



Христос Пантократор из Синайского монастыря
(*середина VI в., монастырь св. Екатерины, Египет*)

П. Е. Михалицын

**ИИСУС ХРИСТОС
В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ V–VII вв.
РЕТРОСПЕКТИВА ТЕРМИНОВ И КОНЦЕПЦИЙ
(Часть 1. От свт. Кирилла Александрийского
до Севира Антиохийского)**

«Христианин обретает мудрость [Божественную] тремя путями: заповедями, догматами и верою. Заповеди освобождают ум от страстей, догматы вводят его в [истинное] знание существующего, а вера – в созерцание Святой Троицы».

Прп. Максим Исповедник. Главы о любви 4, 47

Сегодняшнее секулярное общество отличается почти полной индифферентностью к вопросам веры и богословия. Обычным, даже вполне себе образованным людям, богословские баталии эпохи Вселенских соборов кажутся такой же непонятной, темной и далекой историей, как солнцепоклоннический переворот Аменхотепа IV (пер. пол. XV в. до Р. Х.) или споры Сократа и софистов о природе истинной мудрости (V в. до Р. Х.). Такое явление огорчает, но отнюдь не удивляет, так как для современного человека, лишенного твердой религиозной позиции, богословские дискурсы увы скучны и представляются неактуальными и потому безжизненными в окружающей нас действительности. Куда более странным кажется отсутствие должного интереса к указанной проблеме в кругу «профессиональных» богословов, где научным изучением догматических перипетий Золотого века святоотеческой письменности занимаются единицы. Подобная исследовательская апатия наблюдается, к сожалению, и в стенах духовных учебных заведений¹. Тем не менее, прорывы все-таки случаются.

¹ Это видно хотя бы по количеству издаваемых учебных пособий по догматическому богословию. За последние несколько десятилетий помимо работ о. Олега Давыденкова и владыки Сильвестра (Стоичева) трудно припомнить какой-либо обобщающий труд в данной области.

К таковым, безусловно, можно отнести ряд международных богословских конференций, организованных сотрудниками Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в 2013–2018 гг.¹, и почти неизвестное для нашего времени явление, как публичный диспут, состоявшийся между священником Георгием Максимовым и филологом А. Г. Дунаевым о *consensus patrum* (согласие Отцов) в 2016 г. Они пробудили интерес церковного и, отчасти, околоцерковного общества к теоретической догматике, церковной истории и патрологии. Такие провоцирующие толчки время от времени просто необходимы, так как без них нет живого интереса к прошлому нашей Церкви, а значит и нет глубокого понимания православного богословия в настоящем и будущем.

В русле такой «сейсмической» активности богословия последних лет будет пролегать и наш экскурс в эпоху великих христологических споров, в ходе которого мы попытаемся в максимально простом и понятном виде изложить совсем непростые, а потому и труднопознаваемые концепции и составляющие их термины. Однако эта простота изложения не подразумевает полной профанности и богословского невежества наших читателей. Поэтому данный очерк рассчитан на аудиторию с некоторым багажом начальных знаний в области античной философии и истории христианской Церкви, специалисты узкого профиля заранее исключаются ввиду обзорного, не исследовательского характера работы. Искренне надеемся, что такой подход поможет всем интересующимся и делающим первые шаги в изучении православного догматического богословия лучше понять истоки, процесс и следствия становления специальной терминологии в период максимального расцвета православной христологии.

Вначале очертим хронологические и географические рамки нашей работы. Указанная нами нижняя хронологическая граница – V в. по Р. Х. – выбрана не случайно, так как именно в этот период (по крайней мере, с 20-х годов V века) христологические споры становятся главной проблемой Византийской империи, оказывающей непосредственное влияние как на ее внутреннюю стабильность, так и на внешнеполитическое положение молодого христианского государства. Нам неизбежно придется отступить на несколько десятилетий назад, чтобы рассмотреть истоки возникновения ряда ересей в доктрине Аполлинария Лаодикийского (младшего). Верхняя граница нашего экскурса совпадает со временем VI Вселенского собора (680–

¹ Такие конференции, как: «Блаженный Августин и мировая культура» (апрель 2013 г.), «Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие» (октябрь 2013 г.), «Преподобный Симеон, Новый Богослов и его духовное наследие» (декабрь 2014 г.), III международная патристическая научно-богословская конференция «Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада» (19–21 ноября 2015 г.) и др.

681 гг.), в постановлениях которого христологические дискурсы находят свое логическое завершение. География работы соответствует государственным границам Византии разбираемого периода. Ссылки на источники и наиболее важную исследовательскую литературу будут приводиться только по мере необходимости. Общая библиография представлена в конце работы.

Итак, для того, чтобы хоть как-то разобраться с метаморфозами византийской христологии, необходимо понять, как мыслили те, кто ее разрабатывал. Участники этой многовековой полемики не начинали с чистого листа и не опирались только на библейскую терминологию, они были людьми своей эпохи – эпохи поздней античности, которая в философском плане совпала с расцветом неоплатонизма, то есть синтеза, в известном смысле, философии Платона и Аристотеля. Категориальный аппарат последнего и стал во многом основой для догматических построений разбираемого периода. В своем знаменитом труде «Категории» Аристотель вводит в научный оборот ставшие ключевыми, в том числе и для христианской догматики, понятия первой и второй сущности, где первая сущность (πρώτη οὐσία) – это вполне конкретная вещь, имеющая бытие сама по себе, независимо от других (например, отдельно взятый человек или отдельная лошадь), а вторая сущность (δεύτερα οὐσία) – это видовое (τὸ εἶδος) и родовое (τὸ γένος) понятие для первой сущности (например, в случае с человеком – отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида – «живое существо»). Причем в реальности существуют только первые сущности, а вторые являются плодом способности нашего разума абстрагировать общие признаки предмета и классифицировать их по родам и видам. Поэтому вторые сущности определяют качества или свойства конкретных вещей (то есть первых сущностей) и всегда подразумевают некое множество принадлежащих им элементов, тогда как первые – исключительно единичны (см.: Категории, глава 5).

Такое деление, интерпретированное как разграничение на общее и частное, было с некоторыми изменениями применено святыми Отцами Церкви в догматическом богословии и конечный, унифицированный результат этой работы может быть представлен в виде следующей таблицы:

<p style="text-align: center;">ОБЩЕЕ в святоотеческой терминологии, вторая сущность по Аристотелю (τὸ καθολικόν / τὸ κοινόν; universalis)</p>	<p style="text-align: center;">ЧАСТНОЕ в святоотеческой терминологии, первая сущность по Аристотелю (τὸ μερικόν / τὸ ἴδιον; particularis)</p>
<p>ὁ λόγος (ἡ ἰδέα, ἡ ἀρχή) / principium – принцип (идея, начало, значение или определение природы), общий для всех частных сущностей, участвующих в одной природе</p>	<p>ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως / modus vivendi – способ существования, конкретный, частный способ реализации природы</p>

ἡ οὐσία / substantia, essentia – сущность	ἡ ὑπόστασις / subsistentia, substantia, existentia, persona – ипостась
ἡ φύσις / natura – природа, естество	τὸ πρόσωπον / persona – лицо
ἡ μορφή (τὸ εἶδος, τὸ γένος, ἡ ἰδέα) / forma – форма, внешний вид, класс, вид, род, категория, образ (по Аристотелю – «чтойность»)	τὸ ὑλοκείμενον / subjectum – субъект, субстрат, подлежащее (конкретная субстанция)
ἡ ὕλη / materia – материя (по Аристотелю – «то, из чего»)	τὸ ἄτομον / individuum – неделимое, индивидуум

Здесь приведены как греческие термины с их возможными латинскими эквивалентами, так и перевод и тех и других на русский язык, причем все определения, расположенные в конкретной колонке, являются синонимичными и взаимозаменяемыми. Хотя указанные терминологические отождествления стали во многом результатом гениальной систематизаторской работы прп. Иоанна Дамаскина (втор. пол. VII в. – до 754 г.), изложенной в его труде «Источник знания» (ок. 750 г.), тем не менее, большинство из представленных дефиниций были разработаны и приобрели законченную форму еще в разбираемый нами период.

Помимо обращения к категориальному языку Аристотеля, христианские полемисты V–VII вв. в ходе христологических дискуссий опирались еще на ряд методологических установок, а именно: 1) безусловный авторитет в вопросах веры Св. Писания; 2) представление о сотериологичности христианского богословия, главная цель которого – спасение человека; 3) реакционную природу возникновения богословских споров, то есть они всегда были ответами на конкретные вызовы, не принято было заниматься богословием ради богословия; 4) подражательный характер новых богословских формулировок, которые должны были четко соответствовать сложившейся вероучительной традиции (однако от этого принципа случались некоторые, вынужденные отступления).

Также, перед непосредственным изложением истории развития и формирования православного учения о Господе нашем Иисусе Христе в период с V–VII вв., хотелось бы обозначить те стержневые вопросы, в зоне притяжения которых формировались его основные христологические концепты. Весьма схематично их можно сформулировать в следующем виде: 1) Кто есть Христос: Бог, человек или Богочеловек?; 2) Что есть Христос: как в Его воплощении соединилось Божество и человечество?; 3) Каким образом воплощение Христа связано с нашим спасением? От правильности или, наоборот, ошибочности ответов на эти вопросы и зависел вектор развития того или иного христологического направления и дальнейшая судьба обслуживающих его терминов, одна-

ко, как мы убедимся впоследствии, для последних это не было аксиоматичным.

Переходя к основной части нашего обзора, необходимо отметить, что истоки христологии берут свое начало еще со страниц Нового Завета, где встречается ряд ключевых терминов. Так, в первом стихе пролога Евангелия от Иоанна ясно декларируется Божество Слова-Логоса («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»), в 14-м стихе возникает антитеза – «И Слово стало плотию», а в 18-м стихе происходит синтез – «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын (μονογενής Υἱός)¹, сущий (ὁ ὢν) в недре Отчем, Он явил». Впоследствии антиномичность вообще будет одной из характерных черт православного богословия, но нам здесь главное отметить одну важную христологическую формулу – «Слово стало плотию» (в греч. оригинале: «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο») – формулу, ставшую парадигмальной особенно для представителей Александрийской богословской школы. Действительно, тезис о том, что Неопишумый, Вечный, абсолютно Нематериальный, Всемогущий Бог Логос входит в условия нашего бренного существования, реально и во всей полноте принимает грубость нашей плоти, (именно это обозначает греч. слово σὰρξ) пройдет красной нитью от свмуч. Игнатия Богоносца (ум. 110–117 гг.) и свт. Мелитона Сардского (II в.) к свт. Афанасию Великому или Александрийскому (ок. 295–373 гг.) и свт. Кириллу Александрийскому (ум. 444 г.), и в редуцированном виде будет звучать как Логос-плоть (Λόγος-σὰρξ).

Однако примерно в середине этого процесса возникнет та богословская aberrация, которая, как это не парадоксально, и станет точкой отсчета эпохи великих христологических споров V–VII вв. Речь пойдет об уже упоминаемой нами доктрине Аполлинария Лаодикийского (ок. 310 – ок. 392 гг.), который, несмотря на строго ортодоксальную позицию в учении о Св. Троице, своей еретической христологией заработал анафему Второго Вселенского собора (381 г.) и вечное забвение. Аполлинарий, разрабатывая богословскую аргументацию против ереси Ария и доказывая единосущие Бога Отца и Его Сына Иисуса Христа, задал новое направление – он начал рассуждать о соединении и едином сосуществовании Божества и человечества во Христе. По его мнению человечество в виду своего несовершенства не может сосуществовать на равных с Божеством и главным препятствием к их реальному соединению служит та часть человеческой природы, которая больше всех пострадала в результате грехопадения, а именно – человеческий ум или дух (греч. νοῦς или πνεῦμα), как высшее начало в трехчастном составе человека. Действительно, Адам и Ева согрешили сначала

¹ В некоторых древних рукописях встречается словосочетание «Единородный Бог» («μονογενής Θεός»).

в рассуждении, а значит умом или духом, что разорвало их единение с Богом, и только после этого грех поразил и другие составляющие человеческой природы (душу и тело). Также Аполлинарию было трудно представить, выражаясь современным языком, два совершенно самостоятельных центра психической и интеллектуальной деятельности во едином Христе, если предположить соединение Божества и человечества на паритетных началах. Поэтому при Своем воплощении¹ Бог Слово, Божественных Логос, «ампутировав» ум, трансформировал (а по сути, упразднил, так как нарушалась установленная Богом полнота человеческого естества) человеческую природу, результатом чего стало образование новой «единой/одной природы Бога Слова воплощенной» (греч. «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»)². Только так, по мысли Лаодикийского епископа можно было решить одновременно и сотериологическую проблему обожения человечества и сохранить тождество, восходящее еще к Аристотелю и Демокриту³: одна природа (φύσις) – одна ипостась (ὑπόστασις) – одно действие (ἐνέργεια) (De fide et incarnatione contra adversaries, 6)⁴.

Таким образом, Аполлинарий, утверждая единство действия в Ипостаси Христа Божества и трансформированного (= спасенного, по Аполлинарию) человечества, вводит в богословскую терминологию важный концепт – «единая природа Бога Слова воплощенная», который сыграет в последующих христологических спорах одну из ключевых ролей. И хотя опыт Аполлинария оказался крайне неудачным, он дал мощный импульс для развития и осмысления христологической проблематики в V веке.

Ложное направление мысли Аполлинария обусловило реакцию на него со стороны так называемого Каппадокийского кружка⁵. В этой связи наиболее взвешенной и терминологически выверенной представляется христология свт. Григория Богослова (330–390 гг.). Святитель безошибочно определил главный нерв аполлинарианской ереси: неполноценное челове-

¹ Именно при воплощении, а не вочеловечении, потому, что полноты человечества во Христе, согласно Аполлинарию, нет. Поэтому учение Аполлинария в истории догматики называется еще формальным докетизмом (от греч. δοκέω – казаться), так как он отрицал полноту воспринятой Иисусом Христом человеческой природы.

² По своему составу эта новая единая природа была сложной (σύνθετος), то есть состоящей из совершенного Божества и неполного человечества – концепт, который найдет свое продолжение в ереси монофизитства.

³ В своей «Метафизике» Аристотель, ссылаясь на Демокрита, писал, что «не может возникнуть из двух вещей (сущностей) одна или из одной – две» (Метафизика, книга 7, глава 13).

⁴ Если во Христе Ипостась (=Лицо) одна – Бога Слова, а это было непрерываемо для Аполлинария, поэтому-то именно Ипостась Слова и заменила человеческий ум, так как, по его учению, только ум является ипостасным началом в человеческой природе.

⁵ В него принято включать свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского и свт. Амфилохия Иконийского.

чество Христа не могло гарантировать всецелого спасения нашей падшей природы, мы еще находимся во грехе, а значит Воплощение бессмысленно. Опровергая лжеучение Аполлинария, святитель Григорий сформулировал важный сотериологический принцип, который станет определяющим мерилом для всей последующей христологической полемики: «Если кто надеялся на человека, не имеющего ума (ἄνουον ἄνθρωπον – тонкий намек на самого Аполлинария и его доктрину умалишенного, во едином Христе, человечества – М. П.), то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасенным, **ибо что не воспринято, то не уврачевано** (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον), но что соединилось с Богом, то и спасается» (Послание 3 (101). К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария – первое).

Вероятно, именно Каппадокийскому святителю принадлежит заслуга первого, терминологически четкого разграничения в христологии таких важных понятий, как «ипостась» и «природа». Он утверждает, что у Спасителя две совершенные природы: Божество и человечество. Они образуют единую Ипостась или Субъект действий: «Если кто вводит двух сынов – одного от Бога и Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, то да лишится он всыновления, обещанного право верующим.... Кратко сказать: в Спасителе есть иное и иное (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο): потому что не тождественны невидимое с видимым и довременное с тем, что над временем; но не имеет в нем место иной и иной (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος). Сего да не будет! Ибо то и другое в срастворении – и Бог вочеловечился (ἐνανθρωπήσαντος), и человек обожился (θεωθέντος), или как не наименовал бы кто сие. Когда же говорю: иное и иное, разумею сие иначе, нежели как должно разуметь о Троице. Там Иный и Иный, чтобы не слить Ипостасей, а не иное и иное: ибо Три Ипостаси по Божеству суть едины и тождественны» (Там же). Кроме единства действующего Субъекта во Христе в этой цитате подчеркивается и вочеловечивание Бога Слова. Таким образом, известная христологическая схема Слово-плоть (Λόγος-σάρξ), неправильно трактуемая Аполлинарием Лаодикийским¹, уточняется у свт. Григория схемой Слово-человек (Λόγος-ἄνθρωπος), крайнее понимание которой будет иметь не менее печальные последствия у представителей так называемой Антиохийской школы богословия.

Терминологические наработки свт. Григория Богослова и других Великих каппадокийцев не стали очередным маргинальным направлением эпохи великих христологических споров, напротив, именно они создали

¹ После еретической ошибки Аполлинария, отрицавшего у Христа разумную часть человеческой души, эта формула была видоизменена и приняла следующий вид: Логос-одушевленная плоть (греч. Λόγος-σάρξ ἐμψυχος).

тот прочный фундамент, на котором, как мы далее сможем убедиться, созидалось все здание православного учения о Воплощении Бога Слова.

Следующим этапом, который, безусловно, заслуживает нашего внимания, был спор, возникший в конце 20-х годов V в. о правомерности использования по отношению к Пресвятой Деве Марии термина Богородица (Θεοτόκος) в строго догматическом смысле. Этот спор возник вокруг личности Константинопольского патриарха Нестория (381 – ок. 451 гг.), которому казалось странным и догматически некорректным употребление наименования Богородица. Признавая во Христе полноту и самостоятельность человеческой природы, Несторий считал абсурдным утверждать, что Пресвятая Дева родила Божество. Так как от плоти может родиться только плоть, то и Св. Мария родила человека Иисуса, который по благоволению (κατ' εὐδοκίαν) соединился с Богом Словом, образовав Лицо единения (πρόσωπον ἐνώσεως). Такое Лицо единения Несторий понимал не как конкретную реальность, а как процесс, причем процесс взаимообщения частных, единичных лиц Божества и человечества соответственно (или первых существей по Аристотелю). Поэтому Пресвятую Деву Марию догматически правильной называть Христородицей (Χριστοτόκος), то есть родившей человека, ставшего, по причине соединения с Богом – Христом (то есть помазанником Божиим)¹, в котором Божественный Логос обитал как в храме и который путем борьбы со страстями и восхождением от силы в силу достиг обожения (ДВС. Т. 1. С. 252–257; Nestorius. The Bazaar of Heracleides. P. 246–248)².

Несторий не был самостоятельным богословом, его учение базировалось, прежде всего, на христологии Феодора, епископа Мопсуэстийского (360–428 гг.) – яркого представителя Антиохийской богословской школы, но именно ему суждено было вскрыть весь пласт противоречий между александрийским и антиохийским подходами в понимании того, Кто такой Иисус Христос. Попытаемся подытожить те пункты антиохийской христологии, которые стали наиболее дискуссионными в последующих дебатах: 1) использование христологической парадигмы Логос-человек (Λόγος-ἄνθρωπος) вместо Логос-плоть (Λόγος-σάρξ), полагая, что последняя дискредитирована учением Аполлинария и отрицает полноту человечества Иисуса Христа, а, следовательно, и возможность нашего спасения; 2) принципиальное этимологическое размежевание в христологии терминов Лицо (πρόσωπον) и ипостась (ὑπόστασις): у Христа одно Лицо едине-

¹ Согласно Несторию, имя «Христос» (также как и имена «Сын» или «Господь») универсальное, оно относится и к Божеству, и к человечеству. Это имя не одной реальности, а совместного существования Божества и человечества (то есть их взаимоотношения).

² Так называемая модель «прогрессивного обожения».

ния (πρόσωπον ἐνώσεως), но две ипостаси или два субъекта действия, соответствующие двум природам – Бог Слово и человек Иисус¹; 3) введение концепции относительного соединения (ἐνωσις σχετικῆ или κατὰ σχέσιν) и соединения (сопряжения) по благоволению (συνάφεια κατ' εὐδοκίαν) Божества и человечества во Христе в противовес единению по природе (ἐνωσις φυσική) и единению по ипостаси (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) – характерных для богословов Александрийской школы.

Человеком, который противопоставил указанным пунктам цельную богословскую систему, был свт. Кирилл Александрийский (375/380–444 гг.). Святитель Кирилл был типичным представителем Александрийского богословия, однако куда более осторожным и взвешенным в христологических формулировках, чем Аполлинарий. Бытующее в работах старой историографической школы мнение о том, что святитель сам допустил ряд существенных богословских промахов из-за чего, впоследствии, и возникли такие противоположные оценки его учения, убедительно опровергнуто современными исследователями. Он, безусловно, являлся лучшим богословом первой половины V ст. по Р. Х. Вместе с тем, было бы неверным упускать из виду и тот факт, что свт. Кирилл по ходу полемики со своим главным оппонентом – Несторием, видоизменял (а, порой, даже и упразднял) некоторые свои ранние христологические формулировки по причине их двусмысленности или неточности. Тем не менее, именно его христологическая система стала тем эталоном, по которому в ближайшее столетие определяли ортодоксальность или еретичность возникающих богословских теорий. Ввиду особой важности системы свт. Кирилла для христологии V века, рассмотрим основные ее положения.

Центральным, и, пожалуй, самым известным христологическим и сориологическим тезисом свт. Кирилла было утверждение единства Хри-

¹ В этом случае такие представители Антиохийского богословия, как Феодор Мопсуэстийский и Несторий четко следовали Аристотелевой формуле одна природа – одна ипостась. Так возникла так называемая двухсубъектная или симметричная христология, которая была квалифицирована как еретическая на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. Справедливости ради необходимо отметить, что со временем терминология Нестория претерпела определенные изменения. Из «Книги Гераклида», которая сохранилась в сирийском переводе и была написана известным ересиархом на закате своей жизни, следует, что Несторий под понятием «ипостась» понимал индивидуализированную природу, а термин «лицо» в его интерпретации приближался к привычному нам понятию «ипостась» или первой сущности по Аристотелю. Он даже употреблял по отношению ко Христу такие выражения, как «неразличимое (нераздельное) единство двух природ в одном Лице» (Nestorius. The Bazaar of Heracleides. P. 161) и, уж почти по-халкидонски, «одно Лицо в двух природах и две природы в одном Лице» (Ibidem. P. 236). Однако не стоит спешить с выводами: хотя Лицо единения у Христа одно, но у каждой из входящих в Него природ сохраняется свое лицо (Лицо (= Ипостась) Бога Слова и лицо (= ипостась) человека Иисуса), а значит двухсубъектная христология оставалась нормой богословского сознания даже и для позднего Нестория (Ibidem. P. 240).

ста как Сына: Один и Тот же и Предвечный Сын Отца, и Сын Пресвятой Девы Марии. При этом, утверждая, что Христос и после Воплощения остался одним Сыном, святитель акцентирует, что человечество, воспринятое от Богородицы, стало собственным человечеством Бога Слова, по причине неразрывного единения (καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον) природ, и мы должны мыслить единого Сына вместе с Его человечеством как единое живое существо (К Суккенсу, послание 2). В воплощении совершенно недопустимо разделять Христа на два Лица или Ипостаси, как это позволял себе Несторий: «Как Слово рождается от Бога, так и человек – от Жены; Один, однако же, из обоих Христос» (Толкование на Евангелие от Иоанна). В этих утверждениях прослеживается верность александрийской традиции, идущей от свт. Афанасия Великого, где ключевую роль играла уже хорошо знакомая нам христологическая формула Логос-плоть (Λόγος-σάρξ), но у свт. Кирилла границы ее понимания существенно расширяются, о чем подробнее мы скажем чуть позже. Также в контексте Афанасиевой христологии звучит утверждение свт. Кирилла, что Слово стало человеком, а не вселилось в человека или восприняло человека: «Само неизреченно рожденное из сущности Бога Отца Единородное Слово Его, Творец веков... восприняло семя Авраамово и стало причастно крови и плоти, согласно Писанию (Евр. 2. 14, 16), то есть стало человеком, и, приняв плоть и сделав ее собственной, родилось плотски через святую Богородицу Марию» (О правой вере к царевнам); «Итак, Он стал человеком, а не воспринял человека, как полагает Несторий» (К Суккенсу, послание 1).

В системе свт. Кирилла Александрийского понятие «плоть» становится тождественным человечеству Христа, однако, в отличие от Аполлинария, она «одушевлена разумной душой» (К Суккенсу, послание 2). Такая душа способна испытывать всю полноту человеческих эмоций, в том числе и переживать страдания, как и человеческое тело (Там же). Таким образом, по его учению, Бог Слово воспринял полноценное человечество, что и надо понимать под выражением из Евангелия от Иоанна «Слово Стало плотью» (Ин. 1, 14). Это воспринятое Богом человечество отнюдь не пассивное, как у Аполлинария, оно обладает собственной активной энергией и действует, руководимое разумной душой. Субъектом же всех действий, и Божества и человечества, является Воплотившейся Логос – Христос: «Мы разумеем Христа, страдающего плотью (σαρκί πάσχοντα) от иудеев и остающегося бесстрастным по Божеству (ἀπαθῆ κατὰ τὴν θεότητα)» (Толкование на псалмы). Именно такое уточненное понимание термина «плоть» – как полноценной и активной человеческой природы, в которой единственным Субъектом действий является Вторая Ипостась Св. Трои-

цы – Бог Сын, стало следующим шагом в развитии православной христологии на ее пути к Халкидонскому собору 451 г.

Как мы уже упоминали, в полемике с Несторием свт. Кириллу пришлось отказаться от ряда христологических терминов, описывающих единство природ во Христе. На смену ранним выражениям типа «смешение» («ἀνάκρασις»), «сплетение» («συμπλοκή»), «схождение» («σύνωδος»), и др., подразумевающим двусмысленное понимание единства Спасителя, пришли более зрелые и точные формулировки: «природное единение» (ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν), «единение по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) и знакомая нам «единая природа Бога Слова воплощенная».

Первая из указанных формулировок противопоставлялась святителем относительному соединению у Нестория и Феодора и подчеркивала истинное соединение природ во Христе (Защитение 12 глав против восточных епископов).

Вторая формула, как ее растолковал впоследствии Леонтий Византийский (кон. V – пер. пол. VI в.), имела двойной смысл. Во-первых, «единение по ипостаси» как и «природное единение» в противовес Несторию подчеркивало существенный характер соединения природ (καθ' ὑπαρξιν, букв. по бытию). Во-вторых, она указывала, что соединение природ Христа произошло в единой/одной ипостаси (ἐν μιᾷ ὑποστάσει) (PG 86 a. Col. 1252 C). Это означало, что только Вторая Ипостась Св. Троицы Бог Сын является единственным Субъектом действия и в своей Божественной природе, и в своем воспринятом человечестве. Эта Ипостась становится в Воплощении и Ипостасью для человеческой природы, отрицая в Иисусе Христе какую-либо человеческую ипостасную индивидуальность. Таким образом, нарушалось Аристотелево тождество: одна природа – одна ипостась. Теперь во Христе – одна Ипостась и две природы (К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом). Это отступление от логических правил классической греческой философии со всей очевидностью демонстрирует, что святые Отцы всегда творчески и прагматически использовали античное наследие, и если того требовали обстоятельства, они с легкостью видоизменяли, а порой и вовсе отказывались от тех формул, которые были неспособны с необходимой точностью выразить суть православной веры¹.

Отвечая на важный христологический вопрос как в Ипостаси Слова соединилось Божество и человечество, свт. Кирилл использует отрицательные наречия, которые мы встретим в несколько расширенном виде

¹ Такой творческой свободы при обращении с античными терминами и формулировками мы не наблюдаем у еретиков разбираемой эпохи, им была скорее присуща фатальная зависимость от буквы традиции, даже в ущерб богословскому содержанию.

в оросе¹ Халкидонского собора 451 г.: неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно (ἀτρέπτως), непреложно (ἀμεταβλήτως) (К Суккенсу, послание 1). Двумя последними терминами святитель прозорливо пресек последующие монофизитские² спекуляции на его учении, подчеркивая реальность природ Христа после Воплощения. Именно такая, «несимметричная христология» (одна Ипостась – две природы) свт. Кирилла стала своеобразным ориентиром для всех последующих православных богословов и имела решающее значение в процессе уяснения способа соединения природ Спасителя.

Что касается формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», то, ввиду ее сложности, с нашей стороны требуется особое внимание при ее анализе. Традиционно принято считать, что эта формула была по ошибке заимствована свт. Кириллом из псевдоэпиграфического сочинения свт. Афанасия Великого «О воплощении»³. Однако и сейчас высказываются мнения, что последнее произведение вполне могло выйти из-под пера свт. Афанасия, а разбираемая формула в достаточной степени коррелируется с его богословием. Как бы то ни было, но у свт. Кирилла эта формула была интерпретирована в строго православном ключе и заняла одно из центральных мест в его христологии. В современной историографии существуют два подхода к пониманию ее богословского содержания.

Первый подход вполне традиционен – формула рассматривается в контексте христологии свт. Кирилла и в этой связи ряд исследователей сходятся во мнении, что под употребляемым здесь термином «природа» (φύσις) нужно видеть термин «ипостась» (ὕποστασις) в его позднихристологическом смысле, то есть конкретное единичное существование или первую сущность по Аристотелю. Действительно, важное дополнение «воплощенная» (σῶσάρκωμένη) недвусмысленно намекает на Божественную Ипостась Бога Слова, так как воплощенной способна быть только Ипостась Логоса, Божество или Божественная природа в принципе воплотиться не может, да и сам святитель употреблял и более точные выражения, которые не оставляют нам сомнений в правильности подобной интерпретации, например, «единство Слова с плотью по ипостаси» (τὴν καθ'

¹ Греч. ὄρος (буквально – межа, граница, рубеж, а также – определение (понятия)). Этим термином обозначались окончательные вероучительные постановления Вселенских соборов.

² Под монофизитами мы понимаем тех последователей свт. Кирилла Александрийского, которые не признавали реальности двух самостоятельных природ во едином Христе после Воплощения.

³ Предполагается, что на самом деле это «Послание к Иовиану» Аполлинария Лаодикийского.

ὕπόστασιν ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα) (О правой вере к царевнам¹) и еще более рельефно – «единая Ипостась Слова, воплощенная (разнотение – воплощенного)» (ὕποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην (alias – σεσαρκωμένου)) (Послание к Несторию 3-е; АСО I. Vol. 1 (1). Р. 38). Такое понимание согласуется с общим контекстом его христологии и, в целом, подтверждается святоотеческой традицией ее толкования. Представители ортодоксальной христологической линии, такие, как свт. Прокл Константинопольский, прп. Максим Исповедник, св. император Юстиниан и другие вывели из нее учение о сложной Ипостаси Христа, не сомневаясь заменяя термин «природа» на «ипостась». Монофизиты же настаивали на употреблении именно термина «природа», правда в значении частного, единичного понятия или первой сущности Аристотеля.

Иной подход к пониманию разбираемой формулы свт. Кирилла Александрийского подразумевает выход из христологической плоскости в сотериологическое измерение. «Единая природа Бога Слова воплощенная» включает не только вполне конкретное человечество Бога Слова, но и вообще все обожженное человечество, всю христианскую Церковь. Здесь природа – это общность Воплощенного Бога Иисуса Христа и Его последователей, место, где происходит природное единение и спасение падшего человечества (О правой вере к императору Феодосию). Такая интерпретация формулы свт. Кириллом резко диссонирует с последующим монофизитским ее пониманием, где в единой природе будут видеть исключительно единичное человечество Христа.

В непосредственной связи с формулой «единая природа Бога Слова воплощенная» находятся используемые святителем и христологическое выражение «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεως), и так называемая «антропологическая парадигма»². Свт. Кирилл соглашается с утверждением, что «Эммануил соединился из двух природ, а после соединения мыслится одна природа Слова воплощенная», в которой «сохраняются (μένοντος) и усматриваются (νοουμένου) особенности (ιδιότητι) каждой природы» (К Суккенсу, послание 2; АСО I. Vol. 1 (6). Р. 158–159), а «антропологическую парадигму» он приводит в качестве иллюстрации такого соединения. Встречаются у него и другие подчеркнута дифизитские выражения (т. е. признающие реальность двух природ), например ««Он был один в двух» (εἷς ἦν ὁ ἐν ἁμοῖν) (Epistola XLI. Ad Acacium

¹ Подобное выражение – «ипостасное единство» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) в противоположность Несториевой «относительной связи» (συνάφεια σχετικῆ) – встречается и в 6 главе 3 книги «Против богохульств Нестория».

² Суть ее в том, что соединение двух природ во Христе объясняется на примере соединения души и тела в единой человеческой природе.

Melitinae episcopum // PG 77. Col. 220 C) и «Един в двух и из двух Христос» (ἕνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν) (Epistola LIII. Ad Sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 288 A). Такая двойственность подхода к тайне Воплощения Бога Слова показывает широту христологических взглядов святителя, в своем учении он умело соединял лучшие наработки разных богословских школ. Однако некоторые из этих идей сыграют роковую роль в истории интерпретации наследия святителя монофизитским богословием последующих столетий.

Важным событием не только в полемической деятельности александрийского святителя, но и в истории развития православного христологического учения в целом стало принятие им в 433 г. без каких-либо существенных изменений «Формулы единения» (лат. Formula unionis), предложенной лидером «восточных» (то есть антиохийцев) архиепископом Иоанном Антиохийским. Формула гармонично сочетала допустимые особенности каждой из противоборствующих сторон. Так в ней исповедовалась полнота человечества Христа («Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела»; «τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος»), а также Его двойное единосущие («Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству»; «ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα») и четкое различие двух природ в единой Ипостаси Спасителя («...ибо произошло соединение двух естеств. Посему мы исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа»; «δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν δι' ὃ ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν») и, как следствие, св. Дева Мария провозглашалась Богородицей в строго догматическом смысле («...исповедуем Святую Деву Богородицею, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и от самого зачатия соединил с Собою воспринятый от Нее храм»; «ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον Θεοτόκον διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν») (ACO I. Vol. 1 (4). P. 17). Такой подход тогда устроил и свт. Кирилла Александрийского и «восточных». Позднее даже сам свт. Кирилл подвергся критике со стороны некоторых, особо «ревностных» своих соратников за необоснованные уступки и частичное отступление от постановлений III Вселенского собора 431 г. (особенно, от его 12 анафематизмов), что демонстрировало, как им казалось, богословскую непоследовательность главного оппонента Нестория. Но в том и проявилось истинное величие этого человека – он сумел личные амбиции подчинить делу созидания Церкви Христовой и, не цепляясь за отдельные слова или выражения, принять те тексты, где выражалось истинное

вероучение, невзирая на то, кто был их автором. Богословская интуиция его также не подвела – «Формула единения» не только принесла Церкви желанный мир, она стала первым примером удачного догматического компромисса между Александрией и Антиохией и, как следствие – источником для Халкидонского ороса.

Таким образом, в лице свт. Кирилла Александрийского перед нами предстает самостоятельный, глубокий и строго ортодоксальный богослов первой половины V ст., сумевший не только дать достойный ответ ереси Нестория и его идеологическим предшественникам, но и заложить прочное основание для развития и усовершенствования христологических концепций последующих столетий. В изложенной им христологической системе начинается сближение и синтез двух известных парадигм, описывающих соединение природ во Христе – Логос-плоть и Логос-человек – что станет главным достижением византийского богословия во второй половине V–VI вв. Его концепция единой воплощенной природы/ипостаси, которая состоит из двух активных совершенных природ и где единым действующим субъектом является Бог Слово, стала магистральным направлением, в русле которого протекали все последующие христологические дебаты. Выход за рамки этой концепции однозначно расценивался как уклонение в ересь. Несмотря на это, учение свт. Кирилла несло в себе и некоторый груз терминологической неопределенности, прежде всего по отношению к таким важным христологическим понятиям, как природа и ипостась. Разрешить эту апорию предстояло последующим богословам, первым из которых, несомненно, был свт. Прокл, архиепископ Константинопольский.

Святитель Прокл (ум. 446 г.) относится к категории тех православных полемистов эпохи Вселенских соборов, чья богословская деятельность стала важным связующим звеном в процессе формирования православной христологии. И хотя его личность в истории богословия имеет несколько более скромный статус по сравнению с такими людьми, как свт. Кирилл Александрийский или блаж. Феодорит Кирский (393 – ок. 466 г.), но именно благодаря ему учение о соединении природ во едином Христе начало приобретать четкие терминологические очертания. Чем же так ценно богословское наследие этого святителя для истории развития христологической доктрины? Тем, что он был первым, кто окончательно понятийно развел термины «природа» и «ипостась» применительно к христологии. В «Томосе к армянам» (435 г.) свт. Прокл вносит существенное уточнение в известную христологическую формулу: «Я, например, знаю и научен признавать благочестиво одного Сына и исповедую **одну ипостась воплощенного Бога-Слова** (μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ἰπόστασιν). А поскольку существует один перенесший страсти и сотворив-

ший чудеса, то чего ради, замалчивая божественнейшее, они выставляют напоказ смиреннейшее?» (АСО IV. Vol. 2. P. 191). При этом утверждается, что Воплотившийся есть Один из Св. Троицы: «Однако, исповедуя Бога-Слова Единого от Троицы воплотившимся (τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν ἕνα τῆς τριάδος σεσαρκῶσθαι), мы даем повод вопрошающим с верою размышлять, чем Он воплотился» (Ibidem. P. 192)¹. В такой интерпретации, в отличие от свт. Кирилла, делается акцент не на характере соединения Божества и человечества во Христе, а на Субъекте Воплощения – Боге Слове. Исходя из этого, и Субъект страдания во Христе не «человек», а Ипостась Воплощенного Слова. Довольно смелыми и новаторскими выглядят его христологические выражения: «одного разумеем Христа в двух природах» (ἕνα νοοῦμεν τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν) и «единая и одна ипостась в двух природах» (μία καὶ μόνη ὑπόστασις ἐν δύο φύσεσιν). Эти терминологические новшества будут особо востребованы в Халкидоне, на IV Вселенском соборе, мы же их пока только отметим.

Таким образом, свт. Прокл уверенно соотносит термин «ипостась» с конкретным, частным, единичным существованием, то есть с первой сущностью Аристотеля, а «природу» или «сущность» с видовым/родовым, общим, множественным понятием или со второй Аристотелевой сущностью. Благодаря Константинопольскому святителю эта терминологическая дефиниция стала всеобщей нормой для последующих богословов.

Принципиально другой подход в интерпретации христологии свт. Кирилла Александрийского продемонстрировал другой константинополец – архимандрит Евтихий (378–454 гг.). Несмотря на верность Кирилловой формуле и декларированию тезиса о том, что после вочеловечения Бога Слова мы поклоняемся единой природе Бога воплощенного и вочеловечившегося (μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος), он, вместе с тем, исповедовал, что Господь наш был из двух природ только до соединения (ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως), после же существовала единая природа (μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μία φύσις) (АСО II. Vol. 1 (1). P. 124; 143)². Эта единая природа уже не подразумевала у Евтихия наличия четко выраженной человеческой составляющей, так как здесь отсутствует уточняющее причастие «воплощенная» («σεσαρκωμένη»), на обязательном употреблении которого особо настаивал свт. Кирилл (см.: К Суккенсу, послание 2). Бо-

¹ Это выражением найдет свое продолжение в следующем веке в концепции другого великого богослова – св. императора Юстиниана.

² В связи с тем, что собственные творения Евтихия не сохранились, мы цитируем его положения по критическому изданию Деяний Вселенских соборов Э. Шварца (Acta Conciliorum Oecumenicorum, series prima – АСО) в переводе прот. Валентина Асмуса.

жество и человечество в его христологической модели сливаются до неразличимости, при этом с явным преобладанием первого. И хотя Евтихий признавал полноту человеческой природы Христа, однако отрицал ее единосушие нам, что в сотериологическом смысле означало невозможность спасения павшего человечества и замкнутость Христа на Самом Себе. Единственное, что под давлением Константинопольского поместного собора 448 г. он согласился признать – это единосушие Иисуса Христа Своей Матери, но единосушия человеческой природы Спасителя всему человечеству так и не было им четко исповедано. При этом совершенно непонятной представляется прибавка «до соединения» (πρὸ τῆς ἐνώσεως). Возможно, Евтихий предполагал наличие у Спасителя некоего «небесного тела» или «тела Бога» (σῶμα θεοῦ) еще до Воплощения, в чем в свое время еще обвиняли Аполлинария, но, в любом случае, оно по сущности не тождественно с нашим.

Конечно, такое грубое искажение учения свт. Кирилла вызвало волну справедливых возмущений. Правящий архиерей Евтихия (то есть его непосредственный начальник) – св. архиепископ Константинопольский Флавиан (ум. 449 г.) – после долгих уговоров был вынужден на поместном соборе в 448 г. осудить лжеучение упрямого архимандрита. Этот собор, точнее его вероучительная полемика, интересны для нас тем, что она явилась следующим шагом на пути ортодоксального осмысления наследия свт. Кирилла и развития христологической доктрины. В исповедании веры свт. Флавиана мы находим пример нового синтеза между александрийской и антиохийской христологическими доктринами: «Христос после вочеловечения – **из двух природ** (ἐκ δύο φύσεων), **в единой Ипостаси** и едином Лице, один Христос, один Сын, один Господь (ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ ἓνα Χριστόν, ἓνα Υἱόν, ἓνα Κύριον)» (АСО II. Vol. 1 (1). P. 114)¹. Наряду с такими выражениями он продолжал использовать известную формулу свт. Кирилла «единая природа Бога Слова воплощенная и вочеловечившаяся», анафематствуя тех, «которые возвещают двух сынов (δύο υἱούς), или две ипостаси (δύο ὑποστάσεις), или два лица (δύο πρόσωπα), а не проповедают одного и того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога живого» (Список с изложения веры Флавиана, епископа Константинопольского; АСО II. Vol. 1 (1). P. 35). Интересно, что некоторые участники Константинопольского собора 448 г. в полемике с Евтихием высказывали и куда более смелые формулы для описания соединения двух природ во Христе, чем привычное «из двух природ». Например, митрополит Селевкийский Василий прямо провозглашает: «...поклоняемся единому Господу нашему

¹ В последней фразе видно прямое влияние на христологию свт. Флавиана упоминаемой нами «Формулы единения» 433 г.

Иисусу Христу **в двух естествах познаваемому** (προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον)» (ДВС Т. 3. С. 102; АСО II. Vol. 1 (1). Р. 117). Его исповедание поддержал Селевк, митрополит Амасийский: «Ибо мы веруем во единого Господа нашего Иисуса Христа ... **в двух естествах после воплощения и восприятия плоти** (ἐν δύο φύσεσιν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὴν τῆς σαρκὸς)» (ДВС Т. 3. С. 102–103; АСО II. Vol. 1 (1). Р. 117–118). Эти и подобные им высказывания Отцов собора создали прочный фундамент для будущих христологических определений Халкидона.

Полемика вокруг ереси Евтихия вышла далеко за пределы Константинополя и привлекла внимание Рима. Местный епископ свт. Лев I Великий (ум. 461 г.) в своем Окружном или Соборном послании к Флавиану против ереси Евтихия (июнь 449 г.), более известном как «Томос к Флавиану» (лат. Tomus ad Flavianum или Epistula ad Flavianum)¹, задал новое направление христологической полемики, сконцентрировав внимание на различии природ Христа, впрочем, не забывая и об их единстве: «**Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно** (agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est): Слово делает свойственное Словоу, а плоть исполняет свойственное плоти (verbo scilicet operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est). Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию (Unum horum coruscatur miraculis, aliud subcumbit iniuriis)» (АСО II. Vol. 2 (1). Р. 28). Здесь свт. Лев подчеркивая активность природ, употребил новый, довольно смелый способ выражения, который мог быть расценен как возврат к двухсубъектной христологии Нестория², если бы не утверждения, что «Один и тот же... есть истинно Сын Божий и истинно сын человеческий» (Unus enim idemque est... vere Dei Filius et vere hominis Filius) (Ibidem. Р. 28) и «Тот, который есть истинный Бог, есть вместе и истинный человек» (Qui enim verus est Deus, idem verus est homo) (Ibidem. Р. 28).

Анализируя эти высказывания свт. Льва из «Томоса к Флавиану», можно уверенно утверждать, что заявленная у него активность природ во Христе не приобретает той индивидуализации, которую мы видели в несторианстве. Природы, по мысли свт. Льва, активны, но их «активирующим началом» является «Один и тот же» – Бог Слово. Такое описание природ единого Иисуса Христа стало концептуальным прорывом в области и христологии, и сотериологии. Свт. Лев Великий впервые предлагает говорить

¹ Как сейчас установлено исследователями, «Томос к Флавиану» был составлен по поручению свт. Льва его личным секретарем Проспером Аквитанским (390–463 гг.) из ранних проповедей этого Римского папы.

² Что и случилось, впоследствии, в среде монофизитов.

не просто об абстрактных, общих природах, а об их реальных действиях, которые можно различить, но не разделить во едином Христе. Действия природ совместны и направлены друг на друга, что дает возможность прославления (= обожения) человеческой природы Спасителя: «Ибо хотя в Господе Иисусе одно лицо (*una persona*) – Бог и человек: однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничтожение, и иное то, откуда пристекает общее их прославление» (*Ibidem*. P. 29).

Тем не менее, этот подход формально контрастировал с известным запретом свт. Кирилла, изложенном в его 4-м анафематизме против Нестория: «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми или о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам, или ипостасям, и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога-Отца, – да будет анафема» (Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые; АСО I. Vol. 1 (1). P. 41). Сглаживание этих формальностей станет предметом заботы последующих богословов, прежде всего на Халкидонском соборе. Несмотря на указанные трудности необходимо констатировать, что «Томос к Флавиану» свт. Льва Великого опередил время и стал одним из тех образцов, по которым сверяли свою веру не только отцы Халкидонского собора 451 г., но и православные защитники дифелитской доктрины последующих столетий. Однако, для неумеренных «ревнителей» богословия свт. Кирилла Александрийского этот документ навсегда останется «камнем преткновения и соблазна» и символом предательства вероучительных постановлений III Вселенского Эфесского собора 431 г.

Развитие последующих исторических событий и сопутствующих им доктринальных споров приняло особо драматический оборот. Александрийская партия, возмущенная «отступлением» от вероучительной линии свт. Кирилла и возглавляемая племянником последнего – архиепископом Александрийским Диоскором, созвала в августе 449 г. «Вселенский» собор в Эфесе. Еще современниками он был прозван «разбойничьим» (лат. *Latrocinium*, греч. *ληστρικός*) по причине огромного числа нарушений, имевших место во время его проведения. В результате собор оправдал Евтихия и его последователей, а любые формы проявления диофизитства были отвергнуты и осуждены как еретические. Впрочем, нас не сильно интересуют исторические подробности этого соборного бесчинства, но факт резкого обострения догматического противостояния Александрии и Антиохии, имевший здесь место, необходимо отметить и держать в памяти – эта деталь нам еще понадобится. История уготовила недолгий срок жизни постановлению этого собора, со смертью его по-

кровителя – императора Феодосия II (ум. 450 г.) – назрела насущная необходимость в их догматической ревизии и созыве нового, общеимперского христианского кворума. Им стал в 451 г. знаменитый Халкидон.

Следующий Вселенский, по счету уже четвертый, собор (второй Эфесский собор 449 г. не признается Вселенским, так как его постановления были квалифицированы как еретические), начавший свою работу 8 октября 451 г. в Халкидоне¹, явил своим определением универсальный синтез напряженной работы представителей Александрийской, Антиохийской, Константинопольской (свт. Прокл и свт. Флавиан) и Западной (свт. Лев Римский) школ богословия. Хотя формально собор был созван по причине ереси Евтихия и ее легализации соборными постановлениями 449 г., главной целью его проведения была назревшая необходимость принятия нового христологического ороса, который, с одной стороны, раз и навсегда отверг бы лжеучения Нестория, Феодора, Евтихия и Диоскора, а с другой – изложил бы сбалансированное и не дающее повода к перетолкованию вероучение, объединявшее лучшие наработки Александрии (в лице свт. Кирилла) и Антиохии (в лице блаж. Феодорита Кирского и Иоанна Антиохийского). Поэтому его вероучительными источниками стали христологические формулы свт. Кирилла Александрийского и их интерпретация в «Томосе к армянам» свт. Прокла и в «Изложении веры свт. Флавиана», «Формула единения» 433 г., а также «Томос к Флавиану» свт. Льва Великого². Несмотря на настойчивое желание папских легатов и ряда восточных епископов сделать последний документ без каких-либо изменений окончательным вероучительным определением этого Вселенского собора³, св. архиепископ Константинопольский Анатолий⁴ и его окружение, инспирируемые св. императором Маркианом, разработали знаменитый Халкидонский орос. По причине его эпохальной зна-

¹ В то время это был пригород Константинополя, располагавшийся на противоположном, азиатском берегу Босфора.

² Касательно последнего документа необходимо отметить, что некоторые современные исследователи отрицают его влияние на формирование Халкидонского ороса по причине крайней акцентуации выражений, описывающих различие природ во Христе и их активность, а также до конца не разъясненного термина «лицо» (persona). Как следствие, могла возникнуть иллюзия близости таких выражений с двухсубъектной христологией. Тем не менее, акты IV Вселенского собора скорее говорят об обратном.

³ Они ссылались на 7-е правило III Вселенского собора 431 г., запрещавшее излагать иные вероопределения, кроме уже существующих. Однако, после прочтения «Томоса к Флавиану» некоторые восточные епископы усмотрели в нем несторианские мотивы, по причине чего свт. Анатолию и папским легатам пришлось специально убеждать их в ортодоксальности Томоса свт. Льва (АСО II. Vol. 1 (2). P. 82–84).

⁴ Бывший апокрисиарий (то есть посланник или представитель при дворе императора) Диоскора Александрийского.

чимости для истории православного богословия приведем этот документ полностью:

«Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱόν), Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ ἀνθρωπότητα), во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, **одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого** (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν Κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γινωριζόμενον), – так что **соединением нисколько не нарушается различие** (разнотчение – **двух**) **естеств** (οὐδαμοῦ τῆς τῶν (alias – δύο) φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν), но тем более **сохраняется свойство каждого естества и соединяется в единое лицо и единую ипостась** (σῳιζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης), – не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] Сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ отцов» (АСО II. Vol. 1 (2). P. 129–130).

Несмотря на богатую предшествующую богословскую традицию, христологический орос IV Вселенского собора стал вполне самостоятельным исповеданием веры, где целостно и точно были представлены главные положения церковного вероучения о том, Кто есть Христос и как в Нем соединились Божество и человечество.

Подытожим его богословские достижения:

1) Декларируется и особо маркируется Богочеловеческое единство Иисуса Христа: Один и Тот же и Сын Отца, и Сын Девы Марии Богородицы. Это, безусловно, дань христологическому дискурсу свт. Кирилла Александрийского;

2) Утверждается, в противоположность учению Евтихия, двойное единосущие Христа: Отцу по Божеству и нам по человечеству («...единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству» – выражение калькировано с «Формулы единения»). Применение здесь Отцами собора тринитарного термина «единосущный» (ὁμοούσιον) показывает сознательное сближение двух терминологических систем: триадологии и христологии;

3) Различие природ представлено формулой, восходящей к свт. Проклу Константинопольскому: «Согласно поучаем исповедывать ... одного и того же Христа ... в двух естествах/природах (ἐν δύο φύσεσιν)». Она была вставлена в орос вместо предлагаемого некоторыми участниками собора выражения, использовавшегося еще святителями Кириллом Александрийским и Флавианом Константинопольским – «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), но которое было скомпрометировано личностью Диоскора Александрийского. В таком виде данная формула была ближе к «Томосу» свт. Льва Великого, чем к заблуждениям Евтихия и Диоскора. Здесь мы имеем тот случай в истории богословия, когда отступление от весьма авторитетной святоотеческой традиции было расценено как менее опасный путь, нежели следование формулировкам, пусть даже единожды искаженных еретиками. Помимо этого, различие природ маркировано и тем утверждением, что каждая из них после соединения сохраняет свои свойства («так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества»). Этот тезис, заимствованный из «Томоса» свт. Льва сыграет ключевую роль в будущей полемике с монофелитской ересью;

4) Соборная фиксация формулы «в двух природах» стала также важным терминологическим достижением. Окончательно разрывая связь с евтихианской доктриной, отцами собора делался шаг в сторону каппадокийской тринитарной терминологии, четко разграничивающей общее понятие или природу (= сущность) от частного, конкретного существования или ипостаси (= лица). Отныне такая дифференциация становится нормой и для христологии. Принципиальное терминологическое различие природы и ипостаси («...одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого»), и в то же время отождествление ипостаси и лица («...соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в единое лицо и единую ипостась») закрепленное авторитетом этого Вселенского собора, явилось для последующей православной христологии тем ориентиром, который уберет ее не только от губительных крайностей несторианства, но и от более опасного отклонения – так называемого «умеренного монофизитства»;

5) Наиболее известной частью ороса являются те четыре отрицательные наречия, с помощью которых описан способ соединения двух природ Господа Иисуса Христа: неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно (ἀτρέπτως), нераздельно (ἀδιαρέτως) и неразлучно (ἀχωρίστως). Как это и свойственно для апофатических терминов, они лишь очерчивают границы объема

понятия, не давая его точного определения. Этими наречиями Отцы собора раз и навсегда отсекали наиболее известные на тот момент попытки еретического описания способа соединения Божества и человечества в Едином Христе: «неслитно» (использовалось еще свт. Кириллом Александрийским) противопоставлялось еретической доктрине Аполлинария Лаодикийского, учившего о слиянии двух естеств и образовании новой, единой, воплощенной природы Христа; «неизменно» (встречается еще у свт. Кирилла) отвергало ересь Евтихия и, отчасти, Диоскора, учивших о двух природах до воплощения и об одной после, причем человечество Христа, по Евтихию, почти полностью терялось в тени Его Божества; «нераздельно» – это антитеза Несторию, природы Христа не существуют автономно, соединенные лишь относительно, по благоволению, но они объединены истинно в Ипостаси Бога Слова; «неразлучно» исповедовалось против тех еретиков, которые учили о временном характере соединения природ во Христе, теперь они соединены навечно. Остальное в тайне Воплощения Бога Слова остается за гранью постижимого.

Таким образом, IV Вселенский Халкидонский собор 451 г. дал достойный ответ на весь круг христологических проблем своей эпохи. Терминологическая гармония казалось, была найдена, но она, как стало ясно впоследствии, не примирила всех участников конфликта. Формула «в двух естествах/природах», используемая не только свт. Проклом Константинопольским, но и в свое время еще и Несторием¹, а также выражение «соединением не нарушается различие двух естеств», запустили тот ассоциативный ряд, который в сознании некоторых богословов середины V ст. неизбежно должен был привести к двухсубъектной несторианской христологической модели. И даже такие четкие и недвусмысленные конструкции как «поучаем исповедовать одного и того же Сына», «единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству», «не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа» и т. п., не смогли уравновесить в их искаженном представлении общую, по их мнению, неблагоприятную христологическую картину. Механизм отторжения Халкидонского ороса был бесповоротно запущен и новые «ревнители» свт. Кирилла взялись за дело. В истории христологии хорошо известны их имена: Тимофей Элур (ум. 477 г.), Петр Гнафевс или

¹ Выше мы уже отмечали, что в позднем труде Нестория – «Книге Гераклида» – имеются выражения по форме очень схожие с некоторыми формулировками Халкидонского ороса, а именно: «неразличимое (нераздельное) единство двух природ в одном Лице» и «одно Лицо в двух природах». Возможно, они встречались и в его более ранних работах.

Фуллон (ум. 488 г.), Юлиан Галикарнасский (ум. после 518 г.), Филоксен Маббогский (ум. 523 г.), Иаков Саругский (451–521 гг.), Феодосий Александрийский (ум. 567 г.) и др. Лидером этого направления стал патриарх Антиохии – Севир.

Севир Антиохийский (465–538 гг.) родился после Халкидонского собора, в период, когда уже значительная часть населения Византийской империи не приняла его постановлений. Униональная политика императоров Зенона (474–475 гг. и 476–491 гг.) и Анастасия (491–518 гг.), направленная на объединение враждующих сторон, не дала ожидаемых результатов и в некоторых провинциях империи возникла оппозиционная монофизитская иерархия, не подчиняющаяся центральной власти. Как справедливо заметил известный ориенталист Жозеф Лебон, к концу V в. сложилась такая церковная ситуация, когда монофизиты уже не могли довольствоваться лишь обличением дифизитства Халкидона как явного или скрытого несторианства. В их кругах назрела необходимость оформить свою, цельную и законченную концепцию. Самым ярким и известным выразителем доктрины так называемого «умеренного монофизитства» и стал Севир Антиохийский. Именно он снабдил доселе разрозненные положения монофизитов точной терминологией, внутренней логикой и связью, что, безусловно, дало в руки его последователей тот инструмент, с помощью которого можно было как разрешать внутренние противоречия монофизитского понимания наследия свт. Кирилла, так и вести полемику с его противниками. Тем не менее, эта христологическая система, как мы увидим чуть ниже, не выдержала в дальнейшем проверки на логическую безупречность.

Каковы же базовые положения христологии Севира? Прежде всего, основываясь на трудах свт. Афанасия Александрийского, он декларирует этимологическое равенство между такими ключевыми понятиями, как «сущность» (ἡ οὐσία), «ипостась» (ἡ ὑπόστασις) и «существование» (ἡ ὑπαρξις). Все три термина для него обозначают реальное бытие, то есть то, что действительно существует. В некоторых случаях к этому ряду добавляется еще и «природа» (ἡ φύσις). При этом Севир различает как общее или родовое понятие (τὸ γένος) – «сущность» в отличие от видового (τὸ εἶδος)¹ или частного – «ипостась». Термины «природа» и «существование» занимают среднее положение в его концепции: в зависимости от контекста они могут выступать и как общие, и как частные понятия (Послание к Евсевию схоластику). Однако в основном он полностью отождествлял в христологии такие важные термины, как «ипостась» (ἡ ὑπόστασις), «природа» (ἡ φύσις)

¹ Здесь вид обозначает не общее, а частное, единичное существование.

и «лицо» (τὸ πρόσωπον). В этом случае они приобретали значение единичного, частного существования или первой сущности по Аристотелю (Послание к Елевсину епископу). Такое отождествление объяснялось приверженностью святоотеческой традиции, прежде всего богословию свт. Кирилла Александрийского.

Способ соединения природ во Христе Севир описывает также используя терминологию свт. Кирилла. Так он активно оперирует такими терминами, как «природное единение» (ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν) и «единение по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Однако совершенно оригинальным стал его термин «сосложение» («σύνθεσις»¹), который был синонимом другого известного термина – «единение» или «единство» («ἕνωσις»). «Сосложение» по Севиру – это только способ объединения природ, а не само их бытие. Это объединение сохраняет нетронутыми сами реальности соединенных элементов и отрицает какую-либо их разделенность (Послание к Фоме синкеллу). Поэтому «сосложение» как и «единение» – это понятие динамическое, производящее свое действие не в порядке бытия, а в порядке существования природ. Оно показывает подчинение компонентов системы единому лицу или ипостаси и является синонимом физического или ипостасного союза природ.

Следствием соединения или сосложения природ во Христе стало образование так называемой «единой сложной природы Бога Слова воплощенной» («μία σύνθετος φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη») – еще одна инновация, введенная Севиром в христологическую терминологию (Послание к Иоанну игумену)². Конечно, хорошо узнаваемая формула «единая природа...» не вызывает каких-либо вопросов и удивлений, но существенное добавление к ней в виде прилагательного «сложная» («σύνθετος») явно выходит за рамки христологического лексикона и свт. Кирилла Александрийского – главного источника заимствований и вероучительного авторитета для Севира, да и всей святоотеческой традиции. Дело в том, что Александрийский святитель никогда не употреблял терминологическую связку «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις») или даже

¹ Буквально – складывание, синтез.

² В свое время еще В. В. Болотов и А. Гарнак проследили арианские корни этой христологической формулы. Евдоксий Константинопольский и Лукий Александрийский, объясняя в IV в. способ соединения природ во Христе, выражали удивительно идентичные с Севиром Антиохийским мысли. При этом также как и у Севира, для подтверждения концепции «единой сложной природы» Христа использовалась антропологическая парадигма. Знал ли в VI в. об их учении Севир? Вряд ли, да и арианская «прописка» этой концепции могла отпугнуть этого непоследовательного подражателя свт. Кирилла. Поэтому через 150–200 лет после своего возникновения такая несознательная «реинкарнация» арианской христологии вполне могла прозвучать как оригинальная концепция.

ее упрощенный вариант – «сложная природа» («σύνθετος φύσις») в контексте учения о Воплощении Бога Слова¹. Данное выражение он использовал исключительно в триадологическом ключе, да и то, как правило, в негативном смысле. Например, в «Книге сокровищ о Святой и единосущной Троице» свт. Кирилл порицает тех, кто привносит в Божественную природу какую-либо сложность: «А если вы думаете, что Бог становится сложным из-за того, что имеет природу и суждение, то есть хотение, то обратите внимание и на это: [свойство] рождать Отец имеет естественно, имеет же [также] и [свойство] созидать чрез Сына творчески, и, несмотря на это, не является сложным, ибо таковые [свойства] – плод одной природы (Πατήρ φυσικῶς, ἔχει καὶ τὸ κτίζειν δι’ Υἱοῦ δημιουργικῶς, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο σύνθετός ἐστι· μίᾳ γὰρ φύσεως τὰ τοιαῦτα καρπός)» (TLG 4090. 109. Vol. 75. P. 100. Line 19). Подобная мысль содержится и в трактате «О правой вере к царицам» (АСО I. Vol. 1 (5). P. 60). Более подробно эта тема развивается в подложной компиляции «О Святой Троице», составленной в XIV в. Иосифом Ракендитом, а в рукописной традиции, атрибутируемой свт. Кириллу Александрийскому (CPG, № 5432). Автор пишет, что Св. Троица состоит не из трех единых сложных совершенных природ (ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν), но познается в трех ипостасях единой простой, сверхсовершенной и всесовершенной сущности (ἀλλ’ ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι μίαν οὐσίαν ἀπλήν ὑπερτελῆ καὶ παντέλειον) (TLG 4090. 123. Vol. 77. P. 1141. Line 1). В этом же произведении неоднократно встречается и более позднее выражение – «единая сложная ипостась» («μία σύνθετος ὑπόστασις»), применяемое уже в христологическом контексте. Так, например, утверждается, что Христос – это единая сложная Ипостась, сложенная из двух природ: Божества и человечества (Πρεσβεῦομεν τοίνυν ἐπὶ Χριστοῦ μίαν ὑπόστασιν σύνθετον, ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων· θεότητος δηλονότι καὶ ἀνθρωπότητος) (TLG 4090. 123. Vol. 77. P. 1157. Line 3). Последнее выражение в будущем станет окончательной догматической формулировкой, описывающей способ соединения двух природ Спасителя после Воплощения².

Но, впрочем, вернемся к Севиру. Его новый концепт – «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις») – проводил прямую аналогию между со-

¹ Возможно перенесенный на христологическую почву, этот термин мог напоминать ему еретическую концепцию Аполлинария, чего почему-то не заметил Сеvir. Несмотря на неудовлетворительное состояние источников, исследователи приходят к выводу, что Аполлинарий и некоторые его ученики (например, Полемон) использовали по отношению к тайне Воплощения Бога Слова выражение «единая сложная природа» («μία σύνθετος φύσις»).

² См., например, отдельную главу в «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, которая так и называется: «Об одной сложной ипостаси Бога Слова» («Περὶ τῆς μίᾳ τοῦ θεοῦ λόγου συνθέτου ὑποστάσεως»).

единением души и тела человека и соединением природ во едином Христе. Таким образом, как человек хотя и состоит из двух различных природ – души и тела, но вместе они образуют единую сложную природу, так и после Воплощения во Христе образовалась единая сложная, синтетическая природа, которую мы можем отождествить с первой сущностью у Аристотеля (Филалет, 42). Севир подчеркивает, что Божественный Логос сосложился с плотью (ὁ Λόγος σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα) без разделения и слияния (Письмо к Сергию Грамматику 2). Теперь единой и единственной природой Христа является Божество, а причастие «воплощенная» («σεσάρκωμένη») говорит в этой формуле об икономии спасения (Письмо к Сергию Грамматику 2). Как следствие, он утверждал, что у этой единой сложной природы есть и единая Божественная воля, и единое Богомужнее действие/энергия (θεανδρική ἐνέργεια) или, уже сугубо Севирова выражение, единое сложное действие (μία ἐνέργεια σύνθετος), то есть соблюдалось ранее знакомое нам Демокрито-Аристотелево правило: одна природа – одна ипостась – одно действие (Первое послание к комиту Экумению; Против нечестивого Грамматика; Послание к Иоанну игумену). Словосочетание «единое Богомужнее действие» было заимствованно у Пс.-Дионисия Ареопагита из 4-го послания к Гаию монаху¹.

Такая теория была формально похожа на более позднее учение православных неохалкидонитов² о единой сложной ипостаси Христа. Однако, если Севир под «сложной природой» подразумевал синонимичное значение «сложной ипостаси» или первую сущность Аристотеля, тогда как можно было такое понимание согласовать с явно дифизитскими выражениями свт. Кирилла, особенно с фразой, что Христос после соединения «Един в двух и из двух» (ἕνα ἐν ἁμφοῖν καὶ ἐξ ἁμφοῖν)? Что это за две природы? Они частные или общие понятия? Такая терминологическая трудность представляла вполне реальную проблему. Севир, привыкший калькировать богословские формулы свт. Кирилла, введением для понятия «природа» нового предиката «сложная» оказывался перед опасностью соскользнуть в двухсубъектную христологическую модель Нестория. Если природа – это единичное, частное, реальное существование, то есть первая сущность

¹ Творения Пс.-Дионисия Ареопагита или Corpus Areopagiticum (CPG, № 6600–6635) впервые в научный оборот были введены Севиром Антиохийским, что дало повод некоторым ученым приписывать именно Севиру авторство этих произведений. Среди других возможных вариантов называли имена Петра Гнафевса, Иоанна Филопона, Петра Ивира и даже последнего диадоха Афинской академии – Дамаския. Одна из последних гипотез видит в авторе корпуса св. императора Юстиниана. Единственное, в чем сходятся все исследователи, это то, что корпус был написан не раньше VI в.

² То есть последователей Халкидона, доказывающих и признающих тождественность его ороса и христологического учения свт. Кирилла.

по Аристотелю, тогда единая сложная природа Христа должна состоять (согласно указанному выражению свт. Кирилла) из двух единичных, реальных природ, что могло напоминать анафематствованное учение о «Лице единения» у Нестория. А если – общее, тогда единая сложная природа Христа отлична от общей, простой, несложной Божественной природы Св. Троицы.

На помощь пришло все тоже наследие свт. Кирилла. Выход виделся в утверждении того факта, что после соединения природы в реальности неразличимы, почему у образовавшейся сложной природы Христа есть только одна, Божественная воля и одно, сложное действие. Тем не менее, умозрительно, теоретически (*ἐν θεωρίᾳ μόνῃ*) различать Божественную и человеческую природы в реально едином Христе все же возможно, но только умозрительно (Второе послание к комиту Экумению). Допущение этой, чисто теоретической возможности различения природ после их соединения и отличала христологию Севира Антиохийского от крайнего монофизитства Евтихия и Диоскора, но она же и порождала новые трудности. Главная из них, подмеченная уже младшим современником Севира – Леонтием Византийским (см.: «Три книги против несториан и евтихиан»), сводится к следующему рассуждению: если образованная, в результате Воплощения Бога Слова, новая единая сложная природа является частным, единичным понятием, тогда к какому роду (*τὸ γένος*) или сущности (*ἡ οὐσία*) она принадлежит? Если к Божеству – то это невозможно, так как Божественная сущность по определению проста и несложна, а во Христе, хоть и умозрительно, но все же присутствует человеческая сущность. Если к человечеству – но такого абсурдного предположения мы не найдем ни у одной из полемизирующих сторон. Тогда, по логике вещей, остается еще один вариант: единый сложный Христос должен являться частной природой/ипостасью нового рода – «рода христов»¹. Но родовое понятие подразумевает некое множество входящих в него частных представителей, тогда где же «второй» Христос? Парадокс налицо.

Позднейшие критики указывали и на другие опасные следствия из христологических нововведений антиохийского патриарха. Прп. Максим Исповедник (580–662 гг.) обратил внимание, что части сложной природы (например, душа и тело в единой сложной природе человека) должны возникать одновременно, но в случае со Христом мы подобного не наблюдаем: Божество – вечно, а человечество возникает во времени (Письмо 13. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира). Он же отмечает и жесткую взаимозависимость двух составных частей сложной природы человека, тогда как Божественный Логос никак не зависит от воспринятого

¹ Такое решение проблемы предлагал оппонент Севира, аполлинарист Сергей Грамматик, предположивший, что Христос – это уникальная единичность нового Богочеловеческого вида.

человечества (Orusc. 5; Письмо 12. Кубикуларию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира). Позднее прп. Иоанн Дамаскин в отдельном трактате «О сложной природе против акефалов» путем построения различных силлогизмов также доказывал невозможность существования у Христа единой сложной природы.

Таким образом, главная ошибка христологии Севира Антиохийского заключалась в совершенно необоснованном, полном отождествлении антропологической модели с событием Воплощения Бога Слова и его следствиями. Сложная природа человека – это категория, описывающая род или сущность вообще всех людей, то есть общее понятие или вторая сущность по Аристотелю, а Сефир полностью уравнивал ее с такими традиционно частными понятиями как ипостась и лицо, чего мы не видим в системе свт. Кирилла. Александрийский святитель устанавливал лишь метафорическую связь между сложной природой человека и единой природой воплощенного Бога Слова, но всецело не отождествлял их. Указанная путаница в основных христологических категориях создала неразрешимые противоречия в системе Севира Антиохийского и выявила ее еретический характер. Его концепция сложной природы, по сути, лишила человечество Спасителя онтологического статуса, отведя ему в тайне Воплощения лишь вспомогательную, инструментальную функцию. Она стала тупиковой веткой в истории развития христологического учения в отличие от ороса Халкидонского собора, формулы которого единственно верно и наиболее точно описали тайну Воплощения Предвечного Логоса, используя при этом лучшие достижения и свт. Кирилла Александрийского, и христологии Антиохийской школы. Поэтому терминологический и, как следствие, догматический коллапс Севира стал причиной и дальнейшего, справедливого отторжения его христологической модели ортодоксальной Церковью в Византии.

Итак, христология Севира Антиохийского стала вполне самостоятельной и зрелой богословской системой, только формально похожей на концепцию свт. Кирилла Александрийского. Изменение в терминологии явилось следствием искаженного понимания наследия Великого александрийца. Такой богословский поворот поставил перед лицом христианской Церкви достаточно серьезную проблему: как согласовать христологию свт. Кирилла с оросом Халкидонского собора? Необходимо было найти такие формулировки, которые навсегда пресекли бы саму возможность возникновения учений, подобных монофизитству. Так родилось богословское направление, которое в специальной литературе принято называть неохалкидонизмом или Кирилловым халкидонизмом, но о его представителях и их концепциях мы расскажем во второй части нашего обзора.

(Продолжение следует)

ЛИТЕРАТУРА

- «Корпус Ареопагитикум». Письмо к Гаю Ферапевту 4. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://yakov.works/acts/05/antolog/page28.htm#03>
- Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Аристотель*. Метафизика / Пер. и комм. А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону, 1999.
- Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / Ред. и вступ. ст. З. Н. Микеладзе. М., 1978. Т. 2. (Серия «Философское наследие»).
- Асмус В., прот, Грацианский М. В., Храпов А. В.* Вселенский V собор (II Константинопольский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 616–628.
- Асмус В., прот, Литвинова Л. В., Пономарев А. В., Цыпин В., прот.* Вселенский VI собор (III Константинопольский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 628–645.
- Асмус В., прот, Храпов А. В., Цыпин В., прот.* Вселенский III собор (I Эфесский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 588–597.
- Асмус В., прот, Храпов А. В., Цыпин В., прот.* Вселенский IV собор (Халкидонский) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2005. Т. 9. С. 597–616.
- Асмус В., прот.* Евтихий // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2008. Т. 15. С. 348–350.
- Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви: в 4 томах. Т. 4. М., 1994.
- Брок С.* Христология Церкви Востока // ВДИ. 1995. № 2 (213). С. 39–53.
- Глубоковский Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890.
- Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. Т. 4. № 4. С. 150–176.
- Григорий Богослов.* Послание 3. К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария – первое // ТГБ: в 2 т. СПб., 1910. Т. 2. С. 8–15.
- Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007.
- Давыденков О., прот.* Догматическое Богословие: учебное пособие. М., 2013.
- Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии: в 7 т. Казань, 1859–1873.
- Заболотный Е.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: дисс. ... канд. богосл. М., 2016.
- Иерей Георгий Максимов, А. Г. Дунаев.* Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/>.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).

- Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 194–201. (Святоотеческое наследие).
- Кирилл Александрийский, свт.* Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / Пер. с древнегреч., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 10. С. 15–31.
- Кирилл Александрийский, свт.* Защищение 12 глав против восточных епископов // ДВС. Т. 1. С. 415–445.
- Кирилл Александрийский, свт.* К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом // ДВС. Т. 1. С. 445–473.
- Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греческого и коммент. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневица. СПб., 2014. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к императору Феодосию // Дмитриев В., свящ. Перевод и анализ соч. св. Кирилла Александрийского «Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν»: Курс. соч. / МДА. Серг. П., 1916. [Маш.]. С. 13–62.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Часть I (главы 1–20) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2017. Вып. 1–2. № 24–25. С. 435–467.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Часть II (главы 21–132) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. Вып. 1. № 28. С. 227–280.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Часть III (главы 133–224) / Пер. с древнегреч. иерея Василия Дмитриева, ред. пер., пред. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. Вып. 4. № 31. С. 261–311.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам / Пер. с древнегреч. свящ. Василия Дмитриева, ред. пер. и вступ. статья иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2008–2009. № 8–9. С. 68–141.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-ioanna/
- Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 658–661. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
- Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиеп. Александрийский. Его жизнь и деятельность. К., 1913.
- Макгакин Дж. Э.* Христология Нестория // Ρωμαῖος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. С. 503–526. (Нартекс. Byzantina Ucrainensia. Т. 2).
- Максим Исповедник, прп.* Opusc. 5 // Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфф-

- рина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; Санкт-Петербург, 2014. С. 334–335. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 15).
- Максим Исповедник, прп.* Письмо 12. Кубикуларию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира // Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 129–156. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 2).
- Максим Исповедник, прп.* Письмо 13. Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира // Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 157–170. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 2).
- Никодим (Ротов), митр.* К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины // ЖМП. 1970. № 4. С. 55–60.
- Путь, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви / Сост. Т. Бородинец, пер. с церковнослав. Д. Каратеев. К., 2013.
- Север Антиохийский.* Второе послание к комиту Экумению // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 639–640. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Первое послание к комиту Экумению // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 637–639. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Евсевию схоластику // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 641. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Елевсину епископу // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 643–644. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Север Антиохийский.* Послание к Фоме синкеллу // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 644. (Smaragdus Philocalias; Византийская философия: Т. 4).
- Сильвестр (Стоичев), архим.* Догматическое богословие: учебное пособие для 2-го класса духовной семинарии. К., 2016.
- Спаский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895.
- Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V–VIII вв. // БВ. 2010. № 10. С. 235–292.

- Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2014. Т. 34. С. 225–291.
- Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV–VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
- Шмалий В., свящ. Аполлинарианство // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2001. Т. 3. С. 58–59.
- Шмалий В., свящ. Аполлинарий (младший) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2001. Т. 3. С. 61–62.
- Шукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2015. Т. 40. С. 534–545.
- Acta Conciliorum Oecumenicorum: in 4 t. / Ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae, 1927.
- Alois Grillmeier. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Mit Beiträgen von A. Grillmeier, T. Hainthaler, T. Bou Mansour, L. Abramowski / Herausgegeben von Theresia Hainthaler. Freiburg; Basel; Wien, 2002.
- Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
- Clayton Jr., Paul B. The Christology of Theodoret of Cyrus. Oxford, 2007.
- Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Edition critica / Cur. G. Alberigo et al.: in 3 vols. Turnhout, 2006- .
- Cyrelli, Archiepiscopi Alexandrini. Explanatio in Psalmos // PG 69. Col. 717–1273.
- Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Intr., texte critique, traduction et notes par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; № 208).
- Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition: in 2 vols. London; Oxford, 1975–1995.
- Hefele Ch.-J. Histoire de Conciles d'après les documents originaux. Paris, 1908.
- Hespel R. Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique. Louvain, 1955.
- Hespel R. Sévère d'Antioche. Le Philalèthe. Louvain, 1952. (CSCO 133–134).
- Lebon J. Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909.
- Lebon J. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior (Syr. IV, 6), V. Louvain, 1933. (CSCO 101–102).
- Lebon J. Severi Antiocheni orations ad Nephaliu. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. Syr. 64. = Syr. IV, 7. Louvain, 1949. (CSCO 119–120).
- Leontii Advocati Byzantini. Scholia. Actio VIII // PG 86 a. Col. 1252–1257.
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904.
- Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden, Boston, 2009.
- McGuckin Jh. St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Leiden, New York, Köln, 1994.
- Nestorius. The Bazaar of Heracleides / Transl., edit., introd. by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925.

Quasten J. Patrology: in 3 vols. Utrecht; Antwerp, 1975. Vol. 3.

Richard M. Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 721–748.

Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. N. Y., 2004.

Severus of Antioch. A Letter to Oecumenius the Count, about Properties and Operations, Which Is of Those Written before Episcopacy // Brooks E. W. A collection of Letters of Severus of Antioch, from Numerous Syriac Manuscripts (Letters I to LXI). Paris, 1919. P. 175–186. (PO T. 12).

The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika from Constantinople 861 to Constantinople 1872 / Ed. A. Melloni: in 2 vols. // CCCOGD 4, 2016.

TLG (Thesaurus Linguae Graecae's) [Electronic resource] / CD-ROM # E (ancient Greek texts) contains 1823 authors and collections from the 8th century BC to the 1453 AD + MUSAIOS 2002 Release A (Copyright © 1992–2002. By Darl J. Dumont and Randall M Smith). Режим доступа: <http://www.tlg.uci.edu/>