Андрей Диакон

К ВОПРОСУ
О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТОЛОГИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

"Кто знает, быть может, мы вовлечены в богословские разногласия вследствие нашего исторического наследия, которое преизбыточествует случайностями или даже является результатом целого ряда случайностей, имевших место в бурной жизни Церкви?
Не следует ли нам, памятуя о возможности подобного рода, заново оценить наши соответствующие позиции, предоставляя свободно и беспрепятственно проявляться в наших умах и душах Духу Святому?"

Архиепископ Тиран Нерсоян

"И для всех нас настало время оглянуться назад, ретроспективно обозреть свои собственные традиции с тем, чтобы яснее увидеть подлинные проблемы, освободить то, что мы почитаем Священным Преданием, от всех человеческих привнесений и наслоений, пусть даже освященных веками…"

Протоиерей Иоанн Мейендорф

"Дух Кирилла прочен. Мы не против него. Но мы являемся Церковью, однако не церковью Кирилла и Льва, или Феодорита, или кого-либо другого. Церковь превыше их всех. Нам нет необходимости принимать всего Кирилла. Его фундаментальная христология важна, однако нет никакой нужды отвергать Льва и Феодорита в их позитивных сторонах.
С исторической точки зрения мы не должны стремиться к защищению лишь своей собственной позиции. В истории не действуют одни лишь ангелы света или демоны тьмы. В истории действуют люди, святые люди, конечно, но все-таки люди. Даже в Нестории можно найти немало положительных черт. Мы должны признавать достоинства и слабости обеих сторон. Дух Святой пребывает во всей Церкви."

Протопресвитер Виталий Боровой

1. К вопросу о православной богословской терминологии

Богословие, поскольку оно является коммуникативным средством, должно быть наукой точной и определенной [1]. И, конечно, в первую очередь это требование касается научного аппарата богословия - богословской терминологии. В том числе и терминологии онтологической, которая служит философским инструментарием для выражения богооткровенных истин в метафизических концептах.

Адекватная однозначность богословской терминологии безусловно необходима не только в аспекте межконфессиональной дискуссии, но и в плане внутриконфессионального вероисповедного самосознания. Именно однозначность *адекватная,* ибо, в частности, православному христианину предстоит императив тождественного осмысления догматических формул ветхой древности, которые живы и действенны и до сего дня. И это единственно возможно лишь с помощью соответствующего терминологического аппарата.

Однако, как показали неофициальные консультации между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей, в частности, в Орхусе (1964) и Бристоле (1967), православная сторона, которая по традиции выступала с инкриминированием

неадекватности терминологии в адрес своих ориентальных собеседников [2], оказалась лишенной однозначной собственной терминологической позиции [3].

Существо вопроса заключается в том, что современные православные богословы говорят на двух, а то и на трех богословских языках, то есть пользуются различными терминологическими системами и их смешением. Более того, каждая из этих систем одинаково применяется для истолкования древних соборных определений и святоотеческих творений. А это, естественно, приводит к различной интерпретации церковных вероисповедных памятников и тем самым – к доктринальному плюрализму, что не может служить охранению православной истины.

Различие этих терминологических систем заключается в том, что в них по-разному определяется понятие ипостаси и его соотношение с таковым природы.

В одной из систем ипостась означает определенный индивид и представляет собой совокупность природы (общего) и случайных особенностей. То есть, ипостась определяется через природу: ипостась есть природа с особенностями. Природа и ипостась соотносятся как общее и частное.

В другой системе ипостась понимается как некое личностное начало, особая реальность, онтологически отличная от природы, но имеющая существование в нераздельном единстве с ней. Совокупность ипостаси и природы образует индивид, разумную особь [4].

В своем докладе в Орхусе прот. Иоанн Мейендорф [5] связывал первую из этих систем с христологией св. Кирилла Александрийского, вторую же - с тринитарным учением каппадокийцев. В результате, по его словам, якобы предпринятого Халкидонским Собором "необходимого нововведения" каппадокийская терминология была применена и к христологии.

В последующее время, в полемике с монофизитами, вследствие сопоставления христологии кириллианской и христологии халкидонской, стало "возможным признание в качестве действительных обеих терминологических систем - св. Кирилла и Халкидона - при условии, что они будут рассматриваться как не противоречащие одна другой по смыслу" [6]. Тем самым, по заключению докладчика, приняв "новую терминологическую систему в христологии", "Православная Церковь не исключила возможности использования (наряду с ней) древней, дохалкидонской терминологии" [7].

Таков, по Мейендорфу, генезис глоссолалии в православной христологии.

А какова же была цель "необходимого (терминологического) нововведения", якобы предпринятого Халкидонским Собором? По мысли нашего богослова, эта цель двоякая: избежать Сциллы и Харибды несторианского и монофизитского истолкования соборной формулы: две природы и одна Ипостась. Ибо, с одной стороны, именно на основании понимания ипостаси как "природы с особенностями" две природы ороса могли интерпретироваться как две ипостаси [8]. С другой же стороны, на том же основании за одной Ипостасью вероопределения виделась опасность "крайнего, евтихианского монофизитства" [9].

Появление же самой каппадокийской тринитарной терминологии, которая, согласно не всегда последовательной в этом отношении мысли прот. Иоанна Мейендорфа, якобы принципиально различала понятия ипостаси и природы в качестве сосуществующих в единстве, но онтологически отличных реальностей [10], обусловливается интенцией избежать тритеизма в учении о Боге [11]. Ибо, по словам другого сторонника новой терминологии - прот. Сергия Булгакова, "схема отношения ипостаси к природе как частного к общему, основывающегося на ипостасных различиях, последовательно проведенная, могла бы повести к тритеизму и к омиусианству, подобосущию, вместо омоусианства, единосущия..." [12].

По всей вероятности, в формальном плане, безотносительно к содержанию термино-понятия ипостась, тезис прот. Иоанна Мейендорфа восходит к католическому исследователю ориентализма монсиньору Жозефу Лебону, на книгу которого "Севирианское монофизитство" [13] наш богослов в своем докладе неоднократно ссылается. Последний, в частности, говорит об этом в своем позднейшем труде "Христология сирийского монофизитства" [14], являющемся, в

сущности, сокращением выше названного. Ж. Лебону вторит в подобном случае и проф. Н.А. Заболотский [15].

Следует отметить, что о терминологической эволюции в Халкидонском оросе в смысле изменения значения термина ипостась говорит и проф. В.В. Болотов [16].

Однако, если обратиться к восточным древнецерковным писателям, начиная с каппадокийских отцов и кончая богословами уже послехалкидонского периода, то можно обнаружить, что всей христианской древности свойственно лишь одно понимание ипостаси как отдельной особи и природы с особенностями.

Подобного понимания ипостаси придерживались: св. Василий Великий [17], св. Григорий Богослов [18], св. Григорий Нисский [19] (что принимается такими современными богословами, как проф. А.А. Спасский [20], А.П. Орлов [21], И.И. Адамов [22], свящ. Василий Соколов [23], прот. Сергий Булгаков [24], прот. Георгий Флоровский [25], прот. Иоанн Мейендорф [26]), св. Кирилл Александрийский [27], преп. Иоанн Дамаскин, печать древних богословов († 749) [28], преп. Феодор Студит († 826) [29], Мелетий монах (IX) [30], митрополит Илия Критский (XI), комментатор творений св. Григория Богослова [31], и, без всякого сомнения, все другие церковные богословы после Халкидона. Ибо все они принимали следующую дефиницию ипостаси, согласно формулировке аввы Фалассия: "Ипостась определяет естество с личными свойствами: так что каждая ипостась имеет и то, что едино обще естеству, и то, что собственно ипостаси" [32].

В качестве резюмирующего свидетельства, полагаем, может служить высказывание ангелического доктора Фомы Аквината, терминологическая позиция которого не отличается от восточной, высказывание, как бы подводящее итог богословской терминологии за тринадцать веков христианского богомыслия: "У греков слово ипостась, принимаемое в его собственном значении, обозначает любую особь рода субстанции, но в обычном употреблении оно означает особь или личность (персона) разумной природы" (Сумма богословия, 1.29.1.1).

Соотношение же понятий ипостаси и природы (сущности) становится очевидным из следующего определения католического богослова: "Сущность есть в собственном смысле слова то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из формы и материи, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено "из этой материи" и "этой формы", определяется через ипостась и лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как "человек", но "эта душа", "эта плоть", "эти кости" определяются как "этот человек". Таким образом, ипостась и лицо прибавляют сверх определения сущности индивидуальные основания и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы" (Сумма богословия, 1.29. 2.3).

Сказанного, полагаем, достаточно для того, чтобы показать несостоятельность попытки прот. Иоанна Мейендорфа связать новое понимание ипостаси, как отличного от природы особого личностного начала, с древностью и освятить его авторитетом каппадокийцев и отцов Халкидонского Собора.

Более, можно сказать, объективен и бескомпромиссен в этом отношении прот. Сергий Булгаков [33]. Будучи сторонником новой терминологии, он не может не видеть принципиальной ее противоположности терминологии древних богословов, однозначность которой он отмечает от св. Василия Великого до преп. Иоанна Дамаскина [34]. И потому просто-напросто без всяких колебаний отбрасывает последнюю, инкриминируя ей "общую недостаточность средств... для (выражения) учения о Троичности" и Боговоплощении [35] и оставляя за ней "только историческое значение" [36].

Однако и прот. Сергий Булгаков стремится связать новую терминологию с древностью и придать ей некий ореол боговдохновенности. Он пытается увидеть таинственную подспудную данность новой терминологии в Халкидонском оросе, данность, которая осталась сокрытой в веках, не будучи осознана ни самими соборными отцами, ни последующими столетиями [37].

"Хочется думать, - пишет С. Булгаков, - что именно наше время призвано - в своем стремлении к богословскому синтезу - исторически явиться халкидонской эпохой, оно призвано к новому религиозному и богословскому раскрытию и овладению этим даром церковным" [38].

И это *новое* религиозное и богословское раскрытие и овладение, по мысли прот. Сергия Булгакова, естественно должно происходить на основе *новой* терминологии. Ибо, по его словам, "то понятие об ипостаси, которым располагало (древнее святоотеческое) восточное богословие, совершенно не дает возможности изложить этот (Халкидонский) догмат" [39].

Подобные гипотезы, конечно, не имеют никаких действительных оснований. По всей видимости, новые терминологические веяния в христианском богословии появились в протестантской среде около столетия назад как следствие развития немецкой идеалистической персоналистической философии и антропологии.

Русские православные догматисты прошлого века, в частности, митрополит Московский Филарет, архиепископ Черниговский Филарет, митрополит Московский Макарий, епископ Сильвестр (Малеванский), прот. Н. Малиновский и др., не подпали влиянию терминологических нововведений.

Среди сторонников этих нововведений можно назвать имена таких богословов, как протестантский исследователь д-р А. Гарнак [40], православные отечественные богословы проф. В.В. Болотов (с возможной вероятностью) [41], свящ. Павел Флоренский [42], свящ. Василий Соколов [43], по свидетельству проф. В.Н. Лосского - Патриарх Сергий (Страгородский) [44], зарубежные православные богословы прот. Сергий Булгаков [45], проф. В.Н. Лосский [46], прот. Иоанн Мейендорф [47] и др.

В качестве прецедента настоящего терминологического нововведения можно назвать воззрения противника тритеитов - филопониан в ориентализме VI века Дамиана Александрийского, который, онтологически противопоставляя понятие ипостаси таковому сущности (природы), учил о существовании наряду с тремя Ипостасями Святой Троицы присущего всем Им "общего Бога", реально единой сущности Божества. На этом основании он был обвинен тритеитом Петром из Каллиника, патриархом Антиохийским, одновременно в савеллианстве и тетрадитстве [48].

Интересно отметить, что проф. В.В. Болотов, который по всей вероятности принимает новую терминологию, весьма положительно оценивает позицию Дамиана Александрийского, близкую тем самым к его собственной. Согласно ему, "учение Дамиана было скорее неуклюже выражено, чем полно заблуждений" [49].

Св. Софроний Иерусалимский в своем соборном послании анафематствовал Дамиана, по его выражению, как сказавшегося "новым Савеллием в наши времена" [50].

В Западной Церкви подобные взгляды высказывались, в частности, в XII веке Гильбертом Порретанским, епископом Пуатьерским († 1154), у которого также "наряду с тремя Лицами (Святой Троицы) выступает еще четвертое начало - Божество" [51]. На Реймсском соборе 1148 года он был обвинен (в тетрадитстве) Бернардом Клервоским [52]. Ему было предложено внести исправления в свои труды, а его комментарий к Боэцию был конфискован [53].

Последовательное применение новой термино-понятийной системы, как это показал весьма выразительный опыт прот. Сергия Булгакова [54], действительно приводит к тетрадитству в учении о Боге и к реституции аполлинарианства в христологии. Позиция прот. Сергия Булгакова на этом основании была осуждена Указом Московской Патриархии и Определением Заграничного Архиерейского собора в Карловцах от 17-30 октября 1935 года [55].

Кроме того, новая терминология, не имеющая святоотеческой традиции, естественно не может служить адекватным научным инструментарием к древнецерковным творениям. А это в принципе означает прямой разрыв со святоотеческим письменным преданием, что, в сущности, и демонстрирует тот же прот. Сергий Булгаков [56].

Хотя он и ссылается на отцов и даже цитирует их, но принципиальное различие в понимании одних и тех же терминов "ипостась", "природа" и др. сводит на нет смысл этой цитации. Искусственно введенная омонимия размывает и просто извращает святоотеческую мысль. А что не доделывает эта омонимия, с его стороны вообще подвергается отвержению как противоречащее или только лишь не соответствующее *новому* раскрытию и овладению церковными догматами.

Правда, другие сторонники новой терминологии не предстают такими радикалистами. Но это объясняется просто их непоследовательностью в применении этой терминологии, то есть неоднозначностью, расплывчатостью их терминологической позиции. Они пользуются неким эклектическим богословским языком, в значительной мере - не отдавая себе отчета или не сознаваясь в том. Эклектизм этот заключается в сознательной или бессознательной эксплуатации омонимии терминов: термину, в частности, ипостась, который имеет принципиально различные значения в каждой из систем, придается то один, то другой смысл, в зависимости от ситуации (амфиболия).

Особенно это проявляется в толковании древних письменных памятников. Уже само обращение к ним таит в себе определенную двусмысленность. Ведь все они являются запечатлением на *ином* языке и *иных* мыслей. Но это совершенно не принимается во внимание. К прочтению отцов часто привлекается новая терминология [57], что совершенно недопустимо.

Напомним эклектический принцип, сформулированный прот. Иоанном Мейендорфом: "... так как всякая терминология всегда условна, Православная Церковь не исключила возможности использования (наряду с новой) древней, дохалкидонской терминологии при условии, что она передает тот же самый смысл" [58].

Однако, как может быть выполнено последнее условие, если сторонники новой терминологии связывают ее появление именно с общей недостаточностью средств терминологии древней для выражения богооткровенных тайн Троичности и Домостроительства [59]?! Ведь с их точки зрения, "новые (терминологические) уточнения, в действительности, повели к новым развитиям в... тринитарном богословии" [60] и, добавим, в христологии.

А это означает, что и эклектики, не признаваясь в этом, быть может, и самим себе, четверят Троицу, ибо говорят об "антиномии между природой и Лицами, (как) абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными (реальностями)"[61], и еще более усложняют Ее, ибо различают и противопоставляют" в Боге: три Ипостаси, происходящие личностно; природу или сущность; энергии, происходящие природно" [62]. И они же проводят различие "между Ипостасью Логоса - Субъектом страданий во плоти - и Его природой" [63].

Сказанное, полагаем, делает очевидным настоятельнейшую необходимость православного терминологического самоосознания. Мы в любом случае не можем отбросить святоотеческую терминологию, с помощью которой сформулированы все христианские догматы. Отбросив ее, мы утратим возможность адекватного постижения соборной догматической мысли. Любая новейшая терминология не может быть тождественной для этих целей, что, собственно, и показано выше. Хотя в принципе не исключена возможность интерпретации догматов с помощью современных языковых средств, но интерпретации *адекватной.* А это опять возвращает нас к святоотеческой терминологии, к необходимости ее по возможности точной разработки. Без этого - нет богословия!

2. К вопросу о формальных христологических схемах в христианском богословии

Формальные христологические схемы (в отличие от символьных, гимнологических запечатлений) являются терминологическим, концептуальным выражением различного

понимания в истории христианского богословия тайны Боговоплощения. Они находятся в определенной связи с терминологическими системами: древней и новой.

В отношении к древней терминологической системе, со времени возникновения несторианских споров V века, условно можно говорить о дохалкидонской и послехалкидонской формальных схемах.

2.1. Дохалкидонская формальная христологическая схема, в утверждении совершенства обеих сторон в Воплощении, предполагает в качестве исходной посылки соединение в Таинстве природы - Ипостаси - Лица Божества Слова и природы - ипостаси - лица человеческого [64]. Здесь наблюдается полный параллелизм, абсолютная симметрия Божественного и человеческого элементов в категориальном, терминологическом выражении. Вследствие этого дохалкидонскую формальную схему можно назвать *симметричной.* Кроме того, учитывая исходную двойственность всех онтологических категорий (лицо, ипостась, природа...), можно говорить о симметрии *внешней.*

Исходная внешняя симметрия Божества и человечества в Таинстве является общей для христологических позиций обеих богословских школ древности - и антиохийской [65], типичными представителями которой были Диодор Тарсийский [66], Феодор Мопсуэстийский [67], Несторий [68], бл. Феодорит Кирский [69] и другие восточные, и, - подчеркнем, ибо это обычно отвергается, - александрийской, в лице, в частности, св. Кирилла Александрийского [70].

Однако при общности, в качестве предпосылки, исходной внешней симметрии в Таинстве конечный результат его понимался антиохийцами и александрийцами различно.

Антиохийцы, утверждая перманентное, пребывающее и по Воплощении двойство природ или ипостасей, учили об образовании в Таинстве лишь единого Лица, явившегося следствием союза (соприкосновения) двух природных лиц, некоего нового, домостроительственного Лица, сложного Лица единения, Которое "отличается и от Логоса вне Воплощения, и от Иисуса, как человеческого лица" [71]. То есть, они учили лишь о *просопическом* единстве, единстве на уровне лица (лиц).

"Мы, - писал бл. Феодорит незадолго до Халкидонского Собора в "Эранисте", - проповедуем такое единение Божества и человечества, что мыслим одно Лицо нераздельное и одного и того же признаем и Богом и человеком, видимым и невидимым, описанным и неописуемым и вообще все, что дает знать Божество и человечество, прилагаем Единому в лицах" [72].

В 433 году, во время появления унионального исповедания, восточные утверждали во Христе лишь единое Лицо [73], естественно, понимая под этим "единство лиц" [74]. Еще в 436 году они отказались принять новое согласительное исповедание, выдвинутое самим св. Кириллом и содержавшее, вероятно, выражение "одна Ипостась" [75]. Однако в 437 году они подписали томос св. Прокла Константинопольского к армянам, в котором говорилось об одной Ипостаси Бога Слова воплощенного [76], то есть об одной Ипостаси Христа.

Святой же Кирилл Александрийский, в утверждении не только *просопического* [77], но и *ипостасного* [78] и *природного* соединения [79] Божества и человечества в Домостроительстве, ибо, по его словам, в Таинстве "лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединяется вместе с природами в единство" [80], исповедал во Христе, по Воплощении, и единое Лицо [81], и единую Ипостась [82], и единую природу Бога Слова воплощенного [83].

Принципиальное отличие формальной позиции александрийского богослова от таковой антиохийцев касалось как раз и только понимания конечного результата Таинства и заключалось именно в исповедании им (единой Ипостаси), единой природы Бога Слова воплотившегося и вочеловечившегося,- то есть единой природы Христа.

"... уразумев те (начала), из которых единый и единственный Сын и Господь Иисус Христос, - писал св. Кирилл в послании к епископу Акакию Мелитинскому, - утверждаем, что два естества соединились, и верим, что после этого соединения, как бы уничтоживши разделяемость надвое, пребывает одно естество Сына, как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося" [84].

В свете сказанного становится понятной неоднозначность отношения св. Кирилла к антиохийскому примирительному исповеданию 433 года [85], в краткой формулировке которого: "совершилось соединение двух естеств" - при утверждении лишь одного Лица, формулировке, собственно, доефесской, безусловно содержалась мысль о пребывающем двойстве природ или ипостасей и по Воплощении.

Хотя св. Кирилл в целях икономии и был вынужден принять эту формулу и в примирительном послании даже характеризовал ее как "безукоризненное исповедание веры" [86], однако она всегда оставалась для него совершенно недостаточным вероизложением в плане его собственной позиции одной природы и одной Ипостаси во Христе.

И потому, защищаясь от упреков по поводу унии с восточными со стороны своих приверженцев, святой отец квалифицирует принятие им дифизитского исповедания как "снисхождение" [87] и даже пытается переосмыслить истинное положение вещей и вложить в формулу свое понимание Воплощения: "Уже после того, как допущено единение (двух естеств), соединенное больше не разделяется, а один уже Христос, и одно Его (Христа) естество, именно - как Слова воплощенного" [88].

Принимая два естества лишь в качестве исходной посылки [89], он стремится приписать эту мысль и антиохийцам: Так понимают и те, которые называют два естества" [90]. Столь же, сколь и тезис о единой природе Христа, впрочем, сознавая, вероятно, что сие не совсем так (последнее выдают конечные слова в фразе): "Это исповедали восточные, но выразили это темновато" [91].

Антиохийская формула этого, конечно, отнюдь не предполагала. И восточные никогда этого не исповедали. Это продемонстрировала, в частности, и неудавшаяся в 436 году попытка св. Кирилла провести в качестве основания унии вместо прежнего, явно недостаточного, с его точки зрения, вероизложения свое собственное: "Веруем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Бога, Единородное Слово вочеловечившееся и воплотившееся, есть един, не на двух сынов рассекаемый, но один и тот же прежде веков неизреченно родившийся от Бога и Он же в последние дни родившийся от Жены по плоти, так что Лицо (Ипостась?) Его одно. Ибо потому мы и именуем Святую Деву Богородицей, что один и тот же есть Бог и вместе человек. Поелику Единородный воплотился и вочеловечился непреложно и неслиянно, то Он страдал по человеческому естеству: природа Божества недоступна страданию; оно свойственно плоти, согласно Писанию" [92].

Различие обеих формул очевидное. Восточные категорически отвергли последнюю, содержавшую, вероятно, лишь выражение "одна Ипостась" [93]. И тем более ими была отвергнута и несколько более поздняя формула, выдвинутая св. Кириллом, в которой говорилось об одном Лице в человечестве Того, "Кто по природе и истинно есть Сын"[94]. В этих словах исследователи видят возврат к мнимоотеческой эксцерпции "одна природа Бога Слова воплощенная" [95].

Исходная внешняя симметрия обеих сторон в Воплощении, принимаемая в дохалкидонской христологической схеме антиохийской и александрийской богословскими школами, ибо, по словам св. Кирилла, "лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединяется вместе с природами в единство" [96], и соответсвующее понимание этого соединения (просопического, ипостасного и природного) как образования из двух исходных элементов - одного конечного элемента единства необходимо предполагают *сложность* единого Лица, единой Ипостаси и единой природы (последнее - у александрийцев) во Христе, составившихся соответственно из двух лиц, из двух ипостасей и двух природ, Божества и человечества.

Тезис о сложности из двух природных лиц несторианского домостроительственного Лица единения, Лица Богочеловеческого, отличного "от (Лица) Логоса вне Воплощения и от Иисуса, как человеческого лица" [97], в принципе, принимается всеми богословами [98].

О Едином "в лицах", имеющем "одно нераздельное Лицо", говорил бл. Феодорит Кирский [99]. "Двойство естеств и единство лиц" в едином Лице Единородного исповедал в Александрии антиохийский посол мира епископ Павел Емесский [100].

В Орхусе проф.-прот. И. Романидис, на основании концепции сложного Лица, говорил о позиции .бл Феодорита как о криптонесторианской и противопоставлял ей позицию Иоанна Антиохийского и унициональной формулы [101]. В сущности, бл. Феодорит столь же криптонесторианин, сколь и сам Несторий, и Иоанн Антиохийский, учившие также о сложном Лице во Христе. Другое дело, конечно, что Несторий впадал в крайности, которые позволяли инкриминировать ему учение о двух лицах, двух сынах. Но сам он, естественно, как мог, утверждал единство *Богочеловеческого* Лица Еммануила [102], вооружаясь против предстоявших ему односторонних высказываний противоположной крайности, в которых в символьной форме выражалась идея Моносубъекта во Христе - Логоса.

Сложность единого Лица Христова согласно унициональному исповеданию, полагаем, засвидетельствована самим св. Кириллом Александрийским, принявшим это исповедание. По его словам, "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 (просопон?) одну, - соединенного никаким образом не разделяют" [103].

Мысль о сложности единой Ипостаси Христа явствует из размышлений святого отца в защищении 8-го анафематизма против восточных. Говоря о едином поклонении, которое достоит 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.п. [104].

В послании к епископу Валериану Иконийскому, отвергая противное ему утверждение, "что Бог и человек, соединившись вместе, составили одного Христа и (что) ипостась того и другого осталась неслиянной, которую, однако, разделяет разум", св. Кирилл, в рассуждении единой Ипостаси и единой природы Христа, применяет аналогию человека. По его словам, "одна природа человека и одно лицо (ипостась), хотя и составляется из предметов отличных и инородных", поелику тело вместе с душой "составляют ипостась одного человека" [105].

"Ибо, в самом деле, - продолжим словами из второго послания святого отца к епископу Сукенсу Диокесарийскому, - единство приписывается не только вещам простым, несложным по естеству, но и сложным. Так един человек, состоящий из души и тела. Душа и тело разнородны и неравны по существу, но в соединении они образовали одну природу человека. Говорим о таком единстве, не забывая, что единым по сложении вещам присуще различие элементов, из которых составилось единство" [106].

Сложность элементов единства в тайне Домостроительства очевидным образом предполагает вывод о сложности во Христе и Субъекта, Который тем самым не тождествен Субъекту Логоса, и о различии "субъектов до и после Воплощения" [107]. Последнее положение, высказанное прот. Георгием Флоровским собственно в адрес Нестория, действительно по отношению ко всем модификациям дохалкидонской христологической схемы.

Более того, исходная внешняя симметрия Таинства, то есть тезис о соединении двух ипостасей с их лицами, естественно приводит к мысли о сочетании в Воплощении вообще двух предсуществовавших субъектов, Бога Слова и человека Иисуса.

Положение о предсуществовании человечества отвергалось представителями обеих богословских школ посредством утверждения того, что образование человечества и его соединение с Божеством произошло в одно и то же мгновение, в самый момент зачатия. Об этом говорит даже Несторий [108].

Что же касается вопроса об ипостасировании и олицетворении (персонификации) воспринятого Словом человечества, то в пределах формальной христологической схемы с внешней симметрией этот вопрос снят быть не может. Даже если при этом утверждается единая Ипостась и единое Лицо Христа. Ведь единая Ипостась понимается образовавшейся из двух ипостасей, и единое Лицо - из двух лиц. А это собственно, означает, что единый Христос составился из Бога Слова и человека Иисуса.

Разрешение этой проблемы стало возможным лишь вследствие разработки теории *воипостасирования,* положенной в основание послехалкидонской христологической схемы.

2.2. Халкидонским Собором в качестве православного выражения истины Боговоплощения было признано исповедание единого Христа, познаваемого "в двух естествах", которые *соединяются* "в одно Лицо и одну Ипостась".

Следует отметить, что приведенные основные элементы ороса были запечатлены уже, в частности, в деяниях Константинопольского собора 448 года, читанных и в Халкидоне. Здесь обретаются такие выражения, как "в двух естествах познаваемому" [109], "в двух естествах после Воплощения" [110], "в одной Ипостаси и одном Лице" [111]. Поэтому вряд ли подобает говорить о каком-то западном влиянии в Халкидонском определении [112]. Восточная дифизитская традиция, прошедшая царским путем между крайними утверждениями и св. Кирилла Александрийского, и Нестория, в оросе очевидна. Это касается и формулировок [113], и, подчеркиваем, *терминологии.*

Адекватная интерпретация Халкидонской формулы на основании теории воипостасирования возводится к Леонтию монаху (VI), не совсем точно называемому Византийским [114]. Выдвинутая интерпретация сохраняла симметрию Таинства, обусловливающую сложность Субъекта во Христе, но симметрию уже не на уровне ипостаси - лица, а на уровне воипостасного, то есть природы - сущности. Если в первом случае можно было говорить о *внешней* симметрии, то в данном - условно станем именовать симметрию *внутренней.* Таким образом исключалась мысль о предсуществовании человечества и его самоипостасном бытии и устранялась возможность истолкования двух природ Халкидона в смысле двух ипостасей. С другой стороны, здесь получал обоснованное раскрытие принцип реального существования *двух* (воипостасных) природ в *одной* Ипостаси, сложной Ипостаси Христа.

Согласно общераспространенному в древнем богословии аристотелианскому положению, принятому и Леонтием, "не существует природы неипостасной" [115]. Природа объективируется, актуализируется, существует и созерцается лишь в ипостаси, являясь тем самым *воипостасной.* Однако, составляя существенную часть ипостаси и созерцаясь в ней, (воипостасная) природа не есть ипостась [116]. Ипостась же есть и природа, но она, кроме природы, общего, "содержит (и) специфический признак (этого) общего" [117]: ипостась есть природа с особенностями.

Однако ипостась может состоять и не из одной природы. "... определение ипостаси, - говорит Леонтий, - содержит по природе тождественное, по числу различающееся или состоящее из различных природ" [118]. В таком случае речь идет о сложной ипостаси, образованной соединением двух (или более) воипостасных (природ).

Примером сложной ипостаси может служить человеческая ипостась, состоящая из различных природ тела и души. Не будучи неипостасными, эти природы не есть в то же время и самостоятельные ипостаси. Они существуют как воипостасные, будучи воипостасированы в единую и нераздельную ипостась человека [119]. "Душа же со своим телом, - пишет древний богослов, - различается по природе, соединяется по ипостаси, которую составляет совместная жизнь" [120].

Леонтий приводит и другие примеры сложных ипостасей: дом (сложная ипостась) из камней (воипостасные), вязанка (ипостась) дров (воипостасные), факел (ипостась) из дерева и огня (воипостасные), горящая лампада (ипостась) из светильни и огня (воипостасные), раскаленное железо (ипостась), являющее соединение железа и огня (воипостасные) и т.п. [121].

Аналогию двусоставности человека Леонтий применяет и в отношении ко Христу: "Всякий вообще человек состоит из души и тела, и Спаситель состоит из Божества и человечества" [122]. "Целая Ипостась" Христа - сложная. Она, как из частей, состоит из двух воипостасных природ, "восполняющих Лицо Ипостаси Христовой" [123]. В качестве воипостасных, и "Слово не есть совершенный Христос без соединения с человечеством, хотя и есть совершенный Бог" [124], "как, - продолжим словами другого Леонтия монаха, Иерусалимского, - и Иисус не есть совершенный Христос, хотя и был бы совершенным человеком, не соединившись с Божеством.

Совершенный Христос Бог наш есть вместе и одновременно, истинно и действительно Слово, Сын Божий, и Иисус, Сын человеческий" [125].

"Само собой разумеется, - пишет прот. Иоанн Мейендорф, - что по мнению Леонтия единственная Ипостась (в Домостроительстве) есть не предсуществовавшая Ипостась Логоса, а Ипостась Христа, образовавшаяся в самый момент Воплощения вследствие "существенного соединения" (человечества) с Логосом и состоящая из (двух воипостасных) природ, которые являются ее частями,... (выражая) их взаимоотношение и согласованность" [126].

Более того, Леонтий прямо выступает против, иного понимания. "А что некоторые говорят, - подчеркивает он, будто человечество Христа не было прежде образовано и не имело прежде ипостаси в себе и не было воспринято совершенным, но имело Ипостась в Логосе, составив эту Ипостась из обоих (вместе с Божеством), это отчасти правда, отчасти - нет. Мы даже признаем, что оно не имело ипостаси в себе и не было прежде образовано. Но того мы не признаем, чтобы из-за этого быть одной Ипостаси обоих, так как иначе не может соединиться Бог и совершенный человек" [127].

И как следствие этого, древний богослов, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, "никогда не называет в качестве Субъекта соединения (Божества и человечества) Божественный Логос; таким Субъектом (у него) всегда является Христос или чаще Господь, Который, "происшед от Девы, был назван также Богом и Сыном Божиим в Логосе и по причине Логоса" [128].

2.3. Если обратиться к рассмотрению дальнейшего развития христологической мысли в православном богословии, то объективный исследователь необходимо должен будет констатировать, что именно концепция Леонтия Византийского с ее истолкованием единой Ипостаси Халкидонского ороса в плане сложной Ипостаси Христа, не тождественной Ипостаси Логоса, и утверждением в Спасителе соответственно сложного, Богочеловеческого Субъекта получила признание подавляющего большинства виднейших православных богословов последующего времени, многие из которых канонизированы Церковью.

В частности, преемственность воззрений Леонтия Византийского наблюдается у *св. Анастасия, патриарха Антиохийского* (Феополитанского)(† 599/600).

"Христос, - по словам святого отца в интерпретации свящ. Василия Соколова, - из двух природ (Божества и человечества). Но Ипостась Его одна, ибо одно ипостасное свойство. Всеми богословами и учителями Церкви признается, что у различных природ (во Христе) одна Ипостась и что единение природ совершилось по Ипостаси Христа, Который не только состоит из Бога и человека, но один и тот же Бог и человек с невреждeнными в единении природами, которые образовали через соединение сложную Ипостась, называемую Христом... Один есть Христос, соединенный из обеих (природ), вместе Бог и человек" [129].

Св. Софроний Иерусалимский († 638) понимает Воплощение как несказанное, неизменное и нераздельное соединение (из) двух естеств, или сущностей, Божества и человечества, "в которых созерцается один и тот же Христос" [130].

"Единое, происшедшее из них, - пишет далее святой отец в соборном послании, читанном на VI Вселенском Соборе, - остается единым; оно затем уже не разделяется и, не допуская рассечения или изменения, показывает, из чего состоит. Это есть Ипостась и Лицо составное.

Оно состоит из неслитного смешения и не знает разделения в соединившемся, но сохраняет нераздельное бытие и существование; и не два, потому что соделалось одним, и не слитно и не ведет к одному единству и к естественному и существенному тождеству того, из чего естественно составлено, но одно и в то же время познается и (как) одно и (как) два. Одно по Ипостаси и по Лицу, а два по отношению к самым естествам и естественным особенностям их, от которых Оно и получило (возможность) быть единым и сохранило (возможность) оставаться по естеству двояким.

Поэтому Он, пребывая тем же, созерцается как единый Христос, и Сын, и Единородный, нераздельный в обоих естествах, и естественно совершает то, что свойственно тому и другому

существу, в силу присущего тому и другому существенного качества и естественной особенности.

Если, - вопрошает далее святой отец, имея непосредственное намерение, отвергнув утверждение одной во Христе природы, защитить тезис о нетождественности Ипостаси Еммануила таковой Логоса (!), - Он имеет естество единичное и несовокупное, то как же у Него не будет такова же Ипостась и Лицо? И неужели один и тот же (единичный и несовокупный Субъект) стал бы вполне совершать то, что свойственно тому и другому естеству?

... Мы же... проповедуем ипостасное снисхождение Слова в плоть... и воплотившееся Слово почитаем за единого Христа и Сына и говорим, что у Него едина уставная Ипостась... (составившаяся из различных естеств, ибо) они... несказанно соединились между собой в одну Ипостась и неслитно совокупились в одно Лицо, сошедшись и соединившись между собой ипостасно, соделали для нас одного и того же Христом и Сыном... (ибо из них) нераздельно и естественно произошло и существенно развилось (Лицо Христа)" [131].

Подобной позиции держался и *преп. Максим Исповедник* († 662), хотя и существует тенденция представить его воззрения в плане истолкования единой Ипостаси Халкидона как простой Ипостаси Слова. Впрочем, такая тенденция наблюдается в настоящее время по отношению, собственно, ко всем святым отцам. Тем более, что делать это можно более чем просто: там, где у святого отца стоит термин Ипостась (разумеется *сложная* Ипостась *Христа*), обычно добавляется: "Слова" [132].

Исследователи отмечают созвучность христологических взглядов преп. Максима таковым Леонтия Византийского [133]. Святой отец так же понимает и излагает и теорию воипостасирования [134].

Природа, как созерцаемая в ипостаси, является воипостасной. По отношению же к ипостаси сложной, состоящей из двух (или более) природ, "воипостасное есть нечто, соединенное с различным по сущности в одно стечение (составление) лица и в одно образование ипостаси и сосуществующее с ним и никогда само по себе не познаваемое" [135]. Тем самым, "каждая из частей, соединенных друг с другом в некое целое, есть воипостасное, но не ипостась" [136].

Отсюда ипостасное соединение понимается преп. Максимом Исповедником как "стечение и совокупление различных сущностей, или природ, в одно лицо и одну и ту же ипостась" [137].

В Воплощении, по словам святого отца, "из двух естеств произошло соединение, одна же из них совершилась сложная Ипостась Христа, соблюдающая в непреложности и полноте природных свойств, как целое свои части, те самые естества, из которых сложена, и в них сохраняющаяся, как целое в частях" [138]. "Мы говорим, - пишет он далее в послании к Иоанну кубикулярию, - что Христос - из двух естеств, но не два лица (ипостаси), а одно сложное, содержащее эти естества как собственные части" [139].

Итак, Ипостась Спасителя есть некое единое целое, "по сложению из (двух) природ" [140]. На сложность Ипостаси Христа указывает и само именование Христос [141], ибо "имя Христос название не природы, но сложной Ипостаси". Которая расстоящиеся по природе естества целокупляет в теснейшем сочетании и сводит в нечто единое вследствие единства собственных частей [142].

По свидетельству И. Орлова, преп. Максим Исповедник отмечает, что в принципе сложность Ипостаси Христа есть сложность относительная, то есть сложность по отношению к неслитному, непреложному и нераздельному соединению двух природ в единую ипостасную целокупность [143].

Ведь ипостась вообще означает некую единичную особь, индивид, и, как таковая, она есть некое единое, на дальнейшие части не разложимое целое. Ипостась дома есть просто ипостась дома, "вот этот дом", хотя она и сложена из множества камней. И Ипостась Богочеловека [144] есть просто Ипостась Богочеловека, Сам Богочеловек Христос, хотя Она и сложена из Божества и человечества. В этом смысле древние богословы (Евстафий монах, Леонтий Византийский и др.) говорят о сложном Христе.

В качестве аналогии сложной Ипостаси Христа может быть приведен пример двуцветного или пятицветного камня, использованный преп. Максимом в послании к Иоанну кубикулярию. "Сущность разъяснения, - пишет И. Орлов, - сводится там к такому выводу: при различии цветов "камень один и тот же: ни качество (то есть различие) красок не разделяет его, ни единичность предмета не сливает" (т.е. качественно различных цветов)" [145].

"Говоря, что Христос состоит из двух природ, - пишет древний богослов в послании к знаменитому Петру, - мы мыслим Его состоящим из Божества и человечества, как целое из частей; точно так же, говоря, что после соединения (Он пребывает) в двух природах, мы верим, что Он пребывает в Божестве и человечестве, как целое в частях. Части же Христа суть Божество Его и человечество, из которых и в которых Он существует" [146].

И Ипостась Христа, это целое, согласно преп. Максиму, в интерпретации И. Орлова, "тождественно со своими частями: к существующему содержанию составляющих его частей (природ) целое (Лицо) не привносит ровно ничего и не имеет "иного" природного существования, помимо принадлежащего природе, в Нем существующей... И Христос, как целое, как сложная Ипостась, "имеет только то, что свойственно каждой Его природе" [147].

В последних словах самым очевидным образом показано понимание преп. Максимом (сложной) Ипостаси Христа (но не Слова!) лишь как единства, совокупности двух природ, Божества и человечества, и категорически отвергается новейшее ее истолкование как некой особой, отличной от природ онтологической реальности, сосуществующей с этими природами в некоем тройственном единстве: Ипостась Бога Слова + Божественная природа + природа человеческая.

Именно на этом основании преподобный отвергал тезис Пирра о сложной ипостасной воле во Христе, образовавшейся "из соединения двух природных воль, сложной в том же самом смысле, в каком говорится об одном (Лице), образовавшемся из сложения двух природ Христа" [148], то есть, в интерпретации И. Орлова, о сложной воле, принадлежавшей некоему носителю, владетелю этих природ, имеющему иное природное существование [149].

В отношении христологической позиции православных богословов IX века *преп. Феодора Студита* († 826) и *св. Никифора Исповедника*, патриарха Константинопольского († 828), ограничимся некоторыми заключениями прот. Иоанна Мейендорфа.

По словам последнего, эти богословы, в противовес иконоборческим монофизитским тенденциям, после триумфа кириллианства при Юстиниане, в большой степени возрождали антиохийскую (даже - несторианствующую) традицию [150]. Проявление этого автор видит в том, что, в частности, "Феодор Студит говорит... о едином Лице (Христа) в двух природах" [151].

Следует отметить, что гиперкритическое отношение прот. Иоанна Мейендорфа к древним исповедникам основывается на ультрасовременных тенденциях в православном богословии. Инкриминируя, в частности, св. Никифору выход "за пределы постхалкидонского православия", вследствие якобы формального отрицания им "теопасхитства, провозглашенного Кириллом и V Вселенским Собором", автор видит причину этого в том, что святым отцом "по-видимому, игнорируется установленное халкидонской и постхалкидонской христологией различие между Ипостасью Логоса - субъекта страданий во плоти - и Его природой" [152].

Как мы уже видели, ни халкидонская, ни постхалкидонская христология не устанавливала подобного различия между ипостасью и природой, в том числе - между Ипостасью и природой Логоса, и, соответственно, не называла Субъектом страданий, в отличие от Его природы, Ипостась Слова. Это и показывает позиция преп. Феодора Студита и св. Никифора Исповедника, позиция утверждения сложной Богочеловеческой Ипостаси Христа и, следовательно, сложного Богочеловеческого Субъекта в Спасителе. Отвержением ее отвергается вся древняя христологическая традиция.

Эта традиция запечатлена в сочинениях и другого представителя православного богословия IX века - *Мелетия монаха.* Согласно последнему, в частности, "воипостасное есть то,... что, будучи сложено с другим, отличным от него по существу,... образует одну ипостась, ипостась сложную,

как, например, человек составлен из души и тела, но ни душа одна не составляет ипостаси, ни тело: они только существуют в ипостаси (человека); а то, что образовалось из обоих, составляет ипостась их обоих... (которая) слагается из воипостасных" [153].

"В эту отвлеченную антропологическую схему Мелетия, - подчеркивает Ф.С. Владимирский, демонстрируя свое понимание всей древней и новой (до начала XX века) христологической традиции, - легко вложить то христологическое содержание, какое действительно влагали в нее христианские писатели в своем учении о Богочеловеческом "составе" Христа, стоит только заменить главные термины: душа = Божество (Слова), тело = человечество (Христа), весь человек = Богочеловек Христос (единая "сложная" Ипостась)" [154].

В XI веке подобную позицию в своих комментариях к творениям св. Григория Назианзина демонстрирует православный богослов *митрополит Илия Критский.* По словам Ф.С. Владимирского, митрополит Илия понимает ипостась как "сущность с определенными свойствами" [155]. Ипостасное соединение, согласно последнему, "образует из соединяемых одну ипостась, сохраняя различие входящих в соединение природ и оставляя их природные свойства неслитными и неизменными" [156]. Вопреки Евтихию, "сливающему природы после соединения", митрополит Критский учит о "соединении двух природ в одну сложную Ипостась (Христа)" [157].

Полагаем, что на симметричной христологической схеме основано и следующее высказывание *епископа Николая Мефонского*, который, по словам иеромонаха Павла (Черемухина), "несомненно является самым замечательным и глубоким богословом XII века": "Если во Христе две природы: Бог и человек, а Христос - одна Ипостась и нельзя одной из природ приносить, а другой принимать, то необходимо Единому Христу, согласно каждой из Своих двух природ, по одной - как Человеку, Архиерею и Жертвоприносителю - приносить жертву, то есть собственную Кровь, а по другой - как Богу - сию принимать, чтобы Он был и Приносящим, и Приносимым, и Приемлющим, по, выражению Василия Великого, Иоанна Златоуста и всей Кафолической Церкви" [158].

Прот. Иоанн Мейендорф отмечает в данном случае влияние преп. Максима Исповедника [159].

2.4. Однако на общем фоне развития симметричной древней христологической традиции у отдельных православных богословов послехалкидонского периода, таких как Леонтий Иерусалимский (VI), император Юстиниан (VI) и преп. Иоанн Дамаскин (VIII), встречаются некоторые формальные положения, которые имеют видимый асимметричный характер.

"В частности, в 'Точном изложении православной веры", 3.9, *преп. Иоанна Дамаскина* читаем: "... плоть Бога Слова не получила бытия в своей особенной ипостаси и не стала ипостасью иной, по сравнению с Ипостасью Бога Слова; но, в Ней получив ипостась, стала, лучше сказать, принятой в Ипостась Бога Слова, а не существующей самостоятельно, в своей особенной ипостаси. Потому она и не существует неипостасно, и не вводит в Троицу иной ипостаси" [160].

Именно подобные высказывания в современном православном богословии полагаются в основание концепций, имеющих интенцию утверждения Моносубъекта во Христе, интенцию отождествления Субъекта в Богочеловеке с Личностью Бога Слова чрез посредство идентифицирования единой Ипостаси Халкидона с Божественной Ипостасью Логоса [161]. Эти концепции выражаются как с помощью традиционной терминологии [162] (и в этом случае они имеют лишь видимость асимметрии), так и терминологии новейшей [163], позволяющей конструирование асимметричной христологической схемы с геометрической очевидностью.

Тезис о Моносубъекте во Христе - Логосе современные богословы вычитывают из односторонних текстов символьного характера *св. Кирилла Александрийского* [164], который, как мы видели, в формальном отношении придерживался симметричной дохалкидонской схемы Воплощения со сложным Субъектом - Христом (не Логосом!). Концептуальное же запечатление этого тезиса и идентификацию единой Ипостаси Халкидонского ороса с простой Ипостасью Логоса они связывают с именами *Леонтия монаха Иерусалимского* и *преп. Иоанна Дамаскина* [165].

Однако дедуктивные выводы подобного рода не имеют под собой фактологических оснований. Ведь, кажется, держись эти древние богословы приписываемых им взглядов, для них не было бы ничего проще простой декларации: Ипостась Христа = Ипостаси Бога Слова. Но таких отеческих деклараций никто из исследователей никогда не приводил. Их, по всей вероятности, вообще нельзя найти в сочинениях наших канонических авторов. И вопрос об асимметричных положениях тем самым должен быть перенесен в иную плоскость.

Это тем более очевидно, что, наряду с подобными высказываниями, названные древние богословы предлагают детальную разработку симметричной послехалкидонской христологической концепции сложной Ипостаси и, соответственно, сложного Субъекта во Христе.

В сочинении *Леонтия Иерусалимского* "Против монофизитов" читаем: "Итак, истинно, что едина сложная из природ Ипостась, две же природы Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога.

... мы правильно считаем во Христе единое живое (Существо), но никогда не одну природу и одну жизнь в сложном Лице Христа.

... Должно заметить в речи о совершении единого живого чрез оба (естества), что каждая природа одному и тому же Христу придает свою жизнь: одна - естественную человеку жизнь, другая - естественную Богу жизнь, так что получается некое единое богомужно живущее Лицо... из обоих, как бы имеющих самое взаимное единодушие" [166].

Леонтий Иерусалимский также говорит о сложном Христе, об ипостасной целокупности, о Лице Иисуса, как и о лице плоти, о единении Лица и тому подобное [167].

Подобное понимание сложности Ипостаси Христа и, соответственно, сложности Субъекта в Богочеловеке демонстрирует и *преп. Иоанн Дамаскин.* В качестве иллюстрации приведем выдержку, в которой святой отец показывает образец православного разумения того, как на основании сложности Ипостаси Спасителя следует правильно осуществлять перенос имен в тайне Домостроительства.

Он пишет: "... признавая в Господе нашем Иисусе Христе два естества и единую Ипостась, сложенную из обоих естеств, - когда имеем в виду естества, называем (их) Божеством и человечеством; когда же разумеем Ипостась, составившуюся из (двух) естеств, то называем Его или Христом - от обоих естеств вместе, также - Богочеловеком и Богом воплотившимся, или же - от одного из составляющих Его (Христа, сложную Ипостась) естеств - называемым Его то Богом и Сыном Божиим только, то Человеком и Сыном человеческим только... Ибо один и тот же одинаково есть Сын Божий и Сын человеческий...

В отношении... Ипостаси, даем ли Ей наименование, заимствованное от обоих естеств, Ее составляющих, или же от одного, мы приписываем Ей свойства обоих естеств.

Так, Христос, - имя, означающее то и другое естество в совокупности, - называется и Богом и Человеком, и сотворенным и несотворенным, и подверженным страданиям и не подверженным (им).

Также, когда Он по одному из составляющих Его естеств (то есть Божескому) именуется Сыном Божиим и Богом, тогда принимает свойства соприсущего естества, то есть плоти. Так, Он называется Богом - страждущим и Господом славы - распятым, не поскольку Он - Бог, но поскольку Он же Сам есть и Человек.

Равным образом, когда Христос называется Человеком и Сыном человеческим, Он принимает свойства и отличия Божеского естества и (именуется) предвечным Младенцем, безначальным Человеком, не поскольку Он - Младенец и Человек, но поскольку, будучи предвечным Богом, стал напоследок Младенцем.

И таков способ взаимного сообщения (свойств), когда каждое из обоих естеств передает другому свои свойства по причине тождества Ипостаси и взаимного проникновения естеств.

Поэтому мы можем говорить о Христе: "Сей Бог наш на земли явися, и с человеки поживе" (Вар. 3, 36. 38); а также: человек этот не создан, не подвержен страданию и неописуем" [168].

Здесь мы встречаемся уже со знакомой нам онтологической внутренней симметрией, в основе которой лежит теория воипостасирования. Если же и можно тут говорить о какой-либо асимметрии, то ни в коем случае об асимметрии онтологической, но лишь о номинальной, основанной на переносе имен.

По словам прот. Георгия Флоровского, "размышлять о Воплощении можно *двояко*. Или в созерцании последовательного Домостроительства Божия *приходить* к событию Воплощения... Или *исходить* из созерцания Богочеловеческого Лика, в Котором опознается двойство, Который открывается в этом двойстве..." [169].

Можно предположить, что именно подобная двойственность размышлений и должна служить объяснением тому фактору, что у Леонтия Иерусалимского и преп. Иоанна Дамаскина асимметричные высказывания сопоставляются с симметричными. Если последние, относящиеся ко Христу, как сложной Ипостаси, исходят "из созерцания (сугубого) Богочсловеческого Лика", то в первых запечатлена мысль, которая "в созерцании последовательного Домостроительства Божия (приходит) к событию Воплощения".

Слово, по Писанию, стало плотью. То есть, предвечная Ипостась Логоса восприняла человеческую плоть, или человеческую природу, которая не предсуществовала Таинству и не имела самостоятельного бытия, не была ипостасью. Именно эта реальная *исходная* асимметрия Таинства и запечатлена в асимметричных тезисах названных древних богословов.

Эти тезисы имеют локальное значение и должны лишь подчеркивать предсуществование Божественной Ипостаси Логоса и несамостоятельность человечества с самого момента его восприятия Словом. Следствием же ипостасного соединения Слова с воспринятой человеческой природой является образование сложной Ипостаси Христа. Внутреннюю симметрию этой сложной Ипостаси Богочеловека, составленной из Божества и человечества, собственно и объясняет в ретроспективном плане теория воипостасирования. В совокупности это и представляет послехалкидонскую христологическую схему.

"Итак, - пишет преп. Иоанн Дамаскин, - Бог Слово воплотился, восприняв от Богородицы начаток нашего состава,... так что Сама Ипостась Бога Слова соделалась ипостасью для плоти, и, прежде бывшая простой, Ипостась Слова соделалась сложной, именно - сложенной из двух совершенных естеств - Божества и человечества... воплотившееся Слово... есть вместе Бог и человек. Ибо это мы признаем самым отличительным свойством Ипостаси Христовой" [170].

Предложенный вывод подтверждается также традиционным пониманием нашими богословами ипостасного соединения.

Согласно преп. Иоанну Дамаскину, "ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ" [171].

В сочинении "Против монофизитов" Леонтий Иерусалимский пишет: "... если совершится так называемое ипостасное соединение, то оно не произведет единение природ, но лишь одной ипостаси, ибо ни бумага, ни грецкая губка не приходят в одну природу с водой, но в одну ипостась; так же и железо с огнем - в одну ипостась раскаленного куска, и камни и дерево в некую ипостась дома, самые эти природы, взаимно соединенные, связанные в одно существование и состояние, образуют некоторую ипостась дома" [172].

(Преп. Иоанн Дамаскин не только понимает сложную ипостась как результат соединения воипостасных природ [173], но и прямо отвергает истолкование ее как особой онтологической реальности, сосуществующей наряду и в единстве с природами. Согласно его утверждению, ипостась "в отношении самой себя не имеет никакой ипостасной разности, ибо на нее переносятся разности каждой из входящих в соединение природ", "в ней заключаются (лишь) отличительные свойства каждой природы" [174].)

Правда, преп. Иоанн Дамаскин дает и иное определение ипостасного соединения. "Следует иметь в виду, - пишет он, - что как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе , быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование" [175]. Но дальнейшие его слова показывают, что это последнее понимание ' является локальным и применяется к описанию Таинства совместно с первым: "И то, и другое мы видим во Христе. В самом деле, в Нем и природы, Божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его получила свое бытие в существовавшей прежде Ипостаси Бога Слова и имеет ту же Ипостась" [176]. И это возвращает нас к сказанному.

Кроме того, необходимо отметить, что в древности подобные асимметричные выражения имели именно такое звучание. Они лишь подчеркивали факт предсуществования Ипостаси Слова, то есть Самого Слова, и несамобытность воспринятого человечества. В качестве примера можно сослаться на *Филоксена* († 523), который, применительно к дохалкидонском схеме, в том же ключе говорил и о человеческой природе, и даже о человеческой ипостаси [177]. Но единую Ипостась и единую природу Христа, Слово воплощенного, он понимал соответственно сложными [178]. То же показывают и сочинения *Иоанна Филопона* [179].

В известной мере, подход к истолкованию подобных асимметричных высказываний показан в приведенном выше отрывке из сочинения Леонтия Византийского "Против аргументов Севира" [180].

Помимо сказанного, безусловно, не следует упускать из виду и возможность интерполяции древних писаний. По отношению, в частности, к сочинениям Леонтия Иерусалимского такую возможность предполагает католический исследователь Чарльз Меллер в статье "Монофизитские тексты Леонтия Иерусалимского" [181]. Откорректированные им тексты как раз и используются прот. Иоанном Мейендорфом [182]. Последние имеют уже сугубо симметричный характер.

И сверх всего, заключим, кто из человек, по словам св. Кирилла Александрийского, "был... так невинен, чтобы не погрешил?" И "ничем не увлекался"?

"... хотя, - пишет сей святой отец в защитительном послании к императору Феодосию, - я и могу сказать, что я чужд его (Нестория) безумия, но если бы, забыв всякое приличие, стал я утверждать,... что я ничем не увлекался, то сказал бы это, может быть, не безнаказанно" [183].

И почему Церковь должна стать пленницей единичного мнения единичного отца? По словам самого преп. Иоанна Дамаскина, "единичное мнение не есть закон для Церкви, и одна ласточка не делает весны, как думает и Григорий Богослов и истинно. И одно мнение не может ниспровергнуть предание всей Церкви от (одних) пределов земли до (других) пределов ее" [184].

2.5. Следует подчеркнуть, что асимметричные высказывания преп. Иоанна Дамаскина, имеющие определенно локальное значение, остались вне специфического внимания восточных богословов последующего времени. Как мы видели, преп. Феодор Студит, св. Никифор Исповедник, Мелетий монах, митрополит Илия Критский и другие развивали традиционную симметричную схему Воплощения. И это было в порядке вещей.

Однако именно на этих асимметричных высказываниях святого отца строит свою христологическую систему католический богослов XIII века "ангелический доктор" *Фома Аквинат* († 1274). Согласно последнему, в Воплощении Бог Слово соединил с Собой по Ипостаси человеческую природу, которая не является субсистенцией (ипостасью), но сочетается с предсуществовавшим Лицом Бога Слова и в Нем обретает существование (Сумма богословия, 3.2.2-5). По справедливому замечанию прот. Сергия Булгакова в "Агнце Божием", патристическая христология "в схоластике, у Фомы Аквинского, ... практически уже сворачивает с халкидонского пути и вступает на новый путь - снятия двойства природ чрез учение о восприятии человечества в единую *Ипостась,* то есть вопрос о соединении естеств был перенесен с природы на Ипостась" (с. 238).

В крайнем утверждении, что Ипостась Христа не является иной, чем простая Ипостась Слова (у преп. Иоанна Дамаскина подобных прямых утверждений нет), Аквинат даже предпринимает

безуспешную, конечно, попытку (Сумма богословия, 3.2.4) защитить термин: сложная Ипостась Христа, оправданный, как мы видели, лишь в симметричной схеме Воплощения.

Кроме того, добавим, аргументация Фомы Аквината "от отцов" - дефектна: он использует даже аполлинарианские псевдоэпиграфы (так называемое послание папы Феликса Римского). Ссылка же на 3-й анафематизм св. Кирилла, запрещающий во Христе разделять *ипостаси* после их соединения, прямо противоречит его собственным утверждениям о неипостасности человечества.

Однако можно предположить, что именно чрез посредство Фомы Аквината [185] эта псевдо-асимметричная схема получила дальнейшее распространение в позднейшем догматическом богословии, в том числе и русском православном.

Само собой разумеется, что тезис о соединении Ипостаси Слова и человеческой природы, если его понимать локально, относя к начальному моменту Воплощения, приемлем в симметричной послехалкидонской христологической системе, основанной на теории воипостасирования. В основе же псевдо-асимметричной схемы лежит выводимое из этого тезиса заключение о тождестве Ипостаси Христа и Ипостаси Слова.

Наиболее отчетливо псевдо-асимметричная схема запечатлена в словах *епископа Сильвестра (Малеванского)*, согласно которому Иисус Христос "был... и по Своем Вочеловечении точно так же, как и до Вочеловечения, одной и той же Ипостасью Сына Божия, или Ипостасью Божеской, по отношению к Которой принятое Им естество человеческое не иначе может быть мыслимо, как только воспринятым во внутреннее и неразрывное с Ней единство.

... Иисус Христос был и сознавал Себя именно одним Божеским Лицом, при внутреннем только восприятии в Свою Божескую Ипостась естества человеческого..." [186].

Постулируемая здесь асимметрия лишь видимая, и до конца ее выдержать невозможно. Это демонстрирует и сам епископ Сильвестр, который говорит и о том, что "Иисус Христос есть одно Лицо - Богочеловек" [187], и о "Богочеловеческом Лице Иисуса Христа" [188], и о человеческом сознании во Христе [189].

И в результате Христос у него предстает двоящимся: "... все человеческое во Христе, как-то: человеческое сознание и воля с соответствующими состояниями и действиями, прямо и непосредственно приписывается Его человеческой природе, но в то же самое время представляется во внутреннем с Его Божеской Ипостасью единстве и Ей усвояется, равно как и наоборот, свойства Его Божеской Ипостаси переносятся и на Его человеческую природу" [190].

Преп. Иоанн Дамаскин, однако, пишет:"... так как Христос - един и Ипостась Его - едина, то один и тот же Хотящий (и Действующий)... естественно - по обоим естествам, из коих, в коих и кои - Христос Бог наш" [191].

Элементы асимметрии наблюдаются в высказывании *архиепископа Черниговского Филарета:* "Если Сын Божий, Бог истинный, в Вочелове-ении Своем принял человеческое естество в единство Божеской Своей Личности: то преблагословенная Дева, родившая Лицо Божественное, или Бога воплотившегося, по всему праву есть Богородица" [192].

Но тот же догматист говорит: "... по учению Откровения, человеческое и Божеское естества соединены, как ветви, в едином Лице - Богочеловеке Иисусе" [193]. И еще: "... Богопоклонение воздается прославленному Богочеловеку, но не человечеству (Фил. 2, 8); равно и о Божестве нельзя сказать в строгом смысле, что Оно страдало, а страдал Богочеловек" [194].

И более того: "Человечество Иисусово было полным человечеством и, подчиняя *личность* свою Божеству, не лишилось тем какого-либо совершенства, а возвысилось, ставши под влияние Личности Божественной" [195].

И еще: 'Человечество в прославленном Иисусе возвышается на степень славы Божественной, но не без подвигов человечества Иисусова и не без заимствования помощи у Бога Слова; оно принимает наставление у Божества и выполняет их при Его действии" [196].

Архиепископ Херсонский Иннокентий, с одной стороны, говорит: "Иисус Христос есть Лицо Божественное" [197]. А несколько ниже: "Оно (Лицо Иисуса Христа) было Божественное и человеческое" [198]. И далее: "Поелику лицо означает существо мыслящее, имеющее произвол и единство сознания, то… Церковь выразила то, что в Иисусе Христе как бы два лица, - ибо и Божество, рассматриваемое отдельно, есть Лицо, и человечество в отдельности также лицо, - соединилась в одно Лицо, и потому Ему принадлежит единство мышления, единство произвола и единство сознания" [199].

В этом отношении весьма разнопланова христологическая позиция и *прот. Н. Малиновского.* С одной стороны, он пишет: "... во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от Ипостаси Бога Слова, но в Ней, то есть в Божественной Ипостаси, получив ипостась, стала принятой в Ипостась Бога Слова" [200].

С другой же - он говорит о восприятии в единство Божественной Ипостаси - *ипостаси* человеческой, которая в Ней получила свое существование [201]. И далее - о Лице Христа как воплотившегося Слова [202], Богочеловека [203], о двойственности сознания во Христе [204] и т.п.

При этом автор осуждает лютеранское учение о единении во Христе "полных двух природ с их отдельными лицами в одно Богочеловеческое Я, в сложную Богочеловеческую Ипостась, образовавшуюся вследствие органического единения двух полных природ" [205].

Подобная двойственность, не допустимая в догматическом богословии, объясняется тем, что асимметричное истолкование Халкидонской формулы в смысле идентификации единой Ипостаси Христа с простой Ипостасью Логоса и утверждения в Спасителе лишь единственно Божественного Субъекта - Личности Слова в пределах древней святоотеческой терминологии абсолютно невозможно [206]. Потому непоследовательная концепция цитированных авторов и называется *псевдо-асимметричной.*

Дело в том, что в традиционном понимании человеческая природа заключает в себе, наряду с другими совершенствами, и личностной элемент в соответствующих его проявлениях. Посему восприятие в Домостроительстве полного человечества необходимо привносит в соединение и человеческое личностное начало, что обусловливает тем самым сложность Субъекта по Воплощении и Его отличие от Личности Слова. И этого никоим образом избежать невозможно, даже если утверждать, что "человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси", иной по отношению к Ипостаси Бога Слова. Последнее может свидетельствовать лишь о том, что человеческая сторона в Таинстве не обрела самоактуализации в качестве самобытного, самозамкнутого субъекта, но была объективирована уже в единстве с Богом Словом, с Божественной природой, в единстве самосознания, жизнепроявления, в единстве сложного Богочеловеческого Субъекта - Христа.

2.6. Не столь древняя интенция утверждения идентичности единой Ипостаси Халкидонского ороса, единой Ипостаси Христа и Божественной Ипостаси Логоса (сам Собор, естественно, не говорит об этом [207], как не говорят об этом и послехалкидонские древние богословы) обусловила появление новой терминологической системы. Было ли это сознательным актом противопоставления древнего и нового богословских вокабуляров, или же подмена совершилась непроизвольно, в глубинах подсознания, судить пока трудно. Однако, можно с уверенностью сказать, совершенная противоположность древней и новой терминологических систем и их абсолютная взаимонезаменяемость к настоящему времени, по крайней мере, некоторыми из сторонников нововведений осознана целиком и полностью. Осознано и принципиальное различие концепций, выражению которых эти системы могут служить.

В частности, *прот. Сергий Булгаков,* полагая, что святоотеческая терминология "теперь (имеет) только историческое значение", инкриминирует последней "общую недостаточность средств... для (выражения) учения о Троичности" и Боговоплощении [208]. В отношении последнего он пишет: "То понятие об ипостаси, которым располагало восточное (патристическое) богословие,

совершенно не дает возможности изложить этот догмат" [209]! Конечно, изложить согласно пониманию самого прот. Сергия Булгакова и других сторонников нововведений.

Симметрия Халкидонской формулы на природном уровне ("в двух природах"), как было показано, в рамках древней терминологии обусловливает сложность единой Ипостаси Христа и, в этой связи, сложность Субъекта в Богочеловеке, ибо каждая из составляющих Ипостась двух природ привносит в Воплощение соответствующий личностной элемент. Для устранения этого препятствия к отождествлению Ипостаси Халкидона с Божественной Ипостасью Логоса нужно было вынести личностной элемент за пределы природы, то есть принять *новое* понятие природы. А следовательно, и *новое* понятие ипостаси, которое было идентифицировано именно с понятием изъятого из природы личностного элемента. Так построялась *новая* терминологическая система, которая должна была служить для выражения сравнительно более поздней формальной концепции Моносубъекта во Христе. Христологическую схему на ее основе назовем условно *гиперасимметричной.*

В новой терминологической системе ипостась и природа рассматриваются как принципиально различные онтологические реальности, сосуществующие в единстве, но не обусловливающие одна другую, как бы находящиеся на разных уровнях. Потому сочетание ипостасей не прибавляет природы, а сочетание природ не привносит ипостаси. Это позволяет легко формализовать, математизировать богословие.

Согласно новой онтологии, "всякое духовное бытие есть нераздельное единство ипостаси и природы" [210]. Триипостасное бытие есть единство *трех* Ипостасей и *одной* природы [211], то есть совокупность четырех элементов. С другой стороны, Христос представляется как единство трех онтологических элементов: одной Божественной Ипостаси *и* двух природ, Божества и человечества [212].

Тем самым, с точки зрения арифметики, все кажется предельно ясным. Однако возникает вопрос о неполноте, несовершенстве человеческой стороны во Христе, ибо здесь речь идет лишь о человеческой природе, человеческая же ипостась, как особый онтологический элемент, отсутствует [213]. И вновь появляется тень Аполлинария, в лице которого прот. Сергий Булгаков, ничтоже сумняся, даже видит основоположника церковной христологии и предтечу Халкидона [214].

Христологическая позиция прот. Сергия Булгакова, представляющая собой последовательное развитие *новых* онтологических принципов в *новой* терминологической системе, на основании уклона в аполлинарианство, как было сказано, осуждена Указом Московской Патриархии и Определением Заграничного Архиерейского собора в Карловцах от 17-30 октября 1935 года [215].

Тонкое аполлинарианство и криптомонофизитство в подобном истолковании Халкидонской формулы видели А. Гарнак, ошибочно приписывавший таковое Леонтию Византийскому и преп. Иоанну Дамаскину [216], которых в бессознательной реабилитации христологии Аполлинария и в завуалированном монофизитстве обвинял даже сам прот. Сергий Булгаков [217], и, по свидетельству прот. Иоанна Мейендорфа, более поздние исследователи R. Devreesse, M. Richard и другие [218].

К этому следует добавить, что подобные христологические воззрения, лишь в более завуалированной форме, неизбежно свойственны и другим сторонникам новой терминологии, более или менее последовательно осуществляющим ее принципы. В частности, можно назвать имена *проф. В.Н. Лосского* [219] и *прот. Иоанна Мейендорфа* [220].

Большинство же современных православных богословов занимает скользящую позицию, колеблющуюся между двумя нетрадиционными полюсами псевдоасимметричной и гиперасимметричной христологических схем. Обе эти схемы являют собой отход от симметричной христологии Халкидонского Собора. Подобную позицию продемонстрировали, в частности, православные участники неофициальных консультаций между богословами Православных и Ориентальных Церквей в Орхусе (1964), Бристоле (1967) и др.

Среди последовательных сторонников Халкидона в русском православном богословии можно назвать *митрополита Московского Филарета,* религиозного философа *В.С. Соловьева* [221], профессоров Петербургской духовной академии *И.Е. Троицкого* [222] и *Н.Н. Глубоковского* [223].

3. К вопросу о понимании Субъекта во Христе в православном богословии

3.1. Православные богословы последнего времени (проф. В.В. Болотов, прот. Сергий Булгаков, прот. Георгий Флоровский, проф. В.Н. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф, православные участники неофициальных консультаций между богословами Православных и Ориентальных Церквей в Орхусе (1964), Бристоле (1967), Женеве (1970) и др.), как было сказано, настоятельно проводят идею Моносубъекта во Христе - Логоса. С точки зрения последовательных сторонников новой терминологии, таким Субъектом является именно простая Божественная Ипостась Слова, некая отличная от Божественной природы онтологическая реальность, присоединяющая к Себе как Божественную, так и человеческую природы [224].

Однако, в частности, уже первая неофициальная консультация между православными и ориентальными богословами в Орхусе (1964) должна была обратить внимание православной стороны на то, что ее позиция в понимании проблемы Субъекта во Христе не соответствует позиции ориентальной стороны, практикующей древнюю форму христологической доктрины, которая, по мнению исследователей, со времени ее основоположника Севира Антиохийского († 538) не претерпела никакого изменения [225].

В частности, в Орхусе и в Бристоле *проф. -свящ. В.С. Самуэль* (Православная Сирийская Церковь Востока) говорил следующее. Согласно ориентальной доктрине, соединение Божества и человечества в Воплощении привело к образованию единой Личности, Личности Слова воплощенного, Христа. Существует, по Севиру, различие между Сыном *до* Воплощения и Сыном *по* Воплощении, так что Ипостась и Просопон Иисуса Христа не есть просто Ипостась и Просопон Бога Слова, 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 [226].

В позднейшей статье "Христология Севира Антиохийского" свящ. В.С. Самуэль пишет : "(Иисус Христос) - единая Личность (Person). Эта единая Личность не есть просто Бог Сын. Тогда как Бог Сын лишь божествен, Иисус Христос, как единая Личность, произошел вследствие соединения Божества и человечества" [227].

И более того: "Соединившись с человечеством, Бог Сын дал Себя в Посредники между Богом и человеком, Который является вместе и совершенным Богом, и совершенным человеком. Как Бог, Он (Посредник) является непрерывным продолжением Бога Сына и чрез Него - Святой Троицы, а как человек, - Тот же является продолжением всего человеческого рода. Кроме того, как человек, Иисус Христос есть человеческая личность. Поскольку в Нем индивидуализировано совершенное человечество, Он представляет каждого человека индивидуально и весь человеческий род сообща.

Иисус Христос как Посредник не был воспринят в Триединство Бога; Он продолжает существовать в неразрывном единстве с Богом. И Божество Сына не претерпело истощания в Божественном Домостроительстве, открывшемся в Посреднике" [228].

В приведенных 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* есть один из Троицы, хотя и неразрывно связан с Ней, ибо Он есть и человек;
- Иисус Христос, как Бог и человек, есть сложная Ипостась и сложная Личность. Которая произошла вследствие соединения Божества и человечества;

- кроме того, как человек, Иисус Христос есть человеческая личность (a human individual), с человеческим самосознанием [229].

И ко всему прочему проф.-свящ. В.С.Самузль добавляет: "Исповедание Севиром и его единомышленниками сложного характера Христова Лика (Субъекта) основано на александрийской богословской интенции" [230].

И, исходя из сказанного, он предлагает следующее заключение: "Если утверждение "единой сложной Ипостаси" (во Христе) не принимается халкидонитским богословием, то это может служить лишним аргументом в пользу отвержения нехалкидонитами Халкидонского Собора" [231].

Последний вызов в адрес православного богословия сформулирован свящ. В.С. Самуэлем уже после Орхуса, Бристоля и Женевы, которые провозгласили и дважды подтвердили полное и совершенное согласие православной и ориентальной сторон по христологическим вопросам.

Означает ли этот вызов требование ревизии предыдущих заявлений согласия?

Относя этот вопрос в соответствующие инстанции, посмотрим, что же может предложить в ответ на вызов ориентального автора современное православное богословие.

По словам, в частности, *прот. Иоанна Мейендорфа,* хотя "Собор не сказал, что Ипостасью соединения (то есть Домостроительства) была предсуществовавшая Ипостась Логоса", однако Халкидонское определение, которое, "с целью постижения его абсолютно ортодоксального смысла,.. должно быть принимаемо в кириллианском контексте", очевидно, признавало "идентичность между предсуществовавшим Логосом и Словом воплощенным" [232].

Итак, как видим, представленная точка зрения, в сущности, общая большинству современных православных богословов, что показали, в частности, православно-ориентальные неофициальные богословские консультации, является прямым противоположением таковой свящ. В.С. Самуэля. При этом в том и другом случае наблюдается ссылка на александрийскую, именно - кириллианскую, традицию. И снова встает вопрос об адекватности упомянутых выше заявлений согласия.

Позиция православной стороны в данной ситуации может быть объяснена ошибочной, как теперь видно, идентификацией ориентальной доктрины со своей собственной. Это подтверждается опять-таки словами прот. И. Мейендорфа, который отправным моментом ориентальной христологии считает "созерцание тождественности между предсуществовавшим Словом и Словом воплотившимся" [233].

Однако в действительности, в показанной интерпретации между обеими доктринами разверзается непреодолимая пропасть: следствие различного понимания во Христе Субъекта. И возникает значительно более широкий и значительно более острый вопрос: об адекватности самих доктрин, в частности современной православной доктрины Моносубъекта в Посреднике.

3.2. Идея Моносубъекта в Еммануиле - Бога Сына, как было сказано, современными богословами возводится к авторитету *св. Кирилла Александрийского* [234].

Действительно, у святого отца обретаются соответствующие высказывания асимметричного характера. Речь, конечно, идет не о "теопасхитских" выражениях: Бог пострадал, Бог распят и т.п., которые, в принципе, принимаются последователями симметричной христологической традиции в рамках учения о взаимообщении свойств и переносе имен [235]. В данном случае имеются в виду действительно асимметричные высказывания.

"(Слово), - согласно подобным положениям св. Кирилла, - есть один и тот же Сын и Господь и прежде Воплощения, и после Воплощения" [236].

"Сын до Воплощения не был отличен от Сына, происшедшего от семени Давидова, вопреки мнениям дерзающих утверждать такое различие, но был одним и тем же, - до Воплощения Словом чистым, а по рождению от Святом Девы - воплощенным и вочеловечившимся" [237].

Во втором послании к епископу Сукенсу Диокесарийскому святой отец, в частности, писал: "Поистине есть одно естество Слова воплощенное. Ибо если есть один Сын - по естеству и истинно происходящий от Бога Отца Логос, неизреченно рожденный, и если Он именно, принявши плоть, не бездушную, но одушевленную разумной душой, стал человеком, происшедшим от Жены, то Он не должен быть разделяем вследствие этого восприятия на два лица или два сына, но пребыл единым, только уже не бесплотным и не вне тела, но усвоивши его в силу нераздельного соединения... Он по неизреченному и непостижимому единению показал нам единое Сыновнее естество, только уже воплощенное" [238].

Подобные асимметричные высказывания св. Кирилла, специфически, направленно эксплуатируемые и широко практикуемые в современном богословии [239], противостоят не только мнениям ранее бывших отцов [240], позиции его современников - восточных епископов [241], интерпретациям его последователей в православной [242] и ориентальной [243] среде, но и прямо противоречат его же собственным утверждениям иного рода:

"... соединяя нераздельным единением Слово Бога Отца с Его плотью,.. исповедуем, что один Христос и Сын. И как один Сын, так и Личность только одна [244]... соединенного никаким образом не разделяют" [245].

"Христос - вместе Бог и человек; ... Он един по соединению промыслительному" [246];

"... ни Слово, рожденное от Бога, без человечества, ни храм, рожденный от Жены, но не соединенный со Словом, не должно называть Иисусом Христом. Ибо под Христом разумеется Слово Божие, неизреченно сочетанное с человечеством путем положенного в планах Домостроительства соединения" [247].

Последние фрагменты соответствуют и принимавшейся св. Кириллом дохалкидонской схеме Воплощения с внешней симметрией, согласно которой "лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединяется вместе с природами в единство" [248], единство сложное, обусловливающее и сложность Субъекта, Который уже не может быть тождественным Субъекту до Воплощения - Логосу. Первые же, асимметричные высказывания этой *симметричной* схеме со всей очевидностью не соответствуют.

Именно здесь мы как раз имеем дело с тем случаем, когда св. Кирилл, часто выражающий "свои догматические мысли и даже ответственные формулировки не терминологически, но описательно, так сказать, "своими словами", причем одно понятие переливается в другое", разрешая "себе в своих рассуждениях свободу от логического закона противоречия" и приобретая тем самым "большую гибкость в своих заключениях", "постулирует такие положения, которые, строго говоря, не только не вытекают из его богословия, но в него и не вмещаются" [249].

Однако при таком обороте он "уже не может притязать на убедительность" [250].

3.3. В отношении традиционной преемственности св. Кирилла Александрийского в этом плане действительны слова проф. В.В. Болотова: "При неустановленности догматического языка великих отцов IV века, Кирилл избрал для себя одну часть догматических их изречений и придавал мало значения другой части, *с ней нетождественной"* [251].

Более того, значительную долю избранной цитации, почитаемой и выдаваемой александрийским богословом за святоотеческую, в сущности, составляют разоблаченные позднее так называемые *аполлинарианские подлоги* [252]. Приводимые им фрагменты под именем св. Афанасия Великого, римских пап Юлия и Феликса [253] в действительности оказались принадлежащими Аполлинарию Лаодикийскому и его школе [254].

Весьма характерным является обращение св. Кирилла именно к аполлинарианским псевдоэпиграфам. Ведь как раз аполлинариане (как, в принципе, и ариане) утверждали во Христе Моносубъект - Слово. Однако совершенно последовательно, в целях проведения этого принципа, они были вынуждены отвергнуть полноту человеческой стороны в Таинстве, ограничив ее отдельными элементами деструктированной человеческой природы

(антропологический минимализм, по Флоровскому). Ибо, согласно Аполлинарию, "если бы с совершенным человеком соединился Бог совершенный, ... то стало бы два (сына), один Сын Божий по естеству, а другой - по усыновлению;... несовершенное же, сложенное с совершенным, не рассматривается в двойстве" [255].

"Один Сын до Воплощения и один по Воплощении" - это одно из основных положений (Аполлинария)" [256]. И: "не иной Сын Божий прежде Авраама и не иной Сын человеческий после Авраама" [257]. Именно таким образом утверждается тождество Субъекта во Христе - Бога Сына: "Если же и с неба Сын человеческий, и от Жены Сын Божий, то как не тот же самый Бог и человек" [258].

И поелику Субъект один и единичный (простой) - Бог Сын, то и "Родившийся от Девы Марии (есть) Сын Божий *по естеству* и Бог истинный" [259]. И посему Аполлинарий исповедует во Христе "одного Бога, одну природу (одну Ипостась), одно Лицо (Божественное)" [260].

Дева, - по его словам, - родила не две природы, но Бога, таинственно воплотившегося" [261]. Ведь "тело не есть само по себе особая природа в едином Христе" [262]. Одушевленное тело (тело и душа) есть лишь отдельный элемент (элементы) деструктированной человеческой природы, то есть, согласно Аполлинарию, несовершенное. Ибо совершенный человек, человеческая природа, состоит "из трех частей: ... духа, души и тела" [263]. И тело, несовершенное, "не ... восполнило Божественную Ипостась", а, напротив, "истинно Совершенный ... довершил несовершенное" [264], и потому "Он (как и был) есть одна Ипостась и одно Лицо" (Слова, лишь воплощенные) [265].

"Веруем, - пишет Аполлинарий, - в Иисуса Христа (Бога) нашего и исповедуем одно Его Лицо, одну Ипостась, одну природу Слова воплощенную... Он есть один и единственный как на небе, так и на земле, видимый и невидимый; Он есть тот же Сын Божий прежде веков, Который потом, по исполнении времен, обитал в Марии" [266].

Иисусу Христу, как одной природе Слова, облеченной в плоть, как одному предвечному Субъекту, Богу, сшедшему с небеси, достоит и одно поклонение. Однако "тем, которые говорят о двух природах, необходимо одной поклоняться, а другой не поклоняться" [267].

Посему, возглашает Аполлинарий, "исповедуем... не две природы одного Сына, одну поклоняемую, а другую непоклоняемую, но одну природу (-природу) Бога Слова, воплощенную и поклоняемую с плотью Его единым поклонением, не двух сынов, одного Сына Божия истинного и поклоняемого, а другого от Марии человека непоклоняемого, но по благодати бывшего сыном Божиим, как и люди, но одного от Бога Сына Божия и Бога" [268].

В разумении единого Субъекта, "то, что было воспринято в единение с Ним, принадлежало не человеку от земли, ... но Богу, сшедшему с небеси" [269]. "Спаситель, - пишет Аполлинарий, - терпел голод, жажду, труд, томление и скорбь" [270].

"Кто же сей Спаситель? - вопрошает св. Григорий Нисский в обличение Лаодикианина. И отвечает за него: - Бог, говорил он пред сим, не два лица, как бы одно было Бог, а другое - человек. Итак, Бог терпел все то, что, по его словам, терпел Оный (Спаситель). "И страдает то, что недоступно страданию, не по необходимости естества невольного, как человек, но по следствию естества". Достанет ли у кого охоты, - заключает святой отец, - опровергать сию нелепость" [271].

В словах Аполлинария: "Сам Бог умер, почему невозможно было смерти удержать Христа", - св. Григорий Нисский, на основании тезиса о Моносубъекте во Христе, видел доказательство со стороны ересиарха, "что Самое Божество Единородного умирало" [272].

По мысли святого отца, цель Аполлинария была в том, "чтобы доказать, что Божество Единородного Сына смертно и что приняло в Нем страдания не человечество, но бесстрастное и неизменное естество изменилось для участия в страдании" [273].

3.4. Уже приведенные слова св. Григория Нисского могут служить свидетельством того, как великие отцы IV века воспринимали идею Моносубъекта во Христе.

Сам Аполлинарий, безусловно, не предлагал подобных выводов и даже прямо отвергал таковые, выдвигавшиеся на основании его сочинений [274]. Но основополагающая теза его о простом Субъекте в Еммануиле - Личности Божественного Логоса делала неизбежной мысль о теопасхизме.

Весьма показательны в этом отношении слова из второй книги "Против Аполлинария. О спасительном пришествии Христовом", атрибутируемой св. Афанасию Великому.

"Почему же говорите: "Бог страдал и воскрес во плоти"? - вопрошает автор и восклицает: - Какая нелепость и хула! Это дерзость ариан; они небоязненно произносят такие хулы, научившись Сына Божия притворно именовать Богом, хотя Писание учит, что Богом во плоти совершено страдание, а не Бог страдал во плоти... Ибо если Бог во плоти страдал и воскрес, то удобостраждущим назовете и Отца и Утешителя, потому что одно есть имя и одно Божеское естество" [275].

Мысль фрагмента очевидна. Если Субъект во Христе, согласно и арианам, и аполлинарианам, единствен и прост - Бог Слово и если о Нем говорится, что Он страдал, то естественно удобостраждущими должны называться и Отец и Дух Святой, ибо страдание тем самым относится к Божеству.

Автор же сам мыслит сложный Субъект в Богочеловеке, Которого исповедует "не в разделении лиц (или имен), но в бытии Божества и человечества, ... да то и другое будет Единый, по всему совершенный Бог и человек" [276].

И каждое из составляющих единого и нераздельного Субъекта претерпевает свойственное по природе: "Сам Господь страдание относит к Сыну человеческому, показывая, еже по плоти" [277]. А все это в совокупности является принадлежащим Самому двойственному Субъекту: "Христос (в сем одном имени заключается значение того и другого, и Божества и человечества) и удобостраждущ, потому что Он человек, и бесстрастен, потому что Он (и) Бог" [278].

Другой аргумент древних, направленный против выдвигавшейся в аполлинарианстве идеи Моносубъекта во Христе, основывается на доведении до абсурда вытекающего отсюда следствия - тезиса о монофелитстве.

Простой Субъект должен иметь и одну простую волю. "Они смущаются, - писал Аполлинарий, имея в виду понимание православными евангельских текстов о чаше (Мф. 26, 39; Лк. 22, 42), - смущением неверующих ... и не помнят они, что здесь речь идет о собственном изволении не человека от земли, как они думают, но Бога, сшедшего с небеси" [279].

Понимает ли этот сочинитель, - вопрошает св. Григорий Нисский, - что он говорит? Бог, нисшедший с неба, отвергает собственное изволение Божества и не хочет идти на дело, которого (Оно) хощет.

Итак, воли Отца и Сына разделились. Как же у Обоих воля будет общей? Как при различии изволений будет открываться тождество Их естества? Ибо совершенно необходимо, чтобы хотение было сообразно с естеством, ... поелику плод естества есть произволение...

Посему, если у Отца и Сына плод воли различен, то по необходимости признают, что и естество Обоих различно. К чему же он восстает на Ария? Почему не присоединяется к Евномию, который, разделяя естества Отца и Сына, рассекает вместе с естеством и хотение и этим преимущественно доказывает различие Их существа, отсекая вместе с тем у (Сына, как у) низшего пред высшим, самое понятие Божественности" [280].

"Понимает ли Аполлинарий, - продолжает св. Григорий Нисский, - в какое противоречие впадает его речь?.. Кто же молится, человек или Бог?

…Для таких затруднений, представляемых речью, может существовать одно разрешение, - истинное исповедание тайны, а именно, что страх страданий составляет принадлежность

человеческой немощи, как и Господь говорит: "дух бодр, плоть же немощна" (Мф. 26, 41), а подъятие страдания, по Домостроительству, есть дело Божия хотения и могущества.

Итак, поелику иное - хотение человеческое, а иное - хотение Божеское: то усвоивший Себе наши немощи одно говорит как человек, - то, что свойственно немощи естества; а другое затем речение присовокупляет как Восхотевший для спасения людей привести в исполнение высокое и достойное Бога хотение, превысшее (хотения) человеческого" [281].

3.5. Древние отцы не только отвергали арианскую и аполлинарианскую монофизитскую идею Моносубъекта во Христе, чреватую опасностью утверждения теопасхитства, монофелитства и других заблуждений, но и дерзновенно проводили аналитическое различение Божественного и человеческого элементов (лиц) в качестве локально действующих субъектов в Богочеловеке, едином сложном Субъекте.

Приведем некоторые фрагменты из некоего послания св. Афанасия Великого к антиохийцам (не идентичного известному "свитку" к антиохийцам), "которое, по свидетельству Петра Александрийского, пользовалось таким авторитетом в Церкви, что обращавшиеся от аполлинариевой ереси должны были исповедовать своими подписями, что они так же теперь думают, как и это письмо" [282].

Итак, святой отец пишет "Наученный древними и будучи учителем закона, читавший Притчи Соломона и находивший два лица в Господе, именно одно лицо человека, которого Он имел восприять ради нас от Марии, а другое - Слова, Которое прежде всех веков от Отца вечно родилось, (апостол Павел) пишет к Тимофею об Иисусе от Марии: "Помни Господа Иисуса Христа от семени Давидова, воскресшего из мертвых, по благовествованию моему" (2 Тим. 2,8); а о Боге Слове, Которое всегда с Отцом, сказал, что Оно существовало прежде всего" [283].

Там же: "Иисус Христос вчера и (ныне) и вовеки Тот же" (Евр. 13, 8). "Вчера" означает неизменное бытие прежде век; "ныне" же - земной век, а "вовеки" - после уничтожения этой жизни. Иисус же Христос, Который мыслится как человек в Спасителе, не есть один и тот же, потому что кто принял приращение возраста, - то будучи младенцем, то делаясь почти тридцатилетним мужем, как говорит Лука, - тот не может быть "тот же" [284].

И еще: "Святой Дух жизни... говорит (о прошедшем и будущем) у Соломона от лица Сына человеческого из Марии и от Лица Сына Божия - Слова, Которое отначала было у Бога, и, обозначая два лица, говорит о человеке из Марии, сотворенном и образованном (зачатом), и о Том, Кто предвечен, безначален и вечно рождается" [285].

Можно привести еще множество фрагментов подобного смысла из других сочинений св. Афанасия Великого, таких как: толкование на Символ (изложение веры) [286], послание к Епиктету, епископу Коринфскому [287], слово "О явлении во плоти Бога Слова и против ариан" [288] и иных, а также из сочинений и других отцов IV-V веков: св. Евстафия Антиохийского [289], св. Амфилохия Иконийского [290], св. Григория Нисского [291], св. Иоанна Златоуста [292] и даже самого св. Кирилла Александрийского [293], именно симметричный импульс которого получил дальнейшее развитие в ориентальной христологии.

Однако, проводя мысль о сложности Субъекта во Христе, древние отцы не не дерзали употреблять в отношении к Богочеловеку и выражения, имеющие видимость асимметрии: Бог страдал, был распят, Бог умер. Но делали они это на основании учения о взаимообщении свойств и переносе имен.

В частности, св. Григорий Богослов, с одной стороны, изъясняя выражение апостола Павла: Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец Славы" (Еф. 1,17), во втором слове о Сыне пишет:

"Здесь разумеется Бог не Слова, а видимого (Христа); ибо как бы Он был Богом Господа Бога? Отец же - Слова, а не видимого (Христа). И разумеется так потому, что Христос сугуб (то есть Бог и человек). - Бог Христа, Отец же - Славы! Ибо хотя сугубое (во Христе) - и едино, но не по естеству, а по сочетанию" [294].

И там же, касательно речения, "что Сын сошел" с небеси, не да творит волю Свою, но Пославшего" (Ин. 6, 38)":

"Если бы сие сказано было не самим Снисшедшим, то мы ответили бы, что слова сии были произнесены от лица человека, не какого разумеем мы в Спасителе (его хотение, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, потому что человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией.

...Но поелику это речь Воспринявшего (что значит слово: Снисшедый), а не воспринятого, то... сие говорится не потому, что собственная воля Сына действительно отлична от воли Отца, но потому, что нет такой воли, ... но есть только воля общая... Как Божество... одно, так и воля одна" [295].

Интересно отметить иное истолкование подобных слов (Мф. 26, 39) св. Кириллом Александрийским, которое, однако, также свидетельствует, *в лучшем случае,* о двойственной сложности Субъекта во Христе:

"... здесь нужно разуметь то, что Слово Божие носило боящуюся смерти плоть, Само же никоим образом не подвергалось страданию.

... человеческая (Его) природа не заботится о том, что свойственно ей самой, а старается исполнить то, чего хочет Бог..." [296].

В послании Назианзина к пресвитеру Кледонию говорится: "... хотя (во Христе) два естества - Бог и человек (как в человеке: душа и тело), но не два сына, не два бога (как и здесь не два человека, хотя Павел (2 Кор. 4,16) наименовал человеком внешнее и внутреннее в человеке).

Кратко сказать: иное и иное те, из которых Спаситель, потому что не тождественны невидимое и видимое и довременное с тем, что под временем, но не имеет в Нем места Иной и иной. Сего да не будет! Ибо то и другое в срастворении - и Бог вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие.

... Мы не разделяем в Нем (во Христе) человека от Божества, но учим, что один и тот же - прежде не человек, но Бог и Сын Единородный, не имевший ни тела, ни чего-либо телесного, и наконец и человек, воспринятый для нашего спасения, подлежащий страданию по плоти, бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, неограниченный по духу, один и тот же - земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вместимый и невместимый, чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, падший под грех" [297].

В слове о богословии третьем Назианзина читаем: "Ныне Он (Сын Божий) человек, а был несложен. Хотя пребыл тем, чем Он был, однако же восприял и то, чем не был. Дольний человек стал Богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что препобедило лучшее" [298].

И в слове о богословии четвертом: "Христос - значит Помазанник, а следствием сего помазания то, что Помазующий именуется человеком и помазуемое делается Богом" [299].

Приведем фрагмент из его же слова восьмого, о заветах и о пришествии Христовом:
"И поелику чрез преступное вкушение пал целый Адам, то, по человеческим и вместе не человеческим законам, воплотившись в честной утробе Жены, не познавшей брака (о чудо, невероятное для немощнейших!), пришел Бог и вместе смертный, сочетавший воедино два естества - одно сокровенное и другое видимое для людей, и из которых одно было Бог, а другое родилось для нас в последок дней. В двух естествах единый есть Бог - мой Царь и Христос, потому что соединен с Божеством и из Божества стал человек, чтобы, явившись среди земнородных другим, новым Адамом, уврачевать прежнего Адама" [300].

"Сына Божия, - пишет святой отец в ином послании к Кледонию, - рожденного от Отца и потом от Святой Девы Марии, свожу воедино и не именую двумя сынами, но поклоняюсь единому и тому же в нераздельном Божестве и нераздельной чести" [301].

"... чту, - восклицает он, - таинственно соединившееся со мной всецелое Слово, единого Богочеловека Спасителя!" [302].

Ибо, по его словам, подобает "поклоняться Богочеловеку как единому, и Восприявшему, и вместе воспринятому, безлетному и подчинившемуся времени, сущему от единого Бога Отца и от единой Матери, - двум естествам, сочетавшимся во единого Христа!" [303].

С другой же стороны, св. Григорий Богослов говорит "о крови, страдании и смерти Бога" [304], о Боге распинаемом [305], пригвоздившемся ко кресту, погребенном и воскресшем [306].

Он вопрошает: "Видите великий круг земли, запечатленный потоками драгоценной крови Бога, Который пострадал во образе человека и Себя Самого предал в искупительную цену; видите круг земли, освященный и другими многими вторичными жертвами?" [307].

Однако святой отец подчеркивает, что "подобные наименования берутся совместительно, так что под частью разумеется целое" [308].

Он пишет: "... слова Писания: "второй человек с небесе" и "яков небесный, таковы и небеснии" (I Кор. 15, 47, 48), и: "никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небес Сын человеческий" (Ин. 3, 13) и тому подобные, - должно разуметь сказанными *по причине соединения* с небесным, так же как и сказанное, что *все* стало Христом (I Кор. 8, 6) и что Христос вселяется в сердца наши (Еф. 3, 17), относится не к видимому, но к умосозерцаемому в Боге; потому что срастворяются как естества; так и наименования, и переходят одно в другое по закону теснейшего соединения" [309].

И заключает: "Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека и присоедини Божество" [310].

В качестве образца православного понимания общения свойств и переноса имен в случае сложной Ипостаси (и Субъекта) Христа приведем фрагмент из сочинения Леонтия Иерусалимского "Против несториан":

"Христос не только один из Святой Троицы (как Бог), но и один из человечества (как человек), в одной и той же самой Его (Христа) Ипостаси.... (потому) называя Бога Слова, мы всегда разумеем Христа после соединения природ, и подобно тому, как плоть считаем частью Христа, в которой Он страдал, и Бога Слова считаем за Христа, так и относительно человека каждую часть его, душу и тело, считаем за человека, и, следовательно, когда говорим, что за нас Христос пострадал плотью, то не частью какой-либо Он пострадал, но как Христос" [311].

3.6. Понимание единого Лица во Христе как сложного. Еогочеловеческого Лица, Лица *Бога и человека* свойственно было и древнему Западу.

"... Единородного Сына, - пишет *св. Ипполит,* - послал Отец во плоти как Слово, Которое изначала наименовал Сыном, потому что Оно должно было соделаться Сыном ... Потому что Слово без человеческого естества не есть совершенный Сын, хотя совершенное Слово, Единородный... Тело само по себе в отдельности от Слова не имеет самостоятельного бытия; но имеет его в Слове. Так явился совершеннейший Сын Божий" [312].

"Сын Божий, - по словам святого отца, - являет то и другое ... - Божественное и человеческое, являет в одном и том же истинном Лице - безграничного Бога и ограниченного человека" [313].

О Христе как едином и нераздельном Лице, Боге и человеке, учит и *Тертуллиан.*

По его словам, "Иисус Христос есть Посредник между Богом и человеком: Он возвращает в Себе Бога человеку и человека Богу, соединяя то и другое в одном Лице" [314]. "Потому и называется Иисус Христос человеко-Богом и Богочеловеком, Сыном Божиим и Сыном человеческим" [315].

Более того, Тертуллиан различает в Богочеловеке, в едином Лице, в Котором "два естества и состояния не смешаны" [316], в качестве локально действующих в единстве субъектов обе

стороны, Бога и человека. По его мнению, страданию и смерти был подвержен "человек Его (Христа)", который и взывал ко Отцу.

"Этот голос. - по мысли западного богослова, которого называют предтечей Халкидона за два столетия до Собора [317], - был голосом плоти и души, то есть человека, а не Слова, не Духа, то есть не Бога; он для того и воздвигнут был, дабы показать, что Бог, Который так оставил Сына, предав человека Его на смерть, не причастен страданию" [318].

И в последующее время западной христологии преимущественно было свойственно утверждение единства *Богочеловсческого* Лица во Христе, что некоторыми авторами квалифицируется как развитие в духе христологии антиохийской школы, "в своих крайних прямолинейных выводах приведшей Церковь к несторианству" (Лоофс) [319]. Были на Западе и свои нестории (Лепорий и др.) [320].

В околохалкидонский период о единстве в Спасителе Богочеловеческого Лица учил *бл. Августин* († 430).

"Ныне же, - писал он в послании к Волюзиану, - явился такой Посредник между Богом и людьми, Который, сочетая то и другое естество в единстве Лица, и обыкновенное возвышает необыкновенным, и необыкновенное умеряет обыкновенным" [321].

"Христос, по его словам, есть Бог и человек", ибо "Сам Бог Слово, восприявший все, что есть человеческого, пусть будет человек; и воспринятый человек, восприявший все, что есть Божеского, пусть будет не иным чем, как Богом" [322].

В "Энхиридионе" читаем:"... Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и человек. Бог прежде всех веков, человек - в нашем веке. Бог - потому что Слово Божие, человек - потому что в единство Лица со Словом вступила разумная душа и плоть... Не два сына Божия: Бог и человек, но один Сын Божий, Бог без начала и человек с известного начала, Господь наш Иисус Христос" [323].

То же учение характерно и для *св. Льва Великого,* папы Римского († 461), томос которого, читанный на Халкидонском Соборе, стал буквально камнем преткновения для признания Собора с ориентальной стороны, усматривающей в нем несторианские тенденции.

Последнее показали и неофициальные консультации между православными и ориентальными богословами. В частности, в Орхусе епископ Карекин Саркисян высказывал удивление по поводу того, как кириллиански настроенные соборные отцы могли принять томос Льва в качестве образцового христологического изложения [324].

Проф. И. Романидис, который убеждал ориентальных, что томосу не следует приписывать значение образца веры [325], подчеркивал, "что Лев проявлял тенденцию к такому разделению или различению во Христе действий обеих природ, что они казались действующими как отдельные субъекты" [326].

К подобным выводам, действительно, могли привести некоторые из высказываний святого отца, в частности: "Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти" [327].

При этом, однако, по замечанию Евстафия монаха, необходимо принимать во внимание, что "каждое из двух естеств", согласно св. Льву, действует "в соединении с другим", то есть в единстве Богочеловеческого Субъекта в Спасителе. Ибо "в Господе Иисусе одно Лицо (Persona) - Бога и человека,... Которое должно разуметь по отношению к тому и другому естеству" [328].

"... мы называем Христа, - писал св. Лев, - не Богом только, как еретики манихеи, и не человеком только, как еретики фотиниане,... (ибо) одинаково... опасно исповедать Господа Иисуса Христа только Богом, а не вместе и человеком, или признавать Его простым человеком, а не вместе и Богом,... но говорим, что Христос, Сын Божий есть истинный Бог, рожденный от Бога Отца без всякого начала времени, и что Он же есть истинный человек, рожденный от Матери человека, по истечении известной полноты времени, и что Его (Христа) человечество, по отношению к которому Отец больше Его (Христа) есть, ничем не умалило Его (Христа)

естества, которым Он (Христос) равен Отцу; но то и другое вместе есть один Христос, Который весьма истинно сказал - по Божеству: "Аз и Отец едино есма" (Ин. 10,30), - и по человечеству: "Отец болий Мене есть" (Ин. 14, 28).

...Кафолическая Церковь живет и преуспевает той именно верой, чтобы во Христе Иисусе не исповедовать ни человечество без истинного Божества, ни Божество без истинного человечества" [329].

"(Ибо), - говорилось в послании папы Римского к императору Льву, - если бы Господь не имел могущества Слова, то Он не исповедал бы, что Он равен Отцу, а если бы Он не имел истинного тела, то Он не сказал бы, что Отец больше Его.

Поэтому вселенская вера принимает то и другое, а также то и другое защищает. Она, согласно исповеданию блаженного апостола Петра, верует, что един Христос - Сын Бога живаго - и человек и Слово.

Итак, хотя с того времени, когда Слово во чреве Девы соделалось плотью, не было никакого разделения между тем и другим образом, и в течение всего возрастания телесного во всякое время совершались действия одного Лица (Бога и человека), однако же все то, что совершалось нераздельно, мы никоим образом не смешиваем, но по свойству дел узнаем, что которому принадлежит образу" [330].

"Ибо, - писал святой отец в послании к епископу Юлиану Цензенскому, - один и тот же есть вечный от Отца и временный от Матери, в Своей силе невредимый, в нашей немощи страждущий, в Троичном Божестве одного и того же естества со Отцом и Святым Духом, в восприятии же человека не одного существа, но одной Личности...

И почему бы могло казаться странным или невозможным то, чтобы Слово и плоть и душа соединились в одном Иисусе Христе так, чтобы Он был один и тот же Сын Божий и Сын человеческий, когда плоть и душа, которые весьма различны по природе, составляют одно лицо даже и без Воплощения Слова? И не гораздо ли легче совместить в Себе это единство Божеству Своей силой, нежели удерживать его человеческой немощи в своих неделимых существах?

Таким образом, ни Слово не пременилось в плоть, ни плоть - в Слово; но то и другое пребывает в одном, и один остается в обоих, не разделяясь различием и не сливаясь смешением, и не так, чтобы иной был от Отца и иной от Матери, но один и тот же иначе от Отца прежде всякого начала и иначе от Матери по исполнении времен, для того, чтобы Ему стать Посредником Бога и человеков - человеком Иисусом Христом (I Тим. 2,5), в Котором обитала бы вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9)" [331].

Можно сказать несколько слов о развитии этой западной симметричной традиции и в последующее время в сочинениях, в частности, папы Римского *св. Агафона* († 682), послания которого были читаны на VI Вселенском Соборе.

"... следуя Евангельскому преданию, - пишет святой отец, - мы утверждаем в едином и том же Господе Спасителе нашем Иисусе Христе - все двоякое, то есть исповедуем в Нем два естества, Божеское и человеческое, из которых и в которых Он состоит вследствие их удивительного и нераздельного соединения... в единой Его (Христа) Ипостаси или Лице.

... Христос - один, одно Его Лицо или Ипостась, именно по причине ипостасного соединения естеств...

... одно и то же самое Лицо есть Бог и человек" [332].

При этом св. Агафон приводит слова св. Льва Великого из послания к императору Льву:"... в одном Господе Иисусе Христе, истинном Сыне Божием и (Сыне) человеческом, Слово и плоть составляют одно Лицо, Которое нераздельно и неразлучно имеет общие действия" (333].

Он также ссылается на слова св. Илария Пиктавийского (Пуатьерского):

"Итак, не видишь ли, что Он (Христос) исповедуется Богом и человеком так, что смерть приписывать должно человеку, воскрешение (же) плоти - Богу? Но не так, однако же, будто иной тот, кто умер, и иной тот, кто воскресил умершего.

Христос умер как совлеченная плоть; с другой стороны, воскресивший Христа от мертвых есть тот же Христос, совлекшийся плоти. Усматривай в действии воскрешения естество Божие и познавай в смерти домостроительство человека.

И в то же время, как то и другое естества совершают свойственные им действия, не забудь, что Производящий и то и другое есть однако же один и тот же Христос Иисус" [334].

В утверждении в едином Лице, во Христе, двойства действий папа Агафон отличает сие Лицо от Лица Бога Отца. Хотя при этом он говорит о Лице Сына, но имеет в виду Лицо Сына *по* Воплощении, нетождественное таковому *прежде* Воплощения, и отличает Домостроительственное Лицо Сына от Лица Отца, подразумевая не отличие одного Божественного Лица от другого на основании разности ипостасных особенностей, но именно Лица *Богочеловеческого,* по причине того, что Оно есть не только Бог, но и человек, - от одного из Лиц Божественных.

По его словам, поелику единое Лицо Христа, как Лицо Сына, "не одно и то же с Лицом Отца, то естественно, вследствие различия, и действия Христа должны быть отличны: как по Божеству то, что делает Отец, делает и Сын, так по человечеству Он же самый (Христос) совершает то, что свойственно человеку, совершает как человек, потому что Он есть истинный и Бог и человек,... единый Ходатай между Богом и человеками Господь Иисус Христос" [335].

"Если (же), - по словам святого отца, - (предполагать, что) действие одно и обще Божеству и человечеству Христа (что нелепо), то, значит, когда Сын Божий, Который есть Бог и человек, производил на земле человеческие действия, то и Отец (со)естественно действовал вместе с Ним подобным же образом, потому что Он делает то же самое, что и Отец" [336].

В этом плане весьма характерным является также выступление *Факунда, епископа Гермианского,* с апологией "трех глав" незадолго до V Вселенского Собора [337].

Не касаясь вопроса о правомерности и возможности защиты христологического учения, в частности Феодора Мопсуэстийского *в его крайностях,* отметим, что апологетическая позиция западного богослова основывается на традиционном понимании Лица Христова как сложного, Богочеловеческого. Другого понимания он и не подозревает. Основания своей позиции Факунд видит, и вместе с ним видим и мы, в многочисленных фрагментах из сочинений многих древних святых отцов [338], как сохранившихся в других источниках, так, к сожалению, и не сохранившихся.

Исследователь труда Факунда – А. Доброклонский, в доктринальном аспекте отвергающий примирительные устремления гермианского богослова, не ставит в вину ни ему, ни его подзащитным, ни тем более древним отцам, почитавшимся Церковью в качестве непререкаемых авторитетов, на которых ссылался Факунд, такое понимание сложности Субъекта в Богочеловеке [339].

3.7. Возвращаясь на Восток и резюмируя выше изложенное, можем отметить, что дохалкидонская древняя православная христологическая традиция утверждала, в качестве единственно возможного, сложность Богочеловеческого Субъекта в Посреднике и такое понимание противопоставляла идее Моносубъекта во Христе, выдвигавшейся, в частности, арианами и последователями Аполлинария Лаодикийского.

И эта именно традиция и была запечатлена в симметричном определении Халкидонского Собора, который, "последуя святым отцам", поучает "исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, ... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, - так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась..." [340].

Собор совершенно последовательно "не сказал, что Ипостасью соединения была предсуществовавшая Ипостась Логоса" [341]. И здесь, конечно же, нельзя видеть ни парадоксальной недосказанности [342], ни, тем более, "основной неясности антиохийского богословия относительно значения единой Ипостаси при двух природах: является ли Она просто единой в смысле св. Кирилла, или же сложной, возникавшей из соединения двух природных ипостасей" [343].

Единая Ипостась в оросе *не* является ни "просто единой в смысле св. Кирилла", который, как мы видели, не говорил о Христе как о простой Ипостаси, ни "сложной, возникающей из соединения двух природных ипостасей", в плане дохалкидонской схемы Воплощения, свойственной, в частности, и св. Кириллу. Эта Ипостась возникла из соединения двух природ, о чем и говорится в оросе, которые, в свете последующего богословского развития (Леонтий Византийский и др.), понимаются как воипостасные (природы), но не (природные) ипостаси. Эти воипостасные природы соединяются именно "в одно Лицо и одну Ипостась", то есть образуют некое единое живое Существо, Богочеловека Христа.

В традиционном понимании ипостась была обозначением конкретной особи, реально существующего индивида (неделимого) живой и неживой природы. В высказывании ипостась являлась подлежащим, субъектом. О субъекте же нельзя сказать: чей или кого, субъект есть кто или что, сей предмет, эта особь [344]. Посему *в строгом смысле* подобает говорить: эта ипостась - Петр, а не: ипостась Петра.

И древние исповедали: "в одной Ипостаси и одном Лице - одного Христа" [345], "два естества в едином Лице, и посему единого Сына, единого Господа Иисуса Христа" [346] и т.п. Соответственно и в оросе говорится: две природы и их свойства соединяются "в одно Лицо и одну Ипостась".

И, конечно же, соборные отцы отчетливо понимали, о чем здесь идет речь. Исповедав выше "одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного", они этим и означили, что подразумевалось под единой Ипостасью: Христос, единый сложный Субъект, Богочеловек, совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, истинно Бог и истинно человек.

В качестве сравнения приведем иную вероисповедную формулу с акцентом в сторону идеи Моносубъекта во Христе, которая в 436 году безуспешно выдвигалась св. Кириллом Александрийским в качестве основания унии с восточными взамен исповедания 433 года:

"Веруем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Бога, Единородное Слово, вочеловечившееся и воплотившееся, есть един, не на двух сынов рассекаемый, но один и тот же прежде веков неизреченно родившийся от Бога и Он же в последние дни родившийся от Девы по плоти, так что Лицо (Ипостась?) Его одно" [347].

В другом варианте формулы св. Кирилл добавлял: "... одно Лицо в человечестве Того, Кто *по природе* и истинно есть Сын" [348]. Исследователи видят в этом возвращение к мнимоотеческой, в действительности - аполлинарианекой эксцерпции "одна природа Бога Слова воплощенная" [349]. Здесь со всей очевидностью проводится аполлинарианский тезис: "Родившийся от Девы Марии - Сын Божий *по естеству* и Бог истинный" [350].

В свете Халкидонского ороса понимается и 5-й анафематиэм V Вселенского Собора: "Если кто понимает единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа так, будто Она принимает на Себя обозначение многих ипостасей, и чрез это старается ввести в тайну (Воплощения) Христа две ипостаси или два лица, и из двух вводимых им лиц говорит об одном Лице по достоинству и чести и поклонению, как писали безумные Феодор и Несторий, и клеветали на Святой Халкидонский Собор, будто он употреблял выражение "единая Ипостась" в этом нечестивом смысле; а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью ипостасно, и потому едина Ипостась или одно Лицо Его, и что так именно и Святой Халкидонский Собор исповедует единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа: тот да будет анафема. Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы - Бог Слово" [351].

В анафематизме, прежде всего, осуждается дохалкидонская схема интерпретации Воплощения с внешней симметрией в несторианской (и частично - в антиохийской вообще) ее модификации.

Согласно последней, вследствие соединения природы - Ипостаси -Лица Божества и природы - ипостаси - лица человечества, в Таинстве образуется лишь одно Лицо из двух исходных лиц, Лицо единения, как говорится в определении, "по достоинству и чести и поклонению"; тем самым исповедуется лишь *просопическое* соединение, соединение на уровне лица (просопон); ипостасное (по ипостаси) же соединение не признается, во Христе утверждается пребывающее двойство ипостасей или природ, Божественной и человеческой.

В связи с этим возникает вопрос об отношении анафематизма к тому истолкованию ороса, которое выдвигалось бл. Феодоритом, в частности, в переписке с персидскими несторианами, именно - в посланиях к пресвитеру Иоанну Эгейскому (Эгонскому) [352].

Богослов антиохийской школы, кирский епископ "давал Халкидону антиохийское истолкование. Его намерением было идентифицировать единую Ипостась в определении Собора (а это вполне естественно в глазах несториан превращало Халкидон в кириллианский Собор) с концепцией единого *Лица* (просопон), которая всегда утверждалась школой Феодора Мопсуэстийского" [353]. С этой целью он сближал понятие ипостаси с таковым лица в его древнем значении акциденций [354]. В таком смысле он и принимал Халкидонский орос, в котором, по мнению проф. Н.Н. Глубоковского, видел воплощение собственной христологической позиции [355]. Вопрос требует исследования.

С другой стороны, можно предположить, что в определении V Вселенского Собора осуждается дохалкидонская схема Воплощения с внешней симметрией *вообще,* во всех ее модификациях, ибо она неизбежно вводит "в тайну Христа две ипостаси или два лица". Последнее и может быть рассматриваемо как противоречие тезису: "Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы - Бог Слово". Тем самым отвергается и понимание ипостасного соединения как образование одной ипостаси из двух исходных ипостасей, в каковом смысле и запрещается истолкование единой Ипостаси в оросе Халкидонского Собора.

(Кроме того, Собором отклоняется и учение об одной природе "Божества и плоти Христа", образовавшейся вследствие соединения двух исходных природ, Божественной и человеческой. Последнее квалифицируется как "слияние естеств между собой" (анаф. 4).)

В *позитивном* плане Собором утверждается действительность послехалкидонской схемы интерпретации Воплощения на основании теории воипостасирования, согласно которой, "как учили святые отцы, ... из Божественного и человеческого естества (но не ипостаси (анаф. 5)), чрез ипостасное соединение совершился единый Христос" (анаф. 8), произошла "одна Ипостась, Которая есть Господь Иисус Христос" (анаф. 4).

В соборных определениях обретается и иная формулировка в интерпретации Воплощения: в Таинстве совершилось "соединение Бога Слова с плотью, одушевленной словесной и разумной душой,.. по сочетанию (сложению) или по ипостаси, как учили святые отцы, и... поэтому в Нем одна Ипостась, Которая есть Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы" (анаф. 4).

Это уже утверждается и в 5-м анафематстве: во Христе "Слово Божие соединилось с плотью ипостасно, и потому едина Ипостась или одно Лицо Его (Христа), и... так именно и Святой Халкидонский Собор исповедует единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа".

Итак, у Вселенский Собор в своих анафематизмах отвергает понимание единой Ипостаси Христа как сложенной из двух (предсуществовавших) ипостасей [356]. Но он, однако, никогда не говорит, вопреки утверждению, в частности, прот. Иоанна Мейендорфа, что "Его (Христа) Ипостасью было Божественное и предсуществовавшее Слово" [357].

Единая Ипостась V Вселенского Собора идентична единой Ипостаси Халкидонского ороса, "Которая есть Господь Иисус Христос" (анаф. 4), "Бог и человек" (анаф. 8), познаваемый "в двух естествах", "из которых неслиянно совершилось неизреченное соединение" и "из которых Он и состоит", "ибо из обоих Един и чрез Единого оба" (анаф. 7).

И в этом ничего не меняет и 10-й анафематизм Собора: "Если кто не исповедует, что распятый плотью Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог и Господь славы, и один из Святой Троицы: тот да будет анафема" [358].

Здесь утверждается лишь только то, что Иисус Христос, Который есть истинный человек и один из нас, в то же время есть истинный Бог и один из Святой Троицы, то есть акцентируется внимание лишь на одной стороне Ипостаси Христа - Его Божественности и причастности Божеству Святой Троицы.

"Христос, - говорит Леонтий Иерусалимский, - есть один из трех Лиц по общению с Ними одной природы, но не двух (природ)" [359].

"Признается согласно, - пишет автор сочинения "О сектах", - что Он (Христос) есть Бог и человек, собственно Бог и собственно человек, по природе Бог и по природе человек, единосущный Отцу и единосущный нам, один из Святой Троицы и один из нас" [360].

3.8. Предложенные выводы подтверждаются проанализированной выше, в главе 2, многовековой православной послехалкидонской и послеконстантинопольской (553 года) богословской традицией истолкования единой Ипостаси Халкидона в смысле сложной Богочеловеческой Ипостаси, что естественно подразумевало и сложность во Христе Субъекта. Эта традиция развивалась такими православными богословами, как: св. Ефрем Антиохийский († 545), Леонтий Византийский (VI), Леонтий Иерусалимский (VI), св. Анастасий Антиохийский († 600), автор сочинения "О сектах", св. Софроний Иерусалимский († 638), преп. Максим Исповедник († 662), преп. Иоанн Дамаскин († 749), преп. Феодор Студит († 826), св. Никифор Исповедник, патриарх Константинопольский († 828), Мелетий монах (IX), митрополит Критский Илия (XI), комментатор сочинений св. Григория Богослова, и др.

К тому же можно упомянуть и тех православных богословов, деятельность которых приходится на время непосредственно после Халкидонского Собора: свт. Геннадия, патриарха Константинопольского († 471), его позднейшего преемника Македония († 511) и др. Современная церковно-историческая критика, стоящая на позиции утверждения Моносубъекта во Христе, относит этих богословов к антиохийскому направлению в христологии и говорит о них с известной долей негативизма. Критерии для подобной весьма сдержанной оценки обычно извлекаются из отношения к ним со стороны... монофизитов и их собственного отношения к нетрадиционной, крайне односторонней, полемически ориентированной христологической позиции св. Кирилла Александрийского [361].

Однако констатации современных церковных историков, что именно антиохийское богословское направление, "которое не впадало в формальное несторианство", "доминировало среди сторонников Халкидона" в последующее за Собором время и что именно его представители "были основными защитниками Собора между 451 и 518 годами" в антимонофизитской полемике [362], позволяют заключить, что это и была Церковь, защищавшая основания веры, веры халкидонской, веры соборной, веры православной.

В наших целях важно подчеркнуть, что в первые десятилетия после Халкидона в церковной среде практиковалось истолкование соборного ороса в смысле, во всяком случае, сложного Субъекта во Христе.

Именно эта традиционная позиция и получила дальнейшее развитие в трудах выше названных ведущих православных богословов, охранявших непрерывность и невредженность церковной традиции, важные стороны которой игнорировались, начиная, по свидетельству проф. В.В. Болотова, со св. Кирилла Александрийского [363].

(Немаловажную роль в этом отрицании, напомним, сыграли псевдоэпиграфы, аполлинарианские подлоги. Нельзя также упускать из виду последующее влияние имперской унициональной политики и имперского унионального богословия, которые сделали возможным говорить, по словам проф. А.В. Карташева, об "унициональных (искажениях) Православия со стороны императоров" [364].)

Итак, общее для всей христианской древности исповедание сложной Ипостаси и сложного Субъекта во Христе Богочеловеке свидетельствуется сонмом упомянутых церковных богословов, отчетливо сознававших и утверждавших универсальность этого мнения.

"Всеми богословами и учителями Церкви, - по мысли св. Анастасия Антиохийского в парафразе свящ. Василия Соколова, - признается, что у различных природ (во Христе) одна Ипостась и что единение природ совершилось по Ипостаси Христа (secundum Hypostasim Christi), Который не только состоит из Бога и человека, но один и тот же Бог и человек с невреждeнными в единении природами, которые образовали чрез соединение сложную Ипостась, называемую Христом" [365].

"Сын и Слово Божие, - пишет автор сочинения "О сектах", - вселившись ради нас в Богородице, вопринял тело, одушевленное, разумное и, проще сказать, человеческое, и соединился с ним неслитно, истинно и нераздельно, истинно - потому что одна Ипостась из Бога Слова и человеческого тела совершилась, неслитно - потому что после соединения сохранилось соединенное, нераздельно - потому что одна у них Ипостась... Это самое есть вера всех христиан" [366].

И Церковь воспевает: "Естествы видимаго двема Христа родила еси (Марие богоневестная), едину носяще яве ипостась сложну. Божества и человечества, стекшуся естественному истинно по соединению" [367].

И еще: "Блаженно бысть чрево Богоматере, яко приимшее Слово, дебельством плоти от Нея смесившееся человеческому зраку, по ипостаси: и явися Град Божий, в Немже жити Вышний благоволи, и Господь Бог" [368].

Богочеловеческий характер единой Ипостаси, единого Субъекта, Христа явствует и из слов следующего тропаря:

"Образы погребения Твоего показал еси, видения умножив: ныне же сокровенная Твоя богомужно уяснил еси, и сущим во аде, Владыко, несть свят, разве Тебе Господи, взывающим" [369].

Весьма важным в этом отношении является и самосвидетельство со стороны древней формы христологической доктрины - ориентальной христологии, покоящейся на основании дохалкидонской схемы интерпретации Воплощения с внешней симметрией и утверждающей сложность Субъекта в Богочеловеке Христе. Последовательные выводы из ориентального учения в освещении проф.-свящ. В.С. Самуэля изложены выше.

Назидательной должна стать и реституция древней христологии в богословии Реформации.

Лютер отошел от псевдоасимметричной христологической схемы Фомы Аквината [370] и возродил дохалкидонскую (Кириллианскую) интерпретацию Воплощения, согласно которой, в парафразе прот. П.Я. Светлова, "полное и действительное единение (Божества и человечества) достигается слиянием полных двух природ с их отдельными лицами в одно Богочеловеческое "Я", в одну Личность Христа. Личностью Христа служит не Ипостась Слова, а нечто отличное от Нее, новая, сложная Богочеловеческая Ипостась, результат органического единения двух полных природ" [371].

Интересно отметить утверждение, в частности, прот. Н. Малиновского, как и прот. П.Я. Светлова (вслед за И. Дорнером): "В своем воззрении на Лицо Богочеловека лютеранство, очевидно, стоит на почве древнего монофизитства" [372]. Этим фактически подразумевается, что древнее монофизитство исповедало сложность Богочеловеческого Субъекта во Христе. И уж если *монофизитство,* то тем более - не монофизитство.

Можно напомнить также об обобщающем заключении прот. Сергия Булгакова, отвергавшего адекватность истолкования единой Ипостаси Халкидона в смысле сложной Богочеловеческой Ипостаси и, следовательно, сложного Богочеловеческого Субъекта в Спасителе, но отмечавшего, однако, единственно его возможность средствами патристической терминологии [373].

3.9. Симметричная древняя христология с утверждением сложности Лица (Субъекта) в Богочеловеке получила отражение во взглядах русских православных богословов и религиозных мыслителей XIX-XX веков.

"По воле и предопределению Бога Отца, - пишет *митрополит Московский Филарет,* - Сын Божий, единосущный Отцу, сходит на землю, не оставляя неба: под осенением Святого Духа, Отцу и Сыну единосущного, входит в утробу Девы, предочищенную Духом (стихира на Благовещение) Святым; приемлет человеческую душу и тело и соединяет с Собой в единое Лицо Богочеловека Иисуса Христа, сохраняя свойства и действия Божества и человечества неизменными в сем соединении, дабы таким образом родиться в нашу жизнь, пройти чрез ее степени и состояния и чрез самую смерть и все человечество, грехом падшее и тяготеющее ко аду, но прилепляющееся к Воплощенному соестественностью и верою, на раменах Божественной силы восполнять и вознести выше, нежели откуда оно пало, - в небесное вечное Царствие Божие" [374].

В Богочеловеке "сходятся края бездны, разделившей человека грешника от Бога, и первоначальное общение человека с Богом восставляется в большем прежнего совершенстве" [375].

"Это уже не приближение только Божества к человеку, но соединение Божества с человечеством в Лице Богочеловека Иисуса Христа, в Котором, по изъяснению апостола, "живет всяко исполнение Божества телесне" (Кол. 2, 9)" [376].

Искупитель наш "есть Бог, ибо наше воссоздание может совершиться силою единого Создателя; но вкупе и человек, дабы мы безопасно и дерзновенно приближались к Нему" [377].

В Нем "находятся нераздельно и неслиянно два естества, Божеское и человеческое, и, по сим естествам, две воли". При двух естествах Христос есть "одно Лицо. Бог и человек вместе, одним словом: Богочеловек" [378].

В Воплощении "Богочеловек... является... в уничиженнейшем возрасте человечества... Ходатай Бога и человеков открывает Себя человеком" [379].

"Чашей Своего вольного неповинного Богочеловеческого страдания Христос исчерпал и упразднил чашу вечных мучений осужденного за грех человечества. Своею смертью Он проник в замкнутую область всеобщей смерти человеческой, чтобы светом Божества рассеять мрак ее, чтобы силою Божества расторгнуть узы ее" [380].

"Если падение ветхого Адама превратило стремления человека от горнего к дольнему и преисподнему, то Воскресение и Вознесение нового Адама, Богочеловека, Иисуса Христа не с сугубою ли силою обратило сие стремление в первоначальное направление, не поставило ли лествицу к небесам?" [381].

"Ключ Давидов, отпирающий все двери, есть Богочеловечество Иисуса Христа, Которым как Божество проникает во все состояния человечества, так человечество входит во внутренняя Божества. Всеотверзающее движение сего ключа есть Воскресение Христово" [382].

"Теперь, когда "Христос воскресе" и когда Ему, яко Богочеловеку, "дадеся всяка власть на небеси и на земли" (Мф. 28, 18), не только небо сделалось досязаемым, но даже соединилось с землей так, что трудно найти между ними предел и различие; ибо и на земли является Божество, и на небеси человечество" [383].

В своих "Чтениях о Богочеловечестве" русский религиозный философ *В.С. Соловьев* понимает Христа также как "одну Богочеловеческую Личность, совмещающую в Себе два естества и обладающую двумя волями" [384].

"Это определение, - пишет автор, - вытекающее из нашего понятия о "духовном человеке", или втором Адаме, безусловно, тождественно с догматическими определениями Вселенских

Соборов V-VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской..." [385].

Богочеловеческое единство В.С. Соловьев понимает как личное, моральное и развивающееся в подвигах самоотвержения.

"... чтобы, - по его словам, - согласование Божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершилось в едином Лице, иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека, чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо Лицо, в Котором бы это соединение произошло... чтобы эта Личность была Богом и действительным природным человеком.

... Новое единство... должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного - самоотвержения Божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих.

... Тут мы имеем действительную Богочеловеческую Личность, способную совершить двойной подвиг Богочеловеческого самоотвержения.

... |Богочеловеческая Личность представляет двойное сознание: сознание границ природного существования и сознание Своей Божественной сущности и силы" [386].

Профессор Петербургской духовной академии *И.Е. Троицкий,* который в ориентальной христологии видел учение о Моносубъекте во Христе, Каковым якобы является Слово [387], противопоставляя последнему православную, с его точки зрения, позицию, в своем труде, посвященном вопросу о воссоединении Армянской Церкви с Православной, писал:

"Халкидонский Собор,.. признавая двойство естеств,.. устранял 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" [388].

Симметричной схемы в истолковании Халкидонского ороса придерживался и *проф. Н.Н. Глубоковский,* с точки зрения которого Халкидон выражал собственно позицию бл. Феодорита Кирского.

По его словам, последний, подписывая орос, "подписывал свое собственное создание, - тот самый символ, который вышел из-под его пера в 431 году.

Не находясь между членами комиссии по делу выработки нового изложения, он был там духом и властно направлял составителей: Анатолий воспроизводил Феодорита и часто даже совершенно буквально. Здесь самый важнейший и самый плодотворный результат догматической деятельности кирского владыки.

Справедливо говорили о нем когда-то, что он светильник не только Востока, но и всей Вселенной: самая существенная часть его воззрений была усвоена Собором и передана Церкви на все роды века, где и хранится доселе, как чистейшее выражение общецерковного сознания" [389].

3.10. Русские православные догматисты прошлого - начала настоящего столетия, как уже говорилось, в формальном отношении воспроизводят томистскую псевдоасимметричную христологическую схему и в этом плане говорят о Христе как о Лице (Субъекте) Божественном [390]. Но когда они пытаются наполнить эту псевдоасимметричную формулу реальным содержанием, то неизбежно приходят к утверждению сложного Субъекта в Богочеловеке и даже не всегда строго выдерживают Его сугубое единство.

Согласно *архиепископу Черниговскому Филарету,* "по учению Откровения, человеческое и Божеское естество соединены, как ветви, в едином Лице - Богочеловеке Иисусе...

Богопоклонение воздается прославленному Богочеловеку, но не человечеству (Фил. 2,8); равно и о Божестве нельзя сказать в строгом смысле, что Оно страдало, а страдал Богочеловек" [391].

Более того, автор проводит мысль о человеческой личности в Еммануиле:

"Христос на кресте взывает: "Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил?" (Мф. 27, 46). Штраус... говорит: "Человеческая природа, как безличная по себе, не могла иметь собственного чувства, потому не могла взывать". Напротив, Христос говорит: "Меня" оставил; личность человеческая очевидна, потому несомненно и страдание человечества" [392].

Отвечая на вопрос: "Человечество, соединенное в Иисусе с Божеством в одно Лицо, теряет (ли) свою личность - личность человечества?" - архиепископ Филарет пишет:

"Но высшая самостоятельность принадлежит одному Богу; мир Им поддерживается; и нравственное существо тем более приближается к своей цели, тем теснее соединяется с Божеством, чем более жертвует правами личности. Человечество Иисусово было полным человечеством и, подчиняя личность свою Божеству, не лишилось тем какого-либо совершенства, а "возвысилось, ставши под влиянием Личности Божественной" [393].

И далее: "Человечество в прославленном Иисусе возвышается на степень славы Божественной: но не без подвигов человечества Иисусова и не без заимствования помощи у Бога Слова; оно принимает наставления у Божества и выполняет их при Его содействии" [394].

Епископ Сильвестр, с одной стороны, говорит о том, что "Иисус Христос был и сознавал Себя именно одним Божеским Лицом" [395]. Он был "и по Своем Вочеловечении точно так же, как и до Вочеловечения, одной и той же Ипостасью Сына Божия, или Ипостасью Божеской" [396].

Однако, с другой стороны, по его словам, "Иисус Христос есть одно Лицо - Богочеловек" [397], в Нем, наряду с Божеским сознанием, обнимающим и подчиняющим Себе естество человеческое [398], существует и "человеческое сознание", которое хотя "прямо и непосредственно приписывается Его человеческой природе, но в то же самое время представляется во внутреннем с Его Божеской Ипостасью единстве и Ей усвояется" [399].

Подобно и в догматическом труде *прот. Н. Малиновского,* наряду с утверждениями, что "во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека" [400], говорится о том, что Сын Божий воспринял "в единство Своей Божественной Ипостаси - *ипостась человеческую"* [401], что "человечество Иисуса Христа не существовало само по себе, как замкнутая личность до *ее* принятия Божественным Словом, но сделалось существующим в Лице, с Лицом и чрез Лицо Слова" [402], что "Бог и человек… соединяются вместе в единое Лицо Богочеловека" [403].

О Христе Иисусе как Божественном Лице говорит и *архиепископ Херсонский* и *Таврический Иннокентий* [404]. Но в то же время он же утверждает, что Лицо Искупителя - Божественное и человеческое [405], что в Нем Божество и человечество составляют "один Субъект - одно Лицо" [406].

По его словам, "поелику лицо означает существо мыслящее, имеющее произвол и единство сознания, то этим Церковь выразила то, что в Иисусе Христе как бы два лица, - ибо и Божество, рассматриваемое отдельно, есть Лицо, и человечество в отдельности также лицо, - соединились в одно Лицо, и потому Ему принадлежит единство Мышления, единство произвола и единство сознания" [407].

"Человеческая натура (во Христе), - пишет богослов, - не может быть без сознания, но знает себя не отдельно, а так, что сознание ее проникнуто Божественным и потому составляет с ним одно и то же.

... безличность человечества Иисуса Христа - соединение человечества с Божеством, простирающееся до потери самоличности, - не есть, ли черта, не выразимая в человечестве?" [408].

И что самое парадоксальное, даже *прот. Сергий Булгаков,* наиболее последовательный проводник новой терминологии и новой асимметричной христологии, в конструировании Христа в качестве единого Божественного Субъекта пожертвовавший целостностью человеческой стороны в Воплощении [409], даже прот. Сергий Булгаков говорит о Богочеловеческой Ипостаси Христа [410], о Богочеловеческой Ипостаси Логоса [411], о Богочеловеческой Личности [412], Богочеловеческой жизни [413], о Богочеловеческом самосознании [414], о человеческом сознании [415] и - о человеческой личности [416]!

Он пишет: "... человеческая личность Иисуса осознает в Своей жизни Свое ипостасное Божество, Свою Ипостась, Которая нераздельна с Отцом и Духом и входит с Триипостасный Субъект" [417]!

Значит, Троица усложняется еще более?

О человеческом самосознании в Богочеловеке говорит и *прот. И. Мейендорф.* По его словам, реципированная V Вселенским Собором христология, в которой единая Ипостась Христа якобы отождествлялась с Божественной Ипостасью Логоса, "никоим образом не исключала существования во Христе полностью человеческого (само)сознания" [418].

Однако *проф. В.Н. Лосский* целиком отвергает подобное понимание.

Он пишет: "... всегда останутся тщетными всякие попытки строить какую-то "психологию" Христа и воспроизводить в книгах "О жизни Иисуса" Его "душевные состояния".

Мы не можем ни догадываться, ни вообразить (и в этом также смысл четырех отрицаний Халкидонской формулы), "как" Божество и человечество существовали в одной и той же (Божественной) Личности, тем более, - повторим еще раз, что Христос не "человеческая личность" [419].

Неоднозначна, как уже было сказано, христологическая позиция и *проф. В.В. Болотова.*

С одной стороны, он пишет: "Догматическое содержание ороса сводится к двум положениям: а) во Христе два естества, но б) одно Лицо или одна Ипостась.

... эта единая Ипостась Богочеловека определяется как Ипостась Бога Слова, Который и есть Субъект (ипокименон) всей личной жизни Богочеловека, всех действий и состояний Христа...

И если мы "ипостась" в смысле самостоятельного духовного бытия понимаем как личность, как самосознающее "я", то, следовательно, Халкидонское определение обязывает нас рассматривать Лицо Богочеловека как единое "Я" с единым самосознанием" [420].

Однако, с другой стороны, он говорит о человеческом сознании и человеческой личности во Христе: "В абсолютно первичный момент своего бытия человечество было воспринято личным Логосом... и на основе Его Божественного самосознания должно было взойти, засветиться и человеческое сознание Христово; "я" человечества тождественно с "Я" Бога Слова.

... Следовательно, чрез это единение не была подавлена личность человека,.. и была только положена сверхъестественная основа для развития этой личной жизни, данной лишь в потенции. Человеческая жизнь в Христе есть во всяком случае полная, *личная* жизнь ("весь в нашем"). Нельзя поэтому говорить о... неипостасности человечества Христова в строгом смысле: оно - воипостасно, потому что озаряется самосознанием, центр которого лежит в Божестве Логоса. Человечество Христово не ипостась только в том смысле, что оно никогда не было самобытным" [421].

Отметим *лишь некоторые* противоречия в данной цитации.

Если "я" человечества тождественно с "Я" Бога Слова" и если при этом оно "засветилось", то есть существует, то здесь мы имеем дело или с двумя богами, или с двумя человеками.

Если "личность человека... не была подавлена... чрез это единение", то значит она *существовала.* Это подтверждается и последующими словами о *личной* человеческой жизни во Христе. И опять - двойственность субъектов, ипостасей.

По словам *прот. П.В. Гнедича,* даже понятие "человеческое сознание" Христа - понятие чисто несторианское" [422]. И тем более - понятие "личность человека".

Интерпрегируя томос св. Льва Великого, проф. В.В. Болотов говорил о том, что "самосознание (Богочеловека) гармонично определяется содержанием обеих половин сознания, не только Божеской, но и человеческой" [423]. Это должно означать, что сознание Богочеловека является сложным, Богочеловеческим. Но, поелику ипостась, по определению автора, есть самосознание [424], сие противоречит утверждению им во Христе единого Божеского Лица [425]. Истина - в альтернативе: или единое Божеское Лицо имеет единое Божеское же самосознание, или же Богочеловеческое самосознание принадлежит сложному Богочеловеческому же Субъекту. Один из выборов, естественно, неправославен.

Будучи, вследствие связанности постулатами принимаемой им нетрадиционной и противоречивой доктрины о Моносубъекте во Христе, не в состоянии сделать ни один из сих альтернативных выборов, проф. В.В. Болотов вынужден был признать невозможность адекватного разрешения в монистическом течении в православном богословии проблемы соединения Божества и человечества, как это им утверждалось, в простой, единичной Ипостаси Слова.

Касаясь вопроса о статусе человечества в Еммануиле согласно ориентальной христологии, которой он ошибочно приписывал понимание Моносубъекта во Христе [426], проф. В.В. Болотов писал: "В цельном образе Богочеловека (по ориентальным воззрениям) человечество является как некоторый плюс к Его Божеству, как один из входящих моментов; подчиненное его положение означается лишь дополнительным "в сложении". Но полной координации Божества и человечества во Христе не может выдержать и православная догматика: и она в известной степени не может не субординировать человечества" [427].

Резюме

Изложенное выше, полагаем, с совершенной очевидностью показывает всю настоятельную благовременность и неизбежную необходимость для православного богословия и Церковного Магистериума адекватного осознания древней вселенской соборной и святоотеческой христологической традиции и благопоспешительной разработки адекватной церковной терминологической и доктринальной позиции в истолковании догмата Воплощения.

"Вопроси отцов твоих, и рекут тебе, - старцев твоих, и возвестят тебе" (Втор. 32, 7).

"Во ... Вселенской Церкви, - поучает Викентий, пресвитер монастыря на Лиринском острове (V), - всеми мерами надобно держаться того, во что верили *повсюду,* во что верили *всегда,* во что верили *все,* ... (то есть) следовать всеобщности, древности, согласию.

Следовать всеобщности значит признавать истинной только ту веру, которую исповедует вся Церковь, ... следовать древности значит ни в каком случае не отступать от того учения, которого несомненно держались наши святые отцы и предки; следовать, наконец, согласию - значит в самой древности принимать не только вероопределения и изъяснения, которых держались все или, по крайней мере, почти все пастыри и учители" [428].

"Церковь... Христова, - по словам древнего богослова, - заботливая и осторожная блюстительница вверенных Ее хранению догматов, никогда в них ничего не изменяет, ничего не уменьшает,... необходимого не отсекает, излишнего не прибавляет, своего не теряет, чужого не присвояет, но со всей рачительностью старается единственно о том, чтобы, рассуждая о древнем

верно и мудро, если что в древности предначертано и основано, то довершать и отделывать, - если что пояснено уже и истолковано, то укреплять и подтверждать, - если что подтверждено уже и определено, то *хранить*" [429].

Реституция православной истины, богодухновенно прореченной и запечатленной Святыми Соборами и охранявшейся в невредженности богопросвещенными отцами, и позволит устранить ту пропасть в интерпретации проблемы Субъекта в Богочеловеке, которая существует в настоящее время между современной нетрадиционной христологической доктриной, практикуемой нынешними православными богословами, и древней ориентальной христологией и которая не может быть преодолена никаким другим путем при существующем богословском статус-кво.

Июль 1978 года

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Прот. Иоанн Мейендорф. Халкидониты и монофизиты после Халкидона: Доклад на 1 неофиц. консультации между богословами Вост. Православных и Ориентальных Православных Церквей в августе 1964 г. в Орхусе, Дания // The Greek Orthodox Theological Review. 1964 - 1965, winter. Vol. 10, N 2. P. 22. Далее: Греческое православное богословское обозрение (ГПБО).

[2] Там же. Т. 10, N 2. С. 22, 61 и др.; 1968, осень. Т. 13, N2. С. 145 и др.

[3] Там же. Т. 10, N 2. С. 17,18, 19, 26, 36 и др.; Т. 13, N 2. С. 192, 276 и др.

[4] Там же. Т. 10, N 2. С. 21 - 23; см. также: Rev. John Meyendorff. Christ in Eastern Christian Thought. Washington; Cleveland, 1969. P. 57, 121. Далее: прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении.

[5] ГПБО. Т. 10, N 2. С. 16-30.

[6] Там же. С. 17-18.

[7] Там же. С. 26, 36.

[8] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.56; см. также: ГПБО. Т. 10, N 2. С. 22.

[9] ГПБО. Т. 10, N 2. С. 26.

[10] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.56-57; см. также: С. 48-49.

[11] Там же. С. 56.

[12] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии: Терминологический экскурс, приложенный к "Главам о Троичности" // Православная мысль // Тр. Православ. богослов, ин-та в Париже. Париж, 1928. Вып. 1. С. 77.

[13] Lebon J. Le monophysisme severien. Lovanii, 1909. Далее: Лебон Ж. Севирианское монофизитство.

[14] Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Wurzburg, 1951 (1959).T. I. S. 465. Далее: Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства.

[15] Заболотский Н.А. Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского: Докл. на заседании Объединенного комитета Православных Автокефальных и Древних Восточных Церквей в январе 1975 года в Аддис-Абебе, Эфиопия // Журн. Моск. Патриархии. 1975. N 11. С. 65 /далее: ЖМП/; см. также: Papers referring to the theological dialogue between the Eastern and Oriental Orthodox Churches. Athens, 1976. P. 161-162.

[16] Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 293.

[17] Св. Василий Великий. Послания к брату Григорию / св. Григорию Нисскому/ св. Амфилохию Иконийскому. Терентию комиту и др. // Творения. 3-е изд. Сергиев Посад, 1891-1892. Т. 3. С. 94; Т. 4. С. 86-88; Т. 7. С. 83, 95, 162, 163 и др.

[18] Св. Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Т. 4. С. 31.

[19] Свящ. Г.В. Флоровский. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 149-150.

[20] Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 490-491.

[21] Орлов А.П. Тринитарные воззрений Илария Пиктавийского: Историко-догматическое исслед. Сергиев Посад, 1908. С. 265, 267, 274.

[22] Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 271: "...каппадокийская ипостась есть сущность вместе с индивидуальными признаками ее".

[23] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский: Его жизнь и лит. труды: Опыт церковно-ист. монографии. Сергиев Посад, 1916. С. 308.

[24] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности. С. 70-77.

[25] Свящ. Г.В. Флоровский. Указ. соч. С. 76, 149-150.

[26] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.ЗО, 55-56; ГПБО. Т. 10, № 2. С. 20, 21 и др.

Выше мы отмечали непоследовательность и неоднозначность позиции прот. Иоанна Мейендорфа в освещении каппадокийского понимания ипостаси.

[27] Св. Кирилл Александрийский. Защищение 8-го анафематизма против восточных // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 2. С. 86-87.

[28] Migne. PG.T. 94. Col. 589-596, 612-617, 997, 1001-1004; преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания: Философские главы. Точное изложение православной веры // Поли. собр. творений. Спб., 1913. Т. 1. С. 81-82, 89-90, 246, 249-250 и др.; см. также: свящ. В. Соколов. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского. Казань, 1916. С. 29-41; прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 116-131; свящ. В.С. Самуэль. Христология Севира Антиохийского // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 174-175, 181-182.

[29] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 142.

[30] Migne. PG. T. 64. Col. 1309 B; см. также: Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского. Житомир, 1912. С. 314.

[31] Migne. PG. T. 36. Col. 776 A, 885 A; см. также: Владимирский Ф.С. Указ. соч. С.344.

[32] Добротолюбие. М., 1888. Т. 3. С. 399; см. также: архиепископ Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 358.

[33] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности. С. 70 и далее.

[34] Там же. С. 72-76.

[35] Там же. С. 77, прим.

[36] Там же.

[37] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Т. 1. Париж: ИМКА Пресс, 1933. С. 74, 77, 80.

[38] Там же. С. 80.

[39] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 77, прим.

[40] Harnack A. Dogmengeschichte. 7. Aufl. S. 241.

[41] Болотов В.В. Указ. соч. Т. 4. С. 293.

[42] Свящ. Павел Флоренский. Из богословского наследия // Богословские труды. М.. 1977. N 17. С. 143.

[43] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 293, 296, 308, 410 и др.

[44] Лосский В.Н. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 267 - 270.

[45] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 117, 118, 120, прим. 2, 126 и др.

[46] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Его же: Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 32, 48, 139 -140,172 и др.

[47] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.57 и др.; ГПБО. Т. 10, № 2. С. 21-23 и др.

[48] Болотов В.В. Указ. соч. Т. 4. С. 354-356.

[49] Там же. С. 355-366.

[50] Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1882. Т. 6. С. 167.

[51] Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 160.

[52] Робертсон Д.С., Герцог И.И. История Христианской Церкви от Апостольского века до наших дней / Пер. А.П. Лопухина. Спб., 1891. Т. 2. С. 217.

[53] Лей Г. Очерк по истории средневекового материализма. М., 1962. С. 238; Попов П.С., Стяжкин Н.И. Указ. соч. С. 160.

О Гильберте Порретанском см. также: прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 120.

[54] Прот. Сергий Булгаков. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917; Его же: Ипостась и ипостасность // Учение о Софии, Премудрости Божией // Сборник статей, посвящ. памяти П.Б. Струве. Прага, 1926; Его же: Купина неопалимая: Опыт догматического изложения некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927; Его же: Агнец Божий; Его же: Докладная записка митрополиту Евлогию по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. Париж, 1936.

[55] Прот. Сергий Булгаков. О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф.-прот. С. Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1936; Его же: Докладная записка митрополиту Евлогию по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. Париж, 1936; см.: архиепископ Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

[56] Архиепископ Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 387 и далее.

[57] ГПБО. Т. 10, № 2. С. 21.

[58] Там же. С. 36.

[59] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 77, прим.; см. также: прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 56 и др.; ГПБО. Т. 10, N 2. С. 22 и др.; Лосский В.Н. Догматическое богословие. Гл. 4. Тринитарная терминология; Гл. 15. Христологический догмат // Богословские труды. М., 1972. N 8. С. 138-141,169-172 и др.

[60] Прот. Иоанн Мейендорф. Халкидониты и монофизиты после Халкидона. ГПБО. Т. 10, № 2. С. 19.

[61] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 34.

[62] Там же. С. 48; см. также: прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 164.

[63] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 144; см. также: ГПБО. Т. 10, № 2. С. 23.

[64] Следует иметь в виду, что в древней христологической терминологии, в частности, в околохалкидонский период, в принципе различались все основные онтологические термины: *сущность, природа, ипостась* и *лицо.*

Под *сущностью* обычно понималось видовое понятие, определение вида, то есть общее в мысли. Вид есть абстракция и реального существования не имеет. Он актуализируется в отдельных особях, индивидах, *ипостасях* как общее. Общее в вещи и есть *природа. Природа* реальна и умосозерцается в *ипостаси* посредством отвлечения, абстрагирования от индивидуальных особенностей.

Из последнего становится очевидным, что *ипостась* есть *природа* с особенностями, то есть представляет собой частное проявление вида, общего. *Ипостась* имеет реальное и самобытное существование. *Ипостась* и *природа* соотносятся как частное и общее.

Индивидуальные особенности (акциденции) *ипостаси* составляют ее *лицо.* И посему, в защищении 8-го анафематизма против восточных св. Кирилл Александрийский исследует "касательно одного лица и природы, то есть (в совокупности) одной ипостаси" (Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1861. Т. 2. С. 86).

[65] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 48-51.

[66] Там же. С. 51; свящ. Г.В. Флоровский. Указ. соч. С. 8-9; Фетисов Н. Диодор Тарсский: Опыт церковно-ист. исслед. его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 284-320.

[67] Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 291-329; Болотов В.В. Указ. соч. С. 148-156; свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. Париж, 1933. С. 9-11; прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 51-56.

[68] Болотов В.В. Указ. соч. С. 181-185; свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков Париж, 1933. С. 11-15; прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С.56-63.

[69] Свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. С. 83-94 и др.; прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 63-67.

"Мы, - писал бл. Феодорит в V книге Пенталога, - различаем естества: Бога Слова чистое естество исповедуем и Лицо без сомнения совершенное, потому что нельзя утверждать о существовании естества без лица, а равно и совершенное человеческое естество с его лицом исповедуем" (Доброклонский А. Сочинение Факунда, епископа Германского, "В защиту трех глав": Ист.-крит. исслед. из эпохи V Вселенского Собора. М., 1880. С. 55; см. также: Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1875. Т.5. С. 451).

[70] Болотов В.В. Указ. соч. С. 186-187, 225-229.

"Хотя мы сказали, - писал св. Кирилл в толковании на послание к Евреям, - что Слово соделалось плотью, однако Оно соединилось ипостасно невыразимо, и образ соединения непонятен, потому что лицо каждой ипостаси, представляемое разумом, соединяется вместе с природами в единство" (Доброклонский А. Указ. соч. С. 86). Фрагмент сохранен Факундом, в русском переводе толкования его нет. Латинский термин *персона* следует переводить как *лицо,* а не *личность,* что видим у А. Доброклонского.

Внешняя симметричность исходной посылки у св. Кирилла запечатлена, в частности, в 3-м анафематизме святого отца (см. греческий оригинал; русский перевод в Деяниях Вселенских Соборов, Казань, 1861. Т. 2. С. 33, неточен), в защищениях им анафематизмов против восточных и против бл. Феодорита Кирского, в послании к епископу Акакию Мелитинскому и во многих других сочинениях. См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 34, 58, 61, 63, 65, 73, 74, 132, 138, 140, 141, 145, 393, 394, 395, 435, 436 и др.

[71] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 57.

[72] Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский: Его жизнь и лит. деятельность: Церковно-ист. исслед. М., 1890. Т. 2. С. 174; Migne. PG. T. 33. Col. 258.

[73] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 358, 375.

[74] Там же. С. 368, беседа епископа Павла Емесского в Александрии в присутствии св. Кирилла.

[75] Глубоковский Н.Н. Указ. соч. С. 145-147.

[76] Болотов В.В. Указ. соч. С. 233-235.

[77] Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1859. Т. 1. С. 350.

[78] Там же. Т. 2. С. 31, 135, 136, 137, 138 и др.

[79] Там же. С. 33, 34, 58, 63, 64, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 154 и др.

[80] Доброклонский А. Указ. соч. С. 86.

Приведенный фрагмент, в частности, показывает понимание в симметричной дохалкидонской христологической схеме *просопического, ипостасного* и *природного* соединения Божества и человечества в Таинстве. *Просопическое* соединение, как мы уже видели, понималось как образование из двух *лиц* - одного *Лица,* соответственно *ипостасное* - как образование из двух *ипостасей* - одной *Ипостаси* и *природное* - как образование из двух *природ* - одной *природы.*

См.: преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Спб., 1913. Т. 1. С. 145-146; Migne. PG. T. 94. Col. 752-753; Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства. С. 470-471, прим. 45.

[81] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 36, 72, 152, 156, 375, 378, 395, 399, 404 и др.

[82] Там же. С. 58, 73, 86, 136 и др.

[83] Там же. 392, 393, 403, 404 и др.

[84] Migne. PG. T. 77. Col. 192; см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 392; см. также: С. 404.

[85] Деяния Вселенских Соборов. Т.2. С. 357-358, 374-375.

[86] Там же. С. 374.

[87] Там же. С. 403.

[88] Там же. С. 404.

[89] Там же.

[90] Там же.

[91] Там же.

[92] Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 147.

[93] Там же. С. 147.

[94] Лященко Т. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Киев, 1913. С. 497.

[95] Там же.

[96] Доброклонский А. Указ. соч. С. 86.

[97] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 57.

[98] ГПБО. Т. 10, № 2. С. 52; Т. 13, № 2. С. 166-167 и др.

[99] Migne. PG. T. 83. Col. 252; см.: ГПБО. Т. 10, № 2. С. 91 и далее.

[100] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 368.

[101] ГПБО. Т. 10. № 2. С. 91 и далее.

[102] Болотов В.В. Указ. соч. С. 181.

[103] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 394-395.

[104] Там же. С. 86-87.

[105] Там же. С. 417.

[106] Migne. PG. T. 77. Col. 241; см. также: Т. 76. Col. 61-64, вторая книга "Против Нестория", где св. Кирилл приводит другие примеры подобного единства: огня и дерева в угле и т.п.; см.: Тареев М.М. Основы христианства. 2-е изд. Сергиев Посад, 1908. Т. 1. Христос. С. 101.

[107] Свящ. Г.В. Флоренский. Византийские отцы V-VIII веков. С. 14.

[108] Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 464, 9-й контранафематизм Нестория.

[109]Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1863. Т. 3. С. 238.

[110] Там же. С. 239.

[111] Там же. С. 234, 282.

[112] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 73-81; прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 12.

[113] Болотов. В.В. Указ. соч. С. 293.

[114] О христологической позиции Леонтия монаха см.: прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 43-49.

[ll5] Migne. PG. T. 86, 1. Col. 1277 D, 1280 A.

[116] Там же. Col. 1277 D.

[117] Там же. Col. 1280 A.

[118] Там же.

[119] Там же. Col. 1280, 1304 BC.

[120] Там же. Col. 1288 D.

[121] Там же. Col. I304 BC.

[122] Там же. Col. 1281.

[123] Там же. Col. 1288 D, 1289 A.

[124] Там же. Col. 1281.

[125] Там же. Col. 1604 C.

В качестве параллели приведем высказывания св. Ипполита: "...Слово без человеческого естества не есть совершенный Сын, хотя совершенное слово, Единородный... Тело само по себе, в отдельности от Слова не имеет самостоятельного бытия, но имеет его в Слове. Так явился совершеннейший Сын Божий" ("Против Ноэта"). "Сын Божий... являет в одном и том же истинном Лице безграничного Бога и ограниченного человека, на деле и в понятии совершенно соединяя в Себе то и другое..." ("Против Верона"). - Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 207, 208.

В возражении против 10-го анафематизма св. Кирилла восточные писали: "Бывший от семени Давидова не особо и не раздельно от Божества назван Сыном, как и Божество после соединения называется Сыном не без видимой плоти. Сыновство после соединения одно у той и другой природы, так как они нераздельны одна от другой; после соединения не было разделения, потому что соединение остается вечным" (Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 97).

[126] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 48, 49; см. также: С. 47 и др.

[127] Migne. PG. T. 86. Col. 1944 C.

[128] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 46.

[129] Свящ. В. Соколов. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского. Казань, 1916. С. 11-12,13; см.: Migne. PG. T. 89. Col. 1338 D, 1339 A,1355 C.

[130] Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1882. Т. 6. С. 155.

[131] Там же. С. 154, 155, 156, 157, 158; С. 161: "...из каких естеств Он (Христос) соделался Ипостасью, в тех же пребывал нераздельно..."

[132] См.: Орлов. И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Спб., 1888. С. 99, 105, 146, 168 и др.; Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 239 и др.

[133] Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 112; о Леонтии Византийском - С. 27-29; свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. Сергиев Посад, 1916. С. 52-53; Его же: Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского. Казань, 1916. С. 18, 19, 20.

[134] Орлов И. Указ. соч. С. 92-93.

[135] Migne. PG. T. 91. Col. 149 C.

[136] Там же. Col. 557 D.

[137] Там же. Col. 152 B.

[138] Орлов И. Указ. соч. С. 146, прим. 2 (греческий текст).

[139] Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. Спб., 1894. Прилож. 2. С. LXXVIII.

[140] Орлов И. Указ. соч. С. 146.

[141] Там же. С. 246, прим. 3.

[142] Там же. С. 146, прим 4, 148, прим. 1.

[143] Там же, С. 147, см.: С. 169.

[144] Выражение И. Орлова (Там же. С. 146).

[145] Там же. С. 105, прим. 5.

[146] Там же. С. 104-105.

[147] Там же. С. 169.

В качестве сравнения приведем фрагмент из эдикта императора Константина, изданного по окончании VI Вселенского Собора: "...исповедуем, что во Христе два естества и соответственно им два естественные действия соединяются в одну нераздельную Ипостась, совокупляющую вместе свойства того и другого естества, не так, чтобы Лицо было что-нибудь другое, сравнительно с естествами, но так, что в Ипостась Слова привзошло естество человеческое в целом виде... которое Оно (Слово) приняло на Себя" (Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 259, 260, 262-263).

[148] Там же. С. 163.

[149] Там же.

[150] Там же. С. 144.

[151]Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.135, 138, 142, 144 и др.

[152] Там же. С. 144.

[153] Мелетий монах. О природе человека. // Migne. PG. T. 64. Col. 1309 B.

[154] Владимирский Ф.С. Указ. соч. С. 314.

Согласно Ф.С. Владимирскому, "ту же антропологическую схему для доказательства мыслимости совмещения двойства природ с единством ипостаси (во Христе)" можно найти и у Леонтия Византийского и преп. Максима Исповедника (С. 362, 369).

[155] Там же. С. 344; Migne. PG. T. 36. Col. 776 A, 855 A.

[156] Migne. PG. T. 36. Col. 899 C.

[157] Там же. Col. 900 D.

[158] Иеромонах Павел (Черемухин). Константинопольский собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. М., 1959. N 1. С. 100; см. также: № 3. С. 156.

[159] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.153.

[160] Migne. PG. T. 94. Col. 1017; преп. Иоанн Дамаскин. Поли. собр. творений. Спб. 1913. Т. 1. С. 255, см. также: Migne. PG. T. 94. Col. 985, 988, 1008-1009, 1013, 1024, 1025, 1028, 1029, 1088, 1097 и др.; рус. пер.: С. 242, 243, 252, 254, 255, 258, 259, 260, 288, 293 и др.; ср.: Леонтий Иерусалимский. Против несториан // Migne. PG. T. 86, 1. Col. 1468, 1540, 1560, 1561, 1568, 1745, 1749, 1761, 1768 и др.; император Юстиниан. Исповедание веры против трех глав // Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1876. Т. 5. С. 512, 514-515, 526, 527 и др.

[161] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.58 и далее, 116 и далее.

[162] Архиепископ Черниговский Филарет. Православное догматическое богословие. Спб., 1882. Т. 2. С. 50, 51, 52, 57, 58 и др.; епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1889. Т. 4. С. 54, 55, 56, 60, 61 и др.; прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С.110, 111, 112, 113, 114, 115, 120 и др.

[163] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 226, 223-230, 293 и далее, прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 73 и далее, 205 и далее; прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 12 и далее, 50 и далее, 116 и далее.

[164] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 199 и далее; прот. Сергий Булгаков Агнец Божий. С. 31 и далее; Болотов В.В. Указ. соч. С. 185 и далее.

[165] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 58 и далее, 116 и далее.

[166] Migne. PG. T. 86. Col. 1793 D; см.: Col. 1792 D, 1585 A, 1857 AB, 1856 CD, 1812 D.

[167] Там же. Col. 1657 B, 1768 hBCD, 1705, 1748 AB.

[168] Там же. T 94. Col. 997, 1000; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. 1. С. 247-248.

[169] Свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. С. 25.

[170] Migne. PG. T. 94. Col. 1009; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 252.

[171] Там же. Col. 655; см. также. Col. 664, 613; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 116-117; см. также: С. 90.

[172] Там же. Т. 86. Col. 1813 D, 1816 A; ср.: Col. 1485 C.

[173] Там же. Т. 94. Col. 613; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 90.

[174] Там же. Col. 665; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 117.

[175] Там же. Col. 668; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 117.

[176] Там же.

[177] Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства. С. 463-464, прим. 28; см.: С. 470-471, прим. 45.

[178] Болотов В.В. Указ. соч. С. 336.

[179] Migne. PG. T. 94. Col. 753; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 145-146.

[180] Там же. Т. 86. Col. 1944 C; см. настоящую статью С. 155.

[181] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 184, прим. 24 к с. 56.

[182] Там же. С. 56.

[183] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 264.

[184] Migne. PG. T. 94. Col. 1257; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 360.

[185] Следует отметить, что Лютер придерживался дохалкидонской христологической схемы с внешней симметрией, свойственной св. Кириллу Александрийскому и его последователям в ориентальном христианстве; см.: Светлов П.Я. Христианское вероучение в апологетическом изложении. 2-е изд. Киев, 1912. Т. 2. С. 713-715; прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 117-118.

[186] Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1889. Т. 4. С. 55, 54-55, см.: С. 54, 55, 56, 60, 61.

[187] Там же. С. 53.

[188] Там же. С. 94.

[189] Там же. С. 56.

[190] Там же.

[191]Преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 264, 262; Migne. PG. T. 94. Col. 1036, 1033.

[192] Архиепископ Черниговский Филарет. Православное догматическое богословие. Спб., 1882. Т. 2. С. 57; см.: С. 50, 51, 52, 58.

[193] Там же. С. 53.

[194] Там же. С. 54; см.: С. 51.

[195] Там же. С. 63; см. С. 53, прим. 6.

[196] Там же. С. 63.

[197] Архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий. Соч. Спб.; М., 1877. Т. 11. С. 385.

[198] Там же. С. 399.

[199] Там же. С. 404-405.

[200] Прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 110; см.: С. 111, 112, 114, 115, 120. Автор, отметим, пространно цитирует асимметричные высказывания преп. Иоанна Дамаскина, переосмысливая их.

[201] Там же. С. 109, 114.

[202] Там же. С. 110, 111, 119.

[203] Там же. С. 111, 114, 116, 119.

[204] Там же. С. 110.

[205] Там же. С. 117.

[206] "То понятие об ипостаси, - пишет прот. Сергий Булгаков, - которым располагало восточное богословие, совершенно не дает возможности изложить догмат (так, как его понимает наш богослов, т.е. асимметрично. - А.Д.). Св. Иоанн Дамаскин, подводящий итог восточной патристики, говорит о "сложной"

Ипостаси Христа, как соединяющей ипостасные признаки двух природ" (Православная мысль. Париж, 1928. Вып. 1. С. 77, прим.).

[207] Свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. С. 25-26.

[208] Прот. Сергий Булгаков. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 77, прим.

[209] Там же.

[210] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 206.

[211] Там же. С. 117 и далее.

[212] Там же. С. 205 и далее.

[213] Там же. С. 205 и далее.

[214] Там же. С. 14-15, 19-20 и др.; архиепископ Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 442 и др.

[215] О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф.-прот. С. Булгакова митрополиту Евлогию. Париж: ИМКА Пресс, 1936; прот. Сергий Булгаков. Докладная записка митрополиту Евлогию по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. Париж: ИМКА Пресс, 1936.

[216] Harnack A. Dogmengeschichte. 7. Aufl. S. 261, 266

[217] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 91, 238.

[218] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 18, 128 и др.

[219] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. N 8.

[220] Прот. Иоанн Мейендорф. Халкидониты и монофизиты после Халкидона // ГПБО. Т. 10, № 2. С. 16-36; Его же: Христос в восточном христианском мышлении (1969, 1975).

[221] Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. Спб., 1907. Т. 3. (1877-1884). С. 154-156.

[222] Троицкий И.Е. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила: Ист.-догмат. исслед. в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православной. Спб., 1875. С. 141 и др.

[223] Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кипрский. М., 1890. Т. 1-2.

[224] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 144 и др.

[225] Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства. С. 425.

[226] ГПБО. Т. 10, № 2. С. 37-53 и др.; Т. 13, N 2. С. 152-159; см. также: свящ. В.С. Самуэль. Христология Севира Антиохийского. С. 168.

[227] Свящ. В.С. Самуэль. Христология Севира Антиохийского. С. 163; см.: С. 168.

[228] Там же. С. 157.

[229] Там же. С. 154, 168.

[230] Там же. С. 168.

[231] Там же.

[232] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 29.

"В Халкидонском оросе, - пишет и прот. Георгий Флоровский, - есть парадоксальная недосказанность. По связи речи сразу видно, что ипостасным центром Богочеловеческого единства признается Божество

Слова... Но об этом не сказано прямо,- единство Ипостаси не определено прямо, как Ипостась Слова" (Византийские отцы V-VIII веков. С. 25-26).

[233] Там же. С. 25; см. также: Болотов В.В. Указ. соч. С. 342; свящ. Г.В. Флоровский. Византийские отцы V-VIII веков. С. 32.

[234] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С.7: по словам автора, согласно св. Кириллу, "во Христе нет иного Субъекта, кроме Слова".

[235] Преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 246-248.

[236] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 60.

[237] Там же. С. 467.

[238] Migne. PG. T. 77. Col. 241; Тареев М.М. Основы христианства. Сергиев Посад, 1908. Т. 1. Христос. С. 100-101.

В приведенном фрагменте отчетливо прослеживается понимание св. Кириллом эксцерпции аполлинарианского происхождения "одна природа Бога Слова воплощенная" именно в оригинальном аполлинарианском смысле одной природы Божественной, в ее противопоставлении человеческой стороне во Христе, о которой Аполлинарий прямо, а св. Кирилл завуалированно не желали говорить как о природе. Потому у св. Кирилла, как у Аполлинария, "Христос - Сын Божий по природе" (Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 86.).

[239] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 8, 25, 29 и др.

[240] По мысли, в частности, св. Ипполита, "Слово без человеческого естества не есть совершенный Сын, хотя совершенное Слово, Единородный" (Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 207).

[241] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 97.

[242] Migne. PC. T. 86. Col. 1281 D; 1604 C (Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский).

[243] Размышления ориентального богослова проф.-свящ. В.С. Самуэля приведены выше.

[244] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 436.

[245] Там же. С. 395.

[246] Там же. С. 135.

[247] Migne. PG. T. 94. Col. 1112; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. С. 86.

[248] Доброклонский А. Указ. соч. С. 86.

[249] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 32, 33.

Следует иметь в виду, что критические замечания прот. Сергия Булгакова сами по себе покоятся на нетрадиционной основе.

[250] Там же. С. 43, прим. 4.

[251] Болотов В.В. Указ. соч. С. 180.

[252] Спасский А.А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895.

[253] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 83, 84, 75-76.

[254] Спасский А.А. Указ. соч. С. 181 и далее, 237 и далее, 244 и далее.

[255] Там же. С. 313; см. также: св. Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Т. 7. С. 145, 154, 101 и др.

[256] Там же. С. 163; см.: С. 136, 142.

[257] Там же. С. 142.

[258] Там же. С. 70.

[259] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 84; см.: Спасский А.А. Указ. соч. С.190.

[260] Спасский А.А. Указ. соч. С. 211.

[261] Там же. С. 256.

[262] Там же. С. 262; см.: С. 229, 224-225.

[263] Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 167; см. также: С. 173.

По словам св. Григория Нисского, "нельзя назвать человеком, у кого недостает чего-либо такого, без чего была бы неполна его природа" (С. 172-173; ср.: С. 62, 103-104).

[264] Спасский А.А. Указ. соч. С. 211.

[265] Там же. С. 247.

[266] Там же.

[267] Там же. С. 224.

[268] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 83; последние слова из: Спасский А.А. Указ. соч. С. 191, 204; Migne.PG. T. 28. Col. 28 A.

[269] Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 128.

[270] Там же. С. 199.

[271] Там же. С. 199.

Позиция самого св. Григория Нисского выражена в следующих словах: "Не думаю, чтобы кто-нибудь в такой мере был несведущим в божественных догматах, чтобы не видеть... что таинство страдания относится к человеку (соединившемуся с Богом)" (С. 122-123, 115).

"И без объяснения ясно, - пишет святой отец в пятой книге "Против Евномия", - что удары относятся к рабу, в котором Господь, а почести - к Господу, при Котором раб; но чрез соединение и сродство то и другое делается общим, так что Владыка приемлет на Себя рабские раны и раб прославляется Владычной честью" (Т. 6. С.31).

[272] Там же. Т. 7. С. 181.

[273] Там же. С. 66.

[274] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 34.

[275] Св. Афанасий Великий. Творения. 2-е изд. Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. С.352, 354.

Из этой книги как принадлежащей св. Афанасию цитирует преп. Иоанн Дамаскин (Полн. собр. творений. С. 299).

[276] Там же. С. 350, 341, 324.

[277] Там же. С. 355.

[278] Там же. С. 329-330, 353.

[279] Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 124, 125.

[280] Там же. С. 125-126.

[281] Там же. С. 126, 127-128.

Ср. с интерпретацией этих текстов у св. Григория Богослова и св. Кирилла Александрийского: Деяния Вселенских Соборов. 2-е изд. Казань, 1882. С. 125-126; о позиции преп. Максима Исповедника см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Спб., 1888. С. 158 и далее.

[282] Доброклонский А. Указ. соч. С. 81.

[283] Там же.

[284] Там же.

[285] Там же.

[286] Там же. С. 81-83.

[287] Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 295, 296 и др.

[288] Там же. С. 252, 253, 254, 272-273 и др.

[289] Доброклонский А. Указ. соч. С. 80.

[290] Там же. С. 82-83.

[291] Там же. С. 83-85; см. также: св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 90, 98, 100, 104, 112, 115, 123, 128, 159, 160, 185, 186, 188, 189, 190, 191.

[292] Там же. С. 85.

[293] Там же. С. 85-86.

[294] А.П.У. (архимандрит Порфирий (Успенский)). Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). Спб., 1856. С. 18-19.

[295] Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 125; см. также: С. 45, 231, 262.

В определении VI Вселенского Собора читаем: "...согласно с Григорием Богословом... воля того, мыслимого в Спасителе, будучи всецело обожена, не прекословит Богу" (С. 231).

И в императорском эдикте: "...как говорит Григорий Богослов: хотение того, то есть человека, рассматриваемого в Спасителе, не противно Богу, будучи всецело обожено" (С. 262).

[296] Там же. С. 125; ср.: св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 124 и далее; о позиции св. Максима Исповедника см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Спб., 1888. С. 158 и далее.

[297] Св. Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Т. 4. С. 160, 159.

Текст откорректирован согласно оригиналу: "...иное и иное те, из которых Спаситель".

Аполлинарий же писал: "Именовать Христа божественным человеком противно апостольскому учению, чуждо и (определениям) Соборов; ...начало такому превратному умствованию положил Павел и Фотин и Маркел" (Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 68-69).

[298] Там же. Т. 3. С. 73.

[299] Там же. С. 101.

[300] Там же. Т. 4. С. 203-204.

[301] Там же. С. 169.

[302] Там же. Т. 5. С. 41.

[303] Там же. Т. 6. С. 23.

Здесь же Еммануил называется *Совокупленное,* το Σύνθετον, как сказано в слове на Богоявление: "Единое из двух противоположных - плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожена" (Т. 4. С. 130).

[304] Там же. Т. 4. С. 140.

[305] Там же. С. 148.

[306] Там же. Т. 2. С. 196.

[307] Там же. Т. 6. С. 50.

[308] Там же. Т. 4. С. 166.

[309] Там же. С. 161.

Согласно определению св. Григория Нисского, в Домостроительстве "по причине совершенного единения воспринятой плоти и восприемлющего Божества имена взаимно заменяются, так что человеческое называется Божеским и Божеское человеческим (именем). Посему и распятый... восприявший крестные страдания, пригвожденный гвоздями и копией прободенный... у Павла называется Господом славы (I Кор. 2,8), и Поклоняемый от всей твари небесных, земных и преисподних именуется Иисусом (Флп. 2, 10). Сим дается разуметь о истинном и нераздельном единстве..." (Св. Григорий Нисский. Творения. Т. 7. С. 209-210); см.: Орлов И. Указ. соч. С. 151, 157.

При этом, однако, следует отметить, что, исходя отсюда, св. Григорий Нисский предлагает выводы, очевидно выходящие за православные пределы (Там же).

[310] Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 4. С. 162.

[311]Migne. PG. T. 86. Col. 1761 B, 1764 AB; свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 387-388; см. также: преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. 1. С. 246-248.

[312] Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870. С. 207, 208.

[313] Там же. С. 208.

[314] Там же. С. 238.

[315] Архимандрит Христофор. Учение Древней Церкви о Лице Господа Иисуса Христа (до первого Вселенского Собора). Тамбов, 1885. С. 237.

[316] Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. С. 236.

[317] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 210.

[318] Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. С. 237.
По вопросу христологической позиции Тертуллиана см.: Орлов А.П. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II-IV веков. Сергиев Посад, 1909. С. 25-37.

[319] Адамов И.И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 387.

[320] Адамов И.И. Христология западных писателей // Тр. Киев, духовной акад. 1910. Т. 1; свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 213-214.

[321] Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 539.

[322] Там же. С. 539-540.

[323] Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 214; Труды Киевской духовной академии. 1907. Сент. С. 29-30.

[324] ГПБО. Т. 10, № 2. С. 105.

[325] Там же.

[326] Там же. С. 87.

По мысли А. Гарнака, в парафразе свящ. В. Соколова, св. Лев "говорит об особенных действиях каждой природы и таким образом ипостасирует всякую природу. Личность у Льва, по нему, не есть один цельный

Субъект с двумя силами, но соединение двух ипостасных природ" (свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 217, прим. 4).

Свящ. В. Соколов, как, вероятно, и А. Гарнак, под одним цельным Субъектом безусловно подразумевает - Слово, утверждение чего он, в конечном счете, и приписывает св. Льву (С. 216-219).

[327] Деяния Вселенских Соборов. Т, 3. С. 523.

В Халкидоне говорилось, что послание (томос) св. Льва "большей частью правильно и согласно с преждесказанным; некоторые же слова в нем были нам противны, как допускающие, для желающих так думать, раздробление и разделение (в Господе)" (Там же. Т. 4. С. 33).

[328] Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 525.

Проф. В.В. Болотов переводит в данном случае: "...в Господе Иисусе Христе одно Лицо Богочеловека" (Болотов В.В. Указ. соч. С. 269).

Прот. Сергий Булгаков замечает посему: "...это есть уже богословская интерпретация, именно понятия Богочеловека у папы Льва и не получается" (Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 73, прим.).

По словам прот. Сергия Булгакова, "доктрина папы Льва Великого о двух формах во Христе... напрашивается на сопоставление с аналогичной... доктриной Нестория - Гераклида, который недаром свидетельствовал о своем согласии с посланием папы Льва" (С. 71); его понятие единого Лица, когда "каждая природа говорит (и действует) от своего собственного "я", хотя оба эти "я" как-то соединяются в единое "Я" (С. 73), "вполне мирится с доктриной (Богочеловеческого Лица единения) Нестория - Гераклида (которая, конечно, отличается от "несторианства")" (С. 72, прим. 3).

Согласно его мнению, "формула папы Льва" явилась неким компромиссным "благодатным соглашением", которое "все-таки означает победу тенденции антиохийского богословия, а потому и вызвало в дальнейшем реакцию ревнителей монизма, выразившуюся в движении монофизитства" (С. 73).

Как видим, прот. Сергия Булгакова, в сущности, не устраивает в томосе св. Льва утверждение сложного Богочеловечкого Субъекта во Христе в *западном понимании,* что он сопоставляет с концепцией Богочеловеческого Лица единения Нестория - Гераклида, которая, по его словам, отличается от стилизованного несторианства.

Проф. В.В. Болотову же все-таки удалось обнаружить здесь единое Божеское Лицо (С. 275)! Но в то же время он говорит, что "и в самом тайнике личной жизни - в самосознании человечество Христово засвидетельствовано (в томосе)" (С. 271; см.: С. 275)!

Он пишет: "Если ипостась или лицо есть форма духовной жизни Богочеловека (?), Его *самосознание,* Его "Я", то Его природы дают содержание этой жизни, составляют Его сознание, и мы видим, что самосознание гармонично определяется содержанием обеих половин сознания, не только Божеской, но и человеческой" (С.275).

Приведенные рассуждения самым очевидным образом противоречат идее Моносубъекта во Христе в новой нетрадиционной терминологической системе, принимаемой проф. В.В. Болотовым (*ипостась* как *самосознание*).

Ведь, если, согласно последнему, Лицо во Христе - Божеское, то Его самосознание, по определению - эквивалент Лица, может быть единственно Божеским. Если же самосознание Богочеловека "определяется содержанием обеих половин сознания, не только Божеской, но и человеческой", то оно уже не может быть лишь Божеским, а вместе с этим не может быть Божеским и Лицо.

Это, собственно, и утверждается томосом св. Льва: "...в Господе Иисусе одно Лицо Бога и человека"! Неоднозначность позиции, обнаруженной проф. В.В. Болотовым, отражает общую неадекватность доктрины Моносубъекта всех других адептов этой нетрадиционной доктрины, что будет показано ниже.

[329] Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 87, 526, 87-88, 529; из послания св. Льва к клиру и народу константинопольскому и известного томоса.

[330] Там же. Т. 6. С. 127-128.

[331] Там же. С. 41-42.

[332] Там же. С. 35, 43, 45, 51.

[333] Там же. С. 49.

[334] Там же. С. 47.

[335] Там же. С. 52.

[336] Там же.

"Сын делает то же самое, что и Отец", однако Отец не делает того, что делает Сын, то есть Христос, по человечеству. Следовательно, сей Сын не есть Слово, Которое совершает, как и Бог Отец, лишь богоприличное.

"Имя Сына, - по мысли Леонтия Иерусалимского, - прилагается ко Христу в двух различных отношениях: Сына Божия Единородного, вечно рождающегося от Отца, и Сына человеческого, временно родившегося от Матери Девы. В первом отношении Он есть Сын по рождеству, во втором - по благодати усыновления (Migne. PG. T. 86,1. Col. 1604 BC, 1617 A). Но по силе ипостасного соединения Сына Божия с Сыном человеческим и по взаимообщению природных свойств во Христе то и другое сыновство, как то и другое рождение, взаимно заменяются и "плоть удостаивается названия Логосом, а Сын человеческий названия Сыном Божиим (1433 CD)" (свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 298-299).

[337] Доброклонский А. Указ, соч.; Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 321-328, 329-330, прим.121.

[338] Доброклонский А. Указ. соч. С. 80-86.

[339] Там же. С. 164 и далее. Такова же позиция в этом плане и проф. Н.Н. Глубоковского.

[340] Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 108-109.

[341] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 29.

[342] Свящ. Г.В. Флоровский. Указ. соч. С. 25-26.

[343] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 78.

[344] Migne. PG. T. 94. Col. 581, 584; преп. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. 1. С. 77.

О *природе,* как созерцаемой *в ипостаси,* можно говорить: какова, чья или кого. Например: какова *природа* Петра? Или: какова *природа* сей *Ипостаси?*

[345] Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 34; см. также: С. 232.

[346] Там же. С. 244.

[347] Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 146.

[348] Лященко Т. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Киев, 1913. С. 497.

[349] Там же.

[350] Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 84.

[351] Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. С. 374-375.

[352] Свящ. В.С.Самуэль. Христология Севира Антиохийского. С. 144; прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 20; Доброклонский А. Указ. соч. С. 121, прим. 3; см. также: С. 46; Глубоковский Н.Н. Указ, соч. Т. 2. С. 501; Болотов В.В. Theodoretiana. Спб., 1892. С. 113-114.

[353] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 20.

[354] Свящ. В.С. Самуэль. Христология Севира Антиохийского. С. 144.

[355] Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 283-284, см. прим. 184, 185.

[356] "С ипостасью, - пишет Лентий Иерусалимский, - если она сложная из природ, и мы согласны, а если из ипостасей - нет" (Migne. PG. T. 86, 1. Col. 1585 A).

[357] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианство мышлении. С.63.

[358] Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. С. 377.

[359] Migne. PG. T. 86, 1. Col. 1768 aB; см.: свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 299-301, 29-30, 69-70.

[360] Migne. PG. T. 86,1. Col. 1248 D, 1259 C; см.: Col. 1293 A, 1448 C, 1541, 2013 C, 2016 A.

[361] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 20-21, 22-23, 29, 30, 31 и др.

[362] Там же. С. 23, 30.

[363] Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 180: "При неустановленности догматического языка великих отцов IV века, Кирилл избрал для себя одну часть догматических их изречений и придавал мало значения другой части, с нею не тождественной".

[364] Карташев А.В. Вселенские Соборы. 1963. С. 596.

[365] Migne. PG. T. 89. Col. 1338 D, 1339 A; свящ. В. Соколов. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского. Казань, 1916. С. 11-12.

[366] Migne. PG. T. 86, 1. Col. 1197 BC; свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский. С. 286-287.

[367] Минея, ноябрь, 15; канон, 8, богородичен.

[368] Триодь постная. М., I974. С. 50, обор.; Четверток сырный, утро, канон, 8, богородичен.

[369] Последование в Святую и Великую Неделю Пасхи. М., 1899. С. 3, полунощница, канон, 3. 1.

[370] По справедливому замечанию прот. Сергия Булгакова, "в схоластике, у Фомы Аквинского, (патристическое богословие) практически уже сворачивает с халкидонского пути и вступает на новый путь, - снятия двойства природ чрез учение о восприятии человечества в единую Ипостась (Слова), то есть вопрос о соединении естеств был перенесен с природы на ипостась" (прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 238).

[371] Светлов П.Я. Христианское вероучение в апологетическом изложении. 2-е изд. Киев, 1912. Т. 2. С. 713-715; см. также: прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 117-118.

[372] Прот. Н. Малиновский. Указ. соч. С. 118; см. также: Светлов П.Я. Указ. соч. С. 713-715.

[373] Православная мысль. Париж, 1928. Вып. 1. С. 77, прим.

[374] Митрополит Московский Филарет. Слова. М., 1861. Т. 3. С. 63; цит. по: Городков А. Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887. С. 170.

[375] Там же. М., 1882. Т. 4. С. 496; Городков А. Указ. соч. С. 174.

[376] Там же. М., 1861. Т. 3. С. 105; Городков А. Указ. соч. С. 174.

[377] Там же. М., 1848. Т. 1. С. 99; Т. 3. С. 21 -22; Городков А. Указ. соч. С. 170-171.

[378] Митрополит Московский Филарет. Катехизис, 34; Городков А. Указ. соч. С.174.

[379] Митрополит Московский Филарет. Слова. М., 1848. Т. 1. С. 26-28; Городков А. Указ. соч. С. 184, 185.

[380] Городков А. Указ. соч. С. 192.

[381] Митрополит Московский Филарет. Слова. Т. 1. С. 45; ср.: С. 36, 47; Городков А. Указ. соч. С. 199.

[382] Там же. С. 37; ср.: Т. 3. С. 312-313; Городков А. Указ. соч. С. 195.

[383] Там же. С. 35; ср.: М., 1873. Т. 1. С. 140-142; Городков А. Указ. соч. С. 196.

[384] Соловьев В.С. Собр. сочинений. Спб., 1907. Т. 3 (1877-1884). С. 154.

[385] Там же. С. 154, прим.

[386] Там же. С. 154, 155,156.

[387] Троицкий И.Е. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила: Ист.-догмат. исслед. в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною. Спб., 1875. С. 160-161.

[388] Там же. С. 141.

[389] Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 283-284.

[390] Архиепископ Черниговский Филарет. Православное догматическое богословие. 3-е изд. Спб., 1882. Т. 2. С. 50 и далее; епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Киев, 1889. Т. 4. С. 53 и далее; прот. Н. Малиновский. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 109 и далее.

[391] Архиепископ Филарет Черниговский. Указ. соч. С. 53, 54.

[392] Там же. С. 53, прим. 6.

[393] Там же. С. 63.

[394] Там же.

[395] Епископ Сильвестр (Малеванский). Указ. соч. С. 54.

[396] Там же. С. 55.

[397] Там же. С. 53.

[398] Там же. С. 55.

[399] Там же. С. 58.

По словам свящ. П.В. Гнедича в его магистерской диссертации "Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия" (Л., 1953. Машинопись. С. 244, прим.), "человеческое сознание" Христа - понятие чисто несторианское".

"...всегда останутся тщетными, - пишет проф. В.Н. Лосский, - всякие попытки строить какую-то "психологию" Христа и воспроизводить в книгах "О жизни Иисуса" Его "душевные состояния". Мы не может ни догадываться, ни вообразить (и в этом также смысл четырех отрицаний Халкидонской формулы), "как" Божество и человечество существовали в одной и той же Личности, тем более, - повторим еще раз, - что Христос - не "человеческая личность" (Богословские труды. 1972. № 8. С.171-172).

[400] Прот. Н. Малиновский. Указ. соч. С. 110.

[401] Там же. С. 109, 114.

[402] Там же. С. 115.

[403] Там же. С. 116.

[404]Архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий. Соч. Спб.; М., 1877. Т. 11. С. 385.

[405] Там же. С. 398.

[406] Там же. С. 403.

[407] Там же. С. 405; см.: С. 409.

[408] Там же. С. 403, 410.

[409] Прот. Сергий Булгаков. Агнец Божий. С. 263.

[410] Там же. С. 261.

Следует отметить, что прот. С. Булгаков отвергает термин "сложная Ипостась" в отеческом понимании, считая его неточным (С. 98, 233, 286 и др.).

Чарльз Меллер также считает, что "термин "сложная Ипостась" двусмыслен и не принят Церковью" (свящ. В.С. Самуэль. Христология Севира Антиохийского. С. 167).

[411] Там же. С. 263.

[412] Там же. С. 265.

[413] Там же. С. 266.

[414] Там же. С. 291 и далее.

[415] Там же. С. 261, 291.

[416] Там же. С. 251.

[417] Там же.

[418] Прот. Иоанн Мейендорф. Христос в восточном христианском мышлении. С. 65; см.: С. 63.

[419] Богословские труды. 1972. N 8. С. 171-172.

[420] Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. С. 293, 294.

Говорить, что "единая Ипостась Богочеловека определяется как Ипостась Бога Слова", недопустимо, ибо это, во-первых, не определяется (прот. Сергий Булгаков, прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф и др.); а во-вторых - это совсем не так, в противном случае это было бы определено.

[421] Там же. С. 295.

[422] Свящ. П.В. Гнедич. Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия. Л., 1953. Машинопись. С. 244, прим.

[423] Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. С. 275.

[424] Там же.

[425] Там же.

[426] Там же. С. 341-342.

[427] Там же. С. 341.

[428] Викентий Лиринский. Напоминание. Цит. по: Чельцов Н. Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы. Спб., 1869. С. 154-156.

[429] Там же. С. 175-176.

(с) А.И. Юрченко, 1978-2004