

частности, заслуживает внимания соотношение основного богословского различия *личность-природа* с такими классическими оппозициями гуманитарных исследований, как *понимание-объяснение*, *свобода субъективного целеполагания-детерминизм*, *интуиция-анализ*.

Очевидный интерес представляет также дальнейший анализ соотношения православного понимания *личности* с философским *персонализмом* и *экзистенциализмом*, а также с *персоналистическими течениями в католическом и протестантском богословии*.

*священник Олег Давыденков
(ПСТГУ)*

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ БОГОСЛОВИЯ НЕХАЛКИДОНИТОВ

Диалог между Православной Церковью и Восточными нехалкидонскими Церквями в XX столетии развивался в соответствии со следующей богословско-исторической схемой.

Обе семьи Восточной Церкви имеют общее христологическое основание. Если та и другая стороны ретроспективно проследят историю развития своих христологических традиций, то они убедятся в том, что их доктринальные позиции основываются на одном и том же фундаменте – христологическом учении св. Кирилла Александрийского.

Христологическая доктрина Севира Антиохийского представляет собой не что иное, как христологию св. Кирилла Александрийского, изложенную более систематическим образом. Поскольку большинство современных нехалкидонитов являются последователями Севира, они должны считаться православными, так как различия между нами носят лишь вербальный характер и не затрагивают самого существа нашей христологической веры.

Я постараюсь показать некоторые существенные различия между христологическими системами св. Кирилла и Севира на примере известной христологической формулы: «единая природа Бога Слова воплощенная». Однако предварительно представляется необходимым сказать несколько слов о значении термина «природа» в работах св. Кирилла и Севира. Существует достаточно широко распространенное, но ошибочное мнение, согласно которому св. Кирилл использовал термин «природа» исключительно в значении конкретной индивидуальной реальности или ипостаси¹. Анализ творений св. Кирилла убеждает нас в том, что и в христологическом контексте Александрийский архиепископ употреблял этот термин в различных значениях, и эти значения не отличаются от тех определений понятия «природа» (*φύσις*), которые преп. Иоанн Дамаскин приводит в «Точном изложении Православной веры».

Прежде всего, согласно св. Кириллу, термин «природа» обозначает сущность чего-либо (*ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος*, в латинском переводе, приводимом в собрании Миня, «*ratio essentiae*»)². В этом смысле патриарх мог говорить и о «естественных

¹ *Quasten J. Patrology. Vol. 3. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 139.*

² *Contr. Nestor. 2. PG 76. Col. 85a.*

качествах» (*ποιότητες φυσικαί*)³, по которым возможно различать одну природу от другой.

Вторым значением этого термина является конкретная реализация общей природы, или природа индивидуализированная. Такая природа есть *φύσις ὑφαστάσα*⁴, *ὑπαρξις*⁵, или *πράγμα*⁶. В этом значении природа противопоставляется реально не существующему (*ἀνυπόστατος*). Преп. Иоанн Дамаскин называет это «естеством, созерцаемом в неделимом» (*ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις*)⁷.

Третье значение является для нас наиболее важным. Св. Кирилл часто использовал термин «природа» в общем смысле, в значении реальности, существующей во множестве ипостасей одного рода. В этом значении термин «природа» тесным образом связан с кирилловым пониманием Воплощения как «онтологического избавления рода»⁸. Современный патолог Дж. А. МакГаккин утверждает, что, согласно св. Кириллу, «усвоение человеческой природы в частном (in particular), т. е. в Его рождении во времени и в пространстве, есть в то же время реальное таинство усвоения Логосом человеческой природы в целом (at large). И Его усвоение сообщает человеческой немощи вновь обретенное бесконечное достоинство»⁹. Кардинал Кристофф Шёнборн, римо-католический архиепископ Вены, говорит, что, по учению св. Кирилла, «когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его плоть мы все вошли в родственные отношения (*συγγένεια*) с Ним»¹⁰. После Воплощения «то, что есть во Христе, то же и в нас» (*ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς*)¹¹, и вся человеческая природа (*ὅλην ... τῆν φύσιν*)¹² восстановлена во Христе, потому что «Логос посредством одного вселился во всех» (*ἐν πάσι ... λόγος ἐσκήνωσε δι' ἑνός*)¹³ и имеет всех нас в Себе (*ἡμᾶς ἔχων ἐν ἑαυτῷ*)¹⁴. Согласно протопр. Иоанну Мейендорфу, в богословском понимании св. Кирилла «Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная личность, в которой восстанавливается полнота человеческой природы»¹⁵. Поэтому, например, все человечество участвует в таинстве Вознесения Спасителя на небо¹⁶. Однако это не означает, что св. Кирилл учил о некоем «механическом» всеобщем спасении. Хотя все человечество вследствие Боговоплощения находится в реальном родстве со Христом¹⁷, грешникам и неверующим это обстоятельство не приносит никакой пользы. Так, вся человеческая природа воскрешена из мертвых в силу Воскресения Христова, но для грешников Воскресение явится лишь большим наказанием¹⁸.

³ Ep. 40 ad Acac. Melit. PG 77. Col. 193b.

⁴ Ep. 46 ad Succ. 2. PG 75. Col. 245a.

⁵ Thesaurus XX. PG 75. Col. 341.

⁶ Apol. contr. Theodoret. PG. 76. Col. 397c.

⁷ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως. 3, 11. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 246.

⁸ McGuckin J.A. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; N.-Y.; Koln, 1994. P.187–188.

⁹ Ibid.

¹⁰ Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы / пер. с нем. Милан; М., 1999. С. 85.

¹¹ Thesaurus XX. PG 75. Col. 333b.

¹² De Ador. 1., VIII. PG 68. Col. 552b.

¹³ In Ioan. I, 14. PG 73. Col. 161c.

¹⁴ In Ioan. XIV, 20. PG 74. Col. 280b.

¹⁵ Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 260.

¹⁶ Thesaurus XX. PG 75. Col. 329d.

¹⁷ In Ioan. X, 14. PG 73. Col. 1048a.

¹⁸ In Ioan. X, 14. PG 73. Col. 1044b–1048c.

Христологическое использование термина «природа» св. Кириллом в значении общей природы подробно исследовано в статье Л. Янссенса¹⁹. В этом значении термин «природа» играет огромную роль в сотериологическом учении св. Кирилла, который был, возможно, единственным из отцов, учившим о двух видах усыновления человека Богу: «естественном» (*φυσικῶς*) и «по благодати» (*κατὰ χάριν*), или «по причастию» (*μεθεκτικῶς*)²⁰. Если усыновление «по благодати» осуществляется в Святом Духе через Христа, то усыновление «по естеству» происходит непосредственно во Христе и только во Христе. Также святитель делает различие между двумя типами освящения человека (*ἀγιασμός*)²¹: «телесным» (*σωματικῶς*) и «духовным» (*πνευματικῶς*)²². Телесное освящение, которое св. Кирилл связывает с таинством Евхаристии²³, соответствует естественному усыновлению. В Евхаристии мы получаем «естественное причастие» (*μετέξιν φυσικήν*)²⁴. Таким образом, Александрийский архиепископ вводит в свое сотериологическое учение новый тип естественного единства между Христом и человечеством, и это единство осуществляется в человечестве Спасителя. Более того, св. Кирилл не делает различия между способом освящения человечества Христа и нашего человечества. Он считает, что человечество Христа было освящено не в силу ипостасного соединения как такового, но потому что оно приняло благодать Святого Духа²⁵. Для св. Кирилла существенно важно показать, что все те совершенства, которыми обладает человечество Христа, могут быть переданы и нам, и если Его человечество освящено непосредственно по силе ипостасного соединения, то оно не может стать источником нашего освящения, так как для нас невозможно соединиться с Богом ипостасно. Само же ипостасное соединение естеств во Христе при таком сотериологическом подходе, очевидно, мыслится как объективное и необходимое основание освящения человеческой природы в целом. По этой же причине св. Кирилл подчеркивает, что Сын Божий не воспринял человеческое лицо (индивидуум), но стал человеком²⁶. Поскольку во Христе нет отдельного человеческого лица, мы имеем в Нем «общее Лицо человечества» (*τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος ... πρόσωπον*)²⁷. Таким образом, св. Кирилл понимает таинство Воплощения как соединение (*ἔνωσις*) двух общих природ: Божественной природы и общей человеческой природы в ее «начатке» (*ἀρχή*, Кол. 1:18; *ἀπαρχή*, Рим. 11:16).

¹⁹ *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1938. T. XV. P. 233–278. Прп. Иоанн Дамаскин говорит, что такое естество усматривается «сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их, и называется естеством, созерцаемом в роде» (*ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις*) (*αὐτόδι*).

²⁰ «Итак, Он есть и Единородный и Первородный. Единородный как Бог, Первородный же в нас, по домостроительному соединению, и во многих братиях как Человек, потому и мы да станем в Нем и через Него сынами Божиими естественно и по благодати; естественно же в Нем и только [в Нем], по причастию же и по благодати через Него в Духе» («Ὁ αὐτὸς οὖν ἄρα καὶ μονογενὴς ἐστὶ καὶ πρωτότοκος· Ὁ γὰρ τοῖ Μονογενὴς ὡς Θεός, πρωτότοκος ἐν ἡμῖν, καθ' ἔνωσιν οἰκονομικῶς, καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς ἄνθρωπος, ἵν' ἡμεῖς ὡμεν ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτὸν υἱοὶ Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν, ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ, μεθεκτικῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ἐν Πνεύματι. De recta fide ad Theod. PG 76. Col. 1177a; De Incern. Unig. PG 75. Col. 1229).

²¹ «ἡγιασμεθά τε διττῶς» (In 1 Cor. VI, 15, PG 74. Col. 869c); «ἀγιασθῶμεν σωματικῶς καὶ πνευματικῶς» (In Matth., XXVI, 27. PG 74. Col. 452c; In Rom., VIII, 3. PG 74. Col. 820b).

²² *Glaph. Gen. I, 1.* PG 68. Col. 296c; In Ioan. XVII, 22–23. PG 74. Col. 564.

²³ *Ibid.*

²⁴ In Ioan., XV, 1. PG 74. Col. 341cd.

²⁵ In Ioan., XVII, 18, 19. PG 74. Col. 548b.

²⁶ «Οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ Γραφή ὅτι ὁ Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν, ἀλλ' ὅτι γέγονε σάραξ.» (Ad Nestorium. PG 77. Col. 48c).

²⁷ In Ioan. I, 14. PG 73. Col. 161c.

Учение об общем характере соединившихся во Христе природ было отвергнуто Севиром в полемике с Иоанном Грамматиком. В своей Апологии Халкидонского собора, написанной в 514–518 годах, этот последователь св. Кирилла пытался показать, что единственным путем решения христологической проблемы является приведение христологической терминологии в соответствие с тринитарной терминологией Великих Каппадокийцев. Прежде всего Грамматик предлагал отождествить в христологии понятия «природа» и «сущность», как это уже было сделано в православной триадологии. Он старался объяснить, что Христос в Самом Себе соединил с Божеством все человечество, а не только одного из представителей человеческого рода, и таким образом «природа» должна мыслиться как родовое понятие, охватывающее человеческое естество в целом. Когда Иоанн Грамматик утверждает, что Христос существует «в двух нераздельных природах», он использует термин «природа», согласно его собственному объяснению, *secundum notionem genericam et significationem communem*²⁸.

Мы можем утверждать, что в этом отношении он оказался прав и задал направление дальнейшего развития халкидонитской христологии. Однако Севир не согласился с предложением Грамматика. Для Севира отождествление понятий «сущность» и «природа» в христологии равнозначно утверждению, что вся Пресвятая Троица воплотилась во всех ипостасях человеческого рода²⁹! Таким образом, по Севиру, тринитарная терминология Каппадокийцев как таковая не может быть перенесена в христологию, и в христологии термин «природа» может употребляться только в значении «ипостась»³⁰. Очевидно, что Севир не смог понять основную идею Грамматика: последний говорил о *integra essentia hominis* в противоположность частной сущности, Севир же считал, что его оппонент имеет в виду *natura universalis*³¹.

В чем, однако, заключается причина этого непонимания? Возможно, в триадологии Севира. Во всяком случае, с точки зрения православного тринитарного богословия, единосущие Лиц Пресвятой Троицы выражается именно в том, что через Воплощение одного из Божественных Лиц вся Божественная природа соединилась с человечеством. Другим возможным объяснением является зависимость богословской мысли Севира от философии Аристотеля. Как известно, Аристотель признавал реальное бытие только единичных вещей или ипостасей. «Нет природы без ипостаси» – такова одна из аксиом аристотелевой доктрины. Монофизиты, в том числе и сам Севир, использовали это положение как аргумент в полемике с халкидонитами³². Согласно учителям монофизитства, не существует ни природы (*φύσις*) без ипостаси, ни ипостаси без лица (*πρόσωπον*). В христологии эта философская предпосылка логически ведет либо к несторианству, либо к евтихианству. Халкидониты соглашались со своими оппонентами в том, что безипостасная природа невозможна, однако они не считали, что каждая индивидуальная вещь обязательно образует свою особую ипостась.

В послехалкидонской диофизитской христологии эта терминологическая проблема была решена через установление четкого различия между концептами «природа» и «ипостась». Благодаря этому различению стало возможным введение в христо-

²⁸ *Contra impium Grammaticum. Or. 2. 22., CSCO 112. P. 146–147.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Meyendorff J. Christ in Eastern Christological Thought. Crestwood, NY, 1987. P. 44–45.*

³¹ *Contra impium Grammaticum. Or. 2. 17. P. 128–129.*

³² «*Qui enim unam hypostasim dicit, necessario et unam naturam dicit*» (*Or. 2 ad Nephaliu. CSCO 120. P.13*).

логический контекст понятия «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*), которое, в свою очередь, окончательно закрепило различие между вышеназванными понятиями. Обычно это терминологическое нововведение связывают с именем Леонтия Византийского³³, но в действительности термин «воипостасное» впервые встречается у Иоанна Грамматика в его полемике с Севиром. Грамматик предложил новую формулу: «две воипостасно соединенные природы»³⁴. Таким образом халкидонитское богословие получало терминологическое средство для выражения мысли о том, что человечество Христа, хотя и является совершенной человеческой природой, в то же время не есть человеческая ипостась или человеческое лицо³⁵. Согласно Иоанну Грамматику, человечество Спасителя является воипостасной реальностью. Севир, тем не менее, не был убежден доводами своего оппонента и предпочел искать собственный путь разрешения терминологической проблемы. Наиболее последовательно понимание Севиром Богочеловеческого единства изложено в четвертой главе его книги «Против нечестивого Грамматика» (*Contra impium Grammaticum*). Р. В. Селлерс считает, что этот труд «рассматривался последующими монофизитами как их *summa fidei*»³⁶, по которой учились многие поколения богословов-нехалкидонитов. Севир прекрасно понимал, что необходимо каким-то образом разрубить эту цепочку жестко связанных друг с другом терминов: природа – ипостась – лицо. С этой целью он вводит в свою терминологическую систему различие между двумя типами ипостасей: самобытными (*ἰδιουστάτοι*) и несамобытными (*οὐκ ἰδιουστάτοι*).

Самобытная ипостась всегда имеет свое особое лицо (*πρόσωπον*), в то время как ипостась несамобытная собственного лица не имеет и лицом не является. В соответствии с этой дистрикцией, Христос, по Севиру, слагается из двух ипостасей – самобытной ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси³⁷. Лишь немногие ученые обращают внимание на эту особенность терминологии Севира. В частности, говорит об этом в своем исследовании монофизитской христологии Р. Чеснат, но и она, как представляется, не вполне осознает всю значимость этого аспекта севирова учения³⁸. Действительно, мы имеем две существенно различных концепции Воплощения и Богочеловеческого единства. Святые отцы хорошо понимали, что православное христологическое учение может быть выражено богословским языком единой природы (*μία φύσις*) и параллельно с халкидонскими диофизитскими формулами продолжали использовать кириллову формулу единой воплощенной природы Слова. В самом деле, мы можем вслед за св. Кириллом говорить о единой воплощенной природе Бога Слова и в то же время утверждать, что Христос слагается из двух природ, весь вопрос состоит в том, каким образом эти природы понимаются. Согласно св. Кириллу и послехалкидонским православным отцам, эти природы являются общими (*κοινοί*) и Воплощение мыслится как соединение (*ἔνωσις*) всей Божественной природы со всей человеческой природой в ее начатке, и реализуется это соединение в Ипостаси (Лице) Сына Божия. В этом заключается один из величайших парадоксов православной веры: человечество Спасителя, будучи индивидуализированным, является не частным, а общим, т. е. оно отно-

³³ *Meyendorff J.* Op. cit. P. 74.

³⁴ «ἐνυπόστατως ἠνωμένας δύο φύσεις» (*Apol. IV, 2. Iohannis Presbyteri et Grammatici Opera quae superstunt.* Ed. M. Richard. CCGI, 1977. P. 53).

³⁵ *Apol. IV, 6; op. cit.* P. 55.

³⁶ *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. London, 1953. P. 256.

³⁷ *Contra impium Grammaticum.* Or. 2. 4. P. 58–64.

³⁸ *Chesnut R.C.* The Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 9–12.

сится к человечеству всех прочих человеков не как частное к частному, а как общее к частному, и именно поэтому св. апостол Павел называет Христа Вторым Адамом. Мысль о том, что индивидуализированная природа может быть в то же время и общей, представлялась Севиру странной. Антиохийский патриарх был способен представить только две альтернативных возможности: либо Богочеловеческое единство представляет собой соединение двух частных сущностей или ипостасей, либо оно должно мыслиться как воплощение всей Пресвятой Троицы во всем человеческом роде. Несомненно, сам Севир держался первого варианта: Воплощение есть непосредственное соединение двух частных природ-ипостасей.

Понимание различия между двумя христологическими концепциями может помочь объяснить один весьма интересный исторический факт. Во второй половине шестого столетия, когда христологическая доктрина Севира была усвоена большинством нехалкидонитов, монофизитская община неожиданно была поколеблена тринитарными ересями, тритеизмом в Сирии и так называемым тетратеизмом в Египте³⁹, тогда как в среде сторонников Халкидона не было никаких тринитарных заблуждений вообще. Этот факт может быть объяснен только отсутствием в нехалкидонитском богословии соответствия между терминологическими уровнями: тринитарной каппадокийской терминологией и христологической терминологией Севира. Православное диофизитское богословие в учении о Воплощении четко различает два порядка: ипостасный (личный) и природный (естественный). С одной стороны, усвоение (*ιδιοποίησις*) человеческой природы принадлежит исключительно Второму Лицу Пресвятой Троицы, и человечество воипостазировано только в Его Лице. Это событие относится к ипостасному (личному) порядку. С другой стороны, освящение и обожение воипостазированного человечества через его соединение с Божеством является общим действием Божественной природы, и, следовательно, в нем участвуют три Божественных Лица. Это действие принадлежит природному порядку. В учении Севира, в котором Воплощение мыслится как соединение двух ипостасей, эти два порядка фактически не могут быть различены. Согласно монофизитскому богослову, в Воплощении Бог Слово единым действием и лично усваивает человеческое естество и в то же время как Ипостась природно его с Собой соединяет! Однако каким образом тварь может быть природно соединена с одной из Божественных Ипостасей и в то же время не быть соединенной с двумя другими? Таким образом, призрак воплощенной Троицы, который Севир усматривал в учении Иоанна Грамматика, появляется и в его собственной системе, и тритеизм в этом отношении явился вполне логичным следствием.

Наши выводы могут быть проверены через сравнение с точкой зрения известного ориентального ученого, священника и профессора В. С. Самуэля (Маланкарская Церковь Индии), который считается виднейшим из нехалкидонитских богословов прошлого столетия специалистом по христологии Севира. В своих статьях проф. В. С. Самуэль представляет Севира типичным представителем антиохийской христологической традиции, но в ее, если так можно сказать, антинесторианской версии. Согласно индийскому профессору, Севир был последовательным приверженцем так называемой симметричной христологической схемы и учил, что единый Христос слагается из двух природ, из двух ипостасей и в определенном смысле даже из двух лиц (*πρόσωπα*). С этой точки зрения, человечество Христово есть чело-

³⁹ Дьяконов А. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125–144; Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria / Fischer R. H. (ed.) A Tribute to A. Voobus. Chicago, 1977. P. 277–282.

веческая личность, индивидуум, частная сущность, которая в единстве с Божественной Ипостасью Сына является представителем всего человечества⁴⁰. Таким образом, оказывается, что христологическая доктрина Севира имеет то же онтологическое основание, что и учение Нестория. Различие заключается лишь в том, что для несториан человеческое лицо во Христе мыслится как актуально существующее, тогда как для севириан оно только логически предшествует соединению природ-ипостасей.

Теперь обратимся к формуле «единая природа Бога Слова воплощенная». Общеизвестно, что эта формула содержалась в послании Аполлинария Лаодикийского к императору Иовиану (363 г.). Последователи Аполлинария надписали это послание именем св. Афанасия Александрийского, и церковные писатели V столетия, в том числе и св. Кирилл, будучи введены в заблуждение аполлинарианскими подлогами, считали это письмо подлинным произведением св. Афанасия⁴¹.

Однако аполлинарианские подлоги не объясняют причин, по которым св. Кирилл решил воспользоваться формулой «единая природа Бога Слова воплощенная». Святитель был слишком оригинальным и самостоятельным мыслителем, чтобы рабски подчиниться авторитету одного из своих предшественников по Александрийской кафедре. Несомненно, св. Кирилл рассматривал эту формулу как подлинное высказывание св. Афанасия, но он также не мог не знать, что эта формула использовалась аполлинаристами и была, таким образом, скомпрометирована. Тем не менее, св. Кирилл поместил псевдо-афанасиеву формулу в самый центр своей христологической системы. Данный факт может быть объяснен только тем, что святитель видел в этой формуле наиболее точное выражение своих христологических взглядов. Обычно формула «единая природа Бога Слова воплощенная» понимается патрологами только как оружие, использованное александрийским патриархом в борьбе против несторианского разделения единого Христа на двоицу сынов. Согласно этому мнению, св. Кирилл при помощи данной формулы акцентировал личностную самождественность Сына Божия до и после Воплощения⁴². Безусловно, это верно, но для такой цели можно было бы найти более подходящие средства. Анализ этой формулы уместно предварить следующим вопросом: «К кому или к чему относится данная формула? Кого или что она определяет?» Можно было бы предположить, что формула относится ко Христу, поскольку личностная самождественность Бога Слова и Христа в богословии св. Кирилла не вызывает сомнений. Однако святитель говорит только о единой природе (*μία φύσις*) Бога Слова, но никогда не упоминает о единой природе Христа. При этом выражение «единая природа Бога Слова» всегда сопровождается уточняющим определением «воплощенная» (*σῆσαρκωμένη*). Сам св. Кирилл объясняет значение этой формулы во втором послании к Суккенсу, епископу Диокесарийскому: «Ведь слово «единое» (*ἕν*) правильно употреблять не только к тому, что из единой природы (*τὸν ἀπλῶν κατὰ φύσιν*), но и к тому, что составлено по сложению...»⁴³. И «если мы говорим, что Единородный Сын Божий воплотился и вочеловечился, то это не значит, что [имело место] переменение... и природа Слова не перешла в природу плоти, также и природа плоти (*σὰρξὸς φύσις*) [не перешла] в природу Слова (*ἡ τοῦ Λόγου φύσις*). Однако, хотя

⁴⁰ Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 154–188.

⁴¹ Meyendorff J. Christ in Eastern Theological Thought... P. 19.

⁴² Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne (De l'âge apostolique a Chalcedoine (451). Paris, 1973. P. 472–474.

⁴³ Ad Succ. 2. PG 77. Col. 241bc.

каждое пребывает со своим свойством и мыслится так, как только что нами объяснено, одно неизреченно и непостижимо соединено с другим, показуя нам единую природу Сына (*μία Ἰοῦ φύσιν*), опять же, как уже было сказано, воплощенную (*σῆσαρκωμένην*)⁴⁴. Причем, «если бы мы говорили о единой природе Слова, не добавляя явным образом [слово] «воплощенная», явно отвергая этим домостроительство, то, быть может, их вопросы о том, где же полнота человечества или каким образом наша сущность (*οὐσία*) существовала [по воплощению] были бы небезосновательны. Однако словом «воплощенная» ясно выражается полнота человечества и нашей сущности»⁴⁵. Таким образом, слово «единая» (*μία*) должно пониматься не в смысле «только одна» (*μόνη*), но в значении «соединенная». Природой Сына (Слова), в понимании св. Кирилла, является только Божественная природа, а слово «воплощенная» является не характеристикой сложной природы Христа, возникшей вследствие Воплощения, но только указанием на полноту человеческого естества, соединенного с природой Божества. В соответствии с объяснением св. Кирилла, мы могли бы интерпретировать эту формулу следующим образом: «Божественная природа в Ипостаси Сына, соединенная вследствие Воплощения с совершенным человечеством (человеческой природой)». Нетрудно увидеть, что в кирилловом понимании эта формула говорит только о домостроительстве спасения, выполненном Сыном Божиим, но она не является результирующей, т. е. не претендует на то, чтобы определить единого Христа как результат соединения двух природ⁴⁶.

Север Антиохийский воспринял формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» как неотъемлемую часть александрийского богословского наследия. Однако в его христологической системе значение этой формулы меняется. Это обусловлено тем, что Север ввел новые христологические формулы, которых не было у св. Кирилла: «единая сложная природа» (*μία φύσις σύνθετος*), формула арианского происхождения⁴⁷, и «одна природа после соединения» (*μία φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν*). Причем у Севера эти формулы относятся уже не к Богу Слово, а ко Христу как результату соединения. А. Грильмайер показал, что в христологии Севера нет различия в использовании формул «единая природа Бога Слова воплощенная» и «единая сложная природа»⁴⁸. Таким образом, одна и та же формула используется двумя древними авторами в существенно различных значениях. Для св. Кирилла она лишь описание домостроительства спасения, тогда как для Севера она фактически является определением Христа⁴⁹.

После IV Вселенского Собора формула «единая природа Бога Слова воплощенная» была усвоена традицией как сторонников, так и противников Халкидона. Ее использовали многие православные авторы (Иоанн Грамматик, Леонтий Византийский, св. император Юстиниан, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин

⁴⁴ Ibid. Col. 241bc.

⁴⁵ Ibid. Col. 244a.

⁴⁶ Эта особенность богословского языка св. Кирилла была хорошо известна послехалкидонским отцам. Так, св. император Юстиниан был убежден в том, что св. Кирилл сознательно отказывался от использования формулы «единая сложная природа» (*μία φύσις σύνθετος*). Согласно св. Юстиниану, св. Кирилл «ясно запрещает нам называть единой природу Христа, сложенной из Божества и человечества, так как он не принимает, что Божественная природа, соединившись с человеческой, стала с ней одной природой» (PG 86. Col. 1124).

⁴⁷ Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle-Saale, 1950. Bd. 1. S. 206.

⁴⁸ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chretienne (L'Eglise de Constantinople au VI^e siecle). Paris, 1993. P. 223–225.

⁴⁹ В. С. Самуэль открыто заявляет, что «Иисус Христос... есть единая „сложная“ природа» (The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. № 4. P. 161).

и др.). Более того, православный характер этой формулы был освящен авторитетом V Вселенского Собора (анафематизм 8). Однако в послехалкидонской диофизитской христологии параллельно сосуществовали две традиции понимания этой формулы. Первая последовала св. Кириллу и рассматривала данную формулу как описание домостроительства спасения, указывающее на две соединенных природы. Другая старалась уточнить значение формулы через приведение ее в соответствие с новой халкидонской терминологией. Представители этого направления полагали, что слово «природа» (*φύσις*) в этой формуле должно пониматься в значении ипостась. Считается, что впервые замену термина «природа» словом «ипостась» в псевдо-афанасиевой формуле осуществил Прокл Константинопольский в своем «Томосе к армянам»⁵⁰. Однако это фактически неверно. В действительности эта замена была осуществлена уже самим св. Кириллом. Так, выражение «единая ипостась Бога Слова воплощенная» содержится в кирилловых анафематизмах, адресованных Несторию, т. е. там, где было необходимо особо подчеркнуть единство Богочеловека⁵¹.

Св. Кирилл для выражения единства Христа часто пользовался термином «ипостась» (*ἕνωσις καὶ ὑπόστασις, ἕνωσις ὑποστατική*)⁵². Более того, он, как было показано, вполне допускал возможность замены в своей излюбленной формуле термина «природа» термином «ипостась». И тем не менее, Александрийский архиепископ явно отдавал предпочтение варианту формулы с термином «природа». Каковы же основания такого предпочтения?

Современный французский патролог Ж. М. де Дюран утверждает, что христология вообще не была главным предметом богословских интересов св. Кирилла, и он никогда не стремился к построению строго научной законченной христологической системы. Согласно французскому исследователю, христология св. Кирилла должна рассматриваться «как необходимая инфраструктура его сотериологии»⁵³. Тем самым де Дюран предлагает новый метод исследования христологии св. Кирилла, состоящий в том, чтобы анализировать логику христологической мысли и терминологию святителя, исходя из особенностей его сотериологического учения.

Следуя методу французского патролога, отметим, что св. Кирилл: а) рассматривал соединившиеся во Христе природы как общие (*κοινά*); б) акцентировал естественный (*φυσικῶς*) тип нашего единства с Богом во Христе и только во Христе, связывая этот тип единства с телесным освящением человека в таинстве Евхаристии.

Трудно сомневаться в том, что данные сотериологические предпосылки непосредственно связаны с кирилловым пониманием формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». В своем богословском видении св. отец созерцает всецелую Божественную природу, воплощенную в общей человеческой природе, причем это таинство Воплощения совершается в Лице Сына Божия. Для св. Кирилла эта формула представляет собой определение или, правильнее сказать, словесный образ Церкви. И эта мысль не покажется неожиданной, если учитывать, что в богословии древней Церкви христология не была отделена не только от сотериологии, но и от экклезиологии. Для древних церковных авторов говорить о человечестве Христа — значит говорить и о Его Церкви, поскольку Церковь есть Его мистическое Тело. Для св. Кирилла Церковь представляет собой единство Божественной природы с

⁵⁰ *Meyendorff J. Christ in Eastern Theological Thought. P. 28.*

⁵¹ *Ep. XVII. Ad Nestorium de excommunicatione. PG 77. Col. 116c.*

⁵² *Contr. Nestor. I, 8. PG 76. Col. 56.*

⁵³ *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / Ed. par G. M. de Durand (Sources chretiennes, 7). Paris, 1964. P. 84–85.*

человечеством Христа как с начатком нового преображенного человечества и через Него со всеми верующими, а таинство нашего естественного усыновления Богу через телесное (природное) освящение совершается в Лице воплотившегося Сына Божия, Который есть Глава Церкви.

Конечно, Христос есть единое живое существо, Которое не может быть разделено на части, и в этом отношении Он может быть назван единой ипостасью. Однако замена слова «природа» (*φύσις*) на термин «ипостась» в формуле «единая природа Бога Слова волощенная» резко суживает ее сотериологическое измерение. В таком варианте она может быть понята в том смысле, что соединившиеся во Христе природы представляют собой частные сущности или ипостаси. Именно таково понимание Богочеловеческого единства в христологической системе Севира Антиохийского.

Как уже было отмечено, в богословии св. Кирилла человечество Христа, хотя и мыслится индивидуализированным, тем не менее, относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. Применительно к рассматриваемой формуле это означает, что единая воплощенная природа Слова в понимании св. Кирилла является открытой, т. е. она распространяется не только на человечество, непосредственно воспринятое Богом Словом от Пресвятой Девы, но и на всех тех, кто спасается во Христе и, будучи соединен с Ним как со своим Главой, составляет Тело Церкви. В системе Севира соединившиеся природы мыслятся как честные, Христос слагается из двух индивидуализированных природ или ипостасей: самобытной Ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси. Однако, если человечество Спасителя является частным, то его отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Фактически это означает, что в понимании Севира единая природа Слова оказывается закрытой, она не распространяется на других людей.

Какие сотериологические последствия имеет это обстоятельство? Ключевыми словами в сотериологическом учении св. Кирилла и других православных отцов являются «освящение» (*ἁγιασμός*) и «обожение» (*θέωσις*). В православной традиции спасение понимается как реальное преображение человеческой природы. Однако понятие «обожения» не было усвоено нехалкидонитской традицией. Одним из наиболее удивительных моментов в учении Севира представляется отсутствие богословского интереса к таинству Евхаристии. Для св. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием, тогда как Севир практически не пользуется им в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами. Анализ сотериологического учения Севира был выполнен Р. Чеснат, в работе которой содержится краткое изложение его сути. Согласно Р. Чеснат, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение, но он не говорит ни об обожении, ни об освящении человека⁵⁴. Каким же образом понимает Севир роль Христа в деле совершения нашего личного спасения? В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как Законодатель, устанавливающий новый духовный закон, и Образец христианского поведения. «Он есть... великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путем и придал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии... Де-

⁵⁴ Op. cit. P. 37–55.

ло Христа... состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает свое дело через дар крещения и совершает его, предлагая Свою жизнь в качестве примера для всех людей⁵⁵. Для Севира Христос есть Тот, кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии»⁵⁶, но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в Теле Его Церкви.

Таким образом, понимание спасения православными и нехалкидонитами существенно различно. Если по православному учению спасение совершается непосредственно во Христе, в Его Теле, как реальное преобразование и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов, спасение достигается опосредованно, с помощью Христа. Проф. В. С. Самуэль говорит о том, что Сын Божий, ипостасно соединив с Собою одного из членов человеческого рода, посредством членов Своего человеческого родства спас все человечество⁵⁷. Таким образом, можно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан, что, впрочем, неудивительно, поскольку общие онтологические предпосылки закономерно ведут к одинаковым последствиям на сoterиологическом уровне.

Тем самым мы можем утверждать, что св. Кирилл являлся предтечей Халкидона, его христология значительно ближе к православной послехалкидонской традиции, нежели к доктрине Севира, которая по своей сути представляет собой редукцию кириллова учения⁵⁸. Причем фундаментальной причиной, разделяющей две эти христологические системы является севирово учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях. Это положение определяет и другие особенности его системы, в частности моноэнергистскую позицию. Св. Кирилл и послехалкидонские православные отцы говорили только об усвоении или о воипостазировании человечества Богом Словом, но они никогда не пытались объяснить самый «механизм» этого таинства, поскольку их богословская мысль более персоналистична, они усматривают самый принцип Богочеловеческого единства на личном (ипостасном) уровне, полагая таковым Лицо Сына Божия.

Конечно, и сам св. Кирилл также говорил о «естественном единстве» (*ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν*). Однако св. отец использовал эти формулы в весьма специфическом значении. По его собственному разъяснению, эти выражения означают не что иное, как истинное соединение (*ἕνωσις ἀληθής, ἕνωσις κατ' ἀλήθειαν*), другими словами, соединение без слияния и разделения⁵⁹. Русский церковный историк А. Карташев считает, что эту особенность словоупотребления вполне возможно объяснить с точки зрения диалектологии, поскольку в александрийском диалекте греческого языка слова «*φυσικῶς*» и «*φύσει*» обозначают то же самое, что, к примеру, современный француз выражает при помощи таких слов, как «*naturellement*», «*certainement*» или «*forcement*»⁶⁰.

Результатом основной онтологической предпосылки севировой системы явилось то, что он, не делая различий между понятиями «природа» и «ипостась», вынужден был искать принцип Богочеловеческого единства на уровне природы, а не ипостаси

⁵⁵ Ibid. P. 44–45.

⁵⁶ Ibid. P. 47.

⁵⁷ Further Studies in the Christology of Severus of Antioch. Ἐκκλησιαστικός Φάρος, τ. NH. 1976. Σ. 157.

⁵⁸ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition Chretienne. Paris, 1993. P. 19, 243.

⁵⁹ Dictionnaire de theologie Catholique. Paris, 1929. T. 3. P. 2. Col. 2512.

⁶⁰ Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1993. С. 214.

(лица). Согласно Антиохийскому патриарху, принципом Богочеловеческого единства является единство богочеловеческого действия (*μία θεανθρώπινη ἐνεργεία*). По Севиру, Христос един потому, что Его человечество представляет собой несамобытную ипостась и, следовательно, не является лицом. Для Севира понятие «несамобытный» означает прежде всего «лишенный активности, не являющийся самодвижным» (*αὐτοκίνητος*). Он прямо заявляет, что природа, не существующая личным образом, не способна к действию (*οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐκ ὑφ'εστῶσα προσωπικῶς*)⁶¹. Таким образом, единственным источником активности Богочеловека является Божество Слова.

Кардинал К. Шёнборн справедливо утверждает, что в случае единства на природном уровне сильнейший элемент неизбежно подавляет более слабый, и таким образом человечество Христа в Богочеловеческом синтезе не может сохраниться неизменным⁶². Однако человеческое существо, лишенное свойственной человеческой природе активности, не может быть названо истинным человеком. Тем самым, единосущие Христа нам по человечеству в христологической системе Севира ставится под сомнение, а сотериологические последствия такой позиции не требуют специального комментария.

Медведев С. А.
(ПСТГУ)

БОГОСЛОВИЕ «ТОМОСА К АРМЯНАМ» СВТ. ПРОКЛА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

Христологическое творчество св. Прокла Константинопольского представляет несомненный интерес в контексте истории развития христологических доктрин, ибо его деятельность приходится на кратковременный период между III и IV Вселенскими Соборами и являет нам тенденции перехода от богословия св. Кирилла Александрийского к постхалкидонскому богословию. Здесь можно заметить, как мысли, высказываемые св. Кириллом, прилагаются константинопольским епископом к злободневным ситуациям, как обстоит дело с «Томосом к армянам», и вместе с тем как он пытается высказывать свои собственные соображения по поводу животрепещущих вопросов, придерживаясь при этом рамок формулы «две природы — одна ипостась», которые мы могли бы назвать халкидонскими.

Прокл стал епископом Константинополя после смерти Максимиана в 434 г., т. е. уже после подписания соглашения между богословскими школами. В момент несторианского инцидента он был противником ересиарха. Еще до созыва собора он выступил с проповедью, в которой защищал термин «Богородица».

В этот исторический период проходила активная христианизация Армении, и среди христианских авторов, чьи произведения распространялись в Армении, был Феодор Мопсуэстийский. В 435 г. в Константинополе появились пресвитеры армянской церкви Леонтий и Авель, чей приезд объясняется антинесторианской деятельностью св. Акакия Милетенского. Они прибыли с отрывками произведений Феодора, которые вызвали подозрения, и обратились к св. Проклу за советом, которым и стал направленный в армянскую Церковь «Томос». Нужно заметить, что в

⁶¹ Diekamp F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 41, 26. Munster, 1907. P. 310.

⁶² Шёнборн К. Икона Христа. С. 110–111.