-е гг. прошлого столетия М. Брейди, сопоставляя святоотеческие цитаты из «Свидетельств отцов», являющихся частью трактата Леонтия «Против монофизитов», с цитатами из патристического сборника «Учение отцов о воплощении Слова» (VII в.) и из сочинений Иоанна Марона, приходил к выводу, что Леонтий Иерусалимский должен был жить в VII столетии. Однако точка зрения М. Брейди не нашла поддержки со стороны других исследователей (см.: *Breydy M.* Les Attestations patristiques parallèles et leurs nuances chez les ps-Léonce et Jean Maron / P. O. Scholz, R. Stempel, eds. // *Nubia et Oriens Christianus*. Cologne: Dinter, 1987. P. 3–16; *Breydy M.* Jean Maron, Exposé de la foi et autres opuscules. Louvain, 1988 (CSCO; 497 (T), 498 (V)).

² См.: *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de Science Religieuse*. 1944. Vol. 1. P. 62–63.

³ См.: *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II / 2... P. 369.

⁴ См.: *Moeller Ch.* Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1951. Vol. 27. P. 472; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 203–204; *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. XVII; *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir’s Theological Quarterly*. 1987. Vol. 31. P. 65; *Dell’Osso C.* Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio. R., 2003. P. 129.

⁵ См.: *Patrology*... P. 288.

⁶ *Gray P. T. R.* Introduction // *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / P. T. R. Gray, ed. and trans. Oxford, 2006. P. 38, 40.

«Свидетельства отцов» и «Апории» — две части, из которых состоит трактат Леонтия «Против монофизитов».

более раннее время литературной деятельности Леонтия — 532–536 годы¹. Свящ. Э. Лаут и Х. ван Лоон также считают Леонтия Иерусалимского современником Леонтия Византийского².

Д. Краусмюллер приводит следующие основные аргументы, свидетельствующие, что Леонтий Иерусалимский не мог писать ранее начала VII века³:

1) В конце трактата «Против монофизитов» упоминается «ересь яковитов»⁴. Наименование сирийских нехалкидонитов яковитами, по имени одного из вождей сирийского монофизитства — Иакова Барадея (ум. 578 г.)⁵, возникает в среде сторонников Халкидона не ранее конца VI столетия⁶;

2) В том же трактате содержится анахроничное, по мнению немецкого исследователя, упоминание о арианах-лонгобардах⁷;

3) В трактате «Против несториан» упоминается о необычной церемонии передачи престолонаследия: некий сын императора был коронован в раннем детстве или даже еще в утробе матери. Д. Краусмюллер усматривает в этом сообщении указание на событие в семье императора Ираклия, которое он датирует 612 годом⁸;

4) В этом же трактате говорится о захвате Иерусалима и о множестве истребленных в нем людей. Д. Краусмюллер видит в этом сообщении указание на завоевание Иерусалима персами (614 г.) или даже арабами (638 г.)⁹.

¹ См.: Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 82.

² См.: 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. 145; Loon H., van. *Cyril of Alexandria* // *The Wiley Blackwell companion to Patristics* / K. Parry, ed. Chichester, 2015. P. 173.

³ Аргументы Д. Краусмюллера и его выводы нашли полную поддержку со стороны В. Лурье. См.: Лурье В. *История Византийской философии. Формативный период.* СПб., 2006. С. 517–521.

⁴ См.: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1900C.

⁵ См.: Мейендорф И., *протопресв.* Единство империи и разделение христиан // Он же. *История Церкви и восточно-христианская мистика.* М., 2000. С. 198–199.

⁶ См.: Krausmüller. *Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century...* P. 642–647.

Известный патролог Л. Р. Уикхэм, в целом не считающий позицию Д. Краусмюллера достаточно обоснованной, отмечает, что, с его точки зрения, это упоминание о яковитах является единственным из всех приводимых немецким исследователем аргументов, действительно ставящим под сомнение традиционную датировку времени жизни Леонтия Иерусалимского (см.: Wickham L. R. [Leontius of Jerusalem. *Against the Monophysites. Testemonies of the Saints and Aporiae* / P. T. R. Gray, ed. and transl.] // *JTS*. 2007. №. 58. Pt. 1. P. 329–330).

⁷ См.: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1896C; Krausmüller. *Leontius of Jerusalem...* P. 647.

⁸ См.: *Contra nestorianos* III. 8 // PG 86. I. Col. 1629A; Krausmüller. *Leontius of Jerusalem...* P. 654–656.

⁹ См.: *Contra nestorianos* VII. 20 // PG 86. I. Col. 1768^hC; Krausmüller. *Leontius of Jerusalem...* P. 649–654.

Является ли аргументация Д. Краусмюллера достаточно убедительной, чтобы отвергнуть общепринятую в современной патрологической науке датировку сочинений Леонтия? Аргументы Д. Краусмюллера были, например, подвергнуты критике ведущим современным специалистом по Леонтию Иерусалимскому П. Грэйем, который подготовил критическое издание трактата «Против монофизитов» и выполнил его перевод на английский язык¹. Рассматривать возражения, приводимые П. Грэйем против доводов Д. Краусмюллера, не представляется целесообразным, поскольку он, так же как и его оппонент, приводит аргументы преимущественно стилистического, историко-церковного и исторического, но не богословского характера. Однако трактаты Леонтия по своему содержанию являются богословскими (и отчасти философскими), поэтому при определении их датировки в первую очередь должно учитываться их богословское содержание. Конечно, путем умышленных или неумышленных интерполяций можно внести в текст произведения те или иные анахронизмы, затрудняющие его точную датировку, однако почти невозможно фальсифицировать культурно-исторический, в том числе и богословский контекст, в котором произведение создавалось. По этой причине следует выяснить, в пользу какой из датировок свидетельствует богословское содержание трактатов Леонтия.

Однако прежде чем перейти к рассмотрению богословского содержания сочинений Леонтия Иерусалимского, следует отметить, что факт поврежденности приписываемых ему трактатов «Против несториан» и «Против монофизитов» был хорошо известен еще ученым XIX столетия. Так, русский исследователь свящ. В. Соколов в своей классификации сочинений, входящих в состав леонтиевского корпуса, относит эти трактаты к числу интерполированных сочинений, которые «носят на себе следы постороннего участия и вмешательства, идущего, главным образом, со стороны то небрежных переписчиков и корректоров, то непонимающих издателей...»². По словам свящ. В. Соколова, «неисправность дошедших оригиналов говорит слишком ясно о тяжелой судьбе, испытанной ими от рук

¹ Полемику П. Т. Р. Грэй с Д. Краусмюллером см.: *Gray. Introduction...* P. 38–40.

² *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 121.

переписчиков и читателей на протяжении многих веков существования, а именно о пропусках, вставках и изменениях, не без ущерба, конечно, для смысла и содержания сочинения»¹.

Если произведения Леонтия признаются несомненно интерполированными, то аргументы стилистического и церковно-исторического характера при датировке этих памятников в значительной степени утрачивают свою силу и должны рассматриваться как безусловно вторичные по отношению к аргументам богословского характера. Если же строго следовать методу Д. Краусмюллера — выискивать исторические несоответствия, абстрагируясь при этом от общего богословского содержания трактатов, — можно прийти до совершенно абсурдных выводов. Например, «отправить» Леонтия не в начало VII столетия, а на рубеж VII–VIII вв. Так, известный антихалкидонит Тимофей Элур называется у Леонтия монофизитом (μονοφυσίτου)², тогда как это наименование для обозначения противников Халкидонского Собора появилось в дифизитской среде не ранее самого конца VII века³.

В пользу того, что Леонтий был автором второй четверти VI в. можно привести следующие богословские аргументы:

1) Если принять, что Леонтий жил в VII столетии, тогда непросто объяснить, почему же автор, христологическое учение которого столь близко к христологии Пятого Вселенского Собора, «решения которого, по сути», как утверждает протопресв. И. Мейендорф, и явились «утверждением христологии Леонтия Иерусалимского»⁴, полемизируя с несторианами и монофизитами, ни прямо, ни косвенно об этом Соборе не упоминает, но многократно упоминает при этом о Халкидоне.

¹ Там же. С. 125.

Следует иметь в виду, что часть аргументов, приводимых Д. Краусмюллером, была уже известна свящ. В. Соколову (см.: Там же. С. 131).

² См.: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1849A.

³ Одним из первых этот термин стал использовать, вероятно, прп. Анастасий Синаит в своем противомонофизитском сочинении «Путеводитель», окончательная редакция которого, по мнению, К.-Х. Утемана, датируется 686–689 гг. (см.: *Utheman K.-H. Einleitung // Anastasius Sinaita. Viae dux. Turnhout: Brepols, 1981. P. CCXVIII*).

⁴ См.: *Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 89.*

Конечно, на это можно возразить, что, например, и прп. Максим Исповедник в полемике с монофизитами также не упоминает о V Вселенском Соборе. Однако между произведениями прп. Максима и Леонтия имеет место существенное различие. Во-первых, прп. Максим в своих противомонофизитских произведениях обращается к своим единомышленникам, тогда как Леонтий непосредственно к самим монофизитам. Во-вторых, прп. Максим главным образом защищал богословие Халкидона, а не сам собор с церковно-исторической и канонической точки зрения. У Леонтия же присутствует и та, и другая проблематика¹. Принимая во внимание два этих различия, умолчание Леонтия о V Вселенском Соборе, если предположить, что он действительно писал в VII столетии, выглядит весьма подозрительным.

2) Против гипотезы Д. Краусмюллера свидетельствует и настороженное отношение Леонтия к христологической формуле «сложная ипостась»: «Мы же говорим, что произошло сосложение природ по ипостаси (κατὰ τὴν ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἢ σύνθεσις), но не возникло сложной природы (σύνθετον φύσιν), потому что природы соединились не через слияние. Однако не возникло и сложной ипостаси (σύνθετον ὑπόστασιν), т.к. соединение произошло не из ипостасей. Скорее особое свойство Ипостаси Слова стало более сложным, поскольку после Воплощения в ней соединилось множество простых свойств. Отсюда очевидно, что ни природа, ни ипостась Его не сложна и не изменяема»².

Правда, Леонтий не отрицает эту формулу в принципе, он готов признать ее допустимость с определенными оговорками³, однако сам он не использует эту формулу для положительного раскрытия христологического учения.

¹ См.: *Беневич Г. И.* Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 10.

Свящ. В. Соколов писал: «Леонтий, писавший такие горячие реплики в защиту Халкидонского догмата и в опровержение несториан и монофизитов, не мог писать этого ни в какое другое время, кроме первой половины VI века. Если бы Леонтий жил в VII веке, то он совершенно не нуждался бы в защите Халкидонского Собора, ибо в конце VI и начале VII века авторитет Халкидонского Собора был уже признан непререкаемым. Мало того, в это время было признано и вселенское значение V Собора, на котором, как известно, постановления Халкидонского Собора получили себе новое подтверждение и санкцию» (*Соколов.* Леонтий Византийский. С. 69).

² *Contra Nestorianos* I. 20 // PG 86. I. Col. 1485D.

³ См.: *Contra Monophysitas*. 41 // PG 86. II. Col. 1793CD.

Формула «сложная ипостась» была освящена авторитетом V Вселенского Собора¹ и получила исчерпывающее истолкование в трудах многих дифизитских авторов VI (Иоанн Грамматик Кесарийский², свт. Ефрем Антиохийский³, св. император Юстиниан⁴, свт. Анастасий Антиохийский⁵, Памфил Палестинский⁶) и VII вв. (свт. Софроний Иерусалимский⁷, прп. Анастасий Синаит⁸, Псевдо-Кирилл⁹, прп. Максим Исповедник¹⁰), сделавшись в первой половине VII столетия одной из основных формул в системе дифизитской христологии.

Учитывая вышесказанное, трудно допустить, чтобы автору VII в., основные принципы христологической системы которого прекрасно согласуются с данной формулой, она была бы не вполне понятна и вызывала бы у него монофизитские ассоциации. В то же время, такая настороженная позиция представляется совершенно естественной для современника Севира, ибо Сефир и его единомышленники употребляли формулы «сложная ипостась» и «сложная природа» как совершенно равнозначные.

3) В трактате «Против монофизитов» имеется два места, где Леонтий исходит из предпосылки, что его оппоненты-монофизиты считают человеческую природу Христа общей: «Если, говоря, что Христос из двух природ — общего Божества и [общего] человечества, они не признают, что эти две [природы сохраняются] и после единения, то, следовательно, они не признают, что после домостроительства

¹ Данную формулу содержит латинская версия четвертого анафематизма Пятого Вселенского Собора: «единую Его сложную ипостась» (*unum eius subsistentiam compositam*) (см.: *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. 29).

² См.: *Iohannes Caesariensis. Capitula XVII contra Monophysitas. 7.* / *Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard. Turnhout; Leuven, 1977 (CCSG; 1). P. 63.

³ См.: *Ephraem Antiochenus. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem* // PG 103. Col. 989D–992A.

⁴ Например, см.: *Justinianus Imperator. Edictum rectae fidei adversus tria capitula* // *Drei dogmatische Schriften...* P. 143–144.

⁵ См.: *Anastasius Antiochenus. Oratio III de divine Oeconomia, id est Incarnatione IX* // PG 89. Col. 1340A; *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten* // *Traditio*. 1981. Vol. 37. P. 98.

⁶ См.: *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio XI*. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 157–158, 176, 202.

⁷ См.: *Sophronius Hierosolymitanus. Epistola synodica ad Sergium* // PG 87. Col. 3164CD.

⁸ См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux V.* / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981. P. 90.

⁹ См.: *De Sacrosancta Trinitate 18* // PG 77. Col. 1157A, 1161D, 1172D.

В настоящее время этот трактат считается произведением неизвестного халкидонитского автора VII–VIII столетий (см.: *Fraigneau-Julien B. Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie* // *Recherches de sciences religieuses*. 1961. T. 49. № 2. P. 188–211; № 3. P. 386–405).

¹⁰ Например, см.: *Maximus Confessor. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium* // PG 91. Col. 489C–493B; *idem. Epistola 13 ad Petrem illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi* // PG 91. Col. 517C, 525D; *idem. Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG 91. Col. 556C; *idem. Opuscula theologica et polemica 7. 13* // PG 91. Col. 73B, 148A и др.

воплощения Слова сохраняются эти две общие природы Божества и человечества, и не считают их отдельно одну от другой, и полагают, что их вообще более уже не две — ведь они говорят, что, если [вещи] объединены, их двойственность упраздняется, и, [вместе с тем], исповедуют, что объединившиеся [вещи] — это общие природы»¹.

Если во времена Севира такие предположения еще были оправданы, то очевидно, что после появления произведений Иоанна Филопона, все христологические работы которого датируются 50-ми гг. VI столетия², исходить из таких предпосылок было уже совершенно невозможно. Уже в «Арбитре», являющемся, вероятно, самым ранним христологическим сочинением Иоанна, прямо отрицается общий характер соединившихся во Христе природ³, утверждается, что ипостасное соединение произошло из ипостасей⁴, а также излагается и само учение о частных сущностях⁵.

О том, что монофизиты, в том числе и севириане, принимают концепцию частных сущностей, было хорошо известно, например, таким авторам второй половины VI века, как свт. Анастасий Антиохийский⁶ и Памфил Палестинский⁷. А в VII в. прп. Анастасий Синаит писал, что учение о частных сущностях было присуще всем антихалкидонитам, от Евтиха до Иакова Барадея⁸.

4) При этом не следует забывать, какое огромное влияние оказал Иоанн Филопон на дифизитское богословие. Начиная с «Эпилисиса» Леонтия Византийского, в произведениях практически всех халкидонитских авторов VI–VIII вв. (трактат «О разделениях», свт. Анастасий Антиохийский, свт. Евлогий

¹ Contra monophysitas 29 // PG 86. I. Col. 1788BC. Рус. пер.: *Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов* / Д. А. Черноглазов, пер.; Г. И. Беневич, ред. // *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения*. Краснодар, 2011. С. 45.

Ср.: Contra monophysitas 58 // PG 86. I. Col. 1800C–1801B. Рус. пер. см.: Там же. С. 60–62.

² См.: *Lang. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century*. P. 40.

³ См.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt* 83 // PG. T. 94. Col. 748C–749A.

⁴ См.: Ibid. Col. 752BC, 753A.

⁵ См.: Ibid. Col. 748AB, 749A.

⁶ См.: *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten...* P. 102.

⁷ См.: *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio...* P. 205.

⁸ См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux XXIV...* P. 315.

Александрийский¹, свт. Софроний Иерусалимский, прп. Максим Исповедник, прп. Анастасий Синаит, прп. Иоанн Дамаскин) упоминается и сам Иоанн Филопон, и содержится прямая или косвенная полемика с его богословскими и философскими идеями (концепция «частная сущность», тритеизм и др.), но у Леонтия Иерусалимского нет даже следов такой полемики, из чего следует заключить, что с произведениями Филопона он не был знаком.

Более того, есть основания предполагать, что Иоанн Филопон был знаком с сочинениями Леонтия Иерусалимского. В «Арбитре» Филопон прямо полемизирует с христологическими взглядами, весьма близкими тем, что придерживался Леонтий, не называя последнего по имени: «Говорят, и человечество Христа в Логосе имело ипостась и не существовало прежде соединения с Логосом, поэтому мы говорим, что ипостась Христа одна»². В сущности это ничто иное, как учение Леонтия о воипостасном статусе человечества Христова³.

Т. Хайнталер считает, что Филопон вполне мог быть знаком с христологическими идеями Леонтия Иерусалимского⁴.

5) В трактате «Против несториан» Леонтий посвятил одну из книг, седьмую⁵, доказательству православного характера формулы «Один из Троицы пострадал плотью»⁶. Данная формула была предложена около 520 г. группой скифских монахов во главе с Иоанном Максенцием в качестве одного из критериев православной веры, что породило продолжительный так называемый

¹ Впрочем, свт. Евлогий полемизировал не с самим Филопоном, а с так называемыми тетратейтами, последователями коптского патриарха Дамиана, тринитарное учение которых представляло собой крайнюю реакцию на тритеизм Филопона.

² Цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt* 83 // PG. T. 94. Col. 753AB.

³ Ср.: «О том, что человек существует в Боге Слове, мы об... этом... кричим...» (*Contra Nestorianos. II. 9* // PG 86. I. Col. 1553C).

«Мы говорим, что человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (*ἰδιαζούσῃ ὑπόστῃναι*), но с самого начала существует в Ипостаси Логоса (*ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφ'εστῆκέναι*)» (*Ibid. II. 14. Col. 1568AB*).

Леонтий Иерусалимский учил, что человечество во Христе «не обладает, как у нас, своей собственной человеческой ипостасью (*τὴν ἑαυτοῦ ἀνθρωπεῖαν ὑπόστασιν*), отличающей Его от любой подобной или неподобной природы, но общей и неделимой ипостасью (*κοινὴν καὶ ἀδιαίρετον... ὑπόστασιν*) Слова как для собственной Его [человеческой], так и для превосходящей ее [божественной] природы» (*Ibid. V. 29* // PG 86. I. Col. 1749BC).

⁴ См.: *Hainthaler Th. Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria* // Grillmeier A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg im Breisgau; Basel; W., 1990. Bd. II/4. S. 122–123.*

⁵ См.: *Contra Nestorianos VII* // PG 86. I. Col. 1757D–1768B.

⁶ *Ibid. Col. 1757D.*

теопасхитский спор¹. Повышенное внимание к этой формуле вполне понятно для автора, писавшего в 30–40-е гг. VI в., но на рубеже VI–VII столетий, когда православие этой формулы, освященное авторитетом V Вселенского собора², было несомненно, когда и самые обстоятельства теопасхитского спора были уже во многом забыты, а сама формула уже не имела столь существенного значения для дифизитской христологии, такое внимание выглядит достаточно искусственным.

Каждый из пяти приведенных аргументов по отдельности можно было бы так или иначе поставить под сомнение, однако в совокупности они представляются настолько весомыми, что на их фоне любые попытки датировки, основанные на выявлении тех или иных анахронизмов, содержащихся в тексте трактатов, выглядят не достаточно серьезными.

Однако в пользу традиционной датировки жизни Леонтия можно привести и некоторые косвенные аргументы небогословского характера, в том числе и такие, которые не были высказаны П. Грэм.

1) Так, Леонтий обнаруживает недостаточную осведомленность в вопросе об аполлинарианских подлогах, цитируя отрывки из сочинений Аполлинария как подлинные тексты свт. Юлия Римского и свт. Григория Чудотворца³, что весьма странно для дифизитского ученого рубежа VI–VII столетий. Например, для автора трактата «О разделениях», окончательная редакция которого датируется 581–607 / 608 гг.⁴, подложность этих текстов не вызывает никаких сомнений⁵.

2) Если не считать весьма сомнительного упоминания яковитов в конце трактата «Против монофизитов»⁶, у Леонтия отсутствуют специальные термины, которые во второй половине VI в. и в VII столетии стали типичными

¹ О догматическом содержании и обстоятельствах спора см.: *Оксиюк М.* Теопасхитские споры // Богословский сборник. 1999. № 2. С. 18–40.

² Об этом свидетельствует, например, десятый анафематизм V Вселенского собора (см.: *Concilium Universale Constantinopolitana sub Justiniano habitum* / J. Straub, ed. В.: De Gruyter, 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum). Т. 4. Vol. 1. P. 218).

³ См.: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1873B–1876A.

⁴ См.: *Grillmeier.* Le Christ dans la tradition chrétienne... Т. II / 2. P. 644.

⁵ См.: *De sectis VIII* // PG 86. I. Col. 1253D, 1256BC.

⁶ М. Ришар полагал, что концовка трактата «Против монофизитов» представляет собой позднейшее добавление, поскольку она не соответствует логике повествования (см.: *Richard.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance... P. 50). П. Грей отмечает, что этот фрагмент заметно отличается также и по стилю (см.: *Gray.* Introduction... P. 39).

наименованиями противников Халкидонского собора в дифизитской среде. В «Против монофизитов» таких терминов нет вообще, в «Против несториан» упоминаются севириане (Σεβηρίτας)¹, но при этом у Леонтия не встречаются такие привычные для халкидонитских авторов наименования, как «акефалы (ἀκέφαλοι)»², «феодосиане (θεοδοσιανοί)»³, «фантазиасты (φαντασιαστοί)»⁴, «яковиты (ιακοβίτοι)»⁵, что также косвенно свидетельствует о том, что его произведения написаны не позже середины VI в.

3) Леонтий высказывается о Севире (ум. в феврале 538 г.) так, как если бы тот был еще жив, или, по крайней мере, был церковном деятелем совсем недавнего прошлого. Свящ. В. Соколов полагал, что Леонтий писал если не при жизни Севира, то, вскоре после его смерти⁶. П. Грэй также считает, что из высказываний Леонтия о Севире в «Против монофизитов» скорее следует сделать вывод, что последний тогда был еще жив⁷. В этом трактате Леонтий стремится не столько опровергнуть учение Севира, сколько дискредитировать его самого в глазах его последователей. Такая цель трактата — вбить клин между сирийскими нехалкидонитами и их патриархом, — вполне соответствует обстановке 30-х гг. VI в., когда Севир, вынужденно находившийся в Египте, был оторван от своей сирийской паствы⁸.

4) Свящ. В. Соколов относительно трактата «Против несториан» отмечал, что «указанное сочинение Леонтия носит на себе все признаки злободневности. Автор нередко проговаривается о том, что во время написания им сочинения идет живой

¹ См.: *Contra Nestorianos*. II. 24 // PG 86. I. Col. 1585A.

² Например, см.: *Eustathius Monachus*. *Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum* // PG 86. I. Col. 940A; *De sectis* // PG 86. II. Col. 1229B; *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. *De receptione haereticorum* // PG 86. I. Col. 56C, 72A; *Leontius Neapolis*. *Vita S. Symeonis Sali Confessoris* // PG 93. Col. 1709C; *Georgius Pisida*. *Contra impium Severum Antiochiaie* // PG 92. Col. 1628A; *Eulogius Alexandrinus*. *Contra Severum et Timotheum haereticos* // PG 103. Col. 944D, 945B; *idem*. *Contra Theodosium et Severum* // PG 103. Col. 952A, 952D; *Idem*. *Invectiva oratio* // PG 103. Col. 956D; *Sophronius Hierosalymitanus*. *Epistola synodica ad Sergium* // PG 87c. Col. 3194C.

³ Например, см.: *De sectis* // PG 86. II. Col. 1245B, 1248C; *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. *Op. cit.* Col. 57C, 57D, 60A, 60C, 60D, 65A; *Eulogius Alexandrinus*. *Invectiva oratio* // PG 103. Col. 953A, 953C, 956C.

⁴ Например, см.: *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. *Op. cit.* Col. 57B; *Georgius Pisida*. *De expeditione Heraclii Imperatoris contra Persas* // PG 92. Col. 1208A.

⁵ Например, см.: *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. *Op. cit.* Col. 72C; *Antiochus Monachus*. *Homilia 130* // PG 89. Col. 1848C; *Sophronius Hierosalymitanus*. *Op. cit.* Col. 3194C.

⁶ См.: Соколов. Леонтий Византийский. С. 131.

Свящ. В. Соколов ссылается, например, на: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1845A.

⁷ См.: Gray. *Introduction...* P. 40.

П. Грэй ссылается на: *Contra monophysitas* // PG 86. II. Col. 1805A, 1881A.

⁸ См.: Gray. *Introduction...* P. 40.

обмен мнений между православными и несторианами, и что обе стороны усиленно стараются доказать свою правоту и склонить общественное мнение на свою сторону... В Col. 1585A есть намек на происходивший тогда взаимный спор несториан с севирианами... Все такие речи Леонтия получают свою уместность только в период совместной жизни несториан и севириан с христианами Греко-Восточной Церкви, когда они еще не выделились и не организовались в особые общины, не избрали себе отдельных мест жительства, что, как известно, случилось только во второй половине VI века»¹.

Приводя аргументы в пользу традиционной датировки времени жизни Леонтия, следует отметить отсутствие богословских аргументов, которые свидетельствовали бы в пользу гипотезы Д. Краусмюллера. В. Лурье в качестве такого косвенного аргумента указывает на дифелитские взгляды Леонтия².

Действительно, Леонтия Иерусалимского можно назвать дифелитом в том смысле, что он безусловно признавал в человеческой душе Христа ведущий волевой принцип (ὁ ἡγεμονικὸς λόγος)³. Однако в общем учение Леонтия о волях Христа является и недостаточно разработанным, и не вполне ясно изложенным. А. Грильмайеру пришлось проявить немалое экзегетическое искусство, для того, чтобы истолковать фрагмент, в котором Леонтий излагает свое понимание человеческой свободы во Христе⁴. В целом можно сказать, что вопрос о волях Христа находился на периферии его богословского сознания.

К тому же такое дифелитство в 30–40-е гг. VI в. вовсе не было чем-то исключительным. Например, у Леонтия Византийского, который несомненно писал во второй четверти VI столетия, дифелитские взгляды выражены даже более явно. Византиец признавал наличие в человечестве Христа разумной души, которая «обладает самовластием (ἡ αὐτεξουσιότης) и может волей (τοῦ θέλειν) склоняться в ту или другую сторону»⁵.

¹ Соколов. Леонтий Византийский... С. 127.

² См.: Лурье. История Византийской философии... С. 519

³ См.: Contra Nestorianos I. 19 // PG 86. 1484D–1485A.

⁴ См.: Grillmeier. La Christ dans la tradition chrétienne... Т. II / 2. P. 401–407.

⁵ Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. I. Col. 1332D.

Г. И. Беневич, кратко рассмотрев аргументы Д. Краусмюллера и П. Грея, имеющие, как было отмечено, церковно-исторический и стилистический характер, приходит к заключению, что «вопрос датировки жизни и деятельности Леонтия Иерусалимского можно считать на настоящий день в патристике открытым. Аргументы Краусмюллера пока не заслужили окончательного признания»¹. Однако, если принять во внимание также и аргументы богословского характера, то вероятность признания гипотезы Д. Краусмюллера представляется величиной исчезающе малой.

¹ Беневич. Предисловие... С. 16.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

1. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3.
2. *Anastasius Antiochenus*. Oratio III de divina oeconomia, id est incarnatione // PG 89. Col. 1335B–1348D.
3. *Anastasius I. von Antiochien*. Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 1981. Bd. 37. S. 79–108.
4. *Anastasius Sinaita*. Viae dux / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981.
5. *Antiochus Monachus*. Homilia 130 // PG 89. Col. 1841A–1849B.
6. *Cyrillus Alexandrinus*. De Sacrosancta Trinitate [dubia] // PG 77. Col. 1119A–1173D.
7. *Ephraem Antiochenus*. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG 103. Col. 988C–1008A.
8. *Eulogius Alexandrinus*. Contra Severum et Timotheum haereticos // PG 103. Col. 940B–949D.
9. *Eulogius Alexandrinus*. Contra Theodosium et Severum // PG 103. Col. 949D–953A.
10. *Eulogius Alexandrinus*. Invectiva oratio // PG 103. Col. 953A–956D.
11. *Eustathius Monachus*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG 86. I. Col. 901C–941B.
12. *Georgius Pisida*. Contra impium Severum Antiochiae // PG 92. Col. 1621A–1676B.
13. *Georgius Pisida*. De expeditione Heraclii Imperatoris contra Persas // PG 92. Col. 1197A–1260A.
14. *Ioannes Damascenus*. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. B.: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 19–67.

15. *Iohannes Caesariensis*. Capitula XVII contra Monophysitas // Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977. Vol. 1. P. 61–66 (Corpus Christianorum, Series graeca; 1).
16. *Justinianus Flavius Imperator*. Edictum rectae fidei adversus tria capitula // PG 86. I. Col. 993C–1035B.
17. *Leontius Byzantinus*. De sectis // PG 86. II. Col. 1193A–1268A.
18. *Leontius Hierosalymitanus*. Contra Monophysitas // PG 86. II. Col. 1769A–1901A.
19. *Leontius Hierosalymitanus*. Contra Nestorianos // PG 86. I. Col. 1399A–1768B.
20. *Leontius Neapolis*. Vita S. Symeonis Sali Confessoris // PG 93. Col. 1669A–1748A.
21. *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 7. Tomus dogmaticum ad Marinum diaconum // PG 91. Col. 69B–89C.
22. *Maximus Confessor*. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 460A–509B.
23. *Maximus Confessor*. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 509B–533A.
24. *Maximus Confessor*. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 544C–576D.
25. *Pamphilus Theologus*. Diversorum capitum seu difficultatum solutio / J. H. Decklerck, ed. Turnhout, 1989 (Corpus Christianorum, Series graeca; 19). P. 127–261.
26. *Sophronius Hierosalymitanus*. Epistola synodica ad Sergium // PG 87c. Col. 3148A–3200C.
27. *Timotheus presbyterus Constantinopolitanus*. De receptione haereticorum // PG T. 86. I. Col. 11–74B.

II. Монографии

1. *Лурье В.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiома, 2006.

2. *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / свящ. О. Давыденков, Л. А. Успенская, пер. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. — 318с.

III. Статьи в сборниках и журналах

1. *Беневич Г. И.* Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 6–24, 165–172.

2. *Мейендорф И., протопр.* Единство Империи и разделение христиан / Л. А. Успенская, Н. Б. Артамонова, пер. // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 13–270.

3. *Оксиюк М.* Теопасхитские споры // Богословский сборник. 1999. № 2. С. 18–40.

4. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 10–458.

IV. Литература на иностранных языках

а) Монографии

1. *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974.

2. 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.

3. *Breydy M.* Jean Maron, Exposé de la foi et autres opusclesю Louvain, 1988 (CSCO; 497 (T), 498 (V)).

4. *Dell'Ossso C.* Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio. R., 2003.

5. *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1993. Т. II / 2.

6. *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962.

7. *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century (a Study and Translation of the Arbiter). Leuven: Peeters, 2001.

8. *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1888. Bd. III.

б) Статьи в сборниках и журналах

9. *Breydy M.* Les Attestations patristiques parallèles et leurs nuances chez les ps-Léonce et Jean Maron / P. O. Scholz, R. Stempel, eds. // *Nubia et Oriens Christianus*. Cologne: Dinter, 1987. P. 3–16.

10. *Fraigneau-Julien B.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de sciences religieuses*. 1961. T. 49. № 2. P. 188–211; № 3. P. 386–405.

11. *Gray P. T. R.* Introduction // *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testemonies of the Saints and Aporiae* / P. T. R. Gray, ed., trans. Oxford, 2006.

12. *Hainthaler Th.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg im Breisgau; Basel; Bd. II/4. Wien, 1990. S. 109–149.

13. *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // *Journal of Theological Studies*. 2001. № 52. P. 637–657.

14. *Loon H., van.* Cyril of Alexandria // *The Wiley Blackwell companion to Patristics* / K. Parry, ed. Chichester (West Sussex), 2015. P. 170–183.

15. *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.

16. *Moeller Ch.* Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1951. Vol. 27. P. 472–482.

17. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de Science Religieuse*. 1944. Vol. 1. P. 35–88.

18. *Utheman K.-H.* Einleitung // *Anastasioi Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols, 1981 (CCG: 8). P. XXI–CCXLVII.

19. *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1987. Vol. 31. P. 65–95.

20. *Wickham L. R.* [Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites. Testemonies of the Saints and Aporiae // P. T. R. Gray, ed., transl.] // *Journal of Theological Studies*. 2007. №. 58. Pt. 1. P. 327–331.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. КРАТКИЙ ОЧЕРК СИРИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Для изучения христологии греческого умеренного монофизитства исследование сирийской богословской терминологии имеет весьма скромное значение. Например, Ж. Лебона терминология переводов Севировых сочинений на сирийский язык интересует исключительно с точки зрения реконструкции терминологической системы севирианства на греческом языке. Во введении к своему фундаментальному труду, посвященному богословию и истории севирианского монофизитства, Ж. Лебон отмечает, что целью его переводов была «не эlegantность, но точность», поэтому он уделял особое внимание терминологии, точной и единообразной передаче технических терминов¹. Однако для достижения этой цели он не считал необходимым анализ собственно сирийской христологической терминологии, ограничиваясь лишь установлением соответствия между греческими и сирийскими богословскими терминами².

Однако, по причине того, что большинство сочинений Севира Антиохийского, Иоанна Филопона и других представителей греческого умеренного монофизитства сохранились преимущественно в сирийских переводах, полезно иметь хотя бы общее представление о сирийской христологической терминологии.

Учитывая тот факт, что основы сирийской богословской терминологии заложил прп. Ефрем Сирий (ок. 306–373 гг.), «отец Церкви, почитаемый всеми тремя ветвями древнего восточного христианства — “мелькитами”, “иаковитами” и “восточными”»³, целесообразно, рассматривая сирийскую богословскую терминологию, придерживаться следующей схемы: сначала представить богословскую терминологию основателей сирийской богословской традиции — Афраата и, в особенности, прп. Ефрема, а затем проследить, какие изменения и

¹ См.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909. P. XXI.

² См.: *Ibid.* P. 239–241.

³ См.: *Селезнев Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002. С. 35.

дополнения эта терминология претерпела в трудах несторианских и монофизитских авторов втор. пол. V – пер. пол. VII веков.

БОГОСЛОВСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ РАННИХ СИРИЙСКИХ АВТОРОВ

Сущность

От частицы *'ī* (соответствует еврейскому слову *שׁי* *ueš*; в сирийском языке выступает как сказуемое в экзистенциальных предложениях и как связка в предложениях именных и адвербиальных) в сирийском языке образуются два абстрактных понятия — *'īūā* и *'īyā*, которые Афраат и прп. Ефрем Сирийский многократно употребляют в своих произведениях. В греческой философской терминологии эти понятия не имеют точных параллелей¹.

а) 'īūā

Термин *'īūā* не встречается у ранних сирийских авторов. Впервые он был использован Афраатом².

В сочинениях прп. Ефрема слово *'īūā* часто используется для обозначения Самого Бога, поскольку в данном термине содержится отрицание всякого становления и изменения во времени. Согласно прп. Ефрему, невозможно «сравнивать божественную сущность с тварями»³.

В тринитарном контексте термин *'īūā* выступает как достаточно точный эквивалент греческого οὐσία (лат. *essentia*): «Троица есть единая сущность»⁴.

По всей вероятности, именно этим значением термина объясняется тот факт, что первоначально в сирийском языке термин *'īūā* не употреблялся в форме множественного числа⁵.

¹ См.: *Possekel U. Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Lovanii, 1999 (CSCO; 580). P. 55.*

² См.: *Aphraates Sapiens Persa. Demonstrationes 23. 52 / J. Parisot, ed., trad. // Patrologia Syriaca. P., 1907. Vol. 1. 2. Col. 100.*

³ *Ephraem Syrer. Hymnen de fide 26. 7 / E. Beck, Hrsg. Louvain, 1960 (CSCO; 154). S. 90.*

⁴ *Ibid. 73. 21. S. 225.*

⁵ См.: *Beck E. Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Vatican, 1949. S. 5–6.*

б) *'ītyā*

Этот термин встречается уже у ранних сирийских авторов, например, у Бардесана, у которого он имеет значение «нетварная субстанция» или «вечный принцип»¹.

Прп. Ефрем Сирийский употребляет *'ītyā* в двух основных значениях:

1. Часто *'ītyā* подобно термину *'īūtā* обозначает у него Самого Бога² или Его сущность³. Встречается у прп. Ефрема выражение *'ītyā qadīmā* («первая сущность»). Маловероятно, что это выражение каким-то образом связано с аристотелевским понятием «первая сущность» (πρώτη οὐσία). Как можно судить по контексту, *'ītyā qadīmā* обозначает у прп. Ефрема божественное бытие, которое является первым, то есть предшествующим всякому тварному бытию⁴.

2. Формальное различие между терминами *'īūtā* и *'ītyā* состоит в том, что последнее имеет форму множественного числа⁵. Уже в ранних текстах на сирийском языке *'ītyā* употреблялся во множественном числе⁶. Прп. Ефрем, например, использовал форму множественного числа (*'ītyē*) в полемике с гностиками. Словом *'ītyē* он обозначает то, что грекоязычные гностики называли «началами» (ἀρχαί)⁷. При этом, используя *'ītyā* (мн. ч. *'ītyē*) при изложении заблуждений язычников и еретиков, учивших о различных богах или различных вечных началах, термин *'īūtā* прп. Ефрем употребляет только по отношению к единому истинному Богу⁸.

¹ См.: *Possekel*. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 56.

² См.: *Ephraem Syrer*. Hymnen de fide 36. 11. S. 119.

³ См.: *Ibid.* 37. 24. S. 124.

Современный сирийский исследователь Н. Дж. Авад полагает, что в трудах прп. Ефрема *'īūtā* / *'ītyā* обозначает «бесконечное, вечное Бытие, обладающее уникальным существованием собственной природы» (*Awad N. G. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context // Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation*. Boston; B., 2015. Vol. 3. P. 143). В тринитарном контексте эти термины указывают на единство троичного бытия и являются не именем Бога Отца, но указанием на «бытие триединого Бога, ousia божества» (см.: *Ibid.* P. 144).

⁴ См.: *Ephraem Syrer*. Hymnen de fide 55. 10. S. 187.

⁵ См.: *Possekel*. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 56.

⁶ См.: *Beck*. Die Theologie des heiligen Ephraem... S. 7–8.

⁷ См.: *Ephraem Syrer*. Hymnen contra haereses 3. 2 / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1957 (CSCO; 169). S. 11.

⁸ См.: *Possekel*. Evidence of Greek Philosophical Concepts... P. 56.

У. Поссекель предлагает следующие варианты переводов терминов: для *'īūtā* — «(божественное) бытие», «(божественная) сущность», а для *'ītyā* — «существо», «Бог», «вечный принцип» (см.: *Ibid.* P. 59).

На этом основании У. Поссекель делает заключение, что термин *'īṭyā* соответствует скорее греческому τὸ ὄν, нежели οὐσία, и имеет менее абстрактное значение, чем *'īṭūtā*¹.

В христологическом контексте термины *'īṭūtā* и *'īṭyā*, используются ранними сирийскими писателями в основном для указания на божественное достоинство Сына Божия или Христа. Афраат в своей 23-й тахвите писал: «Мы восхваляем в Тебе (во Христе. — О. Д.) сущность (*'īṭyā*) Самого Того, Кто отделил Тебя от Своей сущности (*'īṭūtēh*) и послал к нам»². Прп. Ефрем учил о Первородном Сыне, Который «исшел из сущности (*šqal men 'īṭūtā*) (Отца)»³, а также использовал термин *'īṭūtā* для выражения мысли о том, что Христос по сущности равен Отцу⁴. В то же время иногда этот термин используется им и для выражения единства Христа. Например, он говорит, что Христос есть «два через смешение» и Один «через сущность»⁵.

Природа

Слово *kyānā* происходит от глагола *kūn*, имеющего значения «быть, существовать, приходиться в бытие»⁶. Этот глагол является эквивалентом греческого глагола φέομαι, имеющего сходные значения. Производным от последнего является термин φύσις, для его передачи в новозаветных текстах Пешитты регулярно используется именно термин *kyānā*⁷.

¹ См.: Ibid. P. 55–56.

Данное предположение подтверждается и семантикой словообразовательных формантов. В сирийском языке суффикс *-ūtā* широко используется для образования имен с абстрактным значением, а суффикс *-yā* не имеет особой семантической определенности.

² Перевод по латинскому переводу Эдмунда Бека (см.: Beck. Die Theologie des heiligen Ephraem... S. 8).

Как видно из этих слов Афраата, термины *'īṭūtā* и *'īṭyā* используются фактически как равнозначные.

В этом значении термин *'īṭūtā* продолжал использоваться сироязычными авторами и после Халкидонского Собора. Например, Нарсай (ум. 502 г.) писал, что Сын Божий имеет *'īṭūtā* (сущность, божественное бытие) от Отца (см.: Brock S. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христианского Востока. Мат-лы международной конференции. М.: Индрик, 1996. С. 170).

³ См.: Ephraem Syrer. Sermo de Domino nostro / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1966 (CSCO; 270). S. 1.

⁴ Ephraem Syrer. Hymnen de Nativitate (Epiphania) 4. 156 / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1958 (CSCO; 186). S. 39.

⁵ См.: Ephraem Syrer. Sermo de Domino nostro... S. 31.

⁶ См.: A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the «Thesaurus Syriacus» of R Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxford, 1903. P. 209.

⁷ См.: Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 33

Согласно Н. Селезневу, слово *kyānā*, «взятое в своем значении “существование” или “бытие”, является совершенно точным эквивалентом слова φύσις» (Там же. С. 33).

Также и в богословских текстах «при переводе с греческого *kuānā* без вариантов передает φύσις»¹.

Первым начал использовать *kuānā* как богословский термин Афраат, у которого это слово наряду со значением «творение», «тварные вещи»², приобретает также и значение природы или сущности³.

В христологическом контексте *kuānā* у Афраата указывает на божество и человечество Христа: «Он (Сын Божий. — О. Д.) вышел из Своей природы (*men kuānēh*) и начал ходить в нашей природе (*ba-kuānan*)»⁴, и «две природы принадлежат Ему»⁵. Исследователи считают, что приписывать здесь термину *kuānā* значение, которое он приобрел после Халкидонского Собора, неправомерно, поэтому и переводить *kuānā* в этих словах Афраата как «природа» можно лишь с определенной долей условности, скорее, речь здесь идет о двух образах бытия (*Seinsweise*) воплотившегося Сына Божия⁶.

Введенный Афраатом термин *kuānā* Н. Селезнев называет «центральным понятием», вокруг которого «будет складываться вся дальнейшая история богословия в Сирии»⁷.

У прп. Ефрема термин *kuānā* имеет три основных значения:

a) сущность (природа)

Термин *kuānā* может указывать на сущность вещи или существа, определяющую его качества и действия. Прп. Ефрем использует этот термин применительно и к людям, и к тварным духовным существам (ангелы, демоны), и к Богу⁸. В тринитарном контексте *kuānā* оказывается весьма близким к терминам

¹ Bethune-Baker J. F. Nestorius and his teaching. A fresh examination and evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Cambridge, 1908. P. 217.

² См.: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* 23. 55, 58. Col. 112, 117–119.

³ См.: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* 4. 8 / J. Parisot, ed., trad. // *Patrologia Syriaca*. P., 1894. Vol. 1.1. Col. 155; *Demonstrationes* 23. 61... Col. 125.

⁴ *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* 6. 10... Col. 277.

⁵ *Ibid.* Col. 280–281.

⁶ См.: *Ortiz de Urbina*. Die Gottheit Christi bei Afracat. R., 1933. S. 100.

⁷ См.: Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 35.

⁸ См.: *Possekel*. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 60–61.

'*ūtā* и '*ūtā*¹, подобно тому, как в греческой троичной терминологии близки по значению οὐσία и φύσις. Однако иногда прп. Ефрем говорит и о трех *kuānā* в Боге².

б) индивидуальная тварная вещь, творение

В форме множественного числа (*kuānē*) этот термин означает различные творения, в форме единственного числа может означать и творение как единое целое. Кроме того, *kuānā* может означать естественный порядок, который Бог установил для Своего творения³.

в) элемент

Прп. Ефрем использует термин *kuānā* (мн. ч. *kuānē*) также и для обозначения базовых элементов мироздания, таких как огонь или воздух. В полемике с Бардесаном, прп. Ефрем говорит, что обозначать эти стихии термином '*ūtē* некорректно, поскольку они являются тварями, а не вечными началами⁴.

В христологии прп. Ефрем вслед за Афраатом использовал *kuānā* для указания на божество и человечество Христа⁵, однако иногда он говорил и о единой *kuānā* воплотившегося Сына Божия⁶.

У. Поссекель отмечает, что у Афраата и прп. Ефрема термин *kuānā* практически во всех контекстах близок по значению к греческому φύσις⁷. В то же время исследователи указывают и на некоторые различия между *kuānā* и φύσις. Если греческое φύσις как правило обозначает выводимую из явлений неизменную реальность, лежащую в основании кого-либо или чего-либо, то сирийское *kuānā* далеко не всегда имеет такой абстрактный характер и нередко означает «эмпирическую данность». У ранних сирийских авторов *kuānā* часто используется

¹ См.: Beck. Die Theologie des heiligen Ephraem... S. 15.

² См.: Ibid. S. 40.

³ См.: Possekkel. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 59–60.

⁴ См.: Ibid. P. 61–62.

⁵ Например, см.: Ephraem Syrer. Hymnen de Nativitate (Epiphania) 4. 146... S. 38; Ephraem Syrer. Sermo de Domino nostro... S. 31–32.

⁶ См.: Bou Mansour T. Zur syrischen Christologie vor Chalcedon // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 2002. Bd. 2/3. S. 446.

⁷ Исследовательница объясняет этот факт влиянием на сириязычных писателей греческой философской литературы (см.: Possekkel. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 62, 64–65).

для указания на действительное «существование кого-либо или чего-либо» и «определяется тем, как оно предстает перед людьми»¹.

Ипостась

В сирийских переводах с греческого слово «*qnōtā*» регулярно используется для передачи ὑπόστασις².

Прп. Ефрем часто употребляет *qnōtā* в широком нетерминологическом смысле в значении «вещь»³.

В качестве богословского термина *qnōtā* используется прп. Ефремом в трех значениях:

а) субстанция, особенно телесная субстанция

В полемике с гностиками он противопоставляет телесные вещи, существующие в *kuānā* и *qnōtā*, бестелесным, то есть отвлеченным понятиям, каковы, например, пространство и время. По прп. Ефрему, все, имеющее *qnōtā*, в отличие от того, что не существует в *qnōtā*, обладает тройным измерением. Тем самым *qnōtā* оказывается весьма близким к понятию «тело»⁴.

б) истинное, реальное существование; действительность

Означая действительное, реальное существование, *qnōtā* противопоставляется тому, что существует только в мысли, или тому, что не имеет самостоятельного существования, то есть существует через нечто другое или в другом. Например, тьма не имеет *qnōtā*, так как, будучи только тенью, она не существует сама по себе. Также и о солнце можно сказать, что оно обладает *qnōtā*, а о его сиянии, которое не может существовать отдельно от солнца, — нет. Прп.

¹ См.: *Klijn A. F. J. The Word k'jān in Aphraates // Vigiliae Christianae. 1958. Vol. 12. P. 66.*

² *Bethune-Baker J.F. Nestorius and his teaching. Cambridge, 1908. P. 226.*

Согласно С. Броку, ὑπόστασις всегда передавалось по-сирийски как *qnōtā* (см.: *The Christology of the Church of the East. P. 169*). Н. Дж. Авад также отмечает, что сироязычные авторы использовали *qnōtā* для передачи греческого ὑπόστασις, но никогда πρόσωπον (см.: *Orthodoxy in Arabic Terms. P. 144*).

³ См.: *Beck. Die Theologie des heiligen Ephraem... S. 19–20.*

В сочетании с местоименными суффиксами слово *qnōtā* имеет значение «сам» (см.: *A Compendious Syriac Dictionary. P. 510; Brock. The Christology of the Church of the East. P. 169*). Для прп. Ефрема такое употребление слова *qnōtā* нехарактерно (*Possekel. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 70*).

⁴ См.: *Possekel. Evidence of Greek Philosophical Concepts. P. 66–67.*

Ефрем признает онтологическое преимущество того, что обладает *q̄nōtā* над тем, что не имеет своей *q̄nōtā*. В учении о Троице он говорит о трех различных *q̄nōtā*, что означает действительное и самостоятельное существование Отца, Сына и Святого Духа¹.

в) сущность (природа)

Кроме того, *q̄nōtā* может иметь у прп. Ефрема значение неизменяемой сущности вещи. Например, изменение цвета ткани не затрагивает ее *q̄nōtā*. В соответствии с этим значением в тринитарном учении он мог говорить не только о трех, но и об одной *q̄nōtā* в Боге, используя этот термин как взаимозаменяемый с *kyānā* и даже с *'ūtūtā*².

Исследователи, с одной стороны, отмечают близость термина *q̄nōtā* к тем значениям, которые ὑπόστασις имеет в греческой философской терминологии³, с другой же, указывают и на существенное различие между этими терминами. В отличие от ὑπόστασις, *q̄nōtā* практически никогда, в том числе и в христологическом контексте, не употреблялось в значении «лицо». Исключение могло составлять лишь выражение *b-q̄nōtēh*, которое в некоторых случаях могло переводиться как «в своем собственном лице». В качестве богословского термина *q̄nōtā* у сироязычных писателей означала прежде всего индивид, внешнее проявление природы (*kyānā*)⁴, «ousia, существующую в частной вещи»⁵.

Лицо

¹ См.: Ibid. P. 67, 69, 75.

В тринитарном учении соотношение терминов *'ūtūtā* / *'ūyā* и *q̄nōtā* у прп. Ефрема Сирина более или менее соответствует соотношению терминов «сущность» и «ипостась» в триадологии Великих Каппадокийцев (см.: *Awad. Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 149).

² См.: *Possekel. Evidence of Greek Philosophical Concepts*. P. 69–70.

³ У. Поссекель объясняет это влиянием на прп. Ефрема греческой, прежде всего, стоической философии (см.: *Possekel. Evidence of Greek Philosophical Concepts*. P. 74–78).

⁴ См.: *Brock. The Christology of the Church of the East*. P. 169.

⁵ *Holmberg Bo. Person in the Trinitarian Doctrine of Christian Arabic Apologetics and Its Background in the Syriac Church Fathers // Studia Patristica*. 1993. Vol. 25. P. 302.

Слово *parṣōfā* представляет собой греческое заимствование и «по-сирийски передает πρῶτον»¹. В сочинениях прп. Ефрема Сирина *parṣōfā* не используется в качестве богословского, тринитарного или христологического термина. У него это слово означает либо «внешность, наружность»², либо «человек» вообще³.

Давая общую оценку христологической терминологии прп. Ефрема⁴, необходимо отметить следующие ее существенные недостатки:

1. отсутствие, во-первых, устойчивого технического термина, обозначающего единство божества и человечества во Христе, и, во-вторых, термина с персоналистическим значением, с помощью которого можно было бы указать на личный субъект⁵;

2. двужначность терминов *kuānā* и *qnōtā*. Термин *kuānā*, в общем имеющий более абстрактное значение, мог использоваться и для обозначения индивидуального бытия, а *qnōtā*, вообще редко используемый в христологическом контексте, напротив, имея в целом значение более конкретное, в некоторых случаях мог обозначать и общую сущность. Тем самым два базовых богословских термина оказывались двужначными, а объем соответствующих понятий в значительной степени совпадающим.

По мнению Э. Бека, прп. Ефрему не удалось создать внутренне непротиворечивую христологическую систему⁶, что, впрочем, и неудивительно, когда речь идет об авторе, жившем в середине IV столетия.

Недостаточная разработанность христологической терминологии прп. Ефрема стала причиной того, что к его авторитету апеллировали как сторонники, так и противники Халкидонского Собора⁷.

¹ Bethune-Baker. Nestorius and his teaching. P. 219.

Ср.: Awad. Orthodoxy in Arabic Terms. P. 144.

² См.: Ephraem Syrer. Hymnen de fide 36. 9–10... S. 91.

³ См.: Ephraem Syrer. Hymnen de Nativitate (Epiphania) 4. 177... S. 41.

⁴ В значительной степени эти недостатки были присуще и всему сирийскому дохалкидонскому богословию.

⁵ См.: Bou Mansour T. Zur syrischen Christologie vor Chalcedon // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3... S. 446.

⁶ См.: Beck. Die Theologie des heiligen Ephraem... S. 58–59.

⁷ См.: Bou Mansour. Zur syrischen Christologie vor Chalcedon. S. 438–439.

НЕСТОРИАНСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Одним из главных терминологических отличий богословов Церкви Востока от ранних сироязычных писателей является широкое использование первыми термина «лицо» (*parṣōfā*), занимающего центральное место в их христологических построениях. Эта терминологическая особенность, очевидно, связана с влиянием христологии Феодора Мопсуэстийского, сочинения которого уже в 30-е годы V столетия¹ были переведены на сирийский и приобрели в среде «восточных» богословов огромный авторитет².

У Феодора Мопсуэстийского именно слово *πρόσωπον*, заимствованное им из Нового Завета (2 Кор. 4. 6), стало «излюбленным термином, применяемым для описания Лица Спасителя»³. Первоначально *πρόσωπον* (*parṣōfā*) имело значение «облик, внешнее выражение, проявление», но после введения этого термина в тринитарный контекст его смысл стал углубляться. У Феодора *πρόσωπον* используется двояко: во-первых, он может означать *ὑπόστασις*, то есть «то, чем является каждый из нас», а, во-вторых, указывать на единство по чести, величию и поклонению⁴. Говоря о различии природ во Христе, Феодор учит о двух *πρόσωπον*, поскольку не может быть *ὑπόστασις* без *πρόσωπον*. Переходя же к вопросу о единстве Богочеловека, он утверждает только одно *πρόσωπον*. В первом случае два *πρόσωπον* означают, что каждая природа во Христе проявляет себя свойственным ей образом, во втором единое *πρόσωπον* указывает на единый субъект во Христе⁵.

Н. Селезнев полагает, что в богословском языке Феодора термин *πρόσωπον* уже имел два уровня или измерения:

а) естественное, то есть мог обозначать «совокупность уникальных черт»;

¹ См.: Brock. *The Christology of the Church of the East*. P. 167.

² Предложенное Феодором понимание «лица» характерно для всей последующей Антиохийской традиции (см.: Селезнев. *Христология Ассирийской Церкви Востока*. С. 51).

³ Там же. С. 47.

⁴ Abramowski L., Goodman A. E. *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Cambridge, 1972. Vol. 1. P. 180.

⁵ См.: Селезнев. *Христология Ассирийской Церкви Востока*. С. 53.

б) онтологическое, то есть мог означать личность¹.

При этом Н. Селезнев убежден, что для Феодора единое лицо Христа личностно тождественно Лицу Сына Божия: Вечный Сын сообщает «Свое онтологическое πρόσωπον... воспринимаемому Им человечеству»², и тем самым Лицо Сына «является единственным Субъектом бытия во Христе, Личностью в полном смысле слова»³.

Однако эта точка зрения не разделяется западными учеными. Так, Ф.А. Салливан отмечает, что Феодор Мопсуэстийский был далек от того, чтобы рассматривать Логос как личный субъект во Христе, он фактически не различал понятия «божественная природа Единородного» и «Бог Слово». В отличие, например, от Каппадокийцев, Феодор не различает божественную природу Слова, к которой нельзя относить человеческие предикаты, и Сам Логос как субъект божественных и человеческих предикатов во Христе⁴. Дж. Бэр также полагает, что Феодор признает во Христе единый субъект, лично не тождественный Богу Слово⁵.

У Нестория, ученика Феодора, термин «лицо» также имеет два значения. Во-первых, Несторий говорит о «природном лице» (πρόσωπον φυσικόν), которое есть у каждой из соединившихся природ. Во-вторых, он вводит понятие «лицо единения» (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως), объединяющее две природы — божественную и человеческую. Именно это лицо единения, согласно Несторию, является субъектом рождения от Девы Марии⁶.

Христологическая схема Нестория имеет следующий вид: две природы — две ипостаси — два природных лица — одно лицо единения. Главное отличие от Феодора Мопсуэстийского здесь заключается в том, что два природных лица мыслятся как актуально существующие, каждая природа-ипостась обязательно образует собственное лицо, — что в христологии Феодора совершенно неочевидно, — а лицо единения понимается как результат соединения двух лиц. При этом

¹ См.: Там же. С. 67–68.

² Там же. С. 53.

³ Там же. С. 68.

⁴ См.: Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia. R., 1956. P. 197–200.

⁵ См.: Behr J. The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxford, 2011. P. 30–31.

⁶ См.: Заболотный Е. А. Был ли Несторий православным? (По поводу статей М. Анастоса и А. де Алле) // Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология». 2013. Вып. 5 (35). С. 37.

Несторий особо подчеркивает, что лицо единения, с одной стороны, отлично от природного лица, а, во-вторых, не тождественно Лицу Сына Божия: «Христос есть Лицо единения, Бог же Слово есть не [Лицо] единения, а [лицо] Своей собственной природы»¹.

Первым из богословов Церкви Востока попытку христологического синтеза на сирийском языке предпринял Нарсай. В своей христологии он резко противопоставляет Логос (Сына Божия) и Сына Давидова, полагая, что любое свойство во Христе может принадлежать только одному из двух. В результате Нарсай, если и не отвергает полностью, то крайне ограничивает общение свойств, не принимает учения о двух рождениях Бога Слова, относит рождение от Девы, страдания и смерть к числу свойств Сына Давидова, в котором Сын Божий обитал по благоволению. У Нарсая отсутствует идея усвоения человечества Богом Словом, а сам Логос не рассматривается как личный центр единства во Христе. Он учит о едином лице (*parṣōfā*) Сына, однако не считает его лично тождественным Предвечному Сыну².

Несомненно, Нарсай находился под сильным влиянием идей Феодора Мопсуэстийского³, фактически он воспроизводит христологическую схему последнего. В то же время основная идея Нестория — лицо единения как результат соединения двух природных лиц — у Нарсая отсутствует⁴.

Христология Нарсая интересна в качестве примера, показывающего, как под влиянием Феодора Мопсуэстийского происходит разрыв сирийской христологической традиции, отделяющий богословие Церкви Востока от христологического учения дохалкидонских православных сироязычных авторов. Несмотря на несовершенство богословской терминологии последних, они явно стремились показать, что именно Сам Бог Слово является единственным личным субъектом во Христе. Так, Афраат и прп. Ефрем Сирийский, в отличие от Нарсая, учили

¹ Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas / P. Bedjan, éd. P.; Leipzig, 1910. P. 212.

² См.: Заболотный Е. А. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V – нач. VII в. // Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология». 2014. Вып. 5 (40). С. 37.

³ См.: Brock. The Christology of the Church of the East. P. 170, 172.

⁴ См.: Заболотный. Христология Церкви Востока. С. 37; Brock. The Christology of the Church of the East. P. 170.

о рождении Бога Слова от Девы Марии¹, а Кириллона (кон. IV – нач. V вв.) относил предикаты обеих природ к единому субъекту — предвечному Сыну Божию, Творцу, словом Которого «люди пришли в бытие и начали жить»².

Христология, близкая к учению Нарсая, господствовала в Церкви Востока до конца VI в., до начала ученой деятельности Баввая (Бабая) Великого (ок. 550 – ок. 628 гг.)³, в сочинениях которого «окончательно закрепляются термины, используемые в богословской традиции Церкви Востока»⁴. Термин *kuānā* у Баввая обозначает природу в ее абстрактном смысле, указывает на то общее, что присуще всем представителям вида⁵. Таким образом, *kuānā* у восточно-сирийских богословов стоит значительно ближе к понятию «сущность», нежели к понятию «ипостась»⁶.

О значении терминов *qñōmā* и *parṣōfā* Баввай писал: «Определяет *qñōmā* бытие частное... Она входит в состав вида и природы, *qñōmā* которой она является вместе с другими *qñōmā*. *Parṣōpā* же — это сумма свойств каждой *qñōmā*, отличающих ее от других *qñōmā*... Отличаются *qñōmā* одна от другой *parṣōpā*, то есть совокупностью индивидуальных особенностей, которыми обладает каждая *qñōmā*»⁷.

Таким образом, в терминологической системе Баввая *qñōmā* относится к *kuānā* как частное к общему и обозначает неделимое проявление природы, обладающее всеми видовыми свойствами, которое противопоставляется *kuānā* как природе абстрактной, понимаемой лишь как мыслимое понятие. Хотя формально

¹ См.: *Aphraates Sapiens Persae Demonstrationes* 6. 10; 9. 5... Col. 281, 417; *Ephraem Syrer. Hymnen de Nativitate (Epiphanie)* 5. 16–24; 8. 17... S. 48–50, 62.

² См.: *Cyrrillonas. De Pascha Domini nostri* // Griffin C. *Cyrrillona: A Critical Study and Commentary*. Washington, 2011. P. 385.

³ В документах четырех авторитетных соборов Церкви Востока (544, 554, 576 и 585 гг.) не только не встречается схема Нестория (две ипостаси — два природных лица — лицо единения), но даже сам термин *qñōmā* не употребляется в христологическом контексте. Христология этих соборов находится в рамках учения Феодора Мопсуэстийского (см.: *Заболотный. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в.* С. 40). Этот факт не представляется удивительным, если принять во внимание, что главный христологический труд Нестория, «Книга Гераклида», была переведена на сирийский не ранее 540 г. По этой причине до времени Бабая Великого христология Нестория не оказала на сирийских писателей практически никакого влияния (см.: *Brock. The Christology of the Church of the East*. P. 177).

⁴ *Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока*. С. 76.

⁵ Там же.

⁶ См.: *Brock. The Christology of the Church of the East*. P. 168.

⁷ *Babaius Magnus. Liber de Unione* / A. Vaschalde, ed. P., 1915 (CSCO; 79 (T); 80 (V)). P. 159–160 / 129.

qnōtā у Баввая близко к греческому ὑπόστασις, было бы ошибочно рассматривать эти термины как синонимы.

Во-первых, *qnōtā* в богословии Баввая не имеет персоналистического характера и обозначает скорее конкретизацию и актуализацию природы, нежели лицо (личность). В силу этого Баввай не мог принять идею ипостасного единства, поскольку для него это означало смешение природ и образование из них некой новой синтетической природы¹. Исповедание двух ипостасей (қнѡм) он мыслил как необходимое условие сохранения в едином Христе двух природ со всеми их свойствами².

Во-вторых, у Баввая *qnōtā*, в отличие, например, от значения термина ὑπόστασις у греческих халкидонитов, вовсе не обязательно означает самобытную, отдельно существующую ипостась. Если *kyānā* в его терминологической системе имеет абстрактное значение, то *qnōtā* — это просто «частная *kyānā*, индивидуализированная природа», которая может и не иметь независимого самостоятельного существования³.

Под парсѡпой же Баввай понимает совокупность свойств, которые отличают қнѡму от других қнѡм той же природы. В отличие от қнѡмы, которая является несообщаемой, *parṣōfā* может быть сообщена другой қнѡме и быть ей воспринята. В Боге каждая қнѡмā Троицы имеет свою парсѡпу, отличающую ее от двух других қнѡм. Парсѡпой второй қнѡмы является свойство сыновства, которое хотя и не может быть передано двум другим божественным қнѡмам, тем не менее, может быть воспринято творением⁴.

В терминологии Баввая парсѡпā может быть «естественной» (*parṣōnā kīanāyā*), то есть означать совокупность уникальных черт индивида и «не иметь онтологической глубины», а может выражать «высшую актуализацию уникальности — личность, имеющую онтологическое измерение». Парсѡпā второй

¹ См.: Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 76, 160–161.

² См.: Там же. С. 82.

Младший современник Баввая, патриарх Церкви Востока Йшѡ'йав III, писал, что «одна қнѡмā необходимо означает и одну природу» (*Iṣō'yahb Patriarcha III. Liber Epistularum 2. 6 / R. Duval, ed. P.; Lipsiae, 1904–1905 (CSCO; 11 (T); 12 (V)). P. 129 / 97*).

³ См.: Brock. The Christology of the Church of the East. P. 173.

⁴ См.: Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 77.

Ипостаси Троицы, Лицо Сыновства, служит в христологической системе Баввая Великого «онтологическим центром единства» во Христе¹.

Этот единый бытийственный центр имеет у Баввая различные названия:

а) «лицо единства», означающий, что именно это Лицо служит принципом единства природ;

б) «общее лицо», означает, что это Лицо принадлежит обеим қнōмам, одной по природе, другой — в силу единства и усвоения².

Таким образом, хорошо видно, что в понятийно-терминологической системе Баввая термины *qnōmā* и *parṣōpā* четко различались³, а *kyānā* и *qnōmā*, наоборот, сближались. Следствием стало появление формулы «две природы (*kyānē*) с их қнōмами в Одним Лице (*Parṣōnā*)»⁴. Тем самым Баввай задал магистральное направление развития христологии Церкви Востока в рамках синтеза учения Нестория и восточно-сирийского богословия. Со времени Баввая Великого можно говорить о рецепции Церковью Востока христологической системы Нестория на официальном уровне⁵. После Баввая терминология Церкви Востока оставалась практически неизменной⁶.

В оценке христологической доктрины Баввая — с точки зрения халкидонитского дифизитства — современные исследователи существенно расходятся. Одни полагают, что различия между восточно-сирийской и халкидонитской христологическими системами носят преимущественно вербальный характер, и утверждают, что в системе Баввая и последующих богословов Церкви Востока общая единая *parṣōpā* не мыслится как результат слияния двух естественных *parṣōp*⁷, но указывает на «Единый и уникальный

¹ См.: Там же. С. 79.

² См.: Там же. С. 81.

³ Следует отметить, что Бавваю было хорошо известно об использовании древними христианскими писателями термина ипостась (*qnōmā*) в значении «лицо», однако, несмотря на это, он полагал, что такого словоупотребления надо избегать, чтобы не впасть в ересь теопасхитства (см.: *Babaius Magnus. Liber de Unione...* P. 305–306 / 246–247).

⁴ См.: Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 164.

⁵ См.: Заболотный. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. С. 41.

⁶ См.: Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. С. 164.

⁷ См.: Там же. С. 81.

действующий Субъект» — воплотившегося и вочеловечившегося Сына Божия — «то, что мы называем Личностью»¹.

Другие, напротив, отмечают, что в христологии Баввая, как и у Нестория, принципом богочеловеческого единства выступает ипостасное (личное) свойство Бога Слова, именуемое «сыновство» или «Лицо сыновства» (*parṣōfā da-brūtā*), которое в момент соединения двух природ становится лицом единения. При этом в христологии Баввая отрицаются два рождения Бога Слова, а Субъект рождения от Девы не является тождественным ни человеку Иисусу, ни Логосу². В пользу этой точки зрения говорит и тот факт, что никто из богословов Церкви Востока, в том числе и Баввай, не принимали слово «Богородица» (*yāldaṭ 'alāhā*) в качестве христологического термина. Приобщение же одной природы ипостасному свойству другой природы, пусть и божественной, вряд ли может служить основанием личного тождества, «Лицо сыновства» может быть общим свойством двух природ, но не реальным личным субъектом³.

Второе мнение представляется более обоснованным, однако для окончательного установления истины необходимо точно выяснить, что именно понимал Баввай под свойством сыновства⁴.

БОГОСЛОВСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ НЕХАЛКИДОНИТСКИХ СИРОЯЗЫЧНЫХ АВТОРОВ

Богословие умеренного монофизитства фактически вплоть до начала арабских завоеваний оставалось преимущественно грекоязычным. Среди сироязычных нехалкидонитских авторов конца V–нач. VII вв. заслуживают внимание лишь два современника Севира — Филоксен Маббугский (ум. 523 г.), почитаемый у яковитов как отец Церкви⁵, и, в меньшей степени, Иаков Серугский

¹ Там же. С. 165.

² См.: *Заболотный*. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. С. 39–40.

³ См.: Там же. С. 40.

⁴ Если под свойством сыновства Баввай понимает то, что многие халкидонитские авторы (прп. Максим Исповедник и др.) называли логосом ипостасного различия, то можно сказать, что в его христологической системе действительно обнаруживаются точки соприкосновения с христологией сторонников Халкидона.

⁵ См.: *Halleux A., de*. Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie. Leuven, 1963. P. 3.

(ум. 521 г.). Говоря о богословской терминологии этих авторов, необходимо предварительно указать на некоторые особенности их богословской мысли, отличающих этих сирязычных писателей и от богословов Церкви Востока, и от халкидонитов, и от самого Севира.

Во-первых, Филоксен и Иаков не были богословами-систематиками, первый представляет собой пример яркого полемиста, второй — гимнографа и поэта.

Во-вторых, им свойственно — совершенно нехарактерное для грекоязычных богословов и сирязычных авторов Церкви Востока — резкое противопоставление веры и разума¹. Так, А. д'Алле отмечает, что богословию Филоксена свойственны антиинтеллектуализм, крайний апофатизм и своеобразный агностицизм, как халкидонитов, так и несториан он обвинял в рационализме, который, по его мнению, не совместим с сущностью веры². Для Филоксена все, связанное с домостроительством спасения, — таинство, постигаемое только верой³. Для него характерно также достаточно свободное отношение к словам, поскольку с одними и теми же богословским формулам может быть связан различный смысл⁴. Свое богословское видение Маббугский епископ выражает не столько посредством точных терминов и формул, сколько с помощью образов и аналогий. Причем, аналогии Филоксена порой не столько проясняют его мысль, сколько запутывают читателя⁵.

Ж. Лебон в своих трудах, посвященных севирианскому монофизитству, уделяет внимание только одному сирязычному автору — Филоксену.

¹ Р. Чеснат подчеркивает, что Филоксен и Сефир различаются не только христологическими концептами и богословскими формулами, но и разным пониманием природы религиозного знания (см.: *Chesnut R. A. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbog and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 113*).

Эта особенность богословской мысли сирязычных нехалкидонитов может объясняться влиянием традиции, восходящей к прп. Ефрему, который также с недоверием относился к точным дефинициям, выполненным с помощью философских терминов, предпочитая им «язык поэзии, парадоксов и метафор» (см.: *Brock. The Christology of the Church of the East. P. 165*).

² Д.А. Михельсон называет христологию Филоксена «практической». Это название означает, что Филоксен не стремился выделить христологию в особый самостоятельный раздел богословия и построить строго «научную», логическую христологическую систему. Христологическая мысль Филоксена была неразрывно связана с практикой христианской жизни, в его произведениях христология как бы «растворяется», с одной стороны, в литургической, а, с другой, в аскетической практике (см.: *Michelson D. A. The Practical Christology of Philoxenus of Mabbog. Oxford, 2014. P. 204–212*).

³ См.: *Halleux. Philoxène de Mabbog. P. 328*.

⁴ См.: *Bou Mansour T. Die Christologie des Philoxenus von Mabbog // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3... S. 547*.

⁵ См.: *Chesnut. Three Monophysite Christologies. P. 68*.

В еще большей степени все вышесказанное относится к Иакову Серугскому. Впрочем, для этого «богослова-поэта», с недоверием относившегося к «спекулятивным процедурам», в отличие от Филоксена и большинства современных ему богословов, «вопросы христологии... не всегда являются... центральными»¹. Один из исследователей называет богословие Иакова «*dosta ignorantia*» (ученое неведение), поскольку он отдавал предпочтение «изумлению, вере и любви перед интеллектуализмом греческого типа»².

Источниками для богословской терминологии Филоксена и Иакова послужили, с одной стороны, сочинения прп. Ефрема Сирина, а, с другой, богословский язык свт. Кирилла Александрийского. По мнению А. д'Алле, Филоксен в своем христологическом учении выступает как типичный александриец³. Иаков в письмах также предстает как богослов александрийского типа⁴, но в своих мемрах он весьма близок прп. Ефрему⁵.

Ж. Лебон утверждает, что для христологии умеренного монофизитства центральное значение имеет триада терминов: «природа» (*nature*, φύσις, *kyānā*) – «ипостась» (*hypostase*, ὑπόστασις, *qnōmā*) – «лицо» (*personne*, πρόσωπον, *parṣōfā*)⁶. Термин «сущность» (οὐσία) у нехалкидонитов редко используется в христологии, не входит в состав устойчивых христологических формул, не употребляется в полемике со сторонниками Халкидона⁷. Это неудивительно, поскольку и свт.

¹ См.: Муравьев А. В. Иаков Серугский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 553–554.

² См.: Jansma T. Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephraems des Syrers // Le Muséon. 1965. Vol. 78. P. 40.

Р. Чеснат, характеризуя христологию Иакова как «мифологическую и символическую», отмечает, что своим богословским мышлением он более напоминает гностиков, нежели современных ему греческих богословов (см.: Three Monophysite Christologies. P. 113).

³ См.: Halleux. Philoxène de Mabbog. P. 364.

Т. Бу Мансур полагает, что в христологии Филоксен следовал свт. Кириллу, а в сотериологии — свт. Афанасию Великому (см.: Bou Mansour. Die Christologie des Philoxenus von Mabbog. S. 567).

⁴ См.: Jansma T. The Credo of Jacob of Serogh // Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis. 1960. Bd. 44. S. 24.

⁵ См.: Муравьев. Иаков Серугский. С. 554.

Филоксен, отмечает Р. Чеснат, весьма почитал прп. Ефрема, хотя и считал, что в его время богословский язык еще не был достаточно разработан (см.: Three Monophysite Christologies. P. 69. n. 2).

А. д'Алле полагает, что центральная для христологии Филоксена концепция смешения представляет собой наследие прп. Ефрема (см.: Halleux. Philoxène de Mabbog. P. 387).

О зависимости Иакова Серугского от христологического учения прп. Ефрема Сирина см.: Bou Mansour. Die Christologie des Jakob von Sarug... S. 498–499.

⁶ См.: Lebon. Le monophysisme sévérien. P. 241.

⁷ См.: Ibid. P. 242.

Следует отметить, что сирийские монофизиты, переводя на сирийский язык сочинения своих греческих единоверцев, избегали передавать οὐσία как *'ūyā* или *'ūyā*, обычно они пользовались сирийской транслитерацией *ܘܫܝܘܬܐ* (*'usiyā*). В переводах трудов Севира Антиохийского и Иоанна Филопона, например, см.: *Sévère d'Antioche*.

Кирилл Александрийский крайне редко использовал термин οὐσία в христологическом контексте. И если Севира уточнить значение термина «сущность» заставили споры внутри монофизитского лагеря (Сергий Грамматик, Юлиан Галикарнасский), то у Филоксена и Иакова не было подходящего повода, чтобы раскрыть смысл этого понятия.

Следует также отметить, что выделенная Ж. Лебоном триада христологических терминов, безусловно справедливая в случае Севира, не вполне корректна в отношении христологии Филоксена и Иакова. В отличие от Севира и богословов Церкви Востока, Филоксен и Иаков весьма редко пользуются термином *parṣōfā*. И если Филоксен периодически употребляет этот термин как равнозначный с *qnōmā*, то в христологии Иакова *parṣōfā* не играет практически никакой роли¹. Таким образом, христология сироязычных монофизитских авторов базируется на двух основных терминах: «природа» (*kyānā*) и «ипостась» (*qnōmā*).

Тринитарное учение Филоксена, как показал А. д'Алле, вполне традиционно и основывается на формуле: «одна природа и три Ипостаси»². Слово «Бог» указывает на природу, а имя «Слово (Сын)» — на ипостась, Сын — это одна Ипостась божественной природы³. Причем, божественную природу Филоксен понимает как природу Отца по преимуществу и утверждает, что у Сына природа Отца, а Ипостась собственная⁴. Таким образом, в своем троичном учении Филоксен проводит концептуальное различие между ипостасью и природой как ее содержанием.

Как отмечают исследователи, у сирийских монофизитских авторов, так же как и у грекоязычных севириан, тринитарная терминология не соответствует христологической⁵. Филоксен исповедовал во Христе одну природу и одну

Homélie 109 // PO T. 25. Fasc. 4. P. 770–771; *Severus of Antioch. Letter 6. To Maron the Reader* // PO T. 12. Fasc. 2. P. 25; *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitrator* / A. Šanda, ed // *Opuscula Monophysitica Iohannis Philoponi*. Beryti, 1930. P. 8, 35.

¹ У Иакова этот термин встречается преимущественно в полемике против несторианской концепции «единого Лица» (*had parṣōfā*) (например, см.: *Jacobus Sarugensis. Epistulae quotquot supersunt* 19 / G. Olinder, ed. Lovanii, 1937 (CSCO ; 110). P. 118).

² См.: *Halleux. Philoxène de Mabbog*. P. 353.

³ См.: *Ibid.* P. 354–355.

⁴ См.: *Ibid.* P. 361.

⁵ См.: *Ibid.* P. 359–360.

Ипостась¹, для Иакова Серугского термины «природа» и «ипостась» в христологии обычно являлись синонимами².

Субъектом вочеловечения сирязычные нехалкидониты полагают Ипостась Бога Слова, Который, воплощаясь, делает человечество Своим собственным³. Филоксен учит, что «тело поистине было Его собственным, то есть [принадлежало] Его Ипостаси (*qnōmā*)»⁴. Соединение божества и человечества во Христе было соединением по ипостаси, а не по воле⁵. Иаков утверждает, что Слово не восприняло некоего человека (= человеческую ипостась), но стало человеком⁶, «восприняв безгрешное тело в Свою Ипостась»⁷. Поэтому плоть принадлежит Слову так же, как принадлежит всякому человеку его собственное тело⁸.

В то же время термин «ипостась», по крайней мере, у Филоксена, иногда прилагается и к человечеству Христа⁹. Однако это вовсе не означает, что Маббугский епископ признает во Христе две ипостаси. Он говорит об ипостаси души и тела, однако подчеркивает, что их сосложение совершилось в Самом Слове, а не отдельно от Него¹⁰. Поскольку душа и тело являются собственными Слова, а их ипостась существует в Нем, человеческая ипостась во Христе не исчисляется наряду с Ипостасью Слова и не препятствует ей и после воплощения оставаться нумерически единой¹¹. Таким образом, для Слова было возможным стать одной ипостасью с плотью¹².

Попытки найти здесь точки соприкосновения с учением Севира о едином Лице воплотившегося Бога Слова вряд ли могут быть успешными: никаких

¹ См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 57.

² См.: *Jansma*. The Credo of Jacob of Serogh. P. 26.

³ См.: *Halleux*. Philoxène de Mabbog. P. 359–370.

⁴ *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnatione / A. Vaschalde, ed. Lovanii, 1907 (CSCO; 109). P. 256.

⁵ См.: *Ibid.* P. 61, 99.

⁶ См.: *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt 6... P. 31.

⁷ *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt 19... P. 119.

⁸ *Ibid.* P. 118.

⁹ Например, см.: Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbogh / A. Vaschalde, ed., trans. Rome, 1902. P. 165.

Иаков же однозначно утверждает, что Сын Божий облекся в человечество «без прибавления ипостаси» (см.: *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt 18... P. 95).

¹⁰ См.: *Philoxène de Mabbog*. Lettre aux moines de Senoun / A. de Halleux, ed. Louvain, 1963 (CSCO; 231). P. 57–58.

¹¹ См.: *Against Nestorius // The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbogh* / E. A. W. Budge, ed., transl. London, 1894. P. CXXVII.

¹² *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnatione. P. 205.

признаков севирианского различения между самобытными и несамобытными ипостасями, первые из которых являются также и лицами, у Филоксена нет.

Несомненно, понятие ипостасного соединения и концепция усвоения человечества Ипостасью Бога Слова, отсутствовавшие в христологии прп. Ефрема, являются наследием свт. Кирилла, что, в первую очередь, и позволяет отнести Филоксена и Иакова к богословам александрийского типа.

Термин «природа» (*kyānā*) у сирийских нехалкидонитов не соответствует философскому значению этого термина, смысл данного термина устанавливается только на основании контекста. Термин «природа» может противопоставляться воле, икономии, сверхприродному (чудесному), благодати, действию, ипостаси¹.

Формально, как убежденные нехалкидониты, Филоксен и Иаков исповедуют во Христе не только одну ипостась, но и одну природу². Соединение божества и человечества во Христе они называют не только ипостасным, но и природным³. Дифизитство в любом виде ими отрицается. С точки зрения Филоксена, две природы обязательно предполагают и две ипостаси⁴, а две ипостаси не могут образовать одну ипостась⁵. Причем, Филоксен не только отрицал дифизитские формулы, например, «в двух природах», но и к формуле «из двух природ», которой пользовались свт. Кирилл и Севир, по всей видимости, относился с настороженностью. Он многократно говорит, что Христос есть «из (двух)», например, из божества и человечества⁶ или из двух подобий⁷, однако формулы «из двух природ» он избегает. Иаков однозначно анафематствует всех, кто после соединения исчислял природы, их свойства и действия⁸.

¹ См.: *Halleux*. Philoxène de Mabbog. P. 351.

Ср.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 59; *Lebon*. Le monophysisme sévérien. P. 263.

² См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 57, 119.

³ См.: *Philoxenus Mabbogensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnation. P. 196.

Выражения «природное соединение» и «ипостасное соединение» используются Филоксеном как равнозначные (например, см.: *Lettre de Philoxène de Mabboug au lecteur Maron d'Anazabre / J. Lebon, ed. // Muséon*. 1930. T. 43. P. 43).

⁴ См.: *Philoxenus Mabbogensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnation. P. 167.

⁵ См.: *Philoxène de Mabbog*. Lettre aux moines de Senoun. P. 25–26.

То же самое утверждает и Иаков Серугский (например, см.: *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt. 19. P. 115).

⁶ См.: *Philoxenus Mabbogensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnation. P. 251.

⁷ См.: *Ibid.* P. 132–133.

⁸ См.: *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt. 16. P. 70.

Иногда термин природа используется сирийскими монофизитами в значении видовой сущности, то есть совокупности неизменяемых характеристик, которыми вещь обладает в силу того, что принадлежит определенному виду¹. Такое понимание природы необходимо, чтобы показать, что Слово в воплощении остается совершенным Богом, становясь человеком в порядке чуда, которое совершается не по природе, но по действию божественной воли². В этой части своего христологического учения сирийские нехалкидониты существенно отличаются от Севира и его грекоязычных последователей. Последние, как следует из их интерпретаций формул «единая природа Бога слова воплощенная» и «единая сложная природа», понимали под единой природой продукт соединения божества и человечества. Филоксен же понимает под природой Христа природу божественную³. А. д'Алле отмечает, что Филоксен, говоря о единстве Христа, всегда имеет в виду природную и ипостасную самотождественность Слова до и после воплощения, а не единство, понимаемое как результат соединения двух элементов⁴. Иаков в своей христологии также называет природой божественный элемент во Христе, избегая называть природой Его человечество⁵.

¹ См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 58.

Такое значение термина «природа» используется и в антропологии. Филоксен, например, говорит о природах души и тела в человеке (см.: *Philoxène de Mabboug*. Homélie / E. Lemoine, int., transl. Paris, 1956 (SC; 44). P. 465), и даже о том, что душа и тело «противоположны по своим природам» (*ba-kyānāyhon*) (Ibid. P. 358).

² См.: *Philoxène de Mabbog*. Lettre aux moines de Senoun. P. 9.

³ См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 57.

⁴ См.: *Halleux*. Philoxène de Mabbog, P. 382.

⁵ См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 120; *Bou Mansour T*. Die Christologie des Jakob von Sarug // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3... S. 470 n. 86.

Согласно Т. Бу Мансуру, Иаков учит, что Христос является Богом по природе (*kyānāyūī*), а человеком в порядке домостроительства (*mḏabrānāyūī*) (см.: Ibid. S. 455).

В качестве равнозначного с *bar kyānā* Филоксен использовал и выражение *bar 'ūūā* (см.: *Bou Mansour T*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 504). Филоксен был, вероятно, одним из последних сирийских писателей-нехалкидонитов, использовавших термин *'ūūā* для передачи понятия «единосущный». А. д'Алле утверждает, что восточно-сирийские авторы, начиная с Нарсаи, и позднейшие западно-сирийские писатели вместо *bar 'ūūā* предпочитали использовать выражение *šwē b-'usiyā* (букв. «равный по (в) сущности») (см.: *Halleux*. La philoxénienne du symbole // OCA. 1978. Vol. 205. P. 301–302). С. Брок отмечает, что сироязычные христиане, проживавшие на территории Империи (монофизиты), для передачи понятия «единосущный» рано отказались от *bar kyānā* в пользу таких выражений, как *bar 'ūūā*, *šwē b-'ūūā* («равный по бытию, сущности»), *šwē b-'usiyā*. В то же время восточно-сирийские писатели продолжали употреблять *bar kyānā* (Баввай Великий), используя иногда и *bar 'ūūā* (Собор Церкви Востока 585 г.) (см.: *Brock*. The Christology of the Church of the East. P. 169).

Встречается у Филоксена и термин *'ūūā*, которым он иногда обозначал божественную сущность (например, см.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 16).

Выражение *bar kyānā* встречается и у Иакова Серугского (например, см.: *Jacobi Sarugensis* Epistulae quotquot supersunt. 3. P. 18). Термин *'ūūā* Иаков также использует наряду с *kyānā* для обозначения божественного бытия (например, см.: *Jacobi Sarugensis* Epistulae quotquot supersunt 6... P. 32).

Однако Филоксен, исповедуя во Христе одну и притом божественную природу, мог называть природой и воспринятое человечество. Например, он утверждает, что Сын Божий стал человеком «по природе» (*ba-kyānā*)¹, был человеком «из человеческой природы» (*men kyānā nāšāyā*)², называет Христа *bar kyānā* (букв. «член природы»)³, что в сирийском языке является эквивалентом термина «единосущный». Однако восприятие человеческой природы и единосущие человеческому роду не препятствует Христу, по мнению Филоксена, быть единой природой. Называя Христа единой природой, сироязычные монофизиты, как отмечает Ж. Лебон, понимают под природой не форму или видовую сущность, а индивидуальное существо⁴. Поэтому признать во Христе две природы означает, с их точки зрения, разделение Христа на два отдельных существа — Бога Слова и человека Иисуса⁵. Очевидно, здесь работает та же логика, что и с термином «ипостась» (*qnōtā*), поскольку человеческая природа Христа, так же, как и Его человеческая ипостась, получает бытие в Слове и является Его собственной, она не исчисляется как вторая природа наряду с божеством, но рассматривается лишь как некоторый плюс к божеству, как привходящий момент в бытии Слова.

Характерной чертой сироязычных нехалкидонитских авторов является особый акцент на общем характере воспринятого Словом человечества. Так, Филоксен, неоднократно утверждает, что Сын Божий облекся в «общую природу» (*kyānā d-ḡawwā*)⁶, а человечество, сотворенное Словом во чреве Девы, называет «всецелой природой человечества»⁷. Иными словами, Бог Слово, согласно Филоксену, воспринял не одного из представителей человеческого рода (= частную сущность), но человеческую природу⁸.

¹ См.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 49.

² См.: *Ibid.* P. 42.

³ См.: *Ibid.* P. 251, 267.

⁴ См.: *Lebon*. Le monophysisme sévérien. P. 256.

Р. Чеснат также полагает, что писавшие по-сирийски нехалкидониты в христологии понимали природу конкретно, как существо, которое может быть исчислено (см.: *Three Monophysite Christologies*. P. 120).

⁵ Например, см.: *Jacobus Sarugensis*. Epistulae quotquot supersunt 14, 27... P. 61, 137.

⁶ См.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 168, 170–171, 182.

⁷ См.: *Ibid.* P. 121.

⁸ См.: *Bou Mansour*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 524.

Тот факт, что человечество во Христе было «общим», а не принадлежащим «какому-нибудь праведнику»¹, делает возможным вселение Слова во Святом Духе в каждого человека². Филоксен утверждает, что Бог Слово обновил и исцелил человеческое естество «в Своей собственной Ипостаси (*qnōtmā*)»³. Сам праотец Адам был спасен потому, что был воспринят в Ипостась Сына Божия⁴. При этом Филоксен подчеркивает, что мы приобщаемся благодати не внешне, через посредство Христа, но непосредственно во Христе, Который «как наш Глава», то есть Родоначальник обновленного человечества, ипостасно (*qnōtmāit*) присутствует в Своих дарах⁵. Т. Бу Мансур отмечает, что Филоксен делает особый акцент на органическом единстве человеческого рода со Христом как со своим Главой⁶.

Такой же взгляд на воспринятое Словом человечество был свойственен и Иакову Серугскому, который мыслил человеческую природу как конкретную общность и понимал богочеловеческое единство не только как сочетание Слова с индивидуальным человеком, но и как Его соединение со всем человеческим родом⁷. Несомненно, акцент на общем характере воспринятого Богом Словом человечества сближает Филоксена и Иакова со свт. Кириллом Александрийским и в то же время резко отделяет их от Севира и Филопона, настаивавших на частном характере человечества Христа.

Если сирозычные монофизиты, исповедуя Христа единой ипостасью (*qnōtmā*) и единой природой (*kyānā*), полагают при этом, что Его природа и ипостась являются божественными, то в каких же терминах они выражают идею двойственности Богочеловека? Севир, как известно, разработал в этих целях оригинальную теорию свойства, дополняющую учение о сложной природе

¹ См.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 168–169.

² См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 83–84.

³ См.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 219.

В отличие от Севира, Филоксен нередко говорит об обожении человечества во Христе (например, см.: *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 131; *Lettre aux moines de Senoun*. P. 36).

⁴ См.: *Philoxenus Mabbugensis*. Dissertations decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo VI / M. Brière, F. Graffin, ed. // PO. Turnhout, 1978. T. 39. 4. P. 550–552.

См.: *Bou Mansour*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 554.

⁵ См.: *Philoxène de Mabbog*. Commentaire du prologue johannique / A. de Halleux, ed. Louvain, 1977 (CSCO; 380). P. 201.

⁶ См.: *Bou Mansour*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 555.

⁷ См.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 135.

воплотившегося Слова¹, и учил о различии между божеством и человечеством во Христе на уровне свойства в смысле естественного качества. У Филоксена и Иакова нет никаких следов севирианской теории свойства. Филоксен, например, настаивает на необходимости исповедовать во Христе только одно свойство, поскольку признание двух свойств неизбежно предполагает и признание также двух природ и двух ипостасей². Такое понимание свойства вполне естественно дополняется и чисто монофизитским пониманием общения свойств: после соединения свойства Слова и плоти становятся одним, и во Христе нет свойства, которое нельзя было бы мыслить как свойство плоти³.

Не допуская двойственности на уровне свойства, Филоксен учил о двух модусах существования воплотившегося Бога Слова — природном и в порядке чуда, то есть домостроительства, представляющего собой действие воли Божией. Для обозначения существования в порядке чуда обычно Филоксен использует выражение *b-ṭedmūrtā*⁴. Аналогичный способ выражения двойственности во Христе имеет место и у Иакова Серугского, который для обозначения модусов существования воплотившегося слова пользуется преимущественно словом *'eskēmā (schema)*⁵. У обоих монофизитских авторов наличие двух образов существования воплотившегося Сына Божия не предполагает какой-либо двойственности на природном уровне⁶. Таким образом, различие между божеством и человечеством у сироязычных монофизитов, в отличие от грекоязычных севириан, усматривавших во Христе двойственность на уровне естественного качества, во-первых, выражается скорее описательно, нежели формально-терминологически, а, во-вторых, приобретает больший докетический оттенок.

¹ Филоксен также иногда говорил, что Сын Божий вследствие воплощения «стал сложным» (например, см.: *Philoxenus Mabbugensis. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 183*), однако формула «сложная природа (ипостась)» у него не встречается.

² См.: *Lettre aux moines de Senoun. P. 22*.

³ См.: *Ibid. P. 62–63*.

⁴ См.: *Philoxenus Mabbugensis. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 83, 116, 117; Lettre aux moines de Senoun. P. 9, 62*.

Реже Филоксен пользуется однокоренным с *ṭedmūrtā* словом *dummārā* (см.: *Philoxenus Mabbugensis. Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione. P. 221; Lettre aux moines de Senoun. P. 62*).

⁵ Например, см.: *Jacobus Sarugensis. Epistulae quotquot supersunt 21... P. 139*.

⁶ Иаков Серугский, например, писал, что Сын Божий не был человеком по природе, но был в образе (*'eskēmā*) человека (см.: *Jacobus Sarugensis. Epistulae quotquot supersunt 21, 33... P. 139, 249*).

Сравнение христологических учений, в первую очередь терминологий, сироязычных и грекоязычных монофизитов свидетельствует о весьма существенном различии этих доктрин. Так, христология Севира Антиохийского, основанная на различии между самобытными и несамобытными ипостасями и концептуальном различии между ипостасью и лицом, формально оказывается, как ни парадоксально это представляется на первый взгляд, ближе к христологии Феодора Мопсуэстийского, нежели к учению Филоксена и Иакова¹. В свою очередь, сироязычные нехалкидониты, понимающие выражение «единая природа» как указание на божественную природу воплотившегося Слова и особо акцентирующие общий характер воспринятого Логосом человечества, стоят ближе к свт. Кириллу, чем грекоязычные севириане.

Как ни странно, между христологическими доктринами греческих и сирийских монофизитов вообще оказывается крайне мало точек пересечения. Если не считать присущей всем нехалкидонитам убежденности в том, что единство Богочеловека можно выразить только посредством формулы «единая природа», общим для них оказывается, пожалуй, только заимствованная у свт. Кирилла идея усвоения человечества Словом. Многие важнейшие положения севирианской доктрины (формулы «сложная природа (ипостась)» и «богомужняя энергия», идея различения между элементами ипостасного единства на уровне свойства в смысле естественного качества, концепция «частная сущность») никак не представлены у сироязычных монофизитских авторов. В то же время центральные для Филоксена и Иакова христологические идеи (два модуса бытия воплощенного Слова, концепция смешения²) никак не вписываются в севирианскую христологическую систему³. Тем самым можно утверждать, что сирийские нехалкидониты на

¹ См.: *Заболотный*. Христология Церкви Востока: основные направления развития в V — нач. VII в. С. 36, сн. 19.

² О концепции смешения у Филоксена и Иакова Серугского см.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 65–70; 132–140; *Bou Mansour*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 475–477, 544–548.

³ Небезынтересно отметить, что переводчики сочинений Севира на сирийский далеко не всегда ориентировались на богословский язык сироязычных нехалкидонитов. Р. Чеснат и Т. Бу Мансур, например, обращают внимание на различное значение термина *šūhlāfā*. Если в переводах текстов Севира этим термином обозначается сохраняющееся в состоянии единства различие между божеством и человечеством, то у Филоксена *šūhlāfā* обычно имеет отрицательную коннотацию и обозначает изменение, при котором вещь утрачивает свою природную самотождественность, хотя иногда и употребляется для указания на различие между человечеством и

греческое умеренное монофизитство, в том числе и в области богословской терминологии, оказали крайне незначительное влияние.

божеством (см.: *Chesnut*. Three Monophysite Christologies. P. 62; *Bou Mansour*. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. S. 517).

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* / J. Parisot, ed., trad. // *Patrologia Syriaca*. P., 1894–1907. Pars. I. T. 1 [Demonst. 1–22] – 2 [Demonst. 23].
2. *Babaius Magnus. Liber de Unione* / A. Vaschalde, ed. P., 1915 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* ; 79 (T); 80 (V)).
3. *Cyrrillonas. De Pascha Domini nostri* // Griffin C. *Cyrrilona: A Critical Study and Commentary*. Washington, 2011. P. 378–388.
4. *Ephraem Syrer. Hymnen de fide* / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1960 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 154–155).
5. *Ephraem Syrer. Hymnen de Nativitate (Epiphania)* / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1958–1959 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 186–187).
6. *Ephraem Syrer. Hymnen contra haereses* / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1957 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 169–170).
7. *Ephraem Syrer. Sermo de Domino nostro* / E. Beck, Hrsg., Übers. Louvain, 1966 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 270).
8. *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitrator* / A. Šanda, ed. // *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi*. Beryti, 1930.
9. *Išō'yahb Patriarcha III. Liber Epistularum* / R. Duval, ed. P.; Lipsiae, 1904–1905 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 11 (T), T. 12 (V)).
10. *Jacobus Sarugensis. Epistulae quotquot supersunt* / G. Olinder, ed. Lovanii, 1937 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 110).
11. *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas* / P. Bedjan, éd. P.; Leipzig, 1910.
12. *Philoxène de Mabbog. Lettre au lecteur Maron d'Anazabre* / J. Lebon, ed. // *Muséon*. 1930. T. 43. P. 20–82.
13. *Philoxène de Mabboug. Homélie* / E. Lemoine, int., transl. P., 1956 (*Sources Chrétiennes*; 44).
14. *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun* / A. de Halleux, ed. Louvain, 1963 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 231).

15. *Philoxenus Mabbugensis*. Tractatus tres de Trinitate et incarnatione / A. Vaschalde, ed. Lovanii, 1907 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 9).
16. *Philoxenus Mabbugensis*. Dissertationes decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo: VI – VIII / M. Brière, F. Graffin, eds. // *Patrologia Orientalis*. Turnhout, 1978. T. 39. 4. P. 543–764.
17. *Philoxenus Bishop of Mabbogh*. Three Letters / A. Vaschalde, transl., ed. R., 1902.
18. *Sévère d'Antioche*. Homélie 109 // *Patrologia Orientalis*. P., 1942. T. 25. Fasc. 4. P. 732–781.
19. *Severus of Antioch*. Letter 6. To Maron the reader / E. W. Brooks, ed., transl. // *Patrologia Orientalis*. P., 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 24–27.

НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Заболотный Е. А.* Был ли Несторий православным? (По поводу статей М. Анастоса и А. де Алле) // *Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология»*. Вып. 5 (35). 2013. С. 30–40.
2. *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока: основные направления развития в V – нач. VII в. // *Вестник ПСТГУ. Серия III: «Филология»*. Вып. 5 (40). 2014. С. 33–44.
3. *Муравьев А. В.* Иаков Серугский // *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. 20. С. 553–554.
4. *Селезнев Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002.
5. *Abramowski L., Goodman A. E.* A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge, 1972. Vol. 1.
6. *Awad N. G.* Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context // *Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation*. Boston; B., 2015. Vol. 3.
7. *Beck E.* Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben. Vatican, 1949.

8. *Behr J.* The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Oxford, 2011.
9. *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and his teaching. a fresh examination and evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Cambridge, 1908.
10. *Bou Mansour T.* Zur syrischen Christologie vor Chalcedon // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Freiburg, 2002. S. 436–448.
11. *Bou Mansour T.* Die Christologie des Jakob von Sarug // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Freiburg, 2002. S. 449–499.
12. *Bou Mansour T.* Die Christologie des Philoxenus von Mabbug // Grillmeier A. Jesus Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Freiburg, 2002. S. 500–569.
13. *Brock S.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христианского Востока. Мат-лы международной конференции. М.: Индрик, 1996. С. 159–179.
14. *Chesnut R. A.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.
15. *Halleux A., de.* Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie. Leuven, 1963.
16. *Holmberg Bo.* Person in the Trinitarian Doctrine of Christian Arabic Apologetics and Its Background in the Syriac Church Fathers // *Studia Patristica.* 1993. Vol. 25. P. 300–307.
17. *Jansma T.* Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephraems des Syrers // *Le Muséon.* 1965. T. 78. P. 5–46.
18. *Jansma T.* The Credo of Jacob of Serogh // *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis.* 1960. Bd. 44. S. 18–36.
19. *Klijn A. F. J.* The Word k^ejān in Aphraates // *Vigiliae Christianae.* 1958. Vol. 12. P. 57–66.

20. *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.

21. *Michelson D. A.* The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug. Oxford, 2014.

22. *Ortiz de Urbina.* Die Gottheit Christi bei Afrahat. R., 1933.

23. *Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Lovanii, 1999 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 580).

24. *Sullivan F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. R., 1956.

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the «Thesaurus Syriacus» of R Payne Smith / J. Payne Smith (Margoliouth), ed. Oxford, 1903.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3. СВОДНАЯ ТАБЛИЦА БОГОСЛОВСКИХ ТЕРМИНОВ

Таблица 1

№ п/п	термин ¹	греческий	сирийский	латинский ²
1.	«природа»	φύσις	ܩܝܢܐ (kyānā)	natura
2.	«сущность»	οὐσία	ܩܘܣܝܐ ('usiyā)	substantia, essentia
3.	«ипостась»	ὑπόστασις	ܩܢܘܡܐ (qnōmā)	hypostasis
4.	«лицо»	πρόσωπον	ܩܘܣܝܐ (parsōfā)	persona
5.	«воплощенная природа»	φύσις σεσαρκωμένη	ܩܝܢܐ ܕܐܡܒܫܪܐ (kyānā da- m̄bassar)	natura incarnata
6.	«энергия», «действие»	ἐνέργεια	ܩܕܡܝܬܐ (ma'bdānūtā)	operatio, energeia, efficientia
7.	«движение»	κίνησις	ܩܘܝܐ (zaw'ā)	motus
8.	«деятельное движение»	ἐνέργεια δραστηκὴ	ܩܕܡܝܬܐ ܩܕܡܝܬܐ (mettzi'ānūtā ma'bdānītā)	motus operativus
9.	«самобытно»	ἰδιοσυστάτως	ܕܐܝܢܐ ܩܝܢܐ ܩܝܢܐ ܩܘܣܝܐ ('a'k' aynā da- b-dīlāyūt qnōmā)	in proprietate subsistentiae, in propria subsistentia
10.	«существование»	ὑπαρξις	ܩܘܝܝܡܐ (quyyāmā), ܩܝܬܐ (yātā)	existentia, subsistentia
11.	«вид»	εἶδος	ܩܘܣܝܐ ('edšā)	species
12.	«род»	γένος	ܩܘܣܝܐ (gensā)	genus
13.	«сосложение»	σύνθεσις	ܩܘܩܝܐ (rukkābā)	compositio
14.	«свойство»	ἰδιότης	ܩܕܡܝܬܐ (dīlāyūtā)	proprietas
15.	«свойство в смысле естественного качества»	ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ	ܩܕܡܝܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܩܕܡܝܬܐ (dīlāyūtā d-'a'k' da- mšawd'ānūtā kyānāytā)	proprietas in qualitate naturali
16.	«качество»	ποιότης	ܩܕܡܝܬܐ (mšawd'ūtā)	qualitas

¹ В настоящей таблице представлены термины и богословские формулы, которые содержатся в приводимых в диссертации цитатах из сохранившихся в переводах на сирийском языке сочинений Севира Антиохийского и его последователей.

² В пятом столбце таблицы указаны латинские термины, с помощью которых Ж. Лебон и другие переводчики передавали соответствующие сирийские слова и выражения, содержащиеся в сирийских версиях произведений нехалкидонитских авторов.

17.	«в созерцании (умозрении)»	κατὰ θεωρίαν	ܒܝܘܪܝܐ (b-ṭē'ōriyā)	in contemplatione; mentaliter
18.	«по примышлению»	κατὰ τὴν ἐπίνοιαν, ἐπινοία	ܒܫܘܟܟܐܠܐ (b-sukkālā)	in cogitatione
19.	«сложный»	σύνθετος	ܡܪܟܒܐ (mrakbā)	compositus
20.	«индивид»	ἄτομον	ܐܬܘܡܐ ('aṭomā); ܦܪܫܘܦܐ (parṣōfā ḏa-frīš)	individuum, persona distincta
21.	«воля»	θέλησις, θέλημα	ܫܒܝܢܐ (šebyānā)	voluntas, volitio
22.	«соединение»	ἕνωσις	ܗܕܝܘܬܐ (ḥdāyūtā)	unio
23.	«ипостасное соединение»	ἕνωσις ὑποστατική, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν	ܗܕܝܘܬܐ ܩܢܘܡܝܬܐ (ḥdāyūtā qnōmāytā)	unio hypostatica
24.	«сила»	δύναμις	ܗܝܠܐ (ḥaylā)	virtus, potentia
25.	«форма»	μορφή	ܐܫܟܝܡܐ ('eskēmā), ܕܡܘܬܐ (dmūtā)	forma
26.	«дело»	ἔργον	ܒܕܐܕܐ ('bādā)	opus, effectum
27.	то, что произведено действием, результат	ἐνεργηθέν, ἀποτέλεσμα, ἐνέργημα	ܫܘܡܠܝܝܬܐ ܕܡܢ ܡܐ ܒܕܐܢܘܬܐ (šumlāyē d-men ma'bdānūtā)	res operatione perfectae
28.	«действующий»	ἐνεργήσας, ἐνεργῶν	ܕܡܐ ܒܕܐ (d-ma'bed)	operans, operator
29.	«различие»	διαφορά	ܫܘܗܠܝܬܐ (šuhlāfā)	differentia
30.	«единосущный»	ὁμοούσιος	ܫܘܘܘܝܬܐ ܒܘܫܝܝܐ (šāwē b-'usiyā)	consubstantialis
31.	«слияние»	σύγχυσις	ܡܘܙܘܕܐ (muzzāgā), ܒܘܠܒܐܠܐ (bulbālā)	mixtio
32.	«внешнее соприкосновение», «соположение»	συνάφεια	ܫܝܝܡܐ ܕܩܪܝܒܘܬܐ (syāmā d-qarrībūtā)	juxtapositio
33.	«единая сложная природа»	μία φύσις σύνθετος	ܗܕܝܘܬܐ ܡܪܟܒܐ (ḥdāyūtā mrakbā)	una natura composita
34.	«в двух природах»	ἐν δύο φύσεσι	ܒܐܬܪܝܢ (ba-trēn kyānē)	in duabus naturis

35.	«в двух сущностях»	ἐν δύο οὐσίαις	ܒܐܬܪܝܢ ܘܫܝܝܐܝܝܘܬܐ; (ba-trēn 'usiyas)	in duabus substantiis
36.	«две природы после соединения»	δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν	ܘܫܝܝܐܝܝܘܬܐ ܕܐܬܪܝܢ ܕܘܫܝܝܝܐܝܝܘܬܐ ܕܘܫܝܝܝܐܝܝܘܬܐ; (trēn kyānē men bātar ḥdāyūtā)	duae naturae post unionem
37.	«из двух природ»	ἐκ δύο φύσεων	ܘܫܝܝܝܐܝܝܘܬܐ ܕܐܬܪܝܢ; (men trēn kyānē)	ex duabus naturis
38.	«из двух лиц»	ἐκ δύο προσώπων	ܕܘܫܝܝܝܝܘܬܐ ܕܘܫܝܝܝܝܘܬܐ; (da-trē ^y n paršōfē)	ex duabus personis
39	«природное соединение»	ἕνωσις φυσική	ܘܫܝܝܝܝܘܬܐ ܕܘܫܝܝܝܝܘܬܐ; (ḥdāyūtā kyānāytā)	unio naturalis