

**О СТАТЬЕ ПРОФЕССОРА СВЯЩЕННИКА В. Ч. САМУЭЛЯ
«ХРИСТОЛОГИЯ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО»
И ХРИСТОЛОГИИ ВООБЩЕ**

Мне думается, что раздумье над прошлым, оценка его по совести, безбоязненное приятие исторической правды особенно необходимы тем, для кого Церковь стоит в центре всех устремлений, всех надежд.

Протоиерей Александр Шмеман

Конструктивное развитие православно-ориентального богословского диалога, в поисках *адекватного* пути к восстановлению вожделенного единства между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквями на общей вероисповедной основе необходимо предполагает принципиально честное, откровенное и объективное рассмотрение и обсуждение любых имеющих возникнуть и, тем более, *возникших* разночтений в интерпретации доктринальных позиций обеих сторон в целях их благовременного уяснения и по возможности скорейшего устранения.

В свете сказанного полагаем необходимым привлечь ретроспективное внимание заинтересованной аудитории к оставшейся в своё время, в сущности, не замеченной пространной статье ориентального богослова *проф.-свящ. В. Ч. Самуэля* (Сирийская Православная Церковь Востока, Индия) «Христология Севира Антиохийского». Статья была опубликована в 1973 году в обозрении Ассоциации эфиопо-эллинстических изучений «Абба Салама».¹ В ней представлена попытка сравнительного анализа и изложения в совершенно неожиданном для большинства православных и неправославных богословов ключе ориентальной и – параллельно – других христологических доктрин, восточных и западных.

Статья *проф.-свящ. В. Ч. Самуэля* появилась уже после того, как были провозглашены *Заявления согласия* четырёх неофициальных консультаций между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей в *Орхусе*, Дания (1964), *Бристоле*, Великобритания (1967), *Женева*, Швейцария (1970) и *Аддис-Абебе*, Эфиопия (1971), которыми декларировалась *идентичность христологических позиций той и другой сторон*. И эта, к сожалению, несколько запоздавшая публикация, можно сказать, просто–напросто *перечеркнула* все эти согласительные декларации предшествовавшего десятилетия и тем самым возвратила православно-ориентальный богословский диалог к его истокам, истокам, по всей вероятности, более древним, чем это можно первоначально предположить. Как, собственно, она перечеркнула и позднейшие *Общие заявления* 1989 и 1990 годов, уже на официальном уровне принятые в *Шамбези* под Женевой Смешанной комиссией по богословскому диалогу между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквями.

При этом, однако, вряд ли можно будет говорить о какой-либо непоследовательности *проф.-свящ. В. Ч. Самуэля* в данном случае. Ведь основные моменты его христологических воззрений получили вполне достаточное отражение уже в его выступлениях на упомянутых неофициальных православно–ориентальных

богословских консультациях, в частности, в *Орхусе* и *Бристоле*.² (И не только его одного, отметим, но и других представителей Ориентальных Церквей.) И своеобразие его высказываний, поражающее всякое ортодоксальное воображение, было даже замечено некоторыми из православных участников межконфессиональных форумов.³ Но это не получило дальнейшего развития и, как ни удивительно, отнюдь не сказалось на *унифицирующем* характере итоговых документов консультаций. Последнее проявилось главным образом в *однозначной* трактовке применительно к обеим сторонам диалога *Субъекта в Господе нашем Иисусе Христе*.

В частности, в выводах и заключениях дискуссии 1970 года в Женеве, Швейцария, в разделе «Новое подтверждение христологического согласия», например, говорилось: «Обе стороны учат, что Тот, Кто единосущен Отцу по Божеству, в Воплощении соделался единосущным нам по человечеству, что Тот, Кто был рождён прежде веков от Отца, в последние дни, нас ради и нашего ради спасения, родился от Препоблагословенной Девы Марии и что в Нём *две природы* соединены в одной *Ипостаси Божественного Логоса* неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».⁴

Согласно тезису из доклада *прот. Иоанна Мейендорфа* «Халкидониты и монофизиты после Халкидона» на I-й неофициальной консультации православных и ориентальных богословов в *Орхусе*, это как раз и означает, что для обеих природ, Божества и человечества, «*общим Субъектом* является одна и та же *Ипостась Логоса*» и что, следовательно, «*Христос* есть *одна единственная* (one single) *Личность – Бог Слово*».⁵

В действительности же всё обстояло и обстоит отнюдь не так, что ещё раз подтверждается представляемой статьёй *проф.-свящ. В. Ч. Самуэля*.

Позиция православной стороны на собеседованиях может быть показана, в частности, на основании выступления *прот. Георгия Флоровского* в дискуссии именно по докладу *прот. Иоанна Мейендорфа* в *Орхусе*.

Согласно классификации, приведённой в своём выступлении *прот. Георгием Флоровским*, можно говорить о *двух типах дифизитства: симметричном и асимметричном. Несторианство*, по его словам, представляет собой *дифизитство симметричное*. Здесь проводится *строгий параллелизм, полная симметрия* обеих сторон в Воплощении – Божества и человечества. Это неизбежно ведёт к утверждению *двойства лиц, субъектов*, которые сочетаются в единстве действующая, воли и т. д. Именно в этом и заключается смысл несторианского «*Лица единения*» (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως), представляющего собой *некое согласие, моральное и волевое соотношение двух «природных лиц*».

Дифизитство же Халкидонского Собора, – по словам *отца Георгия*, представившего далее изложение современной *официозной* интерпретации проблемы Воплощения в православном богословии, – напротив, является *асимметричным*. Соборный орос учит исповедовать во Христе лишь *одну Ипостась* (или *Лицо*) *Бога Слова* и *Одного и Того же* провозглашает *единственным Субъектом* всех божественных и человеческих атрибутов, хотя при этом настоятельно

утверждает различие Божественной и человеческих природ во Христе. *Двойство лиц* решительно отвергается, *симметрия* отсутствует: *две природы*, но *одна Ипостась*, или *Лицо Божественного Логоса*. Иначе говоря, *Бог Слово* представляет Собой *Моносубъект* в Богочеловеке.

Человеческая природа во Христе воспринимается в Воплощении *единственной Ипостасью, Ипостасью Слова*, обретает в Ней своё существование, становясь *воипостасной*. Эта *воипостасия*, согласно интерпретации позднейшего византийского богословия, означает *отличие статуса Христова человечества* в сравнении с таковым вообще: будучи *единосущным* и подобным нам, кроме греха, оно является *человечеством Логоса, а не Христа и не простого человека*.⁶

Мнение же самого *прот. Иоанна Мейендорфа*, отметим, несколько отличалось от позиции *прот. Георгия Флоровского*. По его словам, «*на Соборе не было сказано, что Ипостасью соединения была предсуществовавшая Ипостась Логоса*», «термин «*ипостась*» обозначает здесь, подобно (антиохийскому) термину «*лицо*», «точку, где сходятся особенности *двух природ*». При этом подчёркивалось, что «строгие диффизиты, понимавшие халкидонский термин «*ипостась*» именно *в антиохийском смысле* как «*лицо единения*», составляли большинство среди сторонников Собора». Однако временные рамки существования этого *симметричного* большинства ошибочно ограничивались, необъяснимым образом суживаясь до периода «с 451 по 518 год».⁷

«Халкидонская формула, – по словам *прот. Иоанна Мейендорфа*, – была прозорливо точной, но требовала творческого осмысления, поскольку в то время Собор не способен был осознать все психологические и философские последствия, вытекавшие из этого определения».⁸

В принципе нечто подобное в отношении Халкидона высказывалось ранее и *прот. Георгием Флоровским, прот. Сергием Булгаковым, проф. А. В. Карташёвым* и другими объективными исследователями.⁹ Но в конечном итоге в трактовке соборного ороса они неизменно склонялись к *асимметрии*. При этом, подчеркнём, названные богословы пользовались *различными* терминологическими системами.¹⁰

Однако, – и это было *издревле* очевидным для защитников Православия, – прокламированная *асимметрия* не имеет древней *церковной* традиции и является позднейшим нововведением, обусловленным влияниями еретических *арианской* и *аполлинарианской моносубъектных* христологических схем.¹¹

Свт. Никифор Исповедник, патриарх Константинопольский († 828), выдающийся по учёности и авторитету защитник иконопочитания в IX веке, опровергая, в частности, псевдобогословские доводы иконоборцев, как бы от имени всего сонма предшествовавших ему отцов и учителей Церкви отклоняет и *моносубъектную* христологическую формулировку, лежавшую в основании некорректной аргументации противников икон. Он воспроизводит таковую в весьма красноречивом контексте, в котором в несколько расширенном аспекте показаны её генетические корни: «Всё это бредни и софизмы *ариан, Аполлинария, Евтихия и*

секты смесителей и акефалов... Так у них есть следующие места: «Так что говоря о плоти, что она имеет *лицо не собственное, а Божие*, мы признаём Бога в Божеской славе». ¹²

Для сравнения приведём весьма красноречивые фрагменты из материалов Смешанной православно–старокатолической богословской комиссии, опубликованных в первой книжке «Журнала Московской Патриархии» за 1976 год. В разделах «Воплощение Слова Божия» и «Ипостасное единство» читаем следующее: «Иисус Христос является ... *одним Божественным Лицом* в двух природах»; «воспринятая человеческая природа ... начала существовать с момента Божественного Воплощения ... *в единстве Лица, или Ипостаси Слова Божия*, так что она никогда *не имела иной ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия*». ¹³

Выявить *идентичность* формулировок, одна из которых восходит к ново-явленным во времена *свт. Никифора* еретикам–иконоборцам, а через них, по его словам, *к арианам, Аполлинарию, Евтихию и секте смесителей и акефалов*, а другая обретается в контексте *официальных* вероисповедных деклараций Смешанной богословской комиссии по православно–старокатолическому диалогу, принятых 28 августа 1975 года и позднее одобренных Комиссией Священного Синода Русской Православной Церкви по вопросам христианского единства, полагаем, *не представляет большого труда*.

Однако эти формулировки самым очевидным образом *противоречат* позиции самого выдающегося первоиерарха, богослова и полемиста с иконоборчеством. Согласно таковой, утверждать, будто во Христе «*Лицо относится к одному только Божескому естеству, а плоть остаётся без лица*», и называть «это *Лицо и Ипостась простыми* (и несложными)», то есть лишь *Божественными*, как это ныне наблюдается в православном богословии, – «а это что есть иное, как не Бог (только)?» – значит «*упразднить всё Домостроительство*!» ¹⁴

«Мы же, – возглашает Святитель, – как научили нас богоглаголивые отцы, исповедуем единого и того же Христа *в двух естествах*, ... ибо соединённые во едино природы образуют единого Христа, Сына и Господа ... (И) утверждаем, что Ипостась Христа ... есть нечто *сложное и двойственное*, представляющее *соединение из двух природ...* (Ведь) Слово, будучи всецелым Богом, соединяется со всецелым человеком, соединяясь в то же время *в единую сложную Ипостась*, ... (называемую) *Христом* по тому и другому естеству... Таково учение православное!» ¹⁵

Противоречат приведённые *асимметричные* формулировки, в частности, и положению *Катехизиса свт. Филарета Московского*, имеющего статус Символической книги Русской Православной Церкви, который отнюдь не упразднялся: Господь наш Иисус Христос – «*одно Лицо, Бог и человек вместе, одним словом: Богочеловек*».

Не имеющая никаких оснований в *древней* церковной святоотеческой традиции, *асимметричная христология*, однако, – как следствие ослабления христианской богословской мысли и религиозной интуиции, – в новое и новейшее время возобладала прежде в томистской католической догматике, а затем – под её

влиянием – в прокатолических киевских катехизисах XVII века (*Лаврентия Зизания, митрополита Петра Могилы* и других) и позднее – в русских школьных догматиках XIX–XX веков: *архимандрита Антония (Амфитеатрова), митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского), епископа Сильвестра (Малеванского), протоиерея Николая Малиновского...*

Нетрадиционность, а следовательно – и *неправославность* истолкования *единой Ипостаси Христа лишь как Ипостаси Логоса* сознавались в русской богословской среде по крайней мере – по понятным причинам – вплоть до первых десятилетий XX века: *преп. Иосиф Волоцкий (†1515), преп. Максим Грек, инок Зиновий Отенский, архиепископ Феофан Прокопович, иеромонах Самуил Миславский*, ректор Московской духовной академии *архимандрит Феофилакт (Горский), митрополит Платон (Левшин), свт. Филарет Московский, епископ Порфирий (Успенский), архиепископ Иннокентий (Борисов)*, профессора Санкт–Петербургской духовной академии *И. Е. Троицкий* и *Н. Н. Глубоковский*, профессор Казанской духовной академии *Л. Писарев*, ректор Московской духовной академии *прот. А. П. Орлов, Ф. С. Владимирский* и многие другие видные богословы и церковные историки.¹⁶

Монументальное запечатление в первом десятилетии XX века *симметричное* понимание Субъекта во Христе как *единой Божественно–человеческой, Богочеловеческой Личности, единого Божественно–человеческого Лица Искупителя мира* получило в *Православной богословской энциклопедии*, оставшейся, к сожалению, не завершённым изданием (вышло всего 13 томов). В частности, это нашло отражение в статье профессора Казанской духовной академии *Л. И. Писарева* «Кирилль, архієпископъ Александрійскій († 444)», помещённой в десятом томе Энциклопедии, составленном под редакцией *Н. Н. Глубоковского*, д-ра богословия, ординарного профессора Санкт–Петербургской духовной академии.¹⁷

Об этом многовековом *симметричном* феномене в русском православном богословии, так сказать, «в *обратной перспективе*» свидетельствовал, в частности, *А. И. Чекановский* в речи перед защитой магистерской диссертации «К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа).¹⁸

Сия речь имела знаменательное именование: «Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа нашего Иисуса Христа». В ней, в частности, автор, *асимметричный* кандидат в *асимметричные* магистры, защищал от упрёков в неправославии «*школьное*, (с точки зрения сонма его оппонентов) будто бы *схоластическое*, богословие с его якобы *докетическим* изображением самоуничижения Иисуса Христа».

Со своей стороны *А. И. Чекановский* обвинял оппонентов в тяготении «к *несторианской* концепции Лица Божественного Искупителя мира». Подобное обвинение, конечно же, основывалось не на адекватном понимании им противной позиции и тем более – древней православной церковной святоотеческой традиции, традиции *симметричной*, а на полемическом антагонистическом пафосе,

проистекавшем из его собственных ложных предпосылок и субъективных предвзятостей.

Последнего наш *асимметричный* автор не хотел и видеть, хотя над ним самим уже нависло вполне справедливое контробвинение *в монофизитстве* – в соответствии с тогдашним пониманием последнего. И не только над ним одним, но и надо всей так называемой *моносубъектной христологией*, которую он представлял и корни которой возводил к александрийскому богословию. Протестантский историк догмы *А. Гарнак*, напомним, именовал таковую христологию формой *тонкого аполлинарианства и криптомонофизитства*.

Ничтоже сумняся, в полемическом задоре *А. И. Чекановский*, вопреки пригрезившейся ему якобы «*несторианской концепции*», утверждал, будто «задача (современной) православной христологии должна заключаться именно в раскрытии и уяснении (как некоторые находят возможным выразиться) «*правды монофизитства*», или вернее, – конкретизировал автор, – домостроительственной точки зрения на Лицо Иисуса Христа святых отцов александрийской школы».¹⁹

К сожалению, неправые *асимметричные* заветы *А. И. Чекановского* в последующее время в русском богословии получили полное и беспросветное запечатление, что и поставило Церковь перед катастрофой. Об этом может свидетельствовать, в частности, и опубликованная ныне в русском переводе статья *проф. свящ. В. Ч. Самуэля* (журнал «Волшебная Гора»).

И весьма назидательной в этом аспекте для нынешних превыспренных «православных» богословов может быть христологическая позиция сельского батюшки *свящ. Герасима Кесарева*, из слободы Покровской Новоузенского уезда Самарской губернии, запечатленная в его изданном карманным форматом творении «Историческое происхождение и сущность монофизитского учения о Лице Иисуса Христа и суд Вселенской Церкви относительно этого учения».²⁰ Сей провинциальный богослов–просветитель квалифицирует христологические положения, аналогичные выдвигаемым современными «ортодоксами», как *еретические*.

Таковые положения автор представляет следующим образом: «На *Божественное Лицо преечного Сына* не иначе нужно смотреть, как на внутреннюю духовную *Личность Иисуса Христа*, а *человеческое естество само по себе не было лицом*, – только в Боге и чрез Бога стало личным...».

Резюмируя, *свящ. Герасим Кесарев* заключает: «Вселенская Церковь, осудив эти мнения как *еретические*, утвердила, что *Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек – Богочеловек*, ... по Вочеловечению Он имеет *одно Лицо и два естества* (Божеское и человеческое), соединяемые в Нем неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно».²¹

И это возвращает нас к *древней православной общецерковной святоотеческой христологической традиции*. Таковая, сколь это ни покажется странным профессорам и докторам нынешней ортодоксии, самым очевидным образом была *симметричной*. И именно на ней основывались *симметричные* христологические построения древних богословских школ: и *антиохийской*, и *александрийской*.

Исходя из анализа, в частности, антиохийской христологии конца IV–го – начала V–го века, венский кардинал Римо–Католической Церкви **Кристоф фон Шёнборн** отмечал, что «единство совершенных природ в едином Лице (Христа)», **акцентированное** антиохийской школой, «считалось *одним из основополагающих принципов традиционного представления об ортодоксии*». ²²

Касаясь проблемы спасения, богословствующий кардинал, по словам **Н. Н. Селезнёва**, «добавляет, что сотериологический принцип, которым руководствовались представители антиохийской школы, не был специфически антиохийским, но лежал также в основе христологии *латинской* (встречается у **Тертуллиана**, † ок. 220), *греческой* (встречается у **Григория Назианзина**, † ок. 390) и христологии *старой александрийской школы*, у истоков которой стоял **Ориген** († 254)». ²³

К этому можно присовокупить следующее. Трудолюбивый, – по словам **свт. Афанасия Александрийского**, – **Ориген** исповедовал соединение в Воплощении *двух ипостасей*, Божественной и человеческой. В «Изложении правила веры» в контексте комментария на *Евангелие от Иоанна*, 32. 9, он писал: «...кто принимает Божество Его (Христа), но соблазняется человечеством и думает, что с Ним не происходило ничего человеческого и что Он не принимал *человеческой ипостаси* (ὁπόστασιν), тому также недостаёт до полноты веры немаловажных (членов). Или же, кто признаёт человеческую природу Христа, но отвергает *Ипостась* (ὁπόστασιν) *Едиnorodного и Перворождённого всея твари*, тот также не может сказать о себе, что имеет всю веру». ²⁴

Христологическая формула **Тертуллиана**: *две субстанции – одно Лицо*, которая «была в некотором роде предвозвестием Халкидонского вероопределения», безусловно *симметрична в личностном аспекте*, ибо древний богослов, вопреки **А. И. Сидорову**, ²⁵ понимал *субстанцию* (substantia) *синонимично* греческой *ипостаси* (ὁπόστασις), *а не сущности* (οὐσία как essentia). *Ипостась*, по классическому определению **Бозция** († 525), есть именно индивидуальная *субстанция* разумной природы. Понятие οὐσία как essentia вошло в практику много позднее. Ранний эквивалент – латинская natura (**проф. А. А. Спасский**).

Отсюда и *триадологическая* схема карфагенского пресвитера, которая была положена в основание западной *Моноипостасной* доктрины **Триличного** Божества и определяла её в течение по крайней мере более двух последующих веков: «Рим следовал **Тертуллиану**: *одна Субстанция – три Лица*». ²⁶

Напомним о полемике между *двумя Дионисиями – Римским и Александрийским* в середине III века. ²⁷ Весьма показательное отвержение **блаж. Иеронимом трёх Ипостасей** кампенсов, одной из ветвей антиохийцев, в его апелляции к *моноипостасному Папе Дамасу*, вероятнее всего, в 377 году (Послание 15).

«Применительно к человечеству Иисуса», – продолжим, – ещё ранее употреблял слово *ипостась* и **св. Иринеи Лионский**. ²⁸ **П. К. Грезин**, однако, констатируя факт, полагает, что в данном случае *ипостась* имеет несколько более широкое значение: «*ипостасное* противопоставляется кажущемуся, мнимому или только мыслимому». Но что же может противопоставляться «кажущемуся, мнимому или только мыслимому»? Это возвращает нас к стоику **Посидонию** (ок.

135–ок. 51 гг. до н. э.), которым, как полагают, слово *ипостась* введено в философский лексикон. Последний обозначил «этим термином, – по словам самого автора, – *единичное* реальное бытие в отличие от кажущегося и мыслимого». ²⁹

Равнозначны *двум ипостасям*, далее, и *две сущности* (οὐσίαι) Спасителя в христологической формуле *Мелитона Сардийского* (начало второй половины II века). Это находит *практическое* соответствие в отстоящем на полтора века тексте Никейского Символа веры и в известном терминологическом экскурсе в датируемом 369–370 годами послании к африканским епископам *св. Афанасия Александрийского*: «*ипостась* есть *сущность* и не что иное обозначает, как самое *сущее*». Никейские отцы, по словам сего древнего богослова, употребив слово *сущность* в отношении к Богу, когда «исповедали, что *Сын есть Отчей сущности*, ... выражаются по Писанию, потому что Сам Бог говорит в Исходе: «Аз есмь *Сый*» (Исх. 3, 14)... Ибо *ипостась* и *сущность* есть *бытие*». ³⁰

Собственно, понимание греческой οὐσία как *синонима* ὑπόστασις было свойственно всем староникейцам. Это и обусловило *моноипостасную* трактовку Троицы в Никейском Символе веры (*проф. В. В. Болотов, проф. А. А. Спасский, проф. А. В. Карташёв* и другие), и традицию последующих десятилетий. ³¹

По всей вероятности, первое на Востоке *официальное* церковное проklamирование *триипостасности* Бога обретается в послании отцов II Вселенского Собора *императору Феодосию*. В заседаниях форума, как известно, западные епископы участия не принимали, не будучи приглашены (чем и объясняется столь ограниченное число соборян: 150). Но на Запад был отправлен принятый догматический томос (не сохранился), а также послание Константинопольского собора 382 года с извещением о принятых несколько ранее решениях, адресованное Римскому собору под председательством того же *моноипостасного папы* – *св. Дамаска I* (366–384). В последнем также содержалась формула: *Три Ипостаси* (См.: Theodor. H. E. V, 9).

Наиболее ярким подтверждением *симметричности* древней христологической традиции, – вновь обратимся к таковой, – может служить и то очевидное обстоятельство, что именно *вопреки и в противодействие церковному учению* выдвигались *еретические асимметричные моносубъектные* христологические схемы, в частности, в *арианстве* и *аполлиарианстве*. Если бы это было не так, то зачем же тогда нужно было и копыя ломать? ³²

В частности, «отвержение *двойства природ* и утверждение *единственности природы Бога Слова* в таинстве Христа было провозглашено *Аполлиарием* в полемике с богословами антиохийской школы именно в стремлении защитить идею *единственности Субъекта в Иисусе Христе – Личности Бога Слова*, ибо говорить о *двух природах* в терминологической палитре его времени означало, – как и для *ариан*, – постулировать и *две ипостаси*, и *два лица*». ³³

Изложенное, полагаем, служит достаточно выразительной иллюстрацией к тезису *о древности и общности симметричной церковной христологической традиции*, лежащей в основании *симметричных александрийской и антиохийской схем Воплощения*.

Формальные христологические схемы – в отличие от *символьных, гимнологических* запечатлений идеи *взаимообщения природ* и *взаимообмена свойств* и *имён* во Христе вследствие *ипостасного соединения* Божества и человечества в Домостроительстве нашего спасения – являются *терминологическим* выражением понимания тайны Боговоплощения. В аспекте *древней богословской терминологической системы*³⁴ условно можно говорить о *дохалкидонской* и *постхалкидонской христологических схемах, схемах симметричных*.³⁵

Дохалкидонская христологическая схема, в утверждении совершенства обеих сторон в Воплощении, предполагает в качестве *начальной логической предпосылки* соединение *природы–Ипостаси–Лица Божественного Слова* и *природы–ипостаси–лица человеческих*. Учитывая исходное *двойство* всех онтологических категорий – *природа, ипостась, лицо*, – в данном случае можно говорить о *внешней симметрии*.³⁶ В отношении же *послехалкидонской* христологической схемы, основанной на *теории воипостасирования*, применима характеристика *симметрии внутренней*.³⁷

Исходная внешняя симметрия Божества и человечества в таинстве Воплощения являлась *общей и традиционной* для христологии *антиохийской* и *александрийской* богословских школ (последняя в 20-е–30-е гг. V века была связана с именем *св. Кирилла Александрийского*).³⁸ Однако *конечный результат* Домостроительства антиохийцами и александрийцами трактовался *по-разному*.³⁹ В итоге это и привело к трагическому противостоянию и расколу в Церкви.

Антиохийцы, – если элиминировать некоторые крайности *стилизованного* несторианства и привлечь терминологические конструкции «*Книги Гераклида*», – утверждая перманентное, пребывающее и по Воплощении *двойство природ или ипостасей*, учили лишь о *просопическом единстве* во Христе, *единстве на уровне лица* и об образовании в аспекте *союза двух лиц*, по *Гераклиду* – *лиц природных*, лишь *единого Лица*, некоего *сложного Домостроительственного Лица, сложного Лица единения* (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως, термин встречается уже у *Феодора Мопсуэстийского*). Последнее «отличается и от Логоса вне Воплощения, и от Иисуса как человеческого лица» (*прот. Сергей Булгаков*).⁴⁰

О Едином «*в лицах*», имеющем «*одно нераздельное Лицо*», то есть о подобным образом понимаемом *сложном Субъекте*, незадолго до Халкидонского Собора писал в «Еранисте» *блаж. Феодорит Кирский*. «*Двойство естеств и единство лиц*» в *едином Лице Единородного* исповедал в Александрии в присутствии самого *св. Кирилла* антиохийский посол мира *епископ Павел Емесский*.⁴¹

Около 437 года антиохийцы подписали присланный им *св. Проклом, патриархом Константинопольским*, томос к армянам. В последнем, – как бы в предварение Халкидона, – содержалась формула «*единая Ипостась Бога Слова воплощённого*». Определительное причастие здесь мужского рода и стоит в родительном падеже, будучи отнесено к словосочетанию «*Бога Слова*». Эта формула равнозначна таковой «*единая Ипостась Христа*».⁴²

Св. Кирилл, по всей вероятности, первым в александрийских пределах – *под влиянием аполлинарианских псевдоэпиграфов* – стал практиковать *одноприрод-*

ную схему Воплощения (послание царственным женам, содержавшее эксцерпцию «одна природа Бога Слова воплощённая», датируется примерно 428 годом), с сохранением *симметричности* таковой. В утверждении не только *просопического*, но и *ипостасного*, и *природного соединения* Божества и человечества в Домостроительстве, – ибо, по его словам, в Таинстве «лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединяется вместе с природами в единство», – он исповедал в Богочеловеке и *единое Лицо*, и *единую Ипостась*, и *единую природу Бога Слова воплощённого*, то есть *единую природу Христа*.⁴³

Симметричность формальной христологической схемы, в аспекте утверждения *двух исходных ипостасей* в Воплощении, с неизбежностью практиковавшейся *св. Кириллом*, была достаточно широко декларирована самим святым отцом и засвидетельствована его оппонентами–антиохийцами. Последние поставили *александрійского архипастыря* перед неизбежной необходимостью ещё раз подтвердить эту *симметрию* в своих изъяснениях 12 глав и в защищениях их против *блаж. Феодорита* и восточных.⁴⁴

Знали о *двух исходных ипостасях* в христологической схеме *св. Кирилла* православные полемисты VI века – главным образом – с монофизитством, в частности – *Иоанн Грамматик Кесарийский*. Об этом прежде всего свидетельствует его заочный оппонент *Сефир Антиохийский*.⁴⁵ Известно было сие и *Леонтию Византийскому* («Фрагменты»), и *Леонтию Схоластику (Псевдо-Леонтию)*, автору трактата «О сектах», и т. д.

Сефир Антиохийский, безусловно, знал – и не только, конечно, от *Иоанна Грамматика*, которого он цитирует и память о котором, собственно, и сохранил для нас, – да и не мог не знать о *двух исходных ипостасях* в таинстве Воплощения в учении *св. Кирилла*. Более того, – и здесь мы несколько предвосхищаем события, то есть ознакомление с представляемой статьёй *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*, – он неукоснительно следовал этой несомненно ещё более древней традиции. Однако в настоящее время, при недостаточном внимании к проблеме *симметричности* формальных христологических построений его александрийского предтечи, *Сефир* подвергается обвинению в «*переосмыслении*» положений святого отца и в «*возвращении*» «*двустороннего подхода*» в трактовке *Субъекта во Христе* якобы в подражание антиохийской *симметричной* христологической схеме.

Интересно отметить и следующее. На вопрос ригористов–севириан в контексте православно–монофизитских собеседований, состоявшихся в Константинополе в 531–533 гг., почему Халкидонский Собор не принял третье послание *св. Кирилла* к *Несторию*, содержавшее печально известные анафематизмы первого в адрес второго, председательствовавший православный *епископ Ипатий Ефесский* ответил: потому, что в последних *александрійский архипастырь* говорил о *двух ипостасях* в тайне Христа.

И мы уже видели, что сие действительно так. Особенно выразителен в этом отношении *третий* анафематизм *св. Кирилла*, первоначально в «*двуипостасном*» ракурсе адекватно понятый и адекватно оценённый лишь антиохийцами (*блаж. Феодорит Кирский, епископ Андрей Самосатский...*).⁴⁶

Констатируется употребление *св. Кириллом* термина «*ипостась*» применительно к человеческой природе Христа и тезис о соединении в Воплощении *двух ипостасей* и некоторыми современными богословами. Правда, делается это с весьма громоздкими и некорректными оговорками.⁴⁷ Однако при этом *Субъект во Христе*, вопреки всякому здравому смыслу, по-прежнему трактуется *асимметрично*, то есть как *Моносубъект – Бог Слово*.⁴⁸

Здесь возникает естественный вопрос: как же в результате сложения *двух ипостасей разумной природы, Божественной и человеческой*, получается вдруг *одна – Божественная*? Ведь сам *св. Кирилл*, – и это по неотвратимости признаётся, – отнюдь «*не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью Предвечного Логоса*».⁴⁹ И как же в этом случае можно говорить о том, что он якобы признавал «*личную самотождественность Слова до и после Воплощения*» в качестве «*личностного Субъекта во Христе*», усматривал «*единое «Я» Христа в Боге Слово: (будто) именно Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы, является подлежащим всех фактов и состояний жизни Богочеловека*»?⁵⁰

И тут совсем ничем не может помочь оговорка: «*признавая личную самотождественность Слова до и после Воплощения*» в качестве «*личностного Субъекта во Христе*», святой отец-де выражал эту мысль «иногда посредством термина «*лицо*»».⁵¹ Ведь «*ипостась*» термин более мощный и, осмелимся сказать, более определённый, что подтверждается и самими сторонниками *асимметрии*.⁵² И в аспекте соединения в Воплощении (*из*) *двух ипостасей разумной природы* (а именно таково определение *персоны у Боэция*) в результате отнюдь не может *остаться* лишь *одна из таковых*. Это, безусловно, относится к проблеме *сложности* во Христе, по *св. Кириллу*, не только *одной Ипостаси* и *одного Лица Христа*, но и *одной природы*.

В данном случае, полагаем, достаточно лишь немногих свидетельств самого *св. Кирилла Александрийского*.

«Мысль о *сложности единой Ипостаси Христа* явствует из размышлений святого отца в защищении 8-го анафематизма против восточных. Говоря о едином поклонении, которое достоин *единому Христу, сложенному из Божества и человечества*, он, в качестве примера, рассуждает «касательно *одного лица и природы*, то есть *одной ипостаси*, из чего она *состоит или сложена* естественно», касательно единого «*по сложению*» предмета, который «не разлагается раздельно на два» и т. д. и т. п.».⁵³

Сложность единого Лица Христова и в собственном понимании *св. Кирилла* подтвердил принятием примирительного исповедания 433 года, составленного антиохийцами в безусловно *симметричном* ключе. По словам святого отца, «антиохийские братья, обняв простым и одним разумением то, из чего *слагается* Христос, ... признают *одного Сына и Христа и Господа*, и так как Он действительно *один*, то говорят, что Он имеет и *Личность одну*, – *соединённого* никаким образом не разделяют».⁵⁴ Речь, как видим, – именно о *соединённом*, то есть *сложном Лице Богочеловека*.

Св. Кирилл охотно использует в этой связи и антропологическую аналогию. По его словам, частности, в послании к *епископу Валериану Иконийскому*, «*одна*

природа человека и *одно* его *лицо*, хотя и *составляется* из предметов отличных и инородных», поелику тело вместе с душой «*составляют ипостась одного человека*». ⁵⁵

Использование *св. Кириллом* формулы «*единая природа Христа*» обыкновенно отвергается, начиная, пожалуй, с *императора Юстиниана* и современных ему богословов и – через *Лебона* – вплоть до настоящего времени. Однако это может вызвать лишь улыбку. Александрийский архипастырь, в частности, кроме выражения «*одна природа Бога Слова воплощённая*» (вне контекста не имеющего корректного смысла) неоднократно – в посланиях к *Акакию Мелитинскому*, *Евлогию Александрийскому* и в диалоге *Quod unus sit Christus* – применял и такое: «*единая природа Бога Слова воплощённого*» («...*воплотившегося и вочеловечившегося*»). *Воплощённый же Бог Слово – это и есть Христос*. Так что в данном случае *св. Кирилл*, вопреки неким некорректным утверждениям, никоим образом не отличается от *Севира Антиохийского*. *И это его кредо*. Однако здесь он уже *выходит за пределы Православия*. Но *св. Кирилла* это мало смущало. Тем более в весьма податливом и догматически деформируемом окружении (*проф. В. В. Болотов*). ⁵⁶

Уже вскоре после восшествия в 412 году на кафедру Александрии яростного племянника *св. Феофила*, конфликтовавшего со столичным епископом – *св. Иоанном Златоустым*, – вернёмся к этой проблеме, – две *симметричные* христологические концепции, восходившие к древней *церковной* традиции, традиции *симметричной*, и в той или иной степени основанные на ней, однако различавшиеся трактовкой *конечного результата* Воплощения, – вместо братолюбивых исканий в заботе о мире и благостоянии церковном путей к единодушному и согласному исповеданию *Христа Богочеловека*, – были искусственно приведены в трагическое противостояние в контексте волюнтаристских, можно сказать, генетически обусловленных антиконстантинопольских (в данном случае – и антинесторианских) интенций *св. Кирилла Александрийского*.

Последний при этом, – в своём *симметричном* утверждении в Богочеловеке *единой по сложению природы, единой по сложению Ипостаси и единого по сложению Лица*, – как уже отмечалось, активно опирался на эксерпцию *аполлинарианского* происхождения «*одна природа Бога Слова воплощённая*». Именно таковая, – по словам *А. В. Карташёва*, – стала «*палладиумом* Кириллова богословия», как впоследствии и богословия его последователей–ориенталов. ⁵⁷

В ближайшее после Ефесского Собора время сам *св. Кирилл* принял безусловно *симметричное* антиохийское примирительное исповедание *двух природ*, сочетавшихся *в едином Лице Христове*. Однако возжжённое им пламя «*одной природы*» было лишь притушено. По кончине александрийского архипастыря († 444) его последователи вновь активизировались. Они взяли своеобразный реванш на так называемом «Разбойничьем» соборе 449 года. После же Халкидонского Собора, на котором вновь возобладала определённым образом усовершенствованная антиохийская христологическая концепция с исповеданием Христа как *единой Ипостаси и единого Лица в двух природах*, наметился великий до сих пор не уврачёванный церковный раскол.

Несколько позднее раскол получил окончательное оформление в образовании отделённых церковных сообществ, впоследствии получивших именование **Ориентальных Церквей**. Основоположителем христологической доктрины, которой в принципе руководствуются почти все эти Церкви и которая без существенных изменений сохранилась и доныне, стал **Север Антиохийский** († 538). Анализ его учения и посвящена опубликованная ныне в переводе статья авторитетного ориентального богослова.

В контексте православно–ориентального богословского диалога одним из наиболее важных вопросов, как мы видели, стал вопрос об ориентальном понимании **Субъекта в Господе нашем Иисусе Христе**, особенно если учесть **неадекватность его осознания**, что обнаруживается и не только в православном богословии. Последнему в значительной степени способствовала **неожиданность** общего взгляда на ориентальную христологию как на христологию по существу **монофизитскую**, якобы признававшую во Христе **единственно природу Божественную, одну природу Бога Слова**. И отсюда делались естественные, казалось, выводы о **единичном, простом, Божественном лишь Субъекте в Богочеловеке**, выводы, которые считались сами собой разумевшимися: **моноприрода однозначно предполагала и Моносубъект**. Как писал **прот. Георгий Флоровский**, «для **Севира** и севириан «**единство природы**» означало **единство Субъекта, единство Лица, единство жизни... Действующий всегда Един – Слово**».⁵⁸

Именно из подобных соображений исходил и маститый католический исследователь ориентальной доктрины **монсиньор Жозеф Лебон** (1879–1957), атрибутируя ориентальной христологии утверждение «**абсолютной идентичности Личности Христа и Личности Логоса**». В весьма благожелательном тоне **Лебон**, который видел в **Севири** последовательного продолжателя христологических построений **св. Кирилла Александрийского**, писал: «Верная в своей отправной точке и в основном принципе, которые были обусловлены историческими условиями её развития, эта христология определённым образом ограничилась энергичным утверждением **личного единства воплощённого Логоса** ... монофизитские богословы сказали всё, когда провозгласили, что Христос есть **единственная природа Логоса, однако воплощённая в аспекте соединения или сложения с плотью**, то есть с полным и совершенным человечеством, которое обретает существование лишь в единстве (с Логосом)... Это единство является **природным и ипостасным**, оно представляет собой восприятие **единым Субъектом**, – **единой предсуществовавшей природой**, или **Ипостасью**, вернее, **Самим Логосом**, – человеческой природы, которая существует лишь в этом единстве и благодаря единству... В напряжённой борьбе против любого дифизитства, которое почитается ими **несторианством**, интенция монофизитских богословов целиком направлена **на отрицание двойственности лица** и на утверждение **единства индивида в воплощённом Логосе**...».⁵⁹

Ещё задолго до **Ж. Лебона**, в 1875 году, вероятно, первый обстоятельный исследователь ориентальной христологической доктрины (применительно к исповеданию Армянской Церкви) в русской богословской науке профессор Санкт-Петербургской духовной академии **И. Е. Троицкий**, учитель **В. В. Болотова**, ха-

рактизовал последнюю так: «По её (ориентальной христологии в севирианской модификации) представлению, Иисус Христос постоянно и неизменно, и *после* Воплощения столько же, сколько и *перед* Воплощением, был *только Богом*, но в совершении дела Искупления действовавшим иногда *по-Божески*, иногда *по-человечески*. Человеком же, в истинном смысле этого слова, Он не был ни на один момент Своей земной жизни – ни в то время, когда томился голодом и жаждой, ни тогда, когда проливал слёзы о Своём друге Лазаре, молился и тужил до кровавого пота в саду Гефсиманском, падал от изнеможения под тяжестью креста, мучился, страдал и умирал на кресте. Во все эти минуты Он был, как и всегда, *только Богом*, действовавшим по-человечески».⁶⁰

Небезынтересным, полагаем, будет показать понимание *проф. И. Е. Троицким* православной позиции, именно позиции Халкидонского Собора в вопросе о *Субъекте* (или, в данном случае – *Лице*) в Господе нашем Иисусе Христе. Противопоставляя последнюю *монофизитской* интенции, с его точки зрения, видеть во Христе единственно *Лицо Бога Слова*, он, в частности, пишет: «...в применении к *Лицу Богочеловека* между православным смыслом слова «*лицо*» и монофизитским «*лицо-естество*» была ещё весьма важная особенность. Православные под словом «*лицо*», в применении к Иисусу Христу, разумели *конкретное единство двух естеств, объединившихся в одной Ипостаси, или неделимом*. Монофизиты понимали «*лицо*» как *абсолютное тождество Божественного Лица-естества с самим Собой*. Другими словами: православные представляли себе *Лицо Богочеловека* в том виде, в каком является Оно *по* Воплощении; монофизиты представляли оно в том виде, в каком Оно было *до* Воплощения. Поелику же *до* Воплощения не только *Лицо*, но и *естество* (даже в православном смысле) Сына Божия было *едино*, то, с одной стороны, монофизиты приведены были к *отождествлению лица с естеством* этим обстоятельством, с другой – своим стремлением, во что бы то ни стало, выдержать *единство этого именно (Божественного) Лица*».

«Халкидонский Собор, – по словам автора, – ...признавая *двойство естеств*, ... устранил *двойство лиц* тем, что оба эти *естества*, представлявшие в качестве *естеств* две величины, *объединялись* одно с другим *в третьем пропорциональном, представляемом Лицом*, Которое и являлось представителем того и другого и *единым Действующим* в том и другом».⁶¹

Как видим, *проф. И. Е. Троицкий* понимал *Лицо* в Иисусе Христе *симметрично*, как «*конкретное единство двух естеств, объединившихся в одной Ипостаси, или неделимом*», как *нечто третье пропорциональное, являющееся единым Субъектом*, «Действующим в том и другом (естествах)». При этом он *категорически отвергал тождественность Субъекта во Христе «по Воплощению» таковому в Боге Слове «до Воплощения»*, инкриминируя противный взгляд так называемым *монофизитам*.

(По словам *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*, – к фабуле, – исследователь жизни и богословского творчества одного из ориентальных лидеров епископа *Филоксена Маббугского* (†523) *Andre de Halleux* именно на основании того предположения,

будто согласно христологическим воззрениям древнего богослова *Субъектом Воплощения был лишь Бог Слово*, считал применимым к его позиции эпитета «*монофизитская*». ⁶²⁾

«Техническим термином для выражения этой идеи, – по словам *проф. И. Е. Троицкого*, со ссылкой на *преп. Иоанна Дамаскина*, – служил в православной догматике термин: *единая сложная Ипостась Бога Слова*» (sic!). ⁶³

В подтверждение своей точки зрения автор приводит следующий фрагмент из книги «Точное изложение православной веры» упомянутого святого отца: «*В двух естествах, пребывающих совершенными, исповедуем одну Ипостась Сына Божия воплотившегося, признавая в Нём одну и ту же Ипостась Божества и человечества Его и исповедуя, что оба естества по соединении остаются в Нём целыми, и не представляя каждого естества существующим особо и отдельно, но признавая их взаимно соединёнными в одной сложной Ипостаси*». ⁶⁴

Подобную точку зрения, отметим, выражал и *В. С. Соловьёв*, в частности, в своих «Чтениях о Богочеловечестве». ⁶⁵

По словам *прот. Иоанна Мейендорфа*, – далее, – «монофизиты, рассматривая Логос в Его новом, воплощённом «состоянии», настаивали на *абсолютном тождестве Субъекта* в обоих состояниях, *до* и *после* Воплощения», обозначая сей «*Субъект* словом *φύσις*». Но такова же, по мнению автора, и позиция «халкидонитов, находившихся под влиянием сотериологии *св. Кирилла* и, разумеется, признававших *тождество между предсуществовавшим Логосом и воплощённым Словом*». ⁶⁶

Книга *прот. Иоанна Мейендорфа* «Христос в восточном православном богословии» была опубликована во французской и английской версиях в 1969 году, ⁶⁷ уже после *Орхуса* и *Бристоля*. И удивляет то обстоятельство, что доклады и дискуссии в контексте этих неофициальных православно–ориентальных богословских консультаций, в которых принимал участие и наш богослов и на которых как раз обсуждались узловые христологические вопросы, не оставили никакого следа в суждениях автора. Он по–прежнему демонстрирует *некорректное* понимание *Субъекта во Христе* в аспекте древневосточной христологической доктрины и в конечном итоге идентифицирует таковое со столь же *некорректной асимметричной* трактовкой православного учения.

Собственно, как уже отмечалось, подобное недоразумение во взгляде на *Лицо Богочеловека* накапливалось в течение многих лет и получило выразительное запечатление в результативных материалах неофициальных богословских консультаций между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей в *Орхусе*, *Бристоле*, *Женеве* и *Шамбезийских общих заявлениях*, где обнаружились необоснованные тенденции в вопросе сближения, можно даже сказать – *прямого отождествления* в догматическом плане православной и древневосточной христологий.

Однако, в частности, и в *Орхусе*, и в *Бристоле* *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* в докладе и неоднократно в дискуссиях ⁶⁸ говорил следующее. Согласно ориенталь-

ной христологической доктрине (в основание которой, в большинстве Древних Восточных Церквей, положены воззрения *Севира, експатриарха Антиохийского*), *соединение Божества и человечества во Христе привело к образованию единой Личности*, и эта *единая сложная, Богочеловеческая, Богомужная Личность*, в аспекте практикуемых ориенталами формулировок, есть *Личность Бога Слова в Его воплощённом состоянии, Личность Логоса воплощённого*.

Существует, по Севиру, различие между Сыном до Воплощения и Сыном по Воплощении, так что *Ипостась и Просопон (ὑπόστασις καὶ πρόσωπον) Иисуса Христа не есть просто Ипостась и Просопон Бога Сына, хотя последние неразрывно связаны с первыми и динамически продолжаются в них, не будучи, однако, им тождественны. Ипостась Иисуса Христа есть сложная Ипостась, образованная сочетанием воедино Божества и человечества.*⁶⁹

Отсюда, полагаем, отчётливо видно расхождение и противоречие между тезисом, выдвинутым ориентальным богословом, и положением приведённого выше Женевского резюме. С первой точки зрения, *две природы соединены отнюдь не в одной Ипостаси Божественного Логоса, но в единой Ипостаси Христа, не тождественной таковой Бога Слова*.

Остаётся лишь вопросом: *как могли ориентальные поставить свои подписи под противоречащим их учению документом? А православные?*

Своеобразные высказывания *проф. свящ. В. Ч. Самуэля в Орхусе и Бристолле* привлекли внимание, как это ни удивительно, лишь одного православного богослова – *проф. прот. Иоанна Романидиса* (Греческая Православная Архиепископия Северной и Южной Америки Константинопольского Патриархата). Реакцию последнего покажем в парафразе его бристольского выступления в дискуссии по докладу *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*.⁷⁰

В докладе, – отметил оппонент, – наблюдается возвращение к тому, что обсуждалось в *Орхусе*. Однако некоторые замечания, сделанные там, не полностью приняты во внимание докладчиком. *Используемая им терминология отличается от александрийской, созвучна несторианскому пониманию единства и вызывает реминисценции Феодорита Кирского*. Как и в *Орхусе*, *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* продолжает говорить *в несторианской манере*, когда заявляет, что *между Сыном до Воплощения и Сыном воплотившимся имеется то различие, что Ипостась и Просопон Иисуса Христа, хотя они и неразрывно связаны с таковыми Бога Сына, не тождественны последним, не являются просто Ипостасью и Просопоном (ὑπόστασις καὶ πρόσωπον) предвечного Логоса*.

Проф. прот. Иоанн Романидис задаётся вопросами: *если Ипостась и Просопон Иисуса Христа не являются таковыми Бога Сына, то кого же ещё? Существует ли один единичный Субъект, волящий и действующий в двух природах, или здесь более чем один субъект, обладающий Ипостасью и Просопоном Христа? Не напоминает ли это несторианский «Просопон единения»?*

К сожалению, *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* не дал исчерпывающего ответа на вопрошение *проф.-прот. Иоанна Романидиса*. В *Орхусе* он лишь вновь под-

твердил свою эмфазу о различии Сына *до* и Сына *по* Воплощении и охарактеризовал *Ипостась Иисуса Христа* как *Ипостась сложную*, образовавшуюся в контексте соединения Божества и человечества, вообще ничего не ответив по поводу сближения оппонентом его позиции с *несторианской*. В *Бристоле* поставленные последним вопросы также остались безответными, с молчаливого согласия остальных православных и ориентальных, конечно, участников дискуссии.

А суть этих вопросов сводилась, по существу, к следующему: *каково же действительное ориентальное понимание Субъекта в Иисусе Христе и как оно соотносится с несторианской и, естественно, с православной и католической точками зрения в этом отношении?*

В значительной степени ответы на поставленные вопросы *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* и предложил в своей опубликованной через несколько лет обширной статье. Если, конечно же, не иметь в виду его ранние публикации.

Покажем основные положения древневосточной севирианской христологической доктрины в интерпретации современного ориентального богослова.

Прежде всего необходимо отметить следующее. Представленная автором нехалкидонская христология, согласно приведённой ранее классификации *прот. Георгия Флоровского*,⁷¹ является *симметричной*.⁷² Это предполагает *сложность во Христе Субъекта и нетождественность Его таковому Логосу*.⁷³

«...посредством богоприличного и непостижимого соединения, – цитирует *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* фрагмент из *Севира Антиохийского*, – *из Божества и человечества* совершилась *единая Ипостась* и соответственно *единое Лицо*, а именно *Бога Слова воплощённого*».⁷⁴

«Как результат единения (Божества и человечества), – резюмирует автор, – Иисус Христос – *единая Личность*. *Эта единая Личность не есть просто Бог Сын*. Тогда как *Бог Сын лишь божествен, Иисус Христос, как единое Лицо, произошёл из соединения Божества и человечества*.

...*Сефир*, – говорится далее, – объясняет реальность образования *из Божества и человечества единого Христа* ... посредством понятий «*сложная Ипостась*» и «*сложная природа*»...

Это означает, что *единая Личность – Иисус Христос* является *результатом* соединения (*из*) *Божества и человечества*.

...с точки зрения *Севира*, *единая (сложная) Ипостась Христа не есть просто Ипостась Бога Сына*. *Иисус Христос есть Ипостась Бога Сына в воплощённом состоянии, Ипостась воплощённого Бога Сына*».

Согласно *Севиру*, – констатируется ниже, – существует «*различие между Сыном до Воплощения и воплощённым Сыном*».⁷⁵

И далее читаем: «Соединившись с человеческой природой (with manhood), Бог Сын дал Себя в *Посредники* между Богом и человеком, Сам став вместе совершенным Богом и совершенным человеком. Как Бог, Он (Посредник) является непрерывным продолжением Бога Сына и чрез Него – Святой Троицы, а как че-

ловек – Тот же является непрерывным продолжением всего рода человеческого (the whole human race). **Кроме того, как человек Иисус Христос есть человеческая личность** (a human individual). Поскольку в Нём индивидуировано всецелое человеческое естество во всём его совершенстве (the entire manhood in perfection), Он представляет каждого человека лично (all men individually) и весь человеческий род сообща (the whole human race collectively).

Иисус Христос как Посредник, – заключается, – **не был воспринят в Троиединство Бога** (into the triune God), хотя Он продолжает существовать (continues) в неразрывном единстве с (Триединым) Богом. И Божество Сына не претерпело истощания в Божественном Домостроительстве, открывшемся в Посреднике». ⁷⁶

В приведённых фрагментах со всей очевидностью поставлены все точки над «i»:

- **Ипостась и Просопон Иисуса Христа не тождественны Ипостаси и Просопону Бога Слова;**

- **Субъект в Еммануиле не есть Личность Логоса;**

- **Спаситель не воспринят в Троиединство Бога**, ведь Посредник не есть только **один из Троицы**, – хотя и неразрывно связан с Ней, – ибо Он есть и **человек**; как **Бог**, Он – **один из Троицы**, как **человек** – **один из нас**;

- Иисус Христос, как Бог и человек, есть **единая сложная Ипостась и единая сложная Личность**, Которая произошла вследствие соединения Божества и человечества;

- кроме того, как человек, **Иисус Христос есть человеческая личность, с человеческим самосознанием,** ⁷⁷ **тварной свободой (воли), ограниченным знанием.** ⁷⁸

Ко всему прочему **проф. свящ. В. Ч. Самуэль** добавляет: «...в основе исповедания **Севиром** и его единомышленниками **сложного характера Христова Лица (Личности)** лежит именно **александрийская богословская эмфаза**». ⁷⁹

В **Орхусе** и **Бристоле** перед **проф. свящ. В. Ч. Самуэлем** был поставлен вопрос о соотношении **ориентальной** и **несторианской** и – шире – **антиохийской** христологических доктрин. ⁸⁰ Как бы отвечая на него в настоящей статье, нехалкидонитский богослов пишет: «**Севиром** сохранена ... антиохийская концепция соединения (в Воплощении) **двух ипостасей** (a union of two hypostases) и понимание **единого Лица Христова** (Prosopon of Christ) как образовавшегося **вследствие соединения двух ипостасных реальностей** (of a union of two hypostatic realities)». ⁸¹ Он лишь **корректирует** эту концепцию с тем, чтобы избежать «разделения одной и другой природ» в Богочеловеке. ⁸²

На основании подобного понимания **проф. свящ. В. Ч. Самуэль** **противопоставляет севирианскую** христологическую позицию – **томистской**, в лице **Френсиса Салливана**, который «наиболее значительную погрешность антиохийской христологии (видит) именно в том, что **Лицо Христа** (Prosopon of Christ) здесь понимается **не как Лицо Бога Сына**, но лишь **как некое Лицо** (Prosopon), **образовавшееся вследствие сопряжения** Бога Сына и воспринятого человека».

По словам католического автора, «в антиохийской христологии не наблюдается различия между терминами *«природа»* и *«личность»*. Это приводит к тому, что антиохийцы говорят о соединении в Воплощении *двух природ* в смысле *двух личностей* (of two persons). С другой же стороны, в контексте этого учения *единое Лицо Христа* (one Prosopon of Christ) понимается как образовавшееся *de novo* вследствие соединения *двух личностей* (of two persons)».⁸³

«Позиция, отстаиваемая *Салливаном*, – пишет наш ориентальный богослов, – кажется более проблематичной, чем даже позиция *Феодора (Мопсуэстийского)* ... Мы имеем даже дерзновение сказать следующее: если бы *Лев Римский* и *Феодорит Кирский* возвратились обратно в наш мир, они почувствовали бы, что им более близка христологическая позиция *Севира*, чем позиция *тонизма*».⁸⁴

Из тех же соображений *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* фактически *противопоставляет* христологические позиции *Севира* и *преп. Иоанна Дамаскина*, согласно которому, по словам автора, «*единая Ипостась Христа есть Ипостась Бога Слова*».⁸⁵

«Как уже отмечалось, – пишет ориентальный богослов, – с точки зрения *Севира «сложная Ипостась»* или *«сложная Личность»* ... означает *конкретное индивидуальное существо* (a concrete individual being), образовавшееся вследствие соединения *двух сущностей* (of two ousias). Так ли понимает *«сложную Личность* (composite Person)» *Дамаскин*? Если *«да»*, – риторически заключает он, безусловно предполагая, конечно же, *«нет»*, что показывает его предыдущий вывод о *Моносубъекте* во Христе с точки зрения православного догматиста, – то в этом частном случае между *Севиром* и ним нет никакого расхождения».⁸⁶

В отношении сторонников Халкидона вообще *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* заключает: «Непримение халкидонитским богословием понятия *«единая сложная Ипостась»* может служить ещё одним, дополнительным аргументом в пользу отвержения нехалкидонитами Собора 451 года».⁸⁷

Несколько неоднозначна позиция ориентального богослова в отношении к *неохалкидонитству*, каковое он, по всей вероятности, рассматривает в аспекте, предложенном католическим исследователем *Шарлем Мёллером* в его известном труде «Халкидонитство и неохалкидонитство на Востоке с 451 года до конца VI века».⁸⁸

Прежде всего *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* утверждает: «На Соборе 553 года одержало триумф то новое направление богословской мысли, которому в первые десятилетия VI века положили начало такие богословы, как автор сборника эксцерптов из сочинений *Кирилла Александрийского* и *Иоанн Грамматик*, и которое *Шарль Мёллер* называет *«неохалкидонитством»*.

...христология, сформулированная представителями *«неохалкидонитства»*, по существу соответствует той доктринальной позиции, которая была выработана *Севиром* в противостоянии последователям несторианской школы, с одной стороны, и приверженцам *«строгого халкидонитства»* – с другой. (Посему) практически все ... определения (Собора 553 года) находятся в согласии с богословской позицией нехалкидонитской стороны».⁸⁹

Но в то же время автор говорит о расхождении между *Иоанном Грамматиком*, по его словам, одним из основоположников «неохалкидонитства», и *Севиром* в принципиальном вопросе о том, «какова единая Ипостась Христа». ⁹⁰ Согласно ориентальному богослову, «*Грамматик* пытается доказать, что это – *Ипостась Бога Слова* (то есть *простая* Божественная Ипостась). *Сефир* же, напротив, утверждает, что это – *воплощённая Ипостась Бога Слова* и что, – как таковая, – Она является *сложной*». ⁹¹

Исходя отсюда, можно с достаточной вероятностью предположить характер отношения *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*, на основании прокламированной позиции, и к *заявлениям согласия* упомянутых неофициальных православно–ориентальных богословских консультаций, и к позднейшим *общим заявлениям*. Ведь тезисы, запечатлённые в них, самым очевидным образом не соответствуют предложенной автором интерпретации ориентальной доктрины.

Следует также отметить, что *проф. свящ. В. Ч. Самуэль* в своих утверждениях отнюдь не одинок. Его точка зрения, как и следовало ожидать, разделяется и другими ориентальными богословами.

Весьма колоритен в этом отношении, в частности, доклад в Орхусе *епископа Карекина Саркисяна* (Армянская Апостольская Церковь, Киликийский Католикосат). ⁹²

В упомянутом докладе, на основании многочисленных древних свидетельств, выразительно показано ориентальное понимание Личности во Христе как *Личности сложной, Богочеловеческой*. В частности, *вардапет Сахаг* (IX в.), современник *патриарха Фотия* и его опосредованный корреспондент, вместе с другими армянскими богословами не признавая возможности говорить *о единстве личности без утверждения единства природы*, как это, по его мнению, было ошибочно определено в Халкидоне, полемизирует с теми, кто заявляет, что во Христе *природы две, а Личность одна*:

«...если соединение *двух природ*, как говорят они (в отношении исповедующих *одну природу* во Христе), приводит к слиянию, тогда то же самое должно произойти и с *личностями*, которых, говорят они, должна быть *одна*. Ибо апостол говорит о *двух личностях*: «Он, будучи образом Божиим ... (принял) образ раба» (Флп. 2, 6). Итак, какую *из двух личностей* они склонны устранить, говоря об одной? Потому, если устраняется *Божественная Личность*, они впадают в ересь *Савеллия*. А если это *человеческая личность*, то как они могут видеть Господа в истинном человеческом образе?». ⁹³

«Иисус Христос, – говорилось в исповедании *эфиопского патриарха Абуны Теофилоса*, – есть *единая Ипостась, единое Лицо* и *единая природа Бога Сына воплощённая*. Слово «единая» указывает здесь на (*сложное*) *единство*, а не какое-либо преложение, как это иногда ошибочно толкуется». ⁹⁴

«Иисус Христос, воплощённый Бог Сын, – исповедует современная Эфиопская Церковь, – есть *единая Личность*, непрерывная в Божестве и непрерывная в человечестве... *Он есть Бог Сын в Его воплощённом состоянии*... Тот же Христос, воплощённый Бог Сын, производил как Божественные, так и человеческие

действия. Он есть единый Христос, в Котором Бог и человек соединены нераздельно».⁹⁵

Изложенное, полагаем, со всей очевидностью ставит Священноначалие Русской Православной Церкви и православное богословие перед необходимостью *всестороннего и детального* рассмотрения затронутых, в частности, в представляемой статье *проф. свящ. В. Ч. Самуэля* «Христология Севира Антиохийского» узловых догматических проблем не только ориентальной, но и православной и католической христологии с тем, чтобы их благоуспешным разрешением братский православно–ориентальный диалог мог действительно служить плодотворному выполнению возложенной на него ответственной миссии – способствовать благополучному развитию действительного богословского взаимопонимания и реального доктринального сближения Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей.*

Андрей Юрченко

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Rev. V. C. Samuel*. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. – Athens, 1973. – Vol. 4. – P. 126-190 (далее – *Абба Салама*).

Следует отметить, что ссылки на указанное сочинение имеются в докладе *проф. Н. Читеску* (Румынская Православная Церковь) «Христология св. Иоанна Дамаскина» на V–й неофициальной консультации между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей, состоявшейся в январе 1975 года в Аддис-Абебе, Эфиопия, но они касаются лишь отдельных частных проблем. – См.: Papers referring to the theological dialogue between the Eastern and Oriental Orthodox Churches. – Athens, 1976. – P. 102.

² The Greek Orthodox Theological Review (далее – ГПБО). – 1964-1965, winter. – Vol. 10. – № 2. – P. 37-53; – 1968, fall. – Vol. 13. – № 2. – P. 152-169.

³ ГПБО. – Т. 10. – № 2. – С. 52; – Т. 13. – № 2. – С. 166.

⁴ ГПБО. – 1971, весна–осень. – Т. 16. – № 1/2. – С. 3.

Для сравнения приведём формулировку Халкидонского ороса: «...(во Христе) *свойство каждого естества ... соединяется в одно Лицо и одну Ипостась...*».

⁵ ГПБО. – Т. 10. – № 2. – С. 23, 22.

⁶ Там же. – Т. 10. – № 2. – С. 34 и далее.

Аналогична позиция и других участников собеседований в Орхусе с православной стороны.

Прот. Иоанн Романидис: «...(всё), что принадлежит Христу, атрибутируется *Логосу как Субъекту* всех человеческих и Божественных действий, ... (ибо) Тот, Кто есть *Христос*, – это Сам *Логос*, живущий действительной и истинной человеческой жизнью, без какого-либо прещения в Его Божестве, пребывая Тем, Кем Он был всегда». – Там же. – С. 86;

Проф. И. Кармирис: «...(человеческая природа во Христе) *не есть сама по себе ипостась*, но стала *воипостасной*, так сказать, *в Ипостаси Логоса*». – Там же. – С. 66.

⁷ См.: *Прот. Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 49–50.

⁸ Там же. – С. 51.

⁹ По словам *прот. Георгия Флоровского*, «в Халкидонском оросе есть парадоксальная недосказанность. По связи речи сразу видно, что ипостасным центром Богочеловеческого единства

признаётся *Божество Слова*... Но об этом не сказано прямо, – *единство Ипостаси не определено прямо как Ипостась Слова*. – *Свящ. Г. В. Флоровский*. Византийские отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – С. 25–26.

Прот. Сергей Булгаков развивает эту мысль далее. В подтверждение своего тезиса о преобладающем влиянии на Халкидонское определение богословия антиохийской школы он пишет: «Это явствует не только из основной мысли о *единой Ипостаси при двух природах* (с формулой: *в двух природах*), но и *основной неясности антиохийского богословия* относительно значения *единой ипостаси при двух природах: является ли она просто единой, ... или же сложной, возникающей из соединения двух природных ипостасей*. Возможность такого понимания совершенно не исключена, например, следующим определением (взятым из послания *Папы Льва*): «... соединением несколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и *соединяется в одно Лицо и одну Ипостась*». – *Прот. Сергей Булгаков*. Агнец Божий. О Богочеловечестве. – Т. 1. – Париж, 1933. – С. 78.

¹⁰ См. по вопросу: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143 и далее.

По словам *В. М. Лурье*, отметим, применяющего несколько странную терминологию (в смысле «одно– или *двухсубъектности* воплощённого Логоса») и выражающегося несколько прямолинейно, «Халкидонский собор, несмотря на утверждение во Христе *единой Ипостаси*, не гарантировал понимание единства в смысле *односубъектности* Христа» и «оказался недостаточным для изживания несторианских тенденций, и уже одно это делало вопрос об *односубъектности* Христа актуальным для богословия VI века». Тем более, что «ни для кого не было секретом, что обе формулы – и Халкидонский орос, и Кириллова «*единая природа Бога Слова*» (sic!) – могут быть истолкованы так, чтобы значить одно и то же, однако ни в одном из лагерей (халкидонитов и их противников) не было своего собственного однозначного понимания ни одной из этих формул». – *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. – СПб.: Ахиѳма, 2006. – С. 126, 134, 142.

Весьма интересно трактуются автором «особенности соборного обсуждения догматических вопросов», применительно, в частности, к Третьему Вселенскому Собору в Ефесе: «Чаще всего, – в данном случае это было именно так, – соборная дискуссия имеет целью не возможно полнее раскрыть православное учение, а возможно скорее погасить церковную распрю. А это требование, чаще всего, ведёт к другому требованию – определения «необходимого минимума» единомыслия, избегая обсуждать выходящие за его пределы вопросы. Соборы должны больше заботиться о полагании пределов для вольномыслия (за которыми происходит отпадение от Церкви), нежели о раскрытии глубин вероучения». По мнению *В. М. Лурье*, «III Вселенский Собор искал – и нашёл – «*среднюю линию*» между *св. Кириллом* и *Несторием*». – Там же. – С. 109–110.

Под «полаганием пределов для вольномыслия» без «раскрытия глубин вероучения» автор, по всей вероятности, имеет в виду 12 анафематизмов *св. Кирилла*, а под «*средней линией*» – анафематствование *Нестория*? Собственно, об этом он и пишет далее.

По всей вероятности, говоря о III Вселенском Соборе, автор понимает под этим именованием лишь «египетскую брань». Поэтому он пишет: «12 анафематизмов *св. Кирилла*, не отражавшие *подробностей его собственного христологического учения, но только обличавшие неправоту Нестория* (sic!), были затем изданы *от имени Собора в Ефесе*». И далее продолжает: «Это вызвало раскол с *Антиохией*, который, впрочем, вскоре был уврачёван (в результате беседования между *Иоанном Антиохийским* и *Кириллом Александрийским* в 433 году)». – Там же. – С. 107.

По существу, именно это *уврачевание* и было, хотя и опосредованным, но действительным результатом своеобразных соборных деяний. Что же касается 12 анафематизмов, то они, конечно же, были – таки отражением «*подробностей ... собственного христологического учения*» *св. Кирилла*. Но, как выходящие – наряду с прочими александрийскими изобретениями – за пределы православия (*проф. В. В. Болотов*), они не были приняты антиохийцами. Как раз наоборот:

св. Кирилл принял примирительное исповедание восточных, составленное в весьма сдержанных *симметричных* тонах. Затем же эти анафематизмы были вообще отклонены Церковью в Халкидоне. Как была отклонена и эксцерпция «*одна природа Бога Слова воплощённая*».

«...отцы Собора, – по словам *Лурье*, правда, слишком категоричным, с одной стороны, и слишком странным – с другой, – отказались от главной богословской формулы *св. Кирилла* (хотя и Собором в Ефесе эта формула принята не была) – «*единая природа Бога Слова воплощённая*» ... Собор постановил от этой формулы, хотя и вполне законной у *св. Кирилла*, отказаться».

Интересно отметить, что на вопрос севириан в контексте православно–монофизитских собороседований в Константинополе в 533 году, почему Собор не принял третье послание *св. Кирилла* к *Несторию*, содержавшее анафематизмы, председательствовавший православный *епископ Ипатий Ефесский* ответил: потому, что в последних *Кирилл* учит *о двух ипостасях* в тайне Христа. Мы уже видели, что это действительно так. Особенно выразителен в этом отношении третий анафематизм *св. Кирилла*.

Далее *В. М. Лурье* ошибочно утверждает: «Так формула «*единая природа Бога Слова воплощённая*» окончательно вышла в православном богословии из употребления». – Там же. – С. 119.

Похоже, что автор, ограничительно полагая, что «этот процесс занял более 100 лет», вряд ли подозревает, что эксцерпция обретается в определениях Пятого Вселенского Собора, в творениях, в частности, *свт. Ефрема Антиохийского*, тем более – *преп. Максима Исповедника*, *преп. Иоанна Дамаскина* и многих других отцов и учителей Церкви. Апология её содержится в сочинениях *императора Юстиниана*. Хотя, конечно же, чтобы искоренить всякий соблазн и искушение, от эксцерпции *аполлинарианского* происхождения в обоих её вариантах нужно было раз и навсегда отказаться сразу же по примирении *св. Кирилла* с антиохийцами, так никогда её и не принявшими, коль скоро сделать это ранее было весьма затруднительно. Тем более, что *св. Прокл Константинопольский* около 435–437 гг. предложил приемлемую и вполне корректную замену таковой: «*единая Ипостась Бога Слова воплотившегося*», то есть «*единая Ипостась Христа*».

¹¹ См. по вопросу: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143 и далее; *Селезнёв Н. Н.* Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского. – Волшебная гора: Традиция. Религия. Культура. – Выпуск XIV. – М., 2007. – С. 46–63.

¹² Творения святого отца нашего *Никифора*, патриарха Константинопольского. – Минск, 2001. – С. 415; цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 220.

¹³ Цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 219.

Нечто аналогичное, напомним, декларировалось и в Орхусе, в частности, представителем Эладской Православной Церкви *проф. И. Кармирисом*: «... (человеческая природа во Христе) *не есть сама по себе ипостась*, но стала *воипостасной*, так сказать, *в Ипостаси Логоса*». – ГПБО. – Т. 10. – № 2. – С. 66.

По словам *свящ. Олега Давыденкова*, асимметрирующего святого отца, «сотериологическая интуиция *св. Кирилла* проявилась в безусловном признании во Христе единого личностного Субъекта, единого *Богочеловеческого «Я»*... При этом единое «Я» Христа святой отец усматривает *в Боге Слове*: именно *Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы*, является подлежащим всех фактов и состояний жизни Богочеловека». – *Свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 41.

Ниже автор пишет: «...*св. Кирилл* не только признаёт во Христе *единый личностной Субъект, одно и единичное (Богочеловеческое) «Я»*, но и *отождествляет* Его со *Вторым Лицом Пресвятой Троицы*, с Сыном Божиим. Соответственно человечество во Христе мыслится как

«*безличное*», то есть не принадлежащее особому человеческому «я», *отличному от Лица Бога Слова*». – Там же. – С.49; см. с. 48. – См. также *здесь*, прим. 52.

Несколько странно, отметим, выглядит декларация об *отождествлении св. Кириллом Богочеловеческого «Я» «со Вторым Лицом Пресвятой Троицы»*, то есть *Лицом Божественным*. При этом «*лицо*», как это обычно утверждается, здесь синонимично «*ипостаси*».

Правда, автор сам фактически сразу же снимает свой тезис. Он пишет: «Следует отметить, что, признавая личностную *самотождественность* Слова *до* и *после* Воплощения, выраженную иногда посредством термина «*лицо*», *св. Кирилл не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса*».

Но о какой же тогда «*самотождественности*» «Слова до и после Воплощения» в аспекте утверждения во Христе «*единого личностного Субъекта*», «*тождественного Второму Лицу Пресвятой Троицы*»? Как видим, это простая эквилибристика словами, не понятными ни для кого, – в том числе и для самого автора.

Это подтверждает и следующая далее крайне инфантильная аргументация: «Как и все авторы своего (sic!) времени, *св. Кирилл*, несомненно, принимает определение *ипостаси* как природы с индивидуальными особенностями. При таком образе мысли утверждение *тождества Ипостаси* до и после Воплощения было бы равнозначно отрицанию реальности Боговоплощения. Поэтому, *говоря об Ипостаси Христа как Ипостаси Логоса, св. Кирилл* добавляет слово «*воплощённая*». – Там же.

При этом *свящ. Олег Давыденков* в примечании присовокупляет: «Логика *св. Кирилла* не позволяет мыслить Ипостась Христа как возникшую *вследствие соединения двух, Божественной и человеческой, ипостасей*, поскольку *человечество Спасителя* в строгом смысле слова *не есть ипостась*, так как никогда не было особью, существующей отдельно от Бога Слова. В силу этого невозможно говорить о *новой ипостаси*, являющейся *результатом соединения двух ипостасных начал*, но только о некотором «*развитии*» *Ипостаси Логоса*. Таким образом, *Ипостась Христа, по св. Кириллу*, есть *именно Ипостась Слова*, хотя и в новом, воплощённом состоянии. Таким образом, можно говорить об *изменении в Ипостаси Слова* с точки зрения внутреннего содержания Его жизни, но при полном сохранении *личностной самотождественности*. – Там же. – С. 151–152. – Прим. 30.

Однако автор несомненно знает, что *симметричный св. Кирилл* употребляет–таки по отношению к человеческой природе термин «*ипостась*» даже *после* Воплощения. Он приводит пример из защищения святым отцом своего 3–го анафематизма против восточных: «И не безвредно разрушать способ истинного соединения, разделяя *ипостаси* на два сына, как будто они существуют в разлучении». То же самое, отмечает он, имеем и в тексте самого анафематизма: «Кто во едином Христе, после соединения (естеств), разделяет *ипостаси*...». – Там же. – С. 46, 151; см. с. 47–48. – См. также *здесь*, прим. 47, 48, 49, 52 и другие.

В приведённом фрагменте из 3–го анафематизма переводчиком использована небольшая с виду, но весьма существенная по смысловому значению уловка: добавлено отсутствующее в греческом оригинале слово: «*(естеств)*». *Св. Кирилл* имел в виду именно соединение *ипостасей*, о чём он *многократно* и *прямо* заявлял. Как можно убедиться, отмеченная интерполяция именно поэтому оказалась невозможной в приведённом выше тексте апологии святого отца.

Адекватный перевод 3–го анафематизма таков: «Кто во едином Христе разделяет *ипостаси* после соединения, сочетая *их* единым соприкосновением по достоинству, то есть по воле и силе, а не стечением, что лучше, *в природное единство*, – анафема да будет».

Чтобы хотя бы как–то дезавуировать случаи применения *св. Кириллом* употребления термина «*ипостась*» в качестве обозначения *исходных элементов соединения* в таинстве Воплощения, *свящ. Олег Давыденков* прибегает к следующей аргументации сомнительного качества: «Возможно, это является сознательной уступкой *св. Кирилла* своим оппонентам, прежде всего антиохийцам, у которых нежелание александрийского епископа говорить о человечестве

Спасителя как об *ипостасном* могло вызывать подозрение *в докетизме*. Но скорее всего, – всё–таки следует откровение, – это обусловлено недостаточным вниманием (святого отца) к вопросам богословской терминологии, что характерно для христологии *св. Кирилла* в целом ... Объективно в системе *св. Кирилла* нет места для высказываний о человечестве Христа как об *ипостасном* в строгом смысле слова». – Там же. – С. 46–47.

В системе, добавим, конечно же, отнюдь *не самого св. Кирилла*, но искусственно сконструированной апологетами *асимметричной* христологии, в том числе – как таковым – и *свящ. Олегом Давыденковым*. К тому же следует отметить и блестящий апологетический приём последнего: «*сознательная уступка антиохийцам*», «*недостаточное внимание* к вопросам богословской терминологии, что характерно для христологии *св. Кирилла* в целом»... О какой же в таком случае «*системе*» можно говорить? А ведь речь, напомним, о вере и спасении!

¹⁴ Творения святого отца нашего *Никифора*, патриарха Константинопольского. – Минск, 2001. – С. 414, 426; цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 220.

¹⁵ Творения святого отца нашего *Никифора*, патриарха Константинопольского. – Минск, 2001. – С. 144, 145, 377, 392, 393, 414, 428; цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 220–221.

¹⁶ *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 218–219, 224.

¹⁷ Православная богословская энциклопедия. – Т. 10: Киннамонъ – Кюнь. – СПб.: Издание преемниковъ † *профессора А. П. Лопухина*, 1909 (Бесплатное приложение к журналу «Странникъ»). – Стлб. 246–279.

Согласно *проф. Л. И. Писареву*, *св. Кирилл* учил о «*единой Божественно–человеческой Личности Христа* ... По его собственным словам, эта *единая Богочеловеческая Личность образовалась* «*через непостижимое соединение и объединение двух разнородных и неподобныхъ природъ*». И противонесторианские сочинения святого отца посвящены «детальному выяснению догматического вопроса *об образе соединения двух естеств в единой Личности Богочеловека Христа*».

«Мы знаем, – говорит он (*св. Кирилл*), – только единого Христа и Господа Иисуса, Сына Божия, Который в одно и то же время есть *и Бог, и человек. Единство Бога и человека в Личности Христа настолько совершенно и неразрывно*, что в Нём Единородный и Первородный является одним и тем же; Единородный так же, как и Логос, *рождённый из существа Бога Отца*, соединились настолько тесно, что мы должны исповедовать Христа *не только* «Богом *по существу*, но и человеком *по плоти*». При этом нельзя мыслить ни о каком разобщении этих природ; так что *Еммануила* (это любимое наименование *св. Кирилл Ал.* употребляет для обозначения *единой Богочеловеческой Личности Христа*) нельзя уже более представлять себе в отдельности ни Богом, ни человеком, *а только Богочеловеком*».

«По учению *св. Кирилла Ал.*, *человек Христос, соделавшись Богом*, не перестал быть в то же время и человеком в полном смысле этого слова, в полном составе его природы».

«*Сын Божий, Божественное Слово, соединившись с человеком – Христом*, не мог слиться с человеческою природой последнего до степени полного смешения, полного поглощения Божеской природы человеческою природой ... (Он), ... соделавшись человеком, всё равно остаётся Сам по Себе Богом, притом Богом абсолютным, вечно и неизменно тождественным».

«Таким образом, *св. Кирилл Ал.* одинаково твёрдо держался как того положения, что Христос есть *истинный и совершенный Бог*, так и того положения, что он есть столь же *истинный и совершенный человек*».

«Правда, *аполлинаристы*, при таком понимании *общего состава единой Личности Христа*, могли поставить *св. Кириллу Ал.* в упрёк то, что в данном случае признание целостно-

сти двух природ во Христе должно повести к мысли *о двухличности, о двухъипостасности Христа*; словом, они могли изобличить его в крайности *несторианства*. Но *св. Кирилл Ал.*, постоянно имея в виду подобное возражение и с целью опровергнуть и отвергнуть крайность несторианского представления о *двухличности Христа*, открыто и ясно заявлял в своих сочинениях, что *двойственность* полных и совершенных природ должно представлять себе тесно объединённую *в единой Личности Христа*. Такое объединение, – по его мнению, – нужно представлять не только в мысли, в идее, – как этого хотел *Несторий* и как это выходило с точки зрения его общих посылок, – но именно *объединением и единением реальным*, при котором с *Личностию Христа* нельзя соединять представления о двух, но только об одном Христе.

Христос составляет *единое Лицо* и именно *единое Лицо Богочеловека*; причём и *двойственность природ*, и *единство Лица во Христе*, – по мнению *св. Кирилла Ал.*, – нужно мыслить совершенно реально.

Признав, таким образом, положение о *реальном объединении в Личности Христа двух реально существующих природ – Божеской и человеческой*, *св. Кирилл Ал.*, вполне естественно, должен был провести также мысль *о реальном общении свойств этих двух присущих Христу природ*».

«После ... зачатія св. Девою *человека–Христа* совершилось уже реальное соединение *Логоса со Христом*; только с этого момента *Сын Божий* вступил в тесное *существенное* общение с *рождённым сыном Марии* и составил с ним *единую Личность Богочеловека*. Следовательно, только с этого момента существенно–реального объединения *двух природ* – Божественной и человеческой *в единой Личности Христа* – наступило и самое *общение свойств* той и другой *природы*.

Утверждая положение о *Богочеловечестве Христа*, *св. Кирилл Ал.* должен был решить также и специальный вопрос о способе *ипостасного соединения* Божества и человечества. Разрешить вполне эту непостижимую тайну, – по его мнению, – невозможно, но приблизить, хотя бы несколько, к человеческому сознанию можно. Поэтому *св. Кирилл Ал.* обращается к некоторым аналогиям и при помощи них старается, насколько возможно, выяснить, каким именно образом *Бог и человек* соединились между собою *в одну Ипостась Сына Божия*, не разделяя и не сливая при этом своих *разных природ*.

Между прочим, он сравнивает *ипостасное единение* с отношением огня к горючим материалам. Огонь неразрывно соединяется с горючим веществом, так что отделить его совершенно невозможно; но, при этом единении огня и вещества, оба элемента всё-таки остаются совершенно различными, так что ни огонь не есть вещество, ни вещество не есть огонь. Подобно этому неразрывному и неслиянному единению огня и вещества, *св. Кирилл Ал.* и думал представить себе единение и сближение Божества и человечества во Христе.

Само собою понятно, что грубый пример не мог точно выяснить подлинной мысли церковного учения. Огонь уничтожает горючее вещество, между тем как Божество Спасителя не уничтожает Его человечества, а только соединилось с ним в такое же неразрывное единение, в каком находятся между собою огонь и вещество горящего светильника.

Чтобы точнее выразить свою мысль о возможности неизменного существования соединённых *воедино* природ Спасителя, *св. Кирилл Ал.* обращается ещё к другой аналогии – к сравнению этой истины с истиною *соединения тела и души в единстве личности человека*. Душа и тело человека составляют в нём *две сущности*, совершенно различные, которые, сохраняя все свои особенности и свойства, в то же время тесно соединены между собою, но притом так, что взаимно не поглощают друг друга.

Точно так же нужно мыслить и *способ сочетания и единения природ в Лице Спасителя*. Они *составляют едино в Личности Христа*, ... но в то же время они нераздельно–несли-

яны между собою и, таким образом, не претворяясь одна в другую и не поглощаясь взаимно одна другою, составляют собственно две природы, а *не одно общее претворённое существо*. (Ибо) *в Лице Иисуса Христа истинный и совершенный Бог вступил в единение с истинным и совершенным человеком*».

(Ср.: «...*св. Кирилл Ал.* не редко употреблял такие выражения, как: «два естества в Иисусе Христе составляют *одно*», или: «Божеское и человеческое *существо* само по себе, до соединения своего в Иисусе Христе, *существенно* различны, но *в* соединении и *по* соединении своим составляют *одно существо*».)

Св. Кирилл «согласился на признание антиохийского символа, составленного отцами антиохийской партии, но только потому, что он был вполне православным исповеданием веры в Божественно-человеческое Лицо Искупителя мира». И именно этот символ «*послужил соединительным мостом к примирению александрийцев и антиохийцев*».

¹⁸ *Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа). – Киев, 1910.

¹⁹ Труды Киевской духовной академии. – 1911, февраль. – С. 287–288.

²⁰ *Свящ. Герасим Кесарев.* Историческое происхождение и сущность монофизитского учения о Лице Иисуса Христа и суд Вселенской Церкви относительно этого учения. – Саратов, 1890.

²¹ Цит. по: *Андрей Диакон.* Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 235–236.

²² *Шёнборн К., фон.* Бог послал Сына Своего: Христология. – М., 2003. – С. 138–139; цит. по: *Селезнёв Н. Н.* Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства). – Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – М., 2006. – С. 20, 23; см. по вопросу: *Андрей Диакон.* Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 135 и далее.

²³ *Селезнёв Н. Н.* Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского. – Волшебная гора: Традиция. Религия. Культура. – Выпуск XIV. – М., 2007. – С. 56.

²⁴ *Origen.* In Joan. 32. 9. – *Migne.* PG. – Т. 14. – Col. 781, 784; цит. по: *Ориген.* О началах. – Рига, 1936 (факсимильное издание: Новосибирск, 1993). – Примечания. – С. 332–333. – В сочинении «Против Цельса» *Ориген* писал: Спаситель был «*сложен* из Бога и смертного человека» (σύνθετος ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ). – С. 371. Ср. с изложением христологической позиции *свт. Никифора Исповедника*. См. также здесь, прим. 32 (предтечи).

²⁵ См.: *Прот. Иоанн Мейендорф.* Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 249. – Прим. 35 к главе 1.

²⁶ *Грезин П. К.* Богословский термин «*ипостась*» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. – № 5–6 • 2005–2006. – Сергиев Посад: Московская духовная академия РПЦ, 2006. – С. 221.

²⁷ Там же. – С. 220–221: «На Западе учение о *Трёх Ипостасях* вызывало определённое беспокойство, как нечто близкое к требожию – и не только потому, что на латинском языке слово «*ипостась*» передавалось словом *substantia* и звучало несколько двусмысленно. До Рима доходили слухи о том, что в Александрии наставники огласительного училища преподают странное учение, разделяя и рассекая Единоначалие «на какие-то три силы, на три божества и отдельные *ипостаси*»...

... Действительно, в своём сочинении против савеллиан, как сообщает *св. Василий Великий, св. Дионисий Александрийский* вполне ясно говорил о *трёх Ипостасях*...

... *Св. Дионисий*, епископ Римский, в послании «Против савеллиан» осудил тех, кто, впадая в противоположную *Савелию* крайность, проповедуют некоторым образом трёх богов и разделяют Святую Единицу на три отдельные и одна другой чуждые *ипостаси*. Рим следовал *Тер-*

туллиану: *одна Субстанция – три Лица*».

²⁸ Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. – № 5–6 • 2005–2006. – Сергиев Посад: Московская духовная академия РПЦ, 2006. – С. 203–204.

²⁹ Там же. – С. 194.

П. К. Грезин на с. 195 ошибочно утверждает: «Известно, что перипатетическая традиция IV–II вв. усвоила термин «ипостась» в качестве синонима *первой сущности* «Категорий» Аристотеля». Этого, несомненно, не могло быть, ибо термин был введён в философский лексикон стоиком *Посидонием* лишь ... в I веке до н. э. По свидетельству *Ария Дидима*, он вошёл в употребление в перипатетизме в указанном смысле достаточно скоро, уже где-то *в эпоху Августа*. При этом следует отметить, что в обиходном значении (в частности – *осадка, отстоя* в сосуде с вином и даже *отстоя* помоев) термин «ипостась» употреблялся в подлинных сочинениях *Стагирита*. Что же касается трактата «О мире», то он (как, собственно, и «Категории») ранее ошибочно приписывался *Аристотелю*. Ныне опус, с которым связывается первичное техническое применение термина «ипостась», атрибутируется авторству именно *Посидония*, и потому его некорректно относить к «I в. по Р.Х.».

³⁰ Migne. PG. – Т. 26. – Col. 1036b.

³¹ Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. – № 5–6 • 2005–2006. – Сергиев Посад: Московская духовная академия РПЦ, 2006. – С. 221–222, 223, 224, 225–226: «Во времени Никейского Собора Запад, Египет и православная партия Востока были склонны к отождествлению *ипостаси* с *сущностью*. Главный противник ариан *св. Александр Александрийский*, пользуясь средствами старой богословской школы (и полисемией термина), понимает *ипостась* иногда как *сущность*: *Отчая Ипостась*, иногда как *реальность*: Отец и Сын имеют *две ипостасные природы*... Отец и Сын составляют единство *не по ипостаси*: мы не говорим, «будто два естества *ипостасно* составляют одно»... Точку зрения *свт. Александра* о том, что Отец и Сын – *две разные Ипостаси*, I-й Вселенский Собор не принял и отверг ... В Символе веры отцы употребили слово «ипостась» (ὑπόστασις) как синоним «сущности» (οὐσία). [На Соборе, напомним, доминировал *Осий Кордубский*.] ... В 343 году на Сардикийском соборе (западных), где присутствовали *св. Афанасий* и *Маркелл*, епископ Анкирский, было составлено соборное послание ко всем епископам ойкумены. В нём говорится, что представление о том, что *Ипостаси* Троицы различны и отдельные, является мнением еретиков-ариан... «Мы же, напротив, приняли, изучили и держим такое вселенское и апостольское предание, такую веру и исповедание, что *Ипостась* – *одна*, или, как называют это сами еретики, *существо* Отца, Сына и Святого Духа – *одно*»... На Александрийском соборе 362 года ... согласно одним (из участников утверждалось, что) в Боге *Три Ипостаси*, то есть Три индивидуально и истинно существующих... Согласно другим (сторонники *св. Афанасия*), *одна Ипостась* в Боге означает *тождество природы и единство Божества*. При этом *единая Ипостась* в Боге предполагает *Три Лица*».

Согласно *св. Афанасию*, в Боге «только *одна Ипостась* – *Бог Отец*, а *Сын* есть *ипостасный* (ὑπόστατος, ὑφεστώς), *ипостасная* Премудрость».

³² См. по вопросу: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 125 и далее.

В этой связи интересно отметить следующее. По словам *П. К. Грезина*, относящимся к более раннему времени и опирающимся на сочинение *св. Ириния Лионского* «Против ересей», «гностики представляли Иисуса Христа *сложенным из двух ипостасей*. Они считали *Иисуса* одним существом, а *Христа* – другим. *Христа* валентиниане называли духовной *Ипостасью*. По их мнению, Господь произошёл «из иной и иной ипостаси» (ἐξ ἄλλης καὶ ἄλλης ὑποστάσεως), стал *сложным из двух совершенно разных ипостасей*: *горнего духовного Христа и человека Иисуса*, на которого сошёл в виде голубя *Христос духовный*. В данном случае, – заключает

автор, – *ипостаси* ни в коем случае не обозначают *двух сущностей или природ* во Христе. Гностические *ипостаси* – это *отдельные субъекты*». – Грезин П. К. Богословский термин «*ипостась*» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. – № 5–6 • 2005–2006. – Сергиев Посад: Московская духовная академия РПЦ, 2006. – С. 201–202.

Как полагают исследователи, христианское богословие на начальном этапе его концептуального становления формировалось именно в полемике с *гностицизмом*. По мнению А. В. Дьякова, «в борьбе с гностической ересью ... христианство начало философствовать и утвердилось как учение эллинское по преимуществу, восприняв через посредство гностицизма многие философские концепции античности. Недаром А. Гарнак считал гностиков «*первыми богословами*». – Дьяков А. В. Гностицизм и русская философия: Опыт историко-философского исследования. – Глава III: Гностицизирование в христианстве; цит. по: С. В. К. Бог во плоти: Евангельская истина и богословские спекуляции. – *Online*.

В контексте *антигностической* полемики побочным эффектом явилось заимствование церковными писателями некоторых изобретенных *гностиками* вероучительных положений – в том числе и в христологической сфере. «*Тертуллиан* определённо узаконил гностическое различение *Иисуса страждущего* и *Христа бесстрастного*, *Ириней* лишь косвенно. *Так возникло церковное учение о двух естествах* [или *ипостасях*]. *Ипполит* стоит между этими двумя более древними учителями». – Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – Т. 2. – М., 2001. – С. 201; см. также: Снегирёв В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трёх первых веках христианства. – Казань, 1870. – С. 66 и другие; Троицкий В. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. – Сергиев Посад, 1911 (оттиск из: Богословский вестник. – 1911. – Т. 2).

³³ Андрей Диакон. К проблеме эксцерпции $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \theta\epsilon\omicron\upsilon \ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ *Аполлинария Лаодикийского* // Андрей Диакон. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 125–133; спец. – с. 129.

³⁴ См. по вопросу: Андрей Диакон. К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия. – Глава 1: К вопросу о православной богословской терминологии // Андрей Диакон. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 144–149.

³⁵ См. по вопросу: Андрей Диакон. К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия. – Глава 2: К вопросу о формальных христологических схемах в христианском богословии // Андрей Диакон. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 149–168.

³⁶ Там же. – С. 149–153.

³⁷ Там же. – С. 153–155.

³⁸ Там же. – С. 150 и далее.

³⁹ В качестве парадоксального примера можно привести тезис из диссертационного сочинения одного из соискателей мирских учёных степеней. По его словам, «*св. Кирилл Александрийский* и *Несторий*, равным образом *полагая Субъектом Воплощения Логос, Второе Лицо Троицы*, принципиально расходились в понимании элементов ипостасного соединения». Однако далее читаем: «*Несторий* мыслил ипостасное соединение как *симметричное сочетание, союз двух природ, двух ипостасей и двух лиц*, образующих в результате соединения *некое новое «лицо единения»* ($\pi\rho\beta\omicron\omega\pi\omicron\nu \ \tau\eta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$). Согласно *св. Кириллу*, соединение есть становление Слова плотью (Ин. 1:14), то есть *усвоение Логосом* человеческой природы. Результатом понимаемого таким образом соединения является *единая Ипостась Христа*».

⁴⁰ См. по вопросу: Андрей Диакон. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 150 и далее.

⁴¹ Там же. – С. 150, 151.

⁴² Там же. – С. 150.

⁴³ Там же. – С. 150 и далее.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum*. – Or. 2. 24.

⁴⁶ См. *здесь*, прим. 13.

⁴⁷ *Свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 46–48 и другие. – См. также *здесь*, прим. 13.

Применительно к *исходным элементам ипостасного соединения*, каковыми являлись Божество и человечество, *св. Кирилл* использует термин «*ипостась*», говоря о его равнозначности термину «*природа*», в частности, в следующих сочинениях: *Apologia contra Theodoretum*. – *Migne*. PG. – Т. 76. – Col. 396c, 400d–401a, 408b; *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione*. – PG. – Т. 77. – Col. 120c; *Explicatio duodecim capitum*. – PG. – Т. 76. – Col. 301a; *Apologia adversus Orientales episcopos*. – PG. – Т. 76. – Col. 352d; *Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum*. – PG. – Т. 77. – Col. 193b.

На этом фоне остаётся лишь удивляться тому, что *монсеньор Жозеф Лебон* пребывал в уверенности, будто *св. Кирилл* никогда не использовал термин «*ипостась*» применительно к *человеческой стороне в тайне Христа*. При этом он даже пытался отыскать у него некое «*неипостасное человечество*», сообразно современным христологическим изобретениям. – *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien [«Христология сирийского монофизитства»] // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier S.J. und H. Bacht S.J.* – Bd. I. – Würzburg, 1951 (1959). – S. 425–580; esp. S. 466, 532.

Несомненно, *св. Кирилл* применяет термин «*ипостась*» и в аспекте обозначения *единого Богочеловеческого Лица*, отождествляя его при этом с термином *πρόσωπον*: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione*. – *Migne*. PG. – Т. 77. – Col. 116c, 120c; *Apologia adversus Orientales episcopos*. – PG. – Т. 76. – Col. 337d–340a, 340bc, 357c; *Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum*. – PG. – Т. 77. – Col. 193a.

⁴⁸ *Свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 41, 48, 49 и другие. – См. также *здесь*, прим. 13.

Н. Н. Селезнёв, в частности, полагает, что «рецепция решений Ефесского Собора 431 года, проведённого *Кириллом* и осудившего *Нестория*, в Византийской империи необходимым образом подразумевала смену культурной парадигмы в церковной жизни. Явно выраженная тенденция к *односторонней христологии*, свойственная полемическим построениям *Кирилла Александрийского*, оказала серьёзное влияние на строй церковной мысли. Традиционные формулировки, отражавшие *двустороннюю христологию*, теперь объявлялись неприемлемыми. В частности, догматический «томос» *папы Льва Великого*, излагавший христологию в традиционных латинских выражениях, был многими, находившимися под влиянием *Кирилла Александрийского*, воспринят как «*несторрианство*». Антиохийская традиция была подвергнута основательной дискредитации и сохранилась только в Церкви Востока, кафедры и школы которой находились за пределами Византийской империи.

Появление на сцене истории *Севира Антиохийского* произошло в среде, где справедливость суждений *Кирилла Александрийского* сомнениям не подвергалось, а антиохийская традиция и латинское богословие, выраженное в «томосе» *Льва Великого*, воспринимались как безусловно ошибочные, разрушающие *Богочеловеческое единство* во Христе. Христологический язык *Кирилла Александрийского* признавался единственно ортодоксальным. Вместе с тем *Сефир* находился под сильным влиянием богословского наследия *Василия Кесарийского* (329–379) (на которого имел влияние *Диодор Тарский* († 392), выдающийся представитель антиохийской школы богословия) и *Григория Назианзина* (ок. 325–389) (который, как и *Диодор*, был одним из самых ярких полемистов против аполлинарианства)». – *Селезнёв Н. Н.* Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторрианства и севирианства). –

Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – М., 2006. – С. 21. – См. также *здесь*, прим. 66, 81.

⁴⁹ *Свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 49.

⁵⁰ Там же. – С. 41, 48, 49.

⁵¹ Там же. – С. 49.

⁵² См.: Там же. – С. 47–48.

По словам *свящ. Олега Давыденкова*, «термин «лицо» у *св. Кирилла* обычно совпадает по значению с $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, так как в учении о Пресвятой Троице он вслед за каппадокийцами отождествлял эти понятия. Так 4-й анафематизм направлен против тех, «кто изречения евангельских и апостольских книг ... относит раздельно к двум *лицам*, или *ипостасям* ($\pi\rho\omicron\sigma\acute{\omega}\pi\iota\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\omicron\sigma\iota\nu, \eta\gamma\omega\upsilon\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\sigma\iota$)». То же самое видим и в Послании к *Акакию Мелитинскому*: «Ты не соглашаешься именования их приписывать двум *лицам*, то есть *ипостасям*». Тем не менее между этими двумя понятиями у *св. Кирилла* существует и некоторое различие. Иногда термин $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ может употребляться у него в архаичном «докаппадокийском» смысле, то есть означает особенное в ипостаси. У *Факунда Гермианского* сохранён фрагмент из толкования *св. Кирилла* на Послание апостола Павла к Евреям, где слово «лицо», несомненно, имеет именно такое значение: «Хотя мы сказали, ... что Слово соделалось плотью, однако Оно соединилось ипостасно невыразимо, и образ соединения непонятен, потому что *лицо каждой ипостаси*, представляемое разумом, соединилось вместе с *природами* в единство». Однако чаще понятие «лицо» у *св. Кирилла* имеет более персоналистический характер, чем понятие «ипостась». Обычно именно термином $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ пользуется святой отец для выражения идеи *личностной самотождественности Слова, единства личностного Субъекта во Христе*».

⁵³ *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 152.

⁵⁴ Деяния Вселенских Соборов. – Т. 2. – Казань, 1862. – С. 394–395; цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 152; здесь же можно найти и множество других иллюстраций и аргументов в пользу *сложности*, по *св. Кириллу, Ипостаси, Лица и природы во Христе*.

⁵⁵ Деяния Вселенских Соборов. – Т. 2. – Казань, 1862. – С. 417; цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 153.

⁵⁶ Выражение «*единая природа Христа*» применительно к христологии *св. Кирилла Александрийского* активно практикуется *В. М. Лурье*. Наряду с этим, однако, данным автором используются и крайне странные формулы; см.: *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxiоma, 2006 – С. 112, 120, 126, 134, 137, 141–142.

На с. 112, в частности, читаем: «Но само понятие «*фисис*» *Христа* у *св. Кирилла* гораздо объёмнее и не ограничивается христологическим измерением»; с. 126: «*Кириллова «единая природа Бога Слова*» (sic!)»; с. 134: «Действительно, признание *во Христе «единой природы Бога Слова*» (sic!) ставило в самой острой форме – особенно под давлением диофизитов – вопрос об отношении этой «*единой природы*» *Христа* к природе, тоже единой, Святой Троицы: если это *одна и та же природа*, то почему воплотились не все три Ипостаси, а только одна?»; с. 137: «*Кирилл* говорил о *единой «природе» Сына Божия после Воплощения...*»; с. 141: «...в учении *Кирилла Александрийского* о «*единой природе*» *воплощённого Логоса и всех спасённых...*»; «(У *Леонтия Иерусалимского*) предусматривается «*природное единство*» *между христианами и индивидуальной природой Логоса*»; с. 141–142: «В монофизитской перспективе приобщение христиан к «*единой природе*» *воплощённого Логоса* нельзя было бы назвать «*природным*» единством, так как «*природы*» христиан и Логоса должны оставаться разными и не сливаться». – См. также *здесь*, прим. 17: энциклопедическое *Богочеловечество Христа*.

⁵⁷ См. по вопросу: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143 и далее; в отношении эксцерпции аполлинарианского происхождения $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – «одна природа Бога Слова воплощённая» – см. соответствующую статью на с. 125–133.

⁵⁸ *Прот. Г. В. Флоровский*. Византийские отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – С. 29, 32.

⁵⁹ *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien [«Христология сирийского монофизитства»] // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J. – Bd. I. – Würzburg, 1951 (1959). – S. . – С 439, 485, 486, 490; аналогична позиция и *Р. В. Селлерса*, согласно которому в христологической системе *Севира* «Логос есть одно и то же Лицо до и после Воплощения». – См.: *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. – London, 1953. – P. 270.

⁶⁰ *Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко–догматическое исследование в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православной. – СПб., 1875. – С 160–161.

⁶¹ Там же. – С. 139, 141.

⁶² *Rev. V. C. Samuel.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. – Athens, 1973. – Vol. 4. – P. 139, 189; см.: *Halleux A., de.* Philoxene de Mabbog: sa vie, ses ecrits, sa theologie. – Louvain, 1963. – P. 359, 363, 514f.

По словам предельно откровенного и прямолинейного *В. М. Лурье*, осуждённых на Соборе *Евтихия*, *Диоскора* и всех с ними единомудренных «сторонники Халкидона стали называть «монофизитами» – за их приверженность формуле *св. Кирилла* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – «единая природа Бога Слова воплощённая»). Впрочем, сторонники «Ефесского разбоя» не остались в долгу, и в их традиции Халкидонский Собор получил название «*собачьего*». – *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006. – с. 117.

Термин «*монофизиты*», по всей вероятности, появился не ранее VII века. Согласно решению Всемирного Совета Церквей, в настоящее время он рассматривается лишь как *технический*, не несущий доктринальной нагрузки.

⁶³ Там же. – С. 139, прим. 2.

Проф. И. Е. Троицкий в данном случае, по всей вероятности – по недоразумению, несколько перешёл границы своего тезиса: вместо имени «*Христа*» он неожиданно поставил «*Бога Слова*».

⁶⁴ Там же. – С. 139, прим. 1.

В отличие от *проф. И. Е. Троицкого*, *преп. Иоанн Дамаскин*, как видим, благоразумно ограничился формулой «*в одной сложной Ипостаси*», утвердив тем самым идею *сложного Субъекта: Сына Божия воплотившегося, сложного Христа*. Но в наше время подобные формулы обыкновенно экстраполируются, просто добавляется выражение: «*Бога Слова*»...

⁶⁵ См.: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 188–189.

⁶⁶ *Прот. Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 48.

Свящ. Олег Давыденков, который весьма зависим от *прот. Иоанна Мейендорфа*, уже в наши дни применительно к христологии *Севира* продолжает ту же линию утверждения *Моносубъекта во Христе*. Располагая свидетельствами древних православных полемистов, в частности, *Евстафия Монаха* (VI в.), который воспроизвёл на греческом около пятидесяти фрагментов из утраченных в оригинале сочинений ориентального богослова, а также будучи знаком с материалами многолетнего православно–ориентального богословского диалога и, наконец, со статьёй *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*, в коей вполне адекватно и обоснованно показаны основные положения севирианской христологической доктрины, по–прежнему опирается на мнения *монсиньора Жозефа Лебона*, *прот. Георгия Флоровского* и, естественно, *прот. Иоанна Мейендорфа*. Бездоказательно отвергнув свидетельства и весьма логичную и остроумную аргументацию

Евстафия Монаха и сконструировав собственные субъективные критерии, он, даже посягая на принципиальную корректность вероисповедного самооткровения представителя ориентализма, пишет: «На фоне этого весьма неубедительными выглядят попытки современного монофизитского автора *проф. свящ. В. Ч. Самуэля* (Сирийская Церковь Индии) представить христологическую концепцию *Севира* как строго *симметричную*, в которой Богочеловеческое единство слагается *из двух природ, (двух) ипостасей, (двух) лиц, энергий и воли*, божественных и человеческих соответственно. Для *В. Ч. Самуэля* отказ признать в человечестве Спасителя особое *лицо* означает, что Его человечество есть не более чем абстракция: «Если человечество Христа не имеет элементов, которые составляют Его *Лицо*, то каким образом оно может действовать в состоянии Воплощения?».

Подобное мнение, – утверждает автор, – не только не разделяется внешними, католическими (*Ж. Лебон*) и православными (*прот. Иоанн Мейендорф, прот. Георгий Флоровский*), но и многими собственно монофизитскими авторами». – *Свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 64–65.

Отсылка к *собственно монофизитским авторам*, тем более – ко *многим*, конечно же, некорректна, как, в действительности, некорректна и приводимая автором на с. 65 цитация одного из них. Выдающиеся ориентальные богословы, участники православно–ориентального диалога, как отмечалось, даже подписали вереницу так называемых *заявлений согласия* и *общих заявления*, которые *отнюдь не отражали их доктрину*. Так при чём же здесь, однако, *доктрина*? А ведь в статье *проф. свящ. В. Ч. Самуэля* речь идёт об основоположнике *доктрины* ориентализма – *Севири Антиохийском* – и *именно о самой доктрине*. – См. также *здесь*, прим. 48, 81.

⁶⁷ *Rev. John Meyendorff*. Christ in Eastern Christian Thought. – Washington; Cleveland: Corpus books, 1969.

⁶⁸ ГПБО. – Т. 10. – № 2. – 1964–1965, зима. – С. 37–53 и др.; Т. 13. – № 2. – 1968, осень. – С. 152–169 и др.

⁶⁹ Ср. с позицией *проф. И. Е. Троицкого* в понимании и *православной*, и *ориентальной* (по его терминологии – *монофизитской*) точек зрения

⁷⁰ ГПБО. – Т. 13. – № 2. – 1968, осень. – С. 166–167 и другие.

⁷¹ Там же. – Т. 10. – № 2. – С. 34 и далее.

⁷² См. *здесь*, прим. 66, 81.

⁷³ *Прот. Г. Флоровский*, как уже отмечалось, говорит о *симметричном* и *асимметричном* дифизитстве, в частности, несторианской доктрины и Халкидонского ороса. Первая, согласно его мнению, учит о *сложном Субъекте во Христе, Лице единения (из двух лиц)*. Халкидон же, напротив, якобы утверждает в Спасителе *единственно Ипостась Бога Слова*, то есть *Моносубъект – Логос*.

Применительно к ориентальной христологии термин «*симметричная*» в данном случае употреблён, исходя из утверждения, в контексте последней, *сложности* всех элементов единства в Воплощении: *единой сложной Богочеловеческой природы, единой сложной Богочеловеческой Ипостаси* и *единого сложного Богочеловеческого Лица (Просонон)*, а следовательно – и *единого сложного Богочеловеческого Субъекта, Личности Христа, не тождественных таковым Логоса*, что станет очевидным из дальнейшего изложения.

Что же касается Халкидонского ороса, в ориентализме он издревле трактуется как утверждающий *даже не сложность единого Субъекта во Христе, а двойство субъектов, двух сынов, Бога Слова и человека Иисуса*. Современным нехалкидонитам известна и позднейшая *моносубъектная* интенция в восточном и западном богословии, которая ими однозначно осуждается как *нетрадиционная* и *некорректная*, что и получило отражение в представляемом сочинении *проф. свящ. В. Ч. Самуэля*.

⁷⁴ Абба Салама. – С. 185; в переводе – с. 54.

⁷⁵ Там же. – С. 163, 168; в переводе – с. 34, 38, 39.

⁷⁶ Там же. – С. 157; в переводе – с. 28.

⁷⁷ Там же. – С. 154, 166; в переводе – с. 25, 37.

⁷⁸ Там же. – С. 154; в переводе – с. 25.

⁷⁹ Там же. – С. 168; в переводе – с. 38.

⁸⁰ ГПБО. – Т. 10. – № 2. – С. 52; Т. 13. – № 2. – С. 166.

⁸¹ Абба Салама. – С. 184; в переводе – с. 54.

Приведём некоторые размышления *Н. Н. Селезнёва* по вопросу соотношения *севирианства* и *несторианства*, запечатлённые в автореферате диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук «Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства)». – М., 2006. – См. также *здесь*, прим. 48, 66.

По словам *Н. Н. Селезнёва*, «севирианство, сформировавшееся в результате выступления *Кирилла Александрийского* против *Нестория* и использующее введённый в качестве нормативного богословский язык *Кирилла*, следует при этом традиционной «антиохийской» христологической схеме и должно быть поэтому признано осуществившим *пересмотр* основополагающих христологических положений *Кирилла*.

...В связи с указанными выводами, *несторианство* и *севирианство*, несмотря на историческое взаимное противостояние, не могут считаться противоположными по своим позициям и непримиримыми по существу течениями богословской мысли». – Ук. соч. – С. 23.

«Христология *Севира (Антиохийского)* представляет собой *переосмысление* положений *Кирилла Александрийского* и свидетельствует о возвращении *двустороннего подхода*. Будучи сопоставленной с *антиохийской* христологической схемой, схема *Севира* демонстрирует принципиальное с ней сходство.

Парадоксальность в христологии *Севира Антиохийского* в полной мере проявляется в той части его построений, где он касается понимания *Лица Христа*. *Сефир* признаёт возможность созерцания в *Лице Христа* *лица человека* (PG 86, 921), и схема вновь приобретает *христологический* характер.

Сефир заявляет, что рассуждает в русле интерпретации *антиохийской* христологии, сделанной *Кириллом Александрийским*, который истолковал отстаиваемое антиохийцами совершенство каждой из природ, выражающееся, в том числе, в признании личной реализованности их в уникальном *Лице Христа*, как разделение *на два автономно существующих лица*.

Вместе с тем, в отличие от *Кирилла*, *Сефир* понимает *Лицо Христа* не как *Лицо Слова*, но как *Лицо сложное, Богочеловеческое*, а парадоксальность сочетания в нём Божества и человечества состоит в том, что умозрительно, «в созерцании», в *Лице Христа* можно видеть *лицо человека*. Принимая «*антинесторианское*» исповедание «*единой природы*», *Сефир* акцентирует её «*составленность*» из *Божества и человечества*, причём и то, и другое, то есть и Божество, и человечество, сохраняются совершенными в «*единой природе*».

То же *Сефир* предельно ясно утверждает и об *ипостасях*, демонстрируя никейское понимание *ипостаси как синонима сущности (οὐσίας)*: *природы* соединяются, каждая *в своей ипостаси*, и, соединившись *в одну природу и одну ипостась*, ни Божественная, ни человеческая *ипостась* не утрачивает саму себя, исчезает лишь их разделённость. Указывая же на *Богочеловеческий* характер *Лица Христа* и его воли, *Сефир* демонстрирует полное сохранение парадокса Богочеловечества на всех уровнях единства Бога и человека во Христе». – Ук. соч. – С. 22.

Вполне, полагаем, понятно, что *севирианство* «сформировалось» отнюдь не «в результате выступления *Кирилла*...». Если говорить именно о *севирианстве*, то можно было бы сказать «как следствие», но и это будет не совсем корректно. Всё-таки между *св. Кириллом* и *Сефиром* существовал значительный временной разрыв. Что же касается учения об *одной природе* во Христе, то, по всей вероятности, оно могло возникнуть и раньше выступления *св. Кирилла*.

По всей вероятности, армянские источники содержат свидетельства о существовании подобного учения ещё в IV веке (понятно, что имеется в виду *не арианство и не аполлинарианство*).

Утверждать же, будто *севирианство* «следует при этом традиционной «антиохийской» христологической схеме», не корректно абсолютно. *Севирианство* следует отнюдь не «антиохийской» христологической схеме», а вместе с последней восходит к *более древней общецерковной христологической традиции*, но приходит к несколько иным результатам, о чём говорилось выше. При сем в христологических учениях обоих направлений сохраняется *древняя же сложносубъектная (двусторонняя, по терминологии Н. Н. Селезнёва) схема*.

И, несомненно, *севирианство не* может быть «признано осуществившим *пересмотр* основополагающих христологических положений *Кирилла*». Ибо его христологическое учение также было *симметричным* (ведь, согласно святому отцу, «лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединилось вместе с *природами* в единство») и, в конечном итоге, *сложносубъектным* (ибо, по словам даже *свящ. Олега Давыденкова*, «*св. Кирилл не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса*»).

Поэтому *севирианство* отнюдь *не* «представляет собой *переосмысление* положений *Кирилла Александрийского*» и *не* «свидетельствует о возвращении *двустороннего подхода*», ибо *не* «в отличие от *Кирилла Севир* понимает *Лицо Христа не как Лицо Слова*, но как *Лицо сложное, Богочеловеческое*», а как раз *в последование ему*, а через него – в последование *древней общецерковной христологической традиции*. При этом «умозрительно, «*в созерцании*», можно видеть *лицо человека* (корректнее: *человеческое лицо*) отнюдь *не* «в Лице Христа», а в некий представляемый в тончайшем отвлечении ума *логический* момент, ещё как бы *до* Христа, точнее – *в самый момент таинства Воплощения*.

Однако с удовлетворением можно отметить уникальнейшую в наше время констатацию *Н. Н. Селезнёвым* того несомненного факта, что «*Севир* предельно ясно утверждает и об *ипостасях*, демонстрируя *никейское* понимание *ипостаси как синонима сущности (οὐσίας): природы* соединяются, каждая *в своей ипостаси* (сравни приведённый выше фрагмент из толкования *св. Кирилла* на Послание к Евреям), и, соединившись *в одну природу и одну ипостась*, ни Божественная, ни человеческая *ипостась* не утрачивает саму себя, исчезает лишь их разделённость», что в конечном итоге и обуславливает «*Богочеловеческий* характер *Лица Христа* и его воли».

Но даже «в связи с указанными выводами», касающимися главным, конечно же, образом *двух исходных природ и ипостасей* и «*Богочеловеческого* характера *Лица Христа*», *несторианство* и *севирианство*, имея в виду и их «историческое взаимное противостояние», в известной мере *не* могут *не* «считаться противоположными по своим позициям ... течениями богословской мысли»: всё-таки – *в конечном итоге – две природы и две ипостаси в несторианстве и одна природа и одна ипостась в севирианстве*. Только лишь во сне эта противоположность может быть снята по щучьему велению. Аналогично не может быть снята и противоположность этих богословских направлений и *современной православной позиции*. Без взаимных уточнений в терминологических системах и концептуальных формулировках устранение этих противоречий невозможно. Но како будет сие?

Небольшое техническое замечание. В оригинале приведённой цитации на с. 22₁₀ в отсылке к 86 тому *Патрологии Миня* неточно указан номер столбца: 1921; следует иметь в виду: 921 (исправлено). Источник неточности: *Прот. Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 259. – Прим. 45 к с. 46. Прим. 44 здесь также содержит погрешность: в нём говорится о цитатах «из *Севера у Леонтия Византийского*», а указаны столбцы «PG 86, 908, 921», которые находятся в контексте публикации послания *Евстафия Монаха к Тимофею Схоластику* «О двух природах против *Севира*»: *Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. – *Migne*. PG. – Т. 86. I. – Col. 901–942. В прим. 50, напротив, отсылка корректна: «Цитата из *Севера* приводится монахом *Евстафием*: PG 86, 908».

⁸² Там же. – С. 184; в переводе – с. 54.

⁸³ Там же. См.: *Sullivan, Francis A., S.J.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. – Rome: Apud Aedes Universitatis Gregorianas, 1956. – P. 227.

⁸⁴ Там же. – С. 187, 188.

Проф. свящ. В. Ч. Самуэль, со ссылкой на «выводы современных исследователей», дерзает даже выйти «за пределы позиции *Кирилла* и *Севира* в оценке антиохийской доктрины», принимая во внимание образ мышления антиохийских богословов, которые, по его словам, «оставаясь в рамках своих представлений, ... сделали всё для них возможное, чтобы исповедать веру Церкви в Иисуса Христа в свете библейской традиции». – С. 185–186; в переводе – с. 55.

⁸⁵ Абба Салама. – С. 175; в переводе – с. 45.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. – С. 168.

⁸⁸ Там же. – С. 127.

См.: *Möller Charles*. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 a la fin du VI-e siècle [«Халкидонитство и неохалкидонитство на Востоке с 451 года до конца VI века»] // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier S.J. und H. Bacht S.J. – Bd. I. – Würzburg, 1951 (1959). – S. 637–720.

⁸⁹ Абба Салама. – С. 169, 132; см. также: С. 127, 144; в переводе – 39, 6, а также с. 2, 17.

По свидетельству *прот. Иоанна Мейендорфа*, термин «*неохалкидонитство*» введён *монсињором Жозефом Лебоном*. – *Rev. J. Meyendorff*. Christ in Eastern Christian Thought. – Washington; Cleveland, 1969. – P. 4, 177.

Согласно сему автору, некоторые, в частности, католические исследователи видят в «*неохалкидонитстве*» отход от Халкидона и приближение к монофизитству и потому называют такой «*криптомонофизитством*». – Там же. – С. 18, 128 и др.

⁹⁰ Абба Салама. – С. 173; в переводе – с. 43.

⁹¹ Там же.

Ранее мы видели, что, по *Севиру* и *Самуэлю*, сложная *Ипостась Христа* не тождественна простой *Ипостаси Слова*. Первая означает *сложный же Субъект*, вторая – *Моно-субъект в Богочеловеке*.

В данном случае, однако, можно заметить, что в одном из опусов «свежего поветрия» позиция православного оппонента *Севира* представляется не столь уж однозначно. Здесь, на основе анализа лишь отдельных сохранившихся *фрагментов* из трактатов *Иоанна Грамматика* «Апология Халкидонского Собора» и «Против монофизитов», достаточно объективно (за исключением первого тезиса о *подчёркнутой асимметричности христологической схемы* древнего автора) констатируется: «*Иоанн Грамматик* не утверждает прямо, что *Его (Христа) человечество осуществляется в Божественной Ипостаси*, что *Ипостась Логоса стала ипостасью для человечества*, ... что *Ипостась Христа тождественна Ипостаси предвечного Логоса*»; при этом в трактате «Против монофизитов» он, первым в контексте христологических споров применяя этот термин, даже «*называет Ипостась Христа сложной*, поскольку Он, будучи единым Существом, единосущен Богу и человеческому роду».

Особенно умиляет недоуменный «*принципиальный*» вопрос современного автора опуса: коль скоро, согласно *Иоанну Грамматику*, во Христе «человечество *несамоипостасно*», «соответствует ли этой *сущности* какая-либо *ипостась*»? Поскольку же «*Грамматик* прямо не говорит о том, что *Ипостась Логоса стала ипостасью для человечества*, тогда нарушается аристотелевский принцип: «*нет природы безличной*», который для *Иоанна* сохраняет такую же силу, как и для его оппонентов».

Предварительно можно лишь заметить, что в приведённых тезисах, не достаточных самих по себе, – хотя бы потому, что трактаты *Иоанна Грамматика* сохранились лишь *фрагментарно*

но, – достаточно, однако, много коллизий, что вынести определённый вердикт в пользу *асимметричности* нашего *неохалкидонита*. А поскольку все сомнения должны быть истолкованы в пользу оспариваемого мнения, посему остаётся лишь заключить: позиция *Иоанна Грамматика*, противоречивая и в других отношениях (даже некорректно вырванную из контекста и в результате не имеющую однозначного смысла эксцерпцию *аполлинарианского* происхождения «одна природа Бога Слова воплощённая» древний автор принимает за чистую монету), представляет собой лишь *некорректно изъясняемую симметрию*. Чего стоит лишь одно выражение: «*сложная Ипостась*». Современный автор совершенно корректно развивает формулу. Он не говорит: *сложная Ипостась Бога Слова*, что является очевидным абсурдом, но: *сложная ипостась Христа!* *Ведь это выражение допустимо лишь в контексте симметричной христологической схемы.*

См. по вопросу мнение *прот. Сергия Булгакова*, который ожесточённо воюет с формулой *сложная Ипостась* по причине собственной неискоренимой *асимметричности*, обусловленной и усугубленной к тому же использованием *нетрадиционной терминологической системы*.

⁹² ГПБО. – Т. 10. – № 2. – С. 108-121.

⁹³ Там же. – С. 115.

⁹⁴ «Журнал Московской Патриархии» (англ. вариант). – 1972. – № 6. – С. 71.

⁹⁵ The Church of Ethiopia: A panorama of history and spiritual life. – Addis Ababa, 1970. – P. 48-51.

*** КРАТКАЯ БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА**

Проф. свящ. Вилакуэль Чериан Самуэль (Vilakuel Cherian Samuel, 1912–1998) – клирик Сирийской Православной Церкви Востока (Маланкарской Православной Церкви); изучал богословие в Объединённой богословской семинарии в Нью-Йорке и Богословской школе Йельского университета, д-р философии (1957, Йельский ун-т); преподавал в Серампурском колледже, Объединённом богословском колледже в Бангалоре, Индия; Богословском колледже Святой Троицы в Аддис-Абебе, Эфиопия; участник ряда неофициальных православно-ориентальных богословских собеседований (в Орхусе, 1964, Бристоле, 1967, Женеве, 1970, Аддис-Абебе, 1971), а также двух богословских собеседований с представителями Римо-Католической Церкви, на которых выступал с докладами; входил в состав организованной Комиссией «Вера и Церковное устройство» Всемирного Совета Церквей группы по изучению истории и вероучительной деятельности соборов Древней Церкви и в частности – Халкидонского Собора; автору принадлежит множество публикаций по богословским вопросам в различных церковных периодических изданиях. В 1977 году вышла из печати его книга: *Samuel V. C. The Council Chalcedon Re-examined: A Historical and Theological Survey.* – Published for The Senate of Serampore College by The Christian Literature Society. – Madras, 1977.

ТРУДЫ ПРОФ. СВЯЩ. В. Ч. САМУЭЛЯ

Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. – Yale University, Ph. D., 1957.

Samuel V. C. One nature of God the Word // Greek Orthodox Theological Review. – № 10/2. – 1964–1965. – P. 37–51;

Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // Greek Orthodox Theological Review. – № 13. – 1968. – P. 152–169;

Samuel V. C. A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides // Greek Orthodox Theological Review. – № 16. – 1971. – P. 44–62;

Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. – Vol. IV. – Athens, 1973. – P. 126–190;

Samuel V. C. The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology (Analysis of terminologies in a conceptual framework) // Wirtschafsuniversität Wien: Supplementary Issue 2. – Wien, 1974. – P. 19–27;

Samuel V. C. Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // 'Εκκλησιαστικὸς Φάρος. – 'Αλεξάνδρεια, 1976. – Τ. 58. – Σ. 270–301.

Samuel V. C. The Council of Chalcedon Re-examined: A Historical and Theological Survey. – Published for The Senate of Serampore College by The Christian Literature Society. – Madras, 1977.