

КНИГА В ЖУРНАЛЕ

Дж. Э. Макгакин

ХРИСТОЛОГИЯ НЕСТОРИЯ¹

1. Источники реконструкции Несториева учения².

Общую картину его первоначальной доктрины можно составить на основе сохранившихся Актов Эфесского собора, остатков и фрагментов несториевых произведений и проповедей, его переписки с Кириллом, Иоанном и Целестином. Он во многом согласен с Феодором Мопсуетским по ключевым вопросам³, и, вслед за Феодором, развил Антиохийскую теологию до того, что рассматривал наиболее примитивные формулировки Евстафия Антиохийского и теорию «Двух Сыновей» Диодора Тарсийского как незрелые и несостоятельные. Для александрийских экзегетов такая прогрессивность в целом нехарактерна⁴. В начале этого столетия большая часть последней работы Нестория, «Книги Гераклида»⁵, полностью, как предполагалось, утраченная в эпоху античности, была самым неожиданным образом обнаружена полностью сохранившейся в сирийском переводе со времен, непосредственно следовавших за несторианскими. Это открытие сделало ее полностью доступным источником реконструкции образа мышления автора⁶. Книгу следует использовать с некоторой долей осторожности из-за более поздних интерполяций⁷, а также поскольку она в целом представляет собой набор суждений задним числом: оглядываясь назад, Несторий больше описывает, что он имел ввиду и намеревался сказать, отвечая св. Кириллу, нежели о том, что он в самом деле сказал в том или ином случае. Работа, таким образом, представляет читателю /богословскую/ мысль Нестория в наиболее «объясненном» виде. Она была написана в заключении на островке в песчаном море, в Великом египетском Оазисе, после последней ссылки по приказу императора, предположительно, пятнадцать или более лет спустя после описываемых в ней событий.

В четырнадцатом веке один из несторианских епископов, Эбед Иисус Низибийский, приводит следующий полный перечень работ Нестория⁸: Литургия⁹, Трагедия, Книга Гераклида, Послание к Космасу¹⁰, Книга писем и Книга проповедей и речей. К этому списку мы можем добавить так называемую Первую Апологию (Книгу Гераклида следует рассматривать как Вторую), фрагменты которой под заглавием *Nurōnēmata* сохранены для нас богословом-монофизитом Севиром Антиохийским. В том же источнике имеются также фрагменты работы, по всей видимости, носившей название «*Theopaschites*» («*Теопасхизмы*»), очевидно, задуманной Несторием как опровержение кирилловых Глав.

Источники, необходимые для реконструкции несториева учения были старательно собраны воедино Ф. Луфсом в годы, предшествовавшие обнаружению Книги Гераклида¹¹, а некоторые труды, как Нестория, так и его сторонников были переизданы в собрании оригинальных и переводных текстов Л. Абрамовским и А. Е. Гудменом¹². Из многочисленных несториевых проповедей, которые, как сетовал св. Кирилл, распространялись повсеместно еще в 429 г., в изначальном виде сохранилось только девять, а оставшиеся представлены разрозненными фрагментами, из которых, по словам Ф. Луфса, он смог воссоздать еще три различных проповеди. Имеется также полный греческий текст Проповеди о Верховном Священстве Христа¹³, которая была обнаружена в XIX в. и опубликована как работа св. Иоанна Златоуста¹⁴.

Из всех важных несториевых официальных посланий благодаря соборному делопроизводству, сохранились три: к св. Кириллу, к Иоанну Антиохийскому и к Целестину Римскому. Марий Меркатор (Marius Mercator)¹⁵, латинский богослов, живший в Константинополе на протяжении указанного периода, который, похоже, был «глазами» и «ушами» Рима, сохранил некоторые из несториевых работ, поскольку переводил с греческого для западного читателя ряд несториевых утверждений. Он, вероятно, позаимствовал многие из его формулировок из числа собранных св. Кириллом спорных мест несториевых писаний – Несторий жаловался, что эта его подборка вводит в заблуждение, вырывая предложения из контекста и интерпретируя их наиболее порочащим образом. Источник Меркатора, таким образом, далеко не отличается беспристрастностью. Церковный историк Евагрий¹⁶, писавший ок. 590 г., сохранил часть корреспонденции Нестория в ссылке, что дало нам интереснейшее описание его последних дней, когда вдобавок ко всем сложностям положения государственного заключенного, ему довелось оказаться заложником бандитов-мародеров, требовавших за него выкуп. Ф. Луфс также обращает внимание на Синодик (Synodicon)¹⁷, обнаруженный в 1873 г., являющийся позднейшим адаптированным текстом (доработанным несторианской церковью) «Трагедии» – работы конца V в., написанной Несторием лично.

Из оставшихся текстов мы можем составить доктрину Нестория в его собственных выражениях – не только так, как она воспринималась другими. Сложно воссоздать его мысль связно и благожелательно. Неразбериха в Церкви того времени и быстрота смены событий, захвативших Нестория врасплох, сыграли в этом свою роль. Сложно определить, возникли ли неясность и путаница по вине константинопольских христиан-простецов, которые не могли его понять и были потрясены кажущимся скрытым смыслом фраз, выхваченных из контекста случайным образом на слух; или по вине оппонентов, которые не попытались как следует понять его («оплошность», весьма распространенная в древних, и, к сожалению, современных словесных баталиях); или же по вине самого Нестория, который не смог как следует выразить свои мысли и вынужден был прорабатывать подтекст своей системы верования уже будучи в изгнании, позиция понятная, но фатальная для того, кто прибыл в имперский город с высокомерием «новой метлы» с видом знатока и намерением обучить всех основам христологии.

Все три альтернативы, вероятно, относительно верны. Последняя в значительной мере подхлестнула св. Кирилла. На всем протяжении своей войны с христологией Нестория св. Кирилла гораздо больше заботила доктрина в ее широком значении, нежели академичное желание дать своему оппоненту урок точной научной экзегезы. Св. Кирилл рассматривал всю антиохийскую традицию как бесконечно неясную, по крайней мере, в ее изложении, хотя и православную; он, без сомнения, считал Нестория плохим богословом, и ополчился против него не по причине угрозы смены научной школы, а потому, что его учение завоевало широкую аудиторию после его восшествия на епископский престол Константинополя. С самого начала конфликта он был крайне обеспокоен тем, как это учение может быть воспринято в качестве общей традиции. В такой мере критицизм, основанный на том, что ни одна из двух сторон не задействовала в споре тщательно проработанной экзегезы, слегка теряет смысл. Вопрос о том, как доктрина была воспринята, стал, фактически, более важным, нежели то, какова она была по сути. В этом св. Кирилл был совершенно прав, и очень ясно выразил, что в христологии скрытый смысл является решающим доказательством.

Литературный стиль несториювых писаний объясняет, возможно, причину меткого замечания историка Сократа, что, впервые столкнувшись с писаниями Нестория, (а он ознакомился с ними еще до того, как они были разрознены, рассеяны, и сожжены императорской цензурой)¹⁸ он смог заключить лишь то, что «этот человек был постыдно безграмотен»¹⁹. Книга Гераклида полна повторений – их количество намного превышает норму для избыточной отступлениями²⁰ патристической литературы того периода. Мышление автора рассеяно и извилисто, и отслеживать логику сюжетного развития книги зачастую скучно. Учитывая то, что текст был написан 15–20 лет спустя после описываемых событий в условиях вынужденного бездействия пожизненной ссылки, извинения в отсутствии сфокусированности начинают казаться несостоятельными. Возможно, все сложности в достижении отчетливой реконструкции логики мышления Нестория следует приписать оригиналу и его создателю, а не целиком и полностью фрагментарности литературных источников²¹.

В нижеследующем изложении, содержание Книги Гераклида следует принимать во внимание с той оговоркой, что доктрина обоюдной взаимности *prosopa*, выдвинутая им в ней, кажется позднейшим измышлением (задним числом), которое автор добавил для усиления слабых мест своего более раннего учения в свете критики со стороны св. Кирилла и поздних антиохийцев после Эфесского собора 431 г. Несмотря на то, что книга была составлена много лет спустя после описываемых в ней событий, она все же в значительной мере согласуется с другими сохранившимися фрагментами 428–431 гг., и в точности соответствует основным интеллектуальным контраргументам Кирилла, сформулированным в тот период. В чем же заключалось христологическое учение, которое привело Нестория в такую ярость, что последовавший за этим вселенский кризис привел к его полному уничтожению как политического и церковного деятеля?

2. Богословские предпосылки и метод Нестория.

Из всех разнообразных аксиоматических предположений несториева подхода к христологической доктрине первым и наиболее важным является то, что *Одного и Того же Христа*, следует исповедовать полностью Богом (поскольку Никейское Православие уже установило, что Логос единосущен Отцу), но также и полностью Человеком (поскольку Константинопольский собор 381 г. повторил синодальное осуждение Аполлинария и любых попыток представления (схематично выражаясь) воплотившегося Божества, лишённого человеческой души). Несторий настаивал на том, что оба исповедания были в равной мере необходимы для того, чтобы Искупление путем Воплощения действительно имело реальное значение²². Быть полностью Богом означает, что Логос никоим образом не может страдать, изменяться, быть ограниченным или подчиниться законам исторической относительности в Воплощении. Это следует из того факта, что Он Единосущен Отцу, и, следовательно, бесстрастен, неизменяем, безграничен во всех отношениях и вечно божественен. Быть полностью человеком, с другой стороны, означает, что следует с готовностью приписать Христу полный спектр человеческих характеристик, за исключением греха, который ни в коем случае не является /неотъемлемой/ «гуманистической» характеристикой или даже отличительной человеческой чертой²³. /Однако,/ Он (Христос) должен иметь человеческое мышление, человеческую душу с человеческими чувствами, выбор, ограничения, как ментального, так и физического характера, что вовлекало бы Его в ситуации испытания (искушения Господа), доказывающие и оттачивающие его человеческие добродетели, за которыми неумолимо следовали страдания, неотъемлемые от человеческого бытия. Несторий непреклонно настаивал на том, что для этого требуется окончательно признать подход Аполлинария тупиковым. Богословие последнего вкратце рассмотрена в следующем разделе, где представлены общие контуры христологии св. Кирилла. Здесь же достаточно будет заметить, что Аполлинарий в своем видении Христа не нашел места ни для ограниченного человеческого сознания, ни для человеческой души, которую можно было бы рассматривать как вместилище подлинно человеческих выборов. Логика аполлинаристов требовала пожертвовать всем этим в интересах единства личности Христа, чтобы принять, что бесконечный разум Логоса уместился в человеческие рамки. Несторий принял более раннюю христологическую ересь докетов в качестве крайней формы той же тенденции у Аполлинария, чтобы признать плотскую ограниченность в божестве Христа (которое на самом деле безгранично) просто видимостью. Для Нестория эта тенденция поглощения или растворения человеческого естества божественным (естеством) была основным недостатком еретического учения Аполлинария, и, как и Григорий Назианзин до него, он атаковал подобные предположения с сотериологических позиций, поскольку теория Воплощения, которая уничтожала человеческое естество появлением божества означала не только несостоятельность богословия откровения, но и неспособность оценить ту выдающуюся роль, которую Христово Евангелие сыграло в человеческом опыте своей концепцией Божьего дела искупления. Несторий учил, что такая «теория поглощения»

в христологии была суб-христианской или мифологической, и с неизбежностью уводила своих сторонников в ряды приверженцев концепции *krasis*²⁴ или смешения. Он всегда остерегался смешения или слияния божественной и человеческой сфер реальности в христологическом дискурсе и считал это наиболее серьезным недостатком работ св. Кирилла. Он рассматривал любого рода смешение как неизбежно сопровождающееся изменением, и даже полным уничтожением индивидуальности элементов, смешиваемых подобным образом. По этой причине делом величайшей важности всей его доктрины стало настаивать на постоянном разделении во взаимоотношении двух протяженных во времени сфер реальности (или «природ») в воплотившемся Господе. Для Нестория любая христологическая терминология, применявшая термин «смешение», была непоправимо аполлинаристичной. При такой жесткости подхода он, по-видимому, упустил из вида, что даже Григорий Назианзин в своих анти-аполлинаристических произведениях пользовался этим термином.

То, что св. Кирилл подчеркивал объединение двух реальностей²⁵ в Воплощении и равным образом настаивал на использовании именно этого термина «со-единение» (*henosis*, то есть образование единого естества) казалось Несторию логически синонимичным доктрине смешения и слияния этих двух природ – то есть воскрешением аполлинаризма в чистом и упрощенном виде. Но привычка Нестория рассматривать только две альтернативы: либо понятие о двух строго различных, но взаимосвязанных природах, неизменно присутствующих во Христе, либо аполлинаристкое смешение двух веществ в третье – некий гибрид, и стало его фатальной логической ошибкой, узким местом концепции, которое не позволило ему расслышать в точности то, что утверждал св. Кирилл, и, что еще более проблематично, лишило его возможности понять, почему св. Кирилл или кто-либо еще обеспокоены внешней «разделимостью», которую его собственная христология «постоянного различения» и «разделения природ» привнесла в церковное понимание воплотившегося Господа. Св. Кирилла заботило сохранение единства действующего Субъекта церковной христологии. Несторий сопротивлялся ему, не приемля его метод, поскольку не осознавал полностью его намерения в целом, но в свою очередь, оказался неспособен (по крайней мере, в том, что касалось св. Кирилла) представить необходимые гарантии и доказательства того, что единство Субъекта (единосубъектность) воплотившегося Господа можно защищать и с его альтернативных позиций. По этой причине св. Кирилл заключил, что он, должно быть, отказался от принципа единосубъектности в пользу «Теории двух Сыновей» своего сирийского предшественника Диодора. Хотя Несторий протестовал неоднократно, утверждая, что это не его учение, он так и не переубедил св. Кирилла в главном – /не обосновал,/ почему не его. Это и является ключевым элементом, который следует исследовать в его богословии.

Для Нестория понятие поглощения человечества во Христе, присутствием превосходящего его божественного Логоса, было равносильно разрушению любого значимого смысла истинного человеческого естества во Христе. Как и в аполлинаристской схеме, утверждал он, такая концепция породила бы целый ряд проявлений аутентичного (подлинно человеческого) опыта, невозможного

для Христа, и, как следствие, он решительно обратился против всякого ложного понимания человеческого во Христе. Исходя из этого, самая умеренная точка зрения, предполагавшая, что Христа можно рассматривать как совершенного человека, поскольку Он являлся божественным Логосом, истинно воспринявшим «нашу плоть», также подвергалась Несторием критике. А эта точка зрения долгое время являлась классической в Александрийской школе – ее излагал в своем учении Афанасий и поддерживал св. Кирилл.

С такой позиции – ни докетической, ни аполлинаристской, – божественный Логос в достаточной мере приобщился телесного опыта. Он сам не страдал (как Бог), но поскольку страдало его тело, о нем можно сказать, что он «пострадал в теле»²⁶. Такой подход подразумевает, что Христос – полностью человек, но никогда не утверждает (безоговорочно), что Христос – «только» человек, или что он и человек, и одновременно божественное Слово в условиях биполярности субъектов. Во избежание малейшего риска такого понимания Александрийская традиция последовательно предпочитала говорить о человечестве Слова, и во всех утверждениях о Субъекте Воплощения личное местоимение строго и неизменно относилось к божественному Господу, воспринявшему человеческую плоть. В этой школе мысли божественный Христос провозглашается подлинно человеком, поскольку Божество претерпевает в полном объеме /человеческий/ телесный опыт. При таких условиях Человечество /Христово/ определяется не столько как в некотором смысле недостаточное (к примеру, не имеющее ума или души, как у Аполлинария) но скорее как полное, но претерпевшее радикальную трансформацию (преображение) силой несопоставимо превосходящей – Божества усвоившего себе человеческую плоть. Ключевым элементом такой «трансформационной теории» было понятие обожения плоти Господней (намек на возможность обожения плоти верующего), что достигалось в акте воплощения. Это одно из наиболее блестящих интуитивных умозаключений Александрийской школы, сердцевина их терминологии Воплощения. А для Нестория это было жалким логическим следствием доверия «теории поглощения». И поскольку последней он сопротивлялся твердо и строго, то был склонен оскорбительно отзываться о первой.

С точки зрения Нестория, если бы соотношение между божественным и человеческим во Христе было бы столь неравным, как утверждала теория поглощения (по аналогии с добавлением капли вина в океан: капля человечества в океане Божества), тогда вся полнота подлинно человеческого опыта была бы для Христа невозможна. Христос предстает в Евангелии молящимся, к примеру, или ищущим, что есть воля Божья в Его жизни, но Он вряд ли мог бы делать это с чувством и искренне, если бы все время точно знал, что есть эта воля, будучи извечным Логосом и в качестве такового самим Божьим Разумом и Божьей Волей лично. Св. Кирилл склонен объяснять молитвенную жизнь Господа как утилитарное, житейское упражнение, выполняемое преимущественно для нашего назидания и воспитания²⁷. Библейские утверждения о /человеческой/ ограниченности, как то: «О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»²⁸ также интерпретировались как реальные, действительные, но не абсолютные ограничения. Св. Кирилл, к примеру,

утверждает, что не престало открывать человекам дату конца времен, поэтому Иисус ответил на этот вопрос по «икономии» или как человек, а не по Божеству. Как Логос Он имел от Отца все знание, в том числе – знание даты последнего дня, а как воплощенный Господь принял на себя свободно полный спектр ограничений, которые вменил себе в обязанность соблюдать. К примеру, Он избрал полностью /обычную/ человеческую жизнь в Воплощении, и это означало, что Он ходил и не мог летать, ел и пил, а не насыщался одним воздухом, и воспринял незнание в свою человеческую ментальную жизнь как «кенотическое» выражение своего Божественного снисхождения, первым деянием которого и явилось само Воплощение. Такова, согласно Александрийцам, была причина, по которой Иисус в вышеприведенном отрывке говорил о конце времен с позиции принятых на себя человеческих ограничений (которые в качестве свободно избранных не предполагали, таким образом, слабости со стороны Божества) и утверждал, что не Ему надлежало знать дату последнего дня – хотя если бы Ему пришлось говорить чисто со своих позиций божественного Логоса (кроме плоти), Ему пришлось бы признать, что Он знал, когда должен был наступить этот день. Икономически Его знание было опосредовано Его человеческими ментальными состояниями, и потому ограничено, хотя в божественном или абсолютном выражении, Его знание превосходило все метальные /человеческие/ функции в своем нематериальном всеведении. Современные читатели находят эту разность трудно воображимой, поскольку личность в значительной степени определена сегодня в терминах субъективного интеллектуального сознания, но для св. Кирилла интеллектуальное сознание не было определяющим фактором строения личности, а одной из ее функций; и он, естественно, рассматривает нематериальную личность Логоса как творца человеческого сознания Христа («души» в терминах древней психологии), а не наоборот, как продукт последнего. Александрийцы после длительной борьбы с арианской экзегезой точно таких же библейских отрывков, как те, которые рассматривает св. Кирилл, решительно избегали любой возможности приписать изменение или ограничение Логосу, что повлекло бы за собой непосредственный вывод о том, что Слово не было Богом. Этот традиционная реакция доминировала в их методе изучения Библии.

Несторий, с другой стороны, вероятно, рассматривал такой экзегетический подход как подозрительный и вводящий в заблуждение. Это решительное принятие всевозможных значений, подтекстов, следствий понятия «полнота человечества» является также и одним из аспектов большей части христологических воззрений современности, и в этом отношении несториева доктрина вновь стала уместной для многих современных мыслителей. Тем не менее, данный аргумент служит для наглядного подтверждения того, почему большинство споров между ним и св. Кириллом зависели от чистой герменевтики применительно к библейским текстам.

С учетом понимания того, что Несторий не был арианином, и не имел намерения использовать библейские подтверждения /человеческой/ ограниченности для отрицания божественности Логоса, становится очевидным, что вопрос субъектности воплощенного Господа является ключевой проблемой,

ищущей решения в таком экзегетическом методе. Настаивая на значениях, подтекстах, следствиях «полноты человечества» (в своем понимании), Несторий приходит ко второй из своих «великих» аксиом, что и Божество, и Человечество представлены во Христе двумя различными, неизменяемыми и неслитными природами, которые проявляли себя в соответствующих сферах действий на протяжении его жизни – божественная природа явила себя, как ей и пристало, в «божественных» деяниях и изречениях²⁹, а человеческая проглядывала в Его явно человеческой ограниченности³⁰. Две природы существовали, таким образом, во Христе, при этом каждая сохраняла свои собственные характеристики, не смешиваясь, и не ограничивая другую в ее функциях. Божественная природа оставалась всемогущей, а человеческая – ограниченной в своем знании.

Несторий рассматривал такие любимые св. Кириллом концепции христологического единения как «природное единение» (*hensis kata physin*) или «ипостасное единение» (*hensis kath' hypostasin*) как в корне компрометирующие неизменную и постоянную разделенность природ во Христе. В результате он отбросил все формулировки христологии, рассматривавшие единение на уровне «природ», поскольку они подразумевали, что разделение не имело продолжения в жизни Христа, и что в результате такой разновидности симбиоза должно было получиться нечто вроде третьей, новой природы (новая разновидность природы – мутант, который, по его мнению, вряд ли можно было рассматривать как /строго/ «божественное» или «человеческое»).

Так как сторонники св. Кирилла предпочитали концепцию христологического единения, основанную на уровне «природного единения», и провозгласили лозунг: единство из двух природ (*hensis ek dyo physeon*), обобщая свои воззрения для народа, Несторий, в свою очередь, ввел в обращение радикально отличную формулировку: «Христос в двух природах» (*en dyo physesin*). В этом последнем положении его христологии ему отчасти вторит Халкидон³¹, ценой отчуждения крайних сторонников св. Кирилла с середины V в., что и вызвало монофизитский раскол.

Эти два основополагающих пункта христологии Нестория обращают внимание на третий, подлежащий критике, уязвимый элемент – что если важно сохранить смысл постоянного различения природ и действий во Христе, следует отныне отдавать себе некоторый отчет в том, как такая биполярность может сосуществовать во Христе без того, чтобы Его внутренняя жизнь не свелась к непререкаемому дуализму, то есть к теории «Двух Сыновей». Самому Несторию ясно, что Православие требует единственности Сына, одного Христа, полноты Божества, но также и полноты Человечества в двух различных природах. Затруднение для него составило объяснить, как, опровергая ценность александрийского подхода, с его видением божественного Логоса, вечно действующего как единственного субъекта/личности, воспринявшего плоть для жизнедеятельности в истории, он, тем не менее, сможет сделать вывод о субъектности этого Единственного Христа, Единственного Сына.

Здесь Несторий сталкивается с основным противоречием христологии V в. – необходимостью более ясно и четко, нежели до сих пор было приемлемо

в Церкви, изложить, что произошло в момент Воплощения. Он сам встает перед необходимостью оправдать свою собственную веру в единственность Христа, более, нежели прочие, в свете того, что он неоднократно подчеркивал необходимость настаивать на неслитной раздельности в земном существовании воплотившегося Господа.

Утверждение о том, что Христос был истинным Богом и истинным человеком, в общем виде было принято широким рядом представителей Церкви V в. в качестве основополагающего положения Православия, но с различными толкованиями того, что подразумевалось под «быть истинным человеком». Только Антиохийская школа, вероятно, развивала тезис о том, что Христос был «человеком»; александрийские богословы, с другой стороны, удовлетворились тем, что это в первую очередь означало, что Божественный Логос жил полностью человеческой жизнью и пользовался одушевленным телом как инструментом (*organon*) опытного постижения реальностей в экстра-масштабах «телесного способа существования». Они поступали так не столько для того, чтобы противиться реальности (возм. пер.: игнорировать реальность) Человечества Господа, сколько для того, чтобы избежать двух нежелательных смысловых значений, по их мнению, присущих исповеданию Христа как «человека», а именно – того, что он был только человеком, и того, что его человечество /существовало/ совместно с Божеством и /вместе с тем/ отлично от него, а это они определяли как уже опровергнутую в III в. ересь адопционизма.

Утверждение о том, что две реальности во Христе существовали на равных на всем протяжении жизни Спасителя, однако, острейшим образом оспаривались. Александрийская позиция сводилась к тому, что принятие Логосом на себя Человечества обожествляло плоть с самого момента зачатия во утробе св. Девы. С момента Своего Рождения, Христос представал очам веры как единая реальность. Говорить о двух постоянно сосуществующих реальностях или природах для александрийцев означало совершенно уничтожить в каком бы то ни было смысле видение единого целого во Христе, воплощенном Логосе. Насколько они понимали, наличие двух полных, но различных природ, пребывавших во Христе было синонимично двум раздельным жизнедеятельностям (в особенности, если доктрина единственности субъекта (единосубъектности) не поддерживалась никак иначе), и, следовательно, двум личностям. Александрийцы воспринимали акцент Диодора на двух природах как означавший именно «Двух Сыновей» – как, по его словам, и было. Чего они понять не могли, так это именно того, как Несторий мог продолжать настаивать на двух неизменных реальностях и при этом все же утверждать, что сам он не имел ввиду Двух Сыновей. Антиохийская позиция сводилась к противоположному, утверждая, что всякая теория, не позволявшая двум природам сосуществовать в полноте и различно, лишала смысла любые притязания на то, что Христос действительно был человеком.

Третье утверждение в отношении того, «как именно» Христос объединил Божество и Человечество в своей жизни стало новым вопросом, которому суждено было сыграть роль замка от ларца. До тех пор, пока специальная богословская терминология не выковала ключа к этому замку. И великой всенародной

дискуссии между св. Кириллом и Несторием суждено было во многом послужить созданию этой терминологии. Такова была судьба, а равно и величайшее несчастье Нестория – стать искрой, воспламенившей эфирную смесь.

Для Нестория богословская терминология представляла исключительную важность. Одно дело, когда простые христиане выражают /словесно/ веру в молитве, и совсем другое – начало богословского диалога, когда противоборствующие стороны должны знать, что говорят, и убедиться, что их утверждения являются «подобающими», то есть благоговейными и осмысленными. Для него благочестие и набожность никогда не были достаточным извинением небрежности в изложении или неграмотности мышления, неспособного видеть значение, следствия и подтексты сказанного. В его глазах наименование «Богородица» было ярко выраженным примером подобной терминологической небрежности. Прежде, чем подробно изучить его аргументацию, однако же, важно выверить техническую сторону – терминологию, на которой он основывал логическое построение, а это повлечет за собой для нас краткое исследование некоторых философских понятий, которые, какими бы сложными они не казались современному читателю, абсолютно необходимы для понимания святоотеческих споров в целом, и несторианства, в частности.

В простейших выражениях христологическая проблема, как ее видели в то время, заключалась в том, что некоторые утверждения были совершенно неприменимы к Богу. О Боге, к примеру, нельзя было сказать, что он подвержен каким-либо страстям, поскольку Он был неизменяем и само-движен по определению. Его, Всеведущего, нельзя было воспринимать как способного к незнанию; Всемогущего и Вездесущего считать ограниченным чем-либо. И если эти свойства рассматривались как основные применительно к любому из определений слов «Бог» и «божественный» (а все они принимались в качестве базовых аксиом всеми заинтересованными сторонами) тогда какой смысл был приписывать человеческие страсти, ограниченности и страдания Христу (все это с необходимостью являлось логическим следствием признания Его человеком), и тут же, мгновенье спустя, все же утверждать, что Христос – «Бог»? Иными словами, описания Божества и Человечества вступали в противоречие самым очевидным образом. Как можно было утверждать единство их бытия? И это было не просто вопросом семантической неясности, проблема вобрала в себя всю полноту смысла и рациональности веры, представлявшей Христа одновременно Богом и человеком, и требовалось от этой веры сформировать значимое представление в отношении того, как можно было сочетать эти два утверждения – или, иными словами, требовалось определить способ единения двух условий /Божества и Человечества/ во Христе.

Для постановки этого центрального вопроса о христологическом единении в распоряжении богословов V в. имелись четыре терминологических возможности, или ключевых термина. Возможный ряд значений этого мог быть расширен за счет ранжированных групп качественных прилагательных или местоимений. Точная комбинация этих семантических переменных и стала в конце концов вопросом критичной важности. Четыре основных термина были следующими:

Ousia (сущность):	Сущность, субстанция, бытие, род или природа.
Physis (природа):	Природа, состав чего-либо (в раннехристианской мысли – конкретная реальность или существование).
Hypostasis (ипостась):	Актуальная, конкретная реальность чего-либо, подчеркивающая, оттеняющая сущность (в раннехристианской мысли – синоним природы).
Prosopon (лицо):	Наблюдаемый характер, выявление определяющих свойств /индивида/, проявление подлинной реальности.

Даже с первого взгляда понятно, что эти слова носят целый ряд значений, частично совпадающих в некоторых областях до того, что становятся синонимичными. В частности, это верно в отношении терминов Природа (Physis) и Ипостась (Hypostasis), которые в V в. одновременно носили и свои древние христианские значения, и более современные. В отношении Природы (Physis), св. Кирилл склонялся к использованию античного значения, а Несторий – современного. В отношении Ипостаси (Hypostasis) случай был противоположным. А поскольку именно эти термины оказались в самом центре дебатов, последовала немалая путаница. Более того, в пылу спора о христологической терминологии и Несторий, и св. Кирилл использовали, каждый по-разному, один и тот же термин – это взаимное несоответствие и различие в применении сильно приумножило для них сложности взаимопонимания, а для нас – понимания их обоих.

И последнее, хотя и не последнее по значимости: большинство современных исследователей полемики /между св. Кириллом и Несторием/ настаивают на переводе двух ключевых терминов «prosopon» и «hypostasis», (которым отдавали предпочтение соответственно Несторий и св. Кирилл), одним и тем же английским словом «person» («личность») несмотря на то, что во многих случаях оба термина не являлись синонимами, ни для одного из главных действующих лиц, и что ни одно из слов не имело того значения, которое вкладывает в понятие «личность» современный читатель. Из-за этих досадных проблем древней, а также современной герменевтики особенно необходимо в точности различать значения слов. Попытаемся кратко и последовательно описать применение данных терминов в контексте философской аргументации.

Ousia – это род /или абстрактная сущность/ некоей вещи³². Представьте себе, к примеру, род «единорогов». Такой род существует, но лишь теоретически, не практически, не конкретно. То есть, его не существует «реально», как сказали бы мы сегодня. Тем не менее, имеет смысл говорить о неотъемлемых характеристиках единорога, таких, как волшебный рог, внешность, наподобие лошадиной, белый окрас, борода и львиный хвост и т. д. Таким образом, род единорогов – это ousia /(абстрактная сущность)/, составляющая основу бытия

(само существо) предмета. Понятие *physis* нашего единорога связано с ним тесным образом. Оно коннотирует с тем, что мы могли бы назвать осязаемыми, «физическими» характеристиками единорога, как те, что выделены выше, но по-прежнему понятно, что такое наличие *physis*-природы далеко не обязательно означает, что такое создание реально. Слово *physis*, однако, продвинуло наше обсуждение единорогов еще на одну ступень дальше в более реальную или более специфичную плоскость, нежели базовый общий термин *ousia*.

В некоторых кругах, в особенности представленных христианскими мыслителями Александрии, вслед за св. Афанасием, слово *physis* означало нечто слегка отличное по значению от «физических свойств» и применялось для обозначения³³ физического существования (экзистенции) – в смысле конкретной индивидуальной реальности. В руках св. Кирилла это слово используется в двух значениях: одно – то, что можно назвать стандартным, «физическим» использованием – оно коннотирует³⁴ с составными элементами того или иного предмета, а другое – то, в котором оно служит для описания понятии индивидуального существования (экзистенции) – или иными словами индивидуального субъекта. Эта изменчивость в использовании ключевого термина со стороны св. Кирилла является до некоторой степени объяснением затруднений Нестория в следовании его аргументации в отношении единственности *Physis* Воплощенного Слова (*Mia Physis tou Theou Logou Sesarkomene*). Под этим св. Кирилл подразумевал единственность конкретного индивидуального субъекта Воплощенного Слова. Тогда как Несторий слышал и воспринимал это как означавшее единство физического состава Слова (в смысле аполлинаристического слияния или смешения соответствующих свойств природ человека и Бога). Этой ключевой фразой св. Кирилл имел ввиду подчеркнуть, что Воплотилась именно единственная индивидуальная реальность Бога-Слова, и ничто другое: иными словами, единственным персональным (личностным) субъектом воплощения явилось извечное Слово, и что наряду с Богом в Воплощенном Господе не существовало человеческого персонального (личностного) субъекта. Он имел право использовать слово *Physis* для обозначения индивидуального существования (экзистенции), поскольку это являлось давней традицией его александрийских предшественников, но его последующее богословское употребление, окончательно утвержденное постановлениями Халкидона, свело значение термина к коннотации физических составляющих, а сам св. Кирилл в спорах с антиохийцами после Эфесского собора, начал осознавать, что ясности ради, нельзя продолжать использовать *physis* в качестве субъекта-референта.

Тем более, в отношении термина «*physis*» используемого в значении субъекта-референта св. Кириллом, но в значении его более общепринятого смысла, в качестве физического описания, он имел некоторые ограничения, так что мог обозначать лишь родовую индивидуальность и до этих пределов описывать абстрактный уровень реальности. Но для того, чтобы придать нашей дискуссии о «природе» более узкоспециальный характер, в тот период необходимо было использовать следующий, более далеко идущий термин. Если мы, к примеру, хотели обсудить, существовали ли единороги или же нет, необходимым для это-

го становилось слово *hypostasis*, означавшее «конкретизацию или реализацию» обобщенного класса предметов в значении индивидуализации его экзистенциальным путем. Если бы *ousia* и *physis* нашего единорога стали ипостасными, то есть имелась бы ипостась единорога наравне с общим (родовым) понятием (*ousia*) и природными свойствами единорога (*physis*), тогда мы говорили бы уже о /настоящем/ живом, движущемся единороге, а не о фантастическом образе или плоде воображения.

Слово «*physis*», очевидно, носило нечто вроде этого, последнего смысла, придающего общему (родовому) предмету специальный характер, но ипостаси (*hypostasis*) вскоре суждено было стать предпочтительно применяемым термином, означавшим «индивидуальную спецификацию» с акцентом на реализации абстрактной реальности в персональной экзистенции³⁵. По соответствующим семантическим правилам /логически/ следовало, что любая реальная сущность подлечит выражению в ипостаси, и именно здесь открывается глубинное расхождение между образом мышления св. Кирилла и Нестория. Первый усматривал во Христе только одну ипостасную реальность, ведь Христос, как бы то ни было, был один (то есть он подразумевал, что *hypostasis* несет смысловую нагрузку центра субъекта), тогда как последний более строго следовал логической связи, утверждая, что каждая *ousia* должна была выражаться в отдельной ипостаси (и, таким образом, означала, что *hypostasis* носит значение физическое-го основания *genus /рода/*)³⁶.

К несчастью, использование терминов никогда не ограничивалось, и по-прежнему не ограничивается определениями из словарей, а в период начала V в. ипостась имела еще и другие, более древние приписываемые ей значения. В прошлом она использовалась как точный синоним *physis*. Даже св. Афанасий, объясняя свою доктринальную терминологию после Александрийского синода 362 г. сформулировал для своих слушателей, что «*hypostasis* означает *ousia* и ничего больше». И термин фактически начал жить именно в этом смысле. Этимологически он состоял из префикса «*hypo-*» в значении «под» и /корня/ «*stasis*» – «стоящий», являясь, таким образом, прямой параллелью латинского слова «*Sub-stantia*» (субстанция/*ousia*). Однако, в ходе тринитарных споров конца IV в. значительные богословские усилия, в том числе и среди прочих, со стороны отцов Каппадокийцев, успешно прилагались в сфере изобретения новых технических (утилитарных) смыслов слова «ипостась». Так, тринитарная доктрина определяла Бога как Едино-сущного в трех Ипостасях. И в этом, более современном, смысле ипостась находилась на пути к значению индивидуальной конкретизации, или субъективизации, а не обозначала (как прежде) просто природу вещи (предмета).

Двойственность смысла этого слова опять таки стала источником основательной путаницы в отношениях между св. Кириллом и Несторием. Св. Кирилл часто использует термин *hypostasis* в более новом смысле для описания образа соединения во Христе. Он, к примеру, часто повторяет, что единение имело место «*Kath Hypostasin*»: ипостасно, или на ипостасном уровне. Этим он хочет подчеркнуть, что единение Бога и Человека во Христе строго говоря следует понимать как осуществившееся именно благодаря наличию единственного

индивидуального субъекта (Ипостаси Бога-Слова), осуществившего единение двух различных реальностей (Божества и Человечества), оставаясь единым личностным Субъектом обоих. Таково, на его взгляд, «ипостасное единение», являющееся единственным подобающим способом сохранения богословия воплощения. Несторий, с другой стороны, упорно и последовательно трактует *hypostasis* в античном смысле как означающее нечто тесно связанное с *physis* или *ousia* – либо как синоним этих терминов, либо как термин, означавший их конкретное основание в точном смысле «природы». В своих произведениях он в некоторых местах сознается, что не может понять, что именно термин «ипостасное единение» обозначает у св. Кирилла, разве что /его следует считать/ единением на основе наиболее /грубого,/ механического из возможных способов. Короче говоря, термин «ипостасное единение» понимается им как синоним «материального единства» – такая концепция претит св. Кириллу, равно как и самому Несторию, поскольку это было бы неким мифическим понятием, предполагавшим создание нового вида природы: ни божественной, ни человеческой, но богочеловеческой, то есть ни той, ни другой в истинном смысле. Однако (к тому же), такая позиция была бы аполлинаристской. Несторий верил, что св. Кирилл учил именно этому, во многом вследствие неверного истолкования терминов в работах св. Кирилла. Однако, его использование наряду с другим любимым словосочетанием св. Кирилла³⁷ *Mia Physis* (Единая Природа Бога-Слова воплощенная) сформировало убеждение у него, а также других антиохийских теоретиков, что именно это св. Кирилл и имел в виду: что его термины *hypostasis* и *physis* могли иметь только такое, материальное значение, а не тот смысловой оттенок индивидуализации, который хотел вложить в них св. Кирилл, кроме того, возможно, /Несторий/ подразумевал, что имеет право ожидать употребления терминов в их первоначальном значении в традициях его собственной /антиохийской/ Церкви.

Несторий имел и другие проблемы с терминологической аргументацией, и был склонен считать себя кем-то запоздало³⁸ старавшимся в Церкви разрешить задачу исправления смысловых несоответствий темы Воплощения в христианстве. С его точки зрения слово *hypostasis* не было исключительно удачным термином для описания «различной реальности» предмета – его индивидуальности – из-за близких семантических ассоциаций термина со словами, обозначающими природу в полном и всеобщем смысле (*ousia*, *physis*). Он находил гораздо больше смысла в применении другого слова для обозначения различия индивидуальности предмета, и этим словом был *prosopon*³⁹. Для Нестория значение *hypostasis* должно было сократиться до коннотации (обозначения) конкретизации предмета, а *physis* до обозначения материала, из которого тот сделан. Он старательно избегал формы *hypostasis* при описании христологического единения, непосредственно выступая тем самым с критикой излюбленных выражений св. Кирилла. Если Несторий и упоминал об этом термине, то только чтобы сделать два замечания: во-первых, что само слово было весьма и весьма «материалистическим» в приписываемых ему значениях и совершенно не годилось для использования в христологических спорах, поскольку могло навести на мысль об органическом или химическом типе соединения; и, во-

вторых, что любая сущность (*ousia*) не имеющая своей собственной ипостаси не может, следовательно, иметь и реального существования. Последний пункт был существенной атакой позиции св. Кирилла, который утверждал, что человечество во Христе не имело соответствующей ему собственной человеческой ипостаси (и что Христос таким образом не был человеком-индивидом, а был, скорее воплощенным Богом-Словом). Св. Кирилл считал этот аргумент в защиту едино-субъектности воплотившегося Господа решающим; Несторий же атаковал его на том логико-семантическом основании, что если бы Христово Человечество не имело своей собственной человеческой ипостаси, тогда и человечество было бы лишь номинальным, а не реальным. В то время, как Несторий требовал логической точности в богословских спекуляциях, св. Кирилл предпочитал защищать интуитивный принцип едино-субъектности независимо от того впечатления, которое его разнообразие в применении специальных терминов производило на слушателей и на логику как таковую. Св. Кирилл всегда чувствовал, что таинственная природа веры правдиво отобразила ту истину, что спор о Воплощении Господа, невозможно аккуратно упаковать в обертку по последней схоластической моде; тогда как его соперники это «мистическое» отношение к богословскому дискурсу зачастую отвергали как обскурантизм. Без сомнения, в употреблении терминологии св. Кириллом имеются некоторые несоответствия (противоречия), однако, их эффект противоположен: они едва ли делают смысл даже чуть менее ясным, поскольку он постоянно повторял главное с использованием целого ряда метафор при изобилии способов изложения, отказываясь полагаться на какую-либо строго упорядоченную систему терминов, почти /откровенно/ протестуя против создания узкоспециальной христологической схоластики. Напротив, Несторий был логиком до мозга костей, и для него *prosopon* был новым шагом вперед в рационализации церковной христологической доктрины.

Слово «*prosopon*» было традиционным термином для антиохийских богословов. Оно дословно означало «лицо» или «актерскую маску», его латинский эквивалент «*persona*» со времен Тертуллиана надолго закрепился на западе в качестве христологического термина⁴⁰. *Prosopon* – это внешний вид или форма природы (*physis*), какой она может показаться при поверхностном наблюдении или беглом взгляде на вещи. Это весьма конкретное, эмпирическое слово, соответствующее тому, что выявляет внешнее наблюдение. Каждая сущность (*ousia*) характеризуется своей собственной природой (*physis*) – т. е. всем тем, что ее составляет, а каждая природа, в свою очередь, реализуясь в ипостаси, предстает внешнему наблюдению⁴¹ в своем *prosopon* – наборе конкретных (детализированных) характеристик или «*progrgia*» (свойств), составляющих индивидуальность данного предмета и сигнализирующих наблюдателю о том, какова его природа, и, следовательно, к какой сущности/роду он принадлежит⁴². В системе, которой следовал Несторий, каждой природе соответствовал ее собственный *prosopon*, т. е. сумма собственных характеристик (*idiomata*), которая характеризует /природу/ в ее уникальной индивидуальности, и в качестве таковой становится известна другим. Слово /*prosopon*/ имело изначальное (основное) значение «делающий известным» и казалось Несторию исключительно удачным

в контексте богооткровенности вопроса о Воплощении. Св. Кирилл также пользовался этим словом, видя в нем синоним ипостаси (в его понимании), или, иногда, природы (*physis*), то есть, имея в виду индивидуальный субъект-центр⁴³. Он употреблял его лишь потому, что знал его как термин из словаря антиохийцев, но наверняка не слишком жаловал его, и всегда ощущал, что сам способ его употребления в аргументации Нестория делает его неудачным в сравнении с *hypostasis* именно потому, что оно имело столь «поверхностные» коннотации, и, вероятно, в большей мере означало «внешность», нежели «реальность». Св. Кириллу нужно было слово для обозначения личностного центра Христа, которое давало бы максимально возможное онтологическое обоснование, иными словами, как можно более «вещественное»⁴⁴ слово. Именно в этих целях ему великолепно подходила «ипостась». Более того, его ужасало то, как Несторий продолжает апеллировать к /двум/ разным *prosora* наряду с единым *prosoron*. Будучи /сам/ далек от доказательства последовательной доктрины едино-субъектности, св. Кирилл чувствовал, что такой уровень изменчивости в ключевых словах в центральном вопросе всех дебатов показывает, что Несторий вообще не имеет намерения учить о едином личностном центре в каком бы то ни было истинном смысле, а /имеет намерение преподнести все/ в том кажущемся смысле, что Христос, «похоже», объединял две реальности. В своем позднем богословии Церковь в большинстве следовала за св. Кириллом, предпочитая *hypostasis*, но Халкидон также соглашался с ним в том, что и *prosoron* также может использоваться, поскольку этот термин был реабилитирован в качестве синонима *hypostasis*, и однозначно отстаивал ту точку зрения, что термин для /описания/ единения, будь-то *hypostasis* или *prosoron* был столь важен, что ни в коем случае не мог применяться таким образом, который наводил бы на мысль о компромиссной позиции в основополагающем вопросе едино-субъектности.

Таково вкратце описание терминов, имевшихся в распоряжении греческих богословов V в. для ведения споров по христологическому вопросу. Оно могло бы послужить предварительным объяснением того, почему столь многое дало почву для непонимания между двумя мыслителями, такими, как св. Кирилл и Несторий, которые, представляя и отстаивая свои индивидуальные позиции, использовали различные языковые коды. Оно послужит также базовым введением к представленной далее несторовой детальной аргументации относительно личности Христа, выстроенной именно на этих /терминологических/ основаниях. Однако, английские эквиваленты четырех центральных терминов: *Ousia*, *Physis*, *Hypostasis*, *Prosoron* и представленный выше краткий философский очерк находятся здесь на положении эссе – предварительных и приближенных набросков, призванных помочь в рекогносцировке (ориентации) на местности и дальнейшем следовании извилистым путем этой древней дискуссии. И все потому, что настоящее значение терминов нельзя установить по их абстрактным определениям – сделать это можно лишь по фактическому семантическому употреблению этих терминов в точном контексте текстуального содержания дискуссии. Св. Кирилл, к примеру, несмотря на все желание Нестория стандартизировать лексику в строго согласованном порядке, не имел столь же сильного стремления к этому. Первейший прием для желающего понимать

теологию св. Кирилла – читать побольше его богословских произведений. Но на протяжении веков студенты, не владевшие греческим, такой возможности не имели. И даже в наш век, когда произведения большинства отцов Церкви переведены, писания св. Кирилла по-прежнему труднодоступны – весомая причина, по которой мы сочли уместным представить их в пятом разделе данной книги. Тексты св. Кирилла приводятся не как приложения к критическому обсуждению, им предшествующему, а как первоисточник для демонстрации доктрины как таковой. В свете самостоятельного изучения произведений св. Кирилла, с первого же прочтения, удивляешься тому, каким образом их в обобщенном виде преподносят в доктринальных учебниках. Также и в отношении Нестория способ применения им технических терминов в контексте все больше будет прояснять нам его истинные намерения, и при изложении его мысли в последующем мы попытаемся достаточно обильно цитировать первоисточники.

Из четырех основополагающих терминов, рассматривавшихся до сих пор, лишь три могут быть использованы при описании христологического «как», то есть способа соединения Божества и Человечества во Христе. И все потому, что термин *ousia* исчерпал свое применение среди христиан еще в ранних спорах вокруг Никейского собора в IV в., и на том этапе все стороны пришли к соглашению, сочтя его подходящим для обозначения в чистом виде сущности Бога или же в чистом виде сущности человека. Этим словом можно было обозначить цельность, а не единение. Иными словами, полагать *ousia* в основание христологического единения значило признать возможность онтологического единения Бога и Человека во Христе. И если бы в подобной схеме была лишь одна сущность (*ousia*), тогда это должна была быть либо Божественная сущность, либо человеческая сущность, либо Бого-человеческая сущность. Если она была божественной, тогда бессмысленно и незаконно было бы именовать Христа человеком. В лучшем случае Он мог лишь иметь видимость (внешность) человека, тогда, как, и в то время, как на самом деле был чем-то иным, то есть Богом-Словом, выдающим себя за человека. «Воплощение» на таких основаниях лишалось бы всякого смысла, и пришествие Христа лучше всего было бы описывать как «Богоявление»⁴⁵. Такая точка зрения была бы ни чем иным, нежели оживлением древней ереси – докетизма, и ни одна из сторон не была готова понимать единение таким образом и в таких терминах.

А если предполагаемая сущность (*ousia*) была, тем не менее, человеческой, тогда Христа можно было назвать истинным человеком, но любая попытка оказывать Ему почести как Божеству была бы богохульством, поскольку Он ни в малейшем смысле Богом не являлся бы, и это противоречило бы всей христианской системе культовой Литургии. Опять же, если бы кто-либо попытался предположить, что единственная сущность (*ousia*) была богочеловеческой в значении /некоего/ нового единения составляющих Божества и Человечества на онтологическом уровне, тогда такая сущность была бы вместе и новым, и единственным родом экзистенции. Однако, она однозначно не была бы Божеством в чистом виде, поскольку изменилась бы по сравнению с чистой концепцией того, что представляла собой (имеется в виду, до Воплощения) Божественная *ousia*, которая полагалась неизменяемой и в самом акте изменения проявила

бы не-божественность, став причастной исторической относительности. Кроме того, чем бы ни была такая Бого-человеческая сущность (*ousia*) она однозначно не могла быть человеческой. Следовательно, на подобных основаниях христологического единения «по сущности» (*kat'ousian*), Христос не был бы ни Богом, ни Человеком. И такой подход рассматривался всеми как полностью невозможный и неприменимый. Основывать христологическое единение на таком термине считалось величайшей, а позднее – наивнейшей из грубейших ошибок, которые мог когда-либо допустить богослов, и высмеивалось как заблуждение, неизбежно превращавшее св. Троицу в Четверицу⁴⁶. Все стороны, участвовавшие в христологическом споре V в. получали удовольствие, стараясь указать на то, как их оппоненты впадали в эту величайшую и смехотворную оплошность. Такое обвинение лежит в основе утверждений Нестория и Феодорита, что св. Кирилл был аполлинаристом, и утверждения св. Кирилла, что Несторий был арианом. Ни одно из этих обвинений не отличалось строгой точностью (тщательностью) аргументации, но они во многом формировали методологию древней техники ведения дебатов. Одно такое обвинение рикошетом сильно ударило по самому Несторию. В своих писаниях до Эфесского Собора, и в самом Эфесе, Несторий утверждал, что св. Кирилл вовлек всю св. Троицу в событие Воплощения совершенно недопустимым образом. Это обвинение он выразил своим обычным саркастическим образом, самой постановкой проблемы изумляя⁴⁷ слушателей трактовками подтекста и последствий, намереваясь таким образом «подставить» /под огонь критики/ своего оппонента. К несчастью, собрание текстов, представленных св. Кириллом, содержало несколько таких примеров саркастического описания Троицы-Четверицы, которое собравшиеся отцы, не распознав саркастического намерения, приняли за выражение собственных чувств Нестория, и сочли его богословски безграмотным. В Эфесе он проделал то же, но устно в присутствии Феодота Анкирского, чье донесение об этом событии стало главным фактором в его синодальном осуждении за богохульство.

Термин «*ousia*», таким образом, твердо занял место в новообразованном христианском специализированном словаре. Он означал то, что было основой и онтологической данностью – в случае христологической доктрины, основой неизменяемой, вечной, Божественной природы с одной стороны и преходящей природы человеческой с другой стороны. Однако, термин никоим образом не мог быть использован для истолкования способа соотношения двух концептов в личности Христа, которого св. Церковь исповедовала и Богом, и Человеком.

В качестве трех возможных альтернатив оставались *physis*, *prosopon* и *hypostasis*. Ни один из этих терминов пока не получил развития на христологической арене в каком-либо общепризнанном, согласованном смысле. Слово *physis* прежде появлялось в работе Аполлинария, который при посредстве этого термина дошел до того, что представил Христа неполным человеком. Помимо такого злосчастного употребления в прошлом, достигшего кульминации в христологии, осужденной многочисленными синодами, термин также имел неизбежные коннотации (из-за чересчур «физического» звучания) с органическим /или физическим/ со-единением, беспокоившие некоторых богословов. И даже, не-

смотря на то, что св. Кирилл его употреблял (в своей формулировке *Mia Physis*) он заметно отступил от его использования в последствии, в результате диалога с не-несторианским Востоком. Это, вероятно поставило *prosopon* и *hypostasis* в положение основных соперников в качестве слов, способных возглавить столь важный христологический глоссарий. Несторий основывал свои работы на первом термине. Св. Кирилл чередовал употребление *physis* и *hypostasis*, не желая совсем отказываться от первого слова из-за его прежнего еретического значения, но, в конце концов, осознал его недостаточность и неспособность сохранить общее согласие, и почел за лучшее в качестве окончательного ключевого слова предложить *hypostasis*.

Как видно из предшествующего обсуждения терминов, некоторые из значений смыслового ряда обоих терминов, *hypostasis* и *physis*, пересекались на «территории» слова *ousia*. Из-за этого Несторий часто (возможно, не столь уж невинно и ненамеренно, а скорее, как часть общего апологетического замысла) заявлял, что считает использование св. Кириллом *hypostasis* для описания христологического единения «совершенно непонятным». Он желал, чтобы его читатели избегали такой терминологии из-за опасностей, которыми чревато было утверждать о подобном роде единения во Христе, которое превращало бы Троицу в четверку и оставило бы Христа /в положении/ ни Человека, ни Бога.

В Книге Гераклида⁴⁸ Несторий сознается, что не понимал, какой смысл может иметь словосочетание «ипостасное единение», еще когда впервые услышал о таком понятии от св. Кирилла двадцать лет назад, и что не понимает этого и до сих пор. Со стороны Нестория это, конечно же, не откровенное признание в собственном невежестве, а весьма ироничный намек на то, что св. Кирилл, отстаивая онтологический термин для единения, допустил величайшую из возможных христологических глупостей. Он основывал свое прочтение св. Кирилла на античном употреблении термина *hypostasis*, трактуя его таким образом, что в Никейском символе веры он использовался как синоним *ousia* и означал «подлинное бытие»⁴⁹. Фактически, Несторий отказывается признать обоснованность нового, узкоспециального применения слова *hypostasis* в работах св. Кирилла, настаивая на прочтении его в античном смысле и лексическом значении, на том основании, что тот в своих писаниях не сделал необходимых оговорок, чтобы ясно показать отличие нового смысла, который он намеревался ввести от прежнего, никейского значения *hypostasis*. Такое недовольство со стороны Нестория имело некоторые оправдания в обычае св. Кирилла использовать *hypostasis* и *physis* как слова-синонимы (предположительно, он также следовал их никейским значениям), одновременно применяя более новое значение *hypostasis* в качестве референта субъекта дифференциации (таким же образом, как каппадокийская традиция формулировала в конце IV в. тринитарную доктрину – Бог как одна и та же, единая сущность (*ousia*), в которой различают три индивидуальных Ипостаси (*hypostases*)).

Св. Кирилл, с другой стороны, имел некоторое оправдание, утверждая, что этот «новый смысл» *hypostasis* обозначает дифференцированный субъект уже к тому времени твердо установленный Константинопольским собором 381 г. в качестве основополагающей структуры церковного тринитарного Православия.

И для Нестория, таким образом, было вряд ли приемлемо рассматривать это как нововведение со стороны собственно св. Кирилла. Вызывает иронию тот факт, что неприятие Несторием термина «ипостась» в богословском дискурсе еще раньше разделял Рим. Поколением раньше, когда Каппадокийские отцы впервые попытались систематизировать использование слов для обозначения «троичности» Бога, применяя *ousia* для обозначения сущностной единственности Бога, Рим вначале был обеспокоен такой доктриной. Там неправильно поняли учение об одной сущности и трех Ипостасях как равнозначное трем сущностям в Боге – то есть, трем Богам⁵⁰ и (поначалу) смотрели на все Нео-Никейское движение в лучшем случае как на невразумительно использующее богословскую терминологию. Несторий кажется продолжателем этой линии пятидесятилетней давности. Понадобилось много времени, для того чтобы новая тринитарная терминология стала общепринятой. И то, что теперь стало предметом споров между св. Кириллом и Несторием, во многом было тем же вопросом – следует ли, или же нет, переносить *hypostasis* на еще одну богословскую арену, чтобы утвердить /там этот термин в качестве/ ключевого христологического кода. Несторий возражал, дескать такой перенос неоправдан и вносит путаницу. Св. Кирилл, с другой стороны, подразумевал, что тринитарное использование термина «*hypostasis*» уже определяет его как указатель субъективности Господа, и в отношении Воплощения говорить об Ипостаси (*hypostasis*) Бога во плоти значило в точности то же, что и о Боге-Слове. Таким образом, доктрина ипостасного единения была для св. Кирилла одним из самых верных способов, какие он только мог помыслить, утверждать, что личностный Субъект Воплощения был ни кто иной, как Бог-Слово. Следовательно, применение им тринитарной ипостасной терминологии полностью уместно. То, против чего, возражал Несторий, в действительности было не терминологией, а доктриной, которую он за этой терминологией усмотрел и счел чуждой Православию. Для него представить божественное Слово непосредственным Субъектом акта Воплощения было неприемлемо.

На протяжении всей Книги Гераклида Несторий снова и снова возвращается к критике кириллова понимания христологического единения на основе *physis* или *hypostasis* (*henosis physike*, *henosis kath'hypostasin*) как предполагающего с необходимостью сочетание элементов, лишенных какой-либо свободы выбора, наподобие биологических образований или химических реакций или механических соединений неполных частей для создания нового целого *tertium quid*. С точки зрения Нестория, любая подобная интеллектуальная модель христологического единения не отвечала ни постоянству полноты соответствующих природ во Христе, ни исключительно волюнтаристскому характеру Воплощения, которое не зависело от физической потребности в какой бы то ни было форме, а лишь от милостивого и свободного Божьего соизволения облечься в Человечество (досл.: в человеческую форму – *прим. пер.*)⁵¹. В одном из фрагментов своей работы «*Theopaschites*» Несторий выразил свои возражения следующим образом:

Вы исповедуете Христа как составляющего одну природу (Mia Physis) из бестелесного и телесного⁵², являющегося одно-природно-ипостасным

(англ.: *single-natural-hypostasis*)⁵³ /в результате/ Божественного Воплощения (*Theosarkoseos*). Но следует сказать, что это смешение двух природ, смешение, лишаящее природы собственных, им соответствующих ипостасей⁵⁴, растворение их друг в друге⁵⁵.

В Книге Гераклида он часто возвращается к той же самой теме, /утверждая/, что если основывать христологическое единение на единении онтологическом или «природном», описываемом терминами *ousia*, *physis* или *hypostasis*, то это все равно, что сказать, что Божественный Логос, подчинившись тирании плоти, перенес все те, страдания, которыми выпало пострадать /Его/ телу. Это не только разрушило бы всякое представление о бесстрастии и трансцендентности Божества, но равно и лишило бы Воплощение какой бы то ни было религиозной значимости – той значимости, которую оно могло бы иметь в случае свободного Божьего произволения разделить нашу участь. И при такой модели единения никто больше не смог бы говорить о свободе выбора в Воплощении. Именно поэтому он отстаивает *prosopon* как /единственно/ корректный термин в христологическом споре. Давайте посмотрим далее, как ему заблагорассудилось его использовать.

(Продолжение следует)

Перевод с английского прот. Н. Терновецкого

¹ Перевод осуществлен по изданию: *McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria: the christological controversy. Its history, theology and texts.* – Leiden; New York; Köln, 1994. – P. 126–151. Здесь нами представлен перевод лишь первых двух параграфов второй главы из указанной монографии известного британского патролога, богослова, священника Дж. Э. Макгакина. Такой выбор может показаться несколько необычным, однако он продиктован усилением, в последнее время, интереса у отечественного читателя к доктринальной стороне несторианства и личности самого Нестория (особенно после обнаружения сирийского текста Книги Гераклида, которая существенно расширила границы наших представлений о его учении). Подтверждением тому являются относительно недавние работы Н. Н. Селезнева (особенно: *Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока.* – М., 2005), в которых предпринята попытка посмертной реабилитации известного ересиарха. Нам представляется важным дать возможность русскоязычному читателю ознакомиться с одним из лучших примеров изложения концепции Нестория в полемике со свт. Кириллом Александрийским, который и содержится во второй главе исследования Дж. Э. Макгакина.

² Отчасти данная глава представляет собой исправленное издание более ранней работы того же автора: *McGuckin J. A. The Christology of Nestorius of Constantinople // PBR.* – 1988. – № 7, 2–3. – P. 93–129.

³ Тёрнер (*Turner H. E. W. Nestorius reconsidered // Studia Patristica – 1975.* – № 13. – P. 48), описывая взаимоотношения этих авторов, предполагает, что Несторий следовал за Феодором во всех основных положениях, но формулировал их с большей остротой и узкой перспективой.

⁴ Кирилл однозначно рассматривает и Нестория и Феодора как сторонников двух-субъектной (англ.: *double-subject*) христологии, что равносильно теории «Двух Сыновей», это и является исходным пунктом его интеллектуальных нападок на Нестория.

⁵ По причине одного из ранних неточных переводов с сирийского, название впервые получило распространение в работе Бетьюн-Бейкера (*Bethune-Baker J. F. Nestorius and His Teaching.* –

Cambridge, 1908), а впоследствии – у Драйвера и Ходгсона в их переводе (*Driver G. R., Hodgson L. The Bazaar of Heraclides. – Oxford, 1925*) как «Базар Гераклида». Слово, ошибочное принятое за «рынок» (тюрк.: «базар») на самом деле являлось эквивалентом греческого «томос», т. е. «книга» или «трактат».

⁶ *The Book of Heraclides: Syriac text; [ed. P. Bedjan]. – Paris, 1910; французский перевод: Nau F. Le Livre de Héraclide. – Paris, 1910* (именно французская версия преимущественно использовалась как основа для настоящего изложения; английский текст: *Driver G. R., Hodgson L. The Bazaar of Heraclides. – Oxford, 1925*).

⁷ См.: *Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius // CSCO. – Louvain, 1963. – № 242. – (Subsidia 22) и Introduction, E. T., and Indexes // A Nestorian Collection of Christological Texts: in 2 vols. / [eds. L. Abramowski, A. E. Goodman]. – Cambridge, 1972. – Vol. 2; см. также: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. – [2nd Edn.]. – London, 1975. – P. 559–568; Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // JTS. – 1978. – № 29. – P. 392–408 (дискуссия о текстуальной традиции и вопросах подлинности).*

⁸ Ср.: *Assemani J. Bibliotheca Orientalis: in 4 vols. – Rome, 1917–1928. – Vol. 3.1. – P. 35f* и далее по тексту.

⁹ Все еще используется в несторианской церкви, однозначно, составлена не самим Несторием.

¹⁰ Этот текст написан не Несторием, а, скорее, о нем, и содержит важную информацию относительно его жизни, характера, последующей ссылки. Это апология его памяти. Текст послания напечатан в конце Книги Гераклида во французской версии.

¹¹ *Loofs F. Nestoriana. – Halle, 1905.*

¹² Introduction, E. T., and Indexes // A Nestorian Collection of Christological Texts: in 2 vols. / [eds. L. Abramowski, A. E. Goodman]. – Cambridge, 1972. – Vol. 2.

¹³ Возм. пер.: О Первосвященстве Христа – прим. пер.

¹⁴ Ср.: PG. 64. – Col. 453–492; *Loofs F. Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine. – Cambridge, 1914. – P. 7; также: Haidacher S. Rede des Nestorius uber Herbr. 3.1 // Zeitschrift fur Katholische Theologie. – 1905. – № 29. – P. 192–195. Обзор по данному вопросу см.: Bethune-Baker J. F. Nestorius and His Teaching. – Cambridge, 1908. – P. 105–120.*

¹⁵ PL. 48. – Col. 757f.

¹⁶ Hist. Eccl. 1. 7; ср.: *Loofs F. Nestoriana. – Halle, 1905. – P. 198–201.*

¹⁷ Ср.: *Quasten J. Patrology: in 3 vols. – Utrecht-Antwerp, 1975. – Vol. 3. – P. 515–519; Synodicon Orientale; [ed. & tr. J. B. Chabot]. – Paris, 1902; Introduction, E. T., and Indexes // A Nestorian Collection of Christological Texts: in 2 vols. / [eds. L. Abramowski, A. E. Goodman]. – Cambridge, 1972. – Vol. 2.*

¹⁸ Эдиктом Феодосия II от 30 июля 435 г. предписывалось сжечь все писания Нестория: Cod. Theod. 16. 5. 66.

¹⁹ *Socrates. Hist. Eccl. 7. 32; английский текст: Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories; [eds. F. Schaff, H. Wace] // Nicene & Post Nicene Fathers of the Christian Church (Second series). – Edinburgh, 1994. – Vol. 2. – P. 171.*

²⁰ Возм. пер.: широко дискурсивной – прим. пер.

²¹ Роберта Чеснат (*Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // JTS. – 1978. – № 29. – P. 392–408*) излагает более позитивное и холистическое (holistic) воззрение на его труды, поясняя его терминологию просороп в терминах платоновой теории зеркального отображения реальности, которой, как она полагает, Несторий сознательно пользовался в своих упростроек. Ее работа представляет также важную дискуссию – обсуждение текстуальной традиции и подлинности Книги Гераклида. См., также: *Hodgson L. The Metaphysic of Nestorius // JTS. – 1918. – № 19. – P. 46–55 и Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. – Cambridge, Mass., 1976. – P. 372–462.*

²² В его изначальных аксиомах уже проявляется ссылка на христологию Каппадокийских отцов, в особенности, двух Григориев, и эта позиция получит дальнейшее развитие. Но его решительный отказ, по прибытии в Константинополь, позволить Православию изъясняться в области христологии «смешанным» языком, в какой бы то ни было форме, стал невольным (непреднамеренным) противоречием его великому предшественнику св. Григорию Назианзину, широко применявшему такую терминологию.

²³ Следуя постановлениям Никейского собора, Несторий учил, что Христос был уже безгрешен. Он рассматривает Христово человечество, Его мораль, жизнь как ни в чем не отклоняющиеся

от воли Отца – настолько, что в нем не могло быть и никогда не было ни малейшего диссонанса. Это подход проповедника и моралистическая перспектива никейского «atreptos» (неизменяемости Логоса).

²⁴ Смещение, при котором обе составляющие разжижаются, растворяются друг в друге, приводящее их к необратимым изменениям: так смешиваются вино и вода, масло и мед.

²⁵ Возм.: естеств. – прим. пер.

²⁶ Ср., напр.: *Athanasius. De Incarnatione*, 17–18. Английский перевод: *Hardy E. R. The Christology of The Later Fathers*. – London, 1954. – P. 70–73.

²⁷ Как, к примеру, у Ин. 11:42, где Иисус молится перед воскрешением Лазаря, а потом прибавляет, что делал это для пользы слушающих.

²⁸ Мк. 13:32.

²⁹ Как то: Ин. 8:58; Ин. 11:25.

³⁰ Как то: Ин. 4:6.

³¹ Хотя и сохраняя при этом более твердое понятие о личном единстве (личностной целостности) во Христе, нежели это смог сделать Несторий. См.: *Loofs F. Nestoriana*. – Halle, 1905. – P. 197f. и далее, где Несторий утверждал: «Смотрите, что говорит здесь Кирилл: «Даже если различие природ не понято превратно, из чего (ex on), скажем так, достигается неизреченное единение...». Но эта фраза, начиная с его «из чего», придает всему такое звучание, как будто он говорил о природах Господа как частях, составивших единое целое. Ему следовало бы сказать не «из чего», а, скорее, «чем достигается неизреченное единение», поскольку неизреченное единение не составлено из природ, а, скорее, является неизреченным единением природ.

³² Биологический род – таксономическая группа, одно из подразделений семейства, в свою очередь делится на виды; логический род – класс предметов или индивидов, который можно подразделить на группы или виды – прим. пер.

³³ Возм.: в дополнительном значении – прим. пер.

³⁴ Обозначает, перекликается, ассоциируется – прим. пер.

³⁵ Возм.пер.: личностном существовании – прим. пер.

³⁶ Для него это базовый принцип, и в упрек Кириллу он говорит: «Не следует понимать, что одна сущность (ousia) не имела ипостаси (hypostasis), как будто единение во Христе произошло в рамках одной ousia». – Книга Гераклида 305, 291 (см.: *Nau F. Le Livre de Héraclide*. – Paris, 1910. – P. 193, 184, 192. Точка зрения Кирилла не сводилась, разумеется, к тому, чтобы полагать единство основанным на сущностях, /он представлял его/ на основе иначе понимаемой ипостаси: как персонализированный центр природ. И хотя Кирилл, возможно, мог бы /еще/ согласиться с тем, что все природы должны выражаться в ипостасях (быть ипостазированны), он не был согласен с тем, что это означало, что Христос должен, следовательно, иметь две ипостаси. Для него весь смысл обсуждения сводился к тому, что обе природы не являлись отдельными независимыми реальностями, и, поэтому реализовались обе во Едином Христе, в одной ипостаси. Использование моно-ипостасной терминологии окончательно одержало победу, но лишь поколение спустя, в Халкидоне, /который/ детально проработал техническую терминологию: Две природы (Божественная и человеческая), одна Ипостась (Божественная) во едином Христе.

³⁷ Хотя последнее и употребляется реже.

³⁸ Возм.: чрезмерно – прим. пер.

³⁹ Если бы дело было только в терминологических расхождениях, св. Кирилл оставил бы все как есть. В конце концов, в своих произведениях и он использует «prosonon» как синоним «hypostasis»: оба слова обозначали индивидуальную реальность. Однако, аргументацию /Нестория/ нельзя было оставлять как есть, поскольку в тот критический момент Несторий начал говорить о Prosonon таким образом, что дал св. Кириллу все основания думать, что имелся в виду не один единственный prosonon.

⁴⁰ Слово «persona» также изначально обозначало актерскую маску, но постепенно стало использоваться как основополагающий фактор природы. Со времен Тертуллиана возникла следующая латинская формула: *Una persona duae Naturae*: Две природы, один субъект. Ни persona, ни prosonon не несли смысловой нагрузки эквивалентной современному термину «личность» (англ.: person).

⁴¹ Возм. пер.: доступна чувственному познанию – прим. пер.

⁴² Prosonon, подобно ипостаси, связан с physis, постольку, поскольку является референтом (смысловым носителем) конкретности и индивидуальности, но выделяется из ряда значений,

приписываемых *physis*, будучи более специфическим термином, имеющим особое значение «индивидуального характера чего-л./или кого-л./ представленного на обозрение /т. е. проявляемый вонне набор индивидуальных характеристик/». Более полное обсуждение точных этимологических значений см.: *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers.* – Cambridge, Mass., 1976; *Loofs F. Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine.* – Cambridge, 1914. – P. 76 и далее; *Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius // CSCO.* – Louvain, 1963. – № 242. – P. 217. – (Subsidia 22) и далее.

⁴³ Англ.: individual subject centre – прим. пер.

⁴⁴ Возм.: сущностное – англ.: substantial – прим. пер.

⁴⁵ Устойчивый эллинистический (языческий) термин, описывающий встречу богов и людей или даже полу-богов. Такому пониманию св. Церковь противилась со дня своего основания.

⁴⁶ Так, к примеру, в Книге Гераклида 55–58 (см.: *Nau F. Le Livre de Héraclide.* – Paris, 1910. – P. 35–36), Несторий указывает, что если понимать христологическое единение «сущностно», то оно затронет и Отца, и Св. Духа, поскольку Бог Единосущен. Это значило бы релятивизировать Абсолют и разрушить христианское богословие.

⁴⁷ Возм. пер.: пугая – прим. пер.

⁴⁸ Книга Гераклида, 228 (см.: *Nau F. Le Livre de Héraclide.* – Paris, 1910. – P. 138): «Признаюсь, я никогда не понимал этого тогда, не понимаю и сейчас». Об относительно недавнем введении слова *hypostasis* в христологический спор см.: *Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius // CSCO.* – Louvain, 1963. – № 242. – P. 213–217. – (Subsidia 22); *Richard M. L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation // MSR.* – 1945. – № 2. – P. 5–32, 243–270.

⁴⁹ Ср.: *Loofs F. Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine.* – Cambridge, 1914. – P. 70–72; *Bethune-Baker J. Introduction to the Early History of Christian Doctrine.* – London, 1903. – P. 235–238.

⁵⁰ Этимологически *hypo-stasis* был эквивалентом *sub-stantia*, но в богословской практике Запад использовал *substantia*, там, где греки употребляли *ousia*, а греки применяли *hypostasis*, там где латиняне использовали термин *persona*. Греческим этимологическим эквивалентом *persona* строго говоря, должен был быть *prosopon*, а не *hypostasis*. Более полное описание коллизий горячих терминологических споров той ранней эпохи см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines.* – [5th Edn.]. – London; New York, 1978 (гл. 5 и 10).

⁵¹ Ср.: *Greer R. A. The Captain of Our Salvation.* – Tübingen, 1983. – P. 82–98.

⁵² Иными словами, позицию св. Кирилла критиковали как точку зрения сторонника единения божественной и человеческой природы, результатом которого являлась Божья природа во плоти. Один плюс один равняется один, и этот последний «один» может быть лишь синтетически составлен на подобных основаниях. Св. Кирилл в действительности, не позволил бы, чтобы человечество было особой (досл.: отличной, отдельной) и индивидуальной реальностью так же, как и Божество: оно не было персонифицировано независимым образом, человеческого индивидуального субъекта вне Бога-Слова не существовало.

⁵³ То есть, для св. Кирилла *physis* и *hypostasis* были синонимами. Одна *hypostasis* в трактовке Нестория, должен быть, возникает /здесь/ в значении лишь одной природы во Христе, /то есть/ либо уничтожение человечества (докетизм), либо результат синтетического смешивания двух природ в составную природу (аполлинаризм). Несторий здесь иронически намекает, что использование философской терминологии св. Кириллом хаотично и создает тавтологии.

⁵⁴ Поскольку св. Кирилл в основном понимал Ипостась (*Hypostasis*) как обозначение индивидуализации, легко понять, как он мог счесть доктрину Нестория учением о Двух Сыновьях, а не об Одном – Христе.

⁵⁵ *Theopaschites*. Хранится в собрании Севира Антиохийского (*Severus of Antioch, Contr. Gramm. 2. 32.*), пер.: *Lebon J. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt (Syr. IV, 4), V. // CSCO.* – 1938. – № 112. – P. 192. – (Scriptores Syri 59).