Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия
Современные богословские исследования

Феодор (Юлаев), иером.

ЗАЩИТА СВТ. КИРИЛЛОМ АЛЕКСАНДРИЙСКИМ ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ПОЛЕМИСТОВ V-VIII ВЕКОВ

Богословский вестник, №10, 2010, с. 235-292

© Иеромонах Феодор (Юлаев), 2010

Аксион эстин
Санкт-Петербург
2010

Иеромонах
Феодор (Юлаев)

ИЕРОМОНАХ ФЕОДОР (ЮЛАЕВ)

ЗАЩИТА СВТ. КИРИЛЛОМ АЛЕКСАНДРИЙСКИМ ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ПОЛЕМИСТОВ V–VIII ВВ.

Два послания свт. Кирилла Александрийского к Суккенсу, епископу Диокесарийскому[1], получили заметное распространение в эпоху христологических споров. Это определялось не только их несомненными достоинствами, — а они принадлежат к числу наиболее значительных догматических посланий александрийского святителя, — но и тем, что некоторые использованные здесь выражения получили неоднозначное толкование в полемике сторонников и противников IV Вселенского (Халкидонского) Собора. Прежде всего, это касается выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», вероучительное достоинство которого святитель решительно защищает во втором из указанных посланий, предлагая собственное толкование этой знаменитой христологической формулы.

В обоснование своего неприятия Халкидонского Собора с его принципиальным дифизитством монофизиты неизменно указывали на выражения, употребленные свт. Кириллом в «Посланиях к Суккенсу» и в ряде других творений («одна природа Бога Слова воплощенная», «из двух природ», а также иллюстрирующая их антропологическая парадигма), апеллируя к несомненному для них авторитету александрийского святителя. Однако авторитет «божественного Кирилла» не вызывал сомнений и у православных дифизитов, как не вызывало у них сомнений и полное соответствие его учения Халкидонскому оросу. По-

[1] Русский перевод «Посланий к Суккенсу», выполненный иером. Феодором (Юлаевым), опубликован выше в первом отделе БВ 10. 15–31. — *Ред.*

этому им надлежало вскрыть ложность монофизитской интерпретации спорных мест в контексте творений самого святителя и тем самым лишить монофизитов главнейших патристических аргументов. Очевидно, что подлинный смысл защиты выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», предложенного свт. Кириллом во втором «Послании к Суккенсу», следует искать преимущественно в свете этого святоотеческого предания. Это позволило бы критически оценить утвердившиеся в науке стереотипы, может быть и игравшие положительную роль в свое время, но теперь уже не позволяющие объективно оценивать богословие великого александрийца. Мы имеем в виду общепринятое мнение о влиянии аполлинарианских подлогов на христологию свт. Кирилла времени несторианского спора и непосредственно вытекающее из этого, также весьма распространенное, признание определенной недостаточности или даже ущербности его богословского языка.

Настоящая статья не претендует на то, чтобы дать исчерпывающее описание выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с детальным раскрытием значения входящих в его состав терминов в богословии свт. Кирилла Александрийского и его монофизитских и православных толкователей или подробным выяснением роли этого выражения в христологических спорах V—VIII вв. Для этого потребовалось бы исследование совсем иного масштаба, предполагающее освоение очень значительного объема доступных в настоящее время источников и обширной научной литературы[2]. Здесь мы ограничимся определением

[2] Спорные выражения свт. Кирилла обсуждаются всякий раз, когда заходит речь о его христологии и обо всей эпохе монофизитских споров. Относительно выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» у свт. Кирилла Александрийского имеется превосходное специальное исследование, докторская диссертация Й. ван ден Дриза, защищенная в 1937 г. в папском григорианском университете (*Dries 1939*). Свой собственный анализ автор предваряет обзором древних источников и известной к его времени научной литературы. Из позднейших работ укажем, прежде всего, соответствующие страницы PGL (p. 1499—1502) и классический труд А. Грильмайера — не только его первый том, в котором специальные главы отведены христологическому учению свт. Кирилла, но и последующие, где так или иначе обсуждается его позднейшая интерпретация (*Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. 1. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451). Paris, 2003; T. 2/1. Le concile de Chalcédoine (451). Réception et opposition (451—513). Paris, 1990; T. 2/2. L'Église de Constantinople au VI^e siècle. Paris, 1993; T. 2/4. L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiope après 451. Paris, 1996).

ближайшего смысла аргументов, выдвинутых свт. Кириллом в защиту этой христологической формулы, с учетом того толкования «Посланий к Суккенсу», которое присутствует в нескольких полемических сочинениях сторонников Халкидонского Собора, выяснив при этом, были ли употребление и защита выражения «одна природа Бога Слова во-

Можно указать вступительную статью Ж. Дюрана к его изданию двух христологических диалогов свт. Кирилла, где христологии александрийского святителя отведена отдельная глава (*Durand 1964*. P. 81–150), на нескольких страницах которой обсуждается выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» (*Durand 1964*. P. 134–137), а также статьи, затрагивающие проблемные вопросы христологии свт. Кирилла (*Romanidis J.* St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate» and Chalcedon // Does Chalcedon Divide or Unite? / Ed. *P. Gregorios*. Geneva, 1981. P. 50–75; *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria // Augustinianum. Ann. 22. Fasc. 3. Roma, 1982. P. 493–511; *Gould G.* Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion // The Downside Review 106. 1998. P. 235–252). В последней из них отражен достаточно распространенный взгляд на христологию свт. Кирилла как на «вербальное монофизитство», почти тождественное севирианскому. Масштабный опыт дифизитской интерпретации христологии свт. Кирилла совсем недавно предпринял Г. ван Лун (*Loon H., van*. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009). Хотя с содержанием этого многообещающего исследования нам познакомиться не удалось, можно предположить, что рассмотрению пререкаемых формулировок александрийского святителя здесь отведено должное место. Из литературы на русском языке надо указать, прежде всего, диссертацию иерея О. Давыденкова, посвященную христологии Севира Антиохийского. Здесь не только дается сравнительный анализ употребления ряда христологических формул Севиром и свт. Кириллом Александрийским (*Давыденков 2007*. С. 93–119), но и специально рассматривается выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» в контексте христологического учения свт. Кирилла (Там же. С. 267–280). Отметим две статьи Ж.-К. Ларше, недавно вышедшие в русском переводе. В первой, представляющей собой вступление к изданию писем прп. Максима Исповедника, среди прочего систематически изложена предложенная прп. Максимом критика севирианской христологии и толкование христологических формул александрийского свт. Кирилла (*Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима / Пер. *Е. Начинкина, мон. Кассии (Сениной)* // *Прп. Максим Исповедник*. Письма. С. 18–34). Во второй рассматриваются проблемы истолкования богословия свт. Кирилла Александрийского в связи с некоторыми недавними соглашениями, принятыми на собеседованиях с монофизитами (*Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос: По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы / Пер. *иером. Савва (Тутунов)* // БТ. Сб. 41. М., 2007. С. 146–212). Заслуживает упоминания сорокалетней давности доклад митр. Никодима (Ротова), где также рассматриваются спорные выражения свт. Кирилла в контексте собеседования православных и монофизитских богословов (*Никодим (Ротов), митр. 1970*).

площенная» в глазах отцов более позднего времени терминологической погрешностью свт. Кирилла, пусть даже и входящей в противоречие с бесспорно верными интенциями его богословской мысли.

Но прежде чем обратиться к анализу содержания «Посланий к Суккенсу», во-первых, рассмотрим обстоятельства их написания, а во-вторых, остановимся на вопросе о происхождении спорного выражения.

1. ОБСТОЯТЕЛЬСТВА НАПИСАНИЯ «ПОСЛАНИЙ К СУККЕНСУ» И ОБЗОР ИХ СОДЕРЖАНИЯ

В зимние месяцы 432–433 гг. в ходе переговоров между главами Александрийской и Антиохийской Церквей, стремившихся преодолеть раскол между Церквами Египта и Востока, имевший место после III Вселенского (Эфесского) Собора, Александрию посетил Эмесский епископ Павел, посланник Антиохийского патриарха Иоанна. Миссия Павла Эмесского увенчалась успехом. Произошел обмен примирительными посланиями, а в апреле 433 г. в Александрии свт. Кирилл официально объявил о возобновлении церковного общения с Антиохией[3].

Заключение «унии» и одобрение составленного «восточными» исповедания веры было неоднозначно воспринято некоторыми сторонниками свт. Кирилла. Свои сомнения высказывали прп. Исидор Пелусиот, прп. Акакий, епископ Мелитинский, Валериан, епископ Иконийский, и ряд лиц при императорском дворе. Не нарушало ли новое изложение веры постановление Эфесского Собора, запрещавшее «слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами в Никее»?[4] Вызывал недоумение и текст исповедания: в нем говорилось о двух природах во Христе. Не было ли одобрение такого исповедания недопустимой уступкой несторианам со стороны Александрийского патриарха[5]? В ряде писем того времени святитель должен был отвечать на эти вопросы, оправ-

[3] *Bardy 1937*. P. 194–196.
[4] ACO I, 1, 7. P. 105:20–22. ДВС № 98 (Деяния 1996. Т. 1. С. 334).
[5] *Hefele 1908*. P. 404–405.

дывая свои действия, доказывая православие «восточных» и неизменность собственных богословских воззрений[6].

Но если в лагере александрийцев дело ограничилось, судя по всему, только такими сомнениями и они довольно скоро были разрешены ответами свт. Кирилла, то Антиохийскому патриарху, обратившемуся к епископам Востока с окружным посланием, извещавшим о возобновлении общения с Александрийской Церковью, пришлось столкнуться с куда более мощным противодействием. В этой оппозиции «унии» со стороны «восточных» выделились свои умеренные и свои непримиримые. Главными лицами среди «умеренных», проведших Собор в городе Зевгма Евфратисийской провинции, были крупнейшие сирийские богословы: блж. Феодорит, епископ Киррский, и Андрей, епископ Самосатский. Для них свт. Кирилл принятием представленного ему исповедания веры и сопровождающими объяснениями вполне засвидетельствовал свое православие. Однако они решительно возражали против одного из главных условий «унии» — анафематствования Нестория. Душой «непримиримых» стал митрополит провинции Евфратисия Александр Иерапольский, который не только был убежден в нераскаянном «аполлинарианстве» Александрийского патриарха, но и упорствовал в резком неприятии термина «Богородица», высказанном им еще в Эфесе[7]. Мысли этого иерарха в той или иной мере разделяли многие епископы Евфратисии, 1-й и 2-й Киликии, 2-й Каппадокии, а также Вифинии, Фессалии и Мезии. Епископы 2-й Киликии на Соборе в Аназарве под председательством своего митрополита Максимина определили, что Александрийский патриарх как был, так и остался еретиком и что всякий, кто согласился с ним, должен быть отлучен от церковного общения, пока не анафематствует «нечестивые догматы Кирилла». К этому определению примкнули и епископы 1-й Киликии с Елладием Тарсийским во главе[8].

Потребовалось немалое время, чтобы на Востоке водворился мир. Жалоба противников «унии» на Антиохийского патриарха, направленная ими к сестре императора Пульхерии, не привела к желанному

[6] Там же. P. 405–409; *Bardy 1937*. P. 198–199.
[7] *Hefele 1908*. P. 410–411.
[8] Там же. P. 412–413.

результату. Напротив, в ответ на это сам император письменно поддержал тех, кто стремится к миру, и пригрозил упорным противникам «унии». Жесткий ультиматум Дионисия, главы военных сил Востока (magistri militum), который предложил Александру Иерапольскому, блж. Феодориту, Елладию Тарсийскому и Максимину Аназарвскому либо присоединиться к «унии», либо оставить свою кафедру, возымел свое действие. Вскоре в общение с патриархом Иоанном вступили епископы 2-й Киликии вместе со своим митрополитом. К этому же склонились и почти все епископы 1-й Киликии, что побудило и их митрополита, Елладия Тарсийского, последовать примеру соседей. Блж. Феодорит Киррский примирился с патриархом, получив заверения, что тот не станет требовать обязательной подписи под осуждением Нестория. На этих же условиях вошли в «унию» и епископы Исаврии[9]. Пятнадцать непокорных епископов были низложены и сосланы. В их числе — Александр Иерапольский (на которого так и не подействовали уговоры блж. Феодорита, стремившегося уберечь своего митрополита от опалы), Мелетий Мопсуэстийский (2-й Киликии), Зиновий Зефирийский (1-й Киликии) и Евферий Тианский (митрополит 2-й Каппадокии)[10].

В 435 г. бывший Константинопольский патриарх Несторий, живший дотоле в Антиохии, был сослан в Аравию, а позднее — в египетский Оазис. Согласно императорскому эдикту все его сочинения подлежали публичному сожжению с запретом переписывать и хранить их, а его последователей предписано было именовать не иначе как симонианами (по имени Симона-волхва). Император направил на Восток трибуна и нотария Аристолая, который в 433 г. был посредником в деле заключения «унии». Он должен был убедить всех присоединившихся к «унии» епископов анафематствовать Нестория. Для упрочения мира свт. Кирилл предложил Аристолаю, чтобы кроме анафемы на Нестория епископы подписывали составленное им новое изложение веры[11], чему решительно воспротивился Антиохийский патриарх. Тогда святитель ограничился обязательным признанием трех положений: Святая

[9] Там же. P. 415–417.
[10] ACO I, 4. P. 203:26–204:20; *Hefele 1908*. P. 417.
[11] Ep. 59. ACO I, 4. P. 206:23–36.

Дева есть Богородица; есть один Христос, а не два; Слово, бесстрастное по Божеству, пострадало ради нас Своей плотью[12]. Епископы 1-й Киликии в 436 г. письменно подтвердили, что они анафематствуют Нестория, а патриарх Иоанн в начале 437 г. свидетельствовал, что так же поступили епископы Кипра, Финикии, Аравии, Месопотамии, Осроены, Евфратисии, Сирии и Исаврии[13].

«Уния» с Антиохией и последующие события вызвали написание свт. Кириллом ряда посланий, весьма содержательных в догматическом отношении и уточняющих важные стороны его христологического учения. Во-первых, это ответное послание о мире Иоанну Антиохийскому, где святитель слово в слово переписывает исповедание веры «восточных» и дает необходимые дополнения; во-вторых, те послания, в которых он разрешает недоумения своих сторонников, вызванные заключением мира: прп. Акакию, епископу Мелитинскому, пресвитеру Евлогию, представителю Александрийского патриарха в Константинополе (это послание было предназначено и для других лиц в столице), и Валериану, епископу Иконийскому[14]. К этой же группе сочинений принадлежат и «Послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому»[15].

В первом «Послании к Суккенсу» посещение Александрии епископом Павлом Эмесским упомянуто как совсем недавнее[16], что позволяет именно 433 г. с большой вероятностью считать временем его написания. С такой датировкой согласуются подчеркнутые заверения святителя о верности своему прежнему образу мыслей[17], равно как и главный вопрос, на который он отвечает: допустимо ли говорить в

[12] Ep. 64. ACO I, 4. P. 229:31–34.

[13] *Hefele 1908*. P. 417–418; *Глубоковский 1890*. С. 145–147, 152–153.

[14] Ep. 39 (Ad Jo. Ant.). ACO I, 1, 4. P. 15–20. CPG 5339. ДВС № 180 (Деяния 1996. Т. 1. С. 540–543); Ep. 40 (Ad Acac. Melit.). ACO I, 1, 4. P. 20–31. CPG 5340. ДВС № 181 (Деяния 1996. Т. 1 С. 543–551); Ep. 44 (Commonit. ad Eul. presb.). ACO I, 1, 4. P. 35–37. CPG 5344. ДВС № 182 (Деяния 1996. Т. 1. С. 551–553); Ep. 50 (Ad Valer. episc. Iconii). ACO I, 1, 3. P. 90–101. CPG 5350. ДВС № 185 (Деяния 1996. Т. 1. С. 556–565).

[15] Ep. 45–46 (Ad Succ. episc. Diocaes.). ACO I, 1, 6. P. 151–162. CPG 5345–5346.

[16] Ep. 45, 11. ACO I, 1, 6. P. 157:4–8.

[17] Ep. 45, 12. ACO I, 1, 6. P. 157:11–15.

отношении Христа о двух природах[18]. Имеются и прямые параллели этого послания с другими, относящимися к 433 г. Здесь святитель так же, как и в своих посланиях к Иоанну Антиохийскому и прп. Акакию Мелитинскому, сообщает о порче несторианами «Послания к Эпиктету» свт. Афанасия Александрийского и о пересылке его верного списка в Антиохию[19]. «Послание к Эпиктету» и антинесторианские трактаты самого свт. Кирилла, которые он отсылает епископу Суккенсу, входят и в перечень сочинений, высланных в Константинополь пресвитеру Евлогию для передачи некоему высокопоставленному сановнику[20].

Что касается второго «Послания к Суккенсу», столь определенных данных для датировки оно не содержит. Видимо, оно написано позже первого, но насколько, об этом можно только догадываться. Очевидно, что те «небезопасные предположения» любителей «лжеименного знания»[21], на которые отвечает здесь свт. Кирилл, не являются мнениями самого епископа Суккенса. Однако исходила ли критика выражения «одна природа Слова воплощенная» от «непримиримых» противников «унии»? Или же она является отражением более позднего спора вокруг «столпов» антиохийского богословия — Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского (435–438 гг.)? Не стояли ли за этими вопросами ученейшие антиохийские противники свт. Кирилла — блж. Феодорит Киррский или Андрей Самосатский? Из самого послания дать ответы на эти вопросы затруднительно.

Послания позволяют составить некоторое представление и об их адресате. Как явствует из надписания, Суккенс — епископ Диокесарии Исаврийской. Исаврия — область в горной части Малой Азии, соседствующая на юге и востоке с Киликией и Каппадокией. Участие епископа Диокесарии Исаврийской в событиях, связанных с Эфесским Собором, никак не засвидетельствовано[22], зато Дексиан, митрополит

[18] Ep. 45, 2. ACO I, 1, 6. P. 151:12–14.

[19] Ep. 45, 11. ACO I, 1, 6. P. 156:19–157:8. Ср.: Ep. 39, 11. ACO I, 1, 4. P. 20:9–13 (Деяния 1996. Т. 1. С. 543); Ep. 40, 21. ACO I, 1, 4. P. 30:9–19 (Деяния 1996. Т. 1. С. 551).

[20] Ep. 45, 12. ACO I, 1, 6. P. 157:9–11. Ср.: Ep. 44. ACO I, 1, 4. P. 37:3–14 (Деяния 1996. Т. 1. С. 553).

[21] Ep. 46, 1. ACO I, 1, 6. P. 158:4–7.

[22] Монтан, епископ Диокесарии Исаврийской, был в 381 г. в числе 150-ти отцов

Селевкии Исаврийской, был в Эфесе среди участников «отступнического сборища» под председательством Иоанна Антиохийского[23]. Исаврия, как мы видели, в какой-то мере была захвачена и движением против «унии» с Александрией. Тем не менее Суккенс, очевидно, является сторонником свт. Кирилла. Святитель ставит его в число «единодушных и единоверных братьев»[24] и противопоставляет «противникам правых догматов», под которыми подразумеваются несториане[25]. Содержавшееся в письме епископа Суккенса предположение, что после Воскресения плоть Христа перешла в Его Божество[26], даже давало повод подозревать в нем наклонность к монофизитскому образу мысли[27]. Но из писем нельзя заключить, сам ли он высказал это предположение или он только передавал чье-то мнение. К тому же, во втором письме мы узнаем, что он «очень здраво» относил страдания Христа не к собственной природе Бога Слова, но к воспринятому Им «перстному естеству»[28], что трудно согласовать с предполагаемым «монофизитством» Диокесарийского епископа.

Сведения, которые можно извлечь из самих «Посланий к Суккенсу» относительно обстоятельств их написания, в значительной степени восполняются опубликованными в 1942 г. фрагментами «Апологии» яковитского патриарха Илии († 724)[29]. Немаловажно, что эти фрагменты содержат два отрывка из посланий самого епископа Суккенса к свт. Кириллу. Здесь мы читаем:

> Итак, когда в свое время в Диокесарии произошли смущение и раздор относительно этого из-за мужей-киликийцев, дифизитов, Суккенс, епископ

II Вселенского (Константинопольского) Собора. ДВС № 25 (Деяния 1996. Т. 1. С. 121).

[23] ACO I, 1, 5. P. 15:2, 123:14. ДВС № 74 (Деяния 1996. Т. 1. С. 287).

[24] Ep. 45, 12. ACO I, 1, 6. P. 157:11–12.

[25] Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 154:8–11.

[26] Ep. 45, 8. ACO I, 1, 6. P. 154:12–14.

[27] *Van Roey 1942*. P. 87.

[28] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:4–6.

[29] Илия, сирийский монах, отпал от православия под влиянием сочинений Севира Антиохийского. Восемнадцать лет был епископом Апамеи, а с 709 г. — Антиохийский (яковитский) патриарх. Его «Апология» написана в ответ на вопросы харранского епископа Льва («мельхитского», т. е. православного) о причинах его перехода в

того города, в памятной записке, которую он послал к вселенскому учителю Кириллу, написал об этом следующее.

Суккенс: «И что они постановили прежде, это они стали провозглашать открыто и настаивать, чтобы во Христе признавали две природы: природу Божественную, не допускающую страданий и смерти, и природу человеческую, которая может это допустить. И таким образом множество верующих были из-за них введены в заблуждение, и одни согласились со всем, сказанным ими, а другие, хотя и отказываются говорить, что иной есть Бог Слово и иной — воспринятый человек, говоря о двух природах во Христе, из которых одна воспринимает смерть, а другая от нее свободна, заходят еще дальше, чем те киликийцы». *И ниже*: «Поэтому я и все наши клирики, любящие Христа, рассудили, что следует просить твою святость испытать сказанное ими, чтобы, усердно принявшись за это, ты написал нашему смирению о том, что содержится в твоем божественном уме и что тебе видится правильным в этих вопросах, открыв при этом нам и научив, следует ли употреблять относительно Христа изречение "две природы" или нет, и откуда такое выражение, и куда оно нас приводит. Вот что они приводят в доказательство всего того, что ими сказано. Если вы, говорят они, исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую, тогда, пожалуй, пользуясь выражением "после единения" и утверждая одну природу, вы решили, будто произошло сращение или слияние или смешение двух природ Христа, и полагаете, что либо природа Слова изменилась по сравнению с тем, чем она была, и перешла в природу плоти, либо плоть изменилась и перешла в природу Божества так, чтобы весь Христос был только Божеством»[30].

После того как Суккенс получил это письмо[31] и с его помощью утвердил тех, кто поддался соблазну, он написал и другое (письмо) к святому Кириллу, предлагая разрешить возражения, которыми эти киликийцы хотели устранить исповедание того, что Христос после соединения является одной

монофизитство (*Райт В.* Краткий очерк сирийской литературы. СПб., 1902. С. 112). В своей публикации А. ван Рой приводит сирийский текст этих фрагментов по рукописи Brit. Mus. Additional 17197, содержащей вторую половину «Апологии», и дает их латинский перевод (*Van Roey 1942*).

[30] *Van Roey 1942*. P. 88–90.

[31] То есть первое письмо к нему свт. Кирилла, ответ на свое первое послание.

природой Слова воплощенной. При этом о четвертом, последнем, возражении, — а оно, в согласии с вашим учением, стремится оправдать необходимость исповедания того, что Христос является двумя природами после единения, — он написал следующее.

Суккенс: «Присоединен к ним и другой, четвертый вопрос, посредством которого они хотят показать, что страдание произошло в природе человечества, а отсюда заключают, что Христос после единения является двумя природами нераздельно. Этот вопрос мы также вместе с остальными посылаем твоей святости. Дело в том, что многие из нас поставлены им в затруднение, и спрашивают, и сами должны отвечать на него, сомневаясь при этом относительно того, что из сказанного в нем православно. Вопрос буквально состоит в следующем: "Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только природой, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: 'Итак, как Христос пострадал за нас плотью'[32], он не говорит ничего другого, как: 'Христос пострадал за нас нашим естеством'". То есть это выглядит очень близким к правой вере, поскольку эти извратители (веры) сначала как будто приняли некие правильные основания, однако выстраивая то, что сказано, как и то, что они предположили выше, они хотят показать Христа, как я уже сказал, в двух природах после единения; впрочем, они добавляют: "нераздельно". Какое-либо испытание и оценку этого мы предоставляем твоему суду»[33].

Даже не принимая во внимание монофизитскую интерпретацию событий, если сопоставить послания свт. Кирилла с приведенными Илией фрагментами, можно заподозрить, что фрагменты эти подверглись тенденциозному «редактированию». А именно, передаваемый в первом послании Суккенса вопрос киликийцев, как он представлен в «Апологии», не только заметно отличается от того, что цитирует александрийский святитель, но и объединяет в себе два вопроса, разбираемые им:

[32] 1 Пет. 4, 1.
[33] *Van Roey 1942*. P. 90–92.

Послания Суккенса по «Апологии» Илии	*«Послания к Суккенсу» свт. Кирилла*
Если вы, говорят они, исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую, тогда, пожалуй, пользуясь выражением «после единения» и утверждая одну природу, вы решили, будто произошло сращение или слияние или смешение двух природ Христа, и полагаете, что либо природа Слова изменилась по сравнению с тем, чем она была, и перешла в природу плоти, либо плоть изменилась и перешла в природу Божества, так чтобы весь Христос был только Божеством.	Некоторые приписывают нам мнения Аполлинария и говорят: «Если вы называете вочеловечившееся и воплотившееся Слово от Бога Отца одним Сыном, в смысле точного и стяженного единства, тогда, пожалуй, вы вообразили и приняли ту мысль, будто произошло сращение, или слияние, или смешение Слова с телом, или же превращение тела в Божественное естество»[34]. Я нашел в твоей памятной записке некий оттенок той мысли, будто после воскресения святое Тело Спасителя всех нас Христа перешло в Божественную природу, так что все в Нем теперь является только Божеством[35].

Особенно бросается в глаза отличие фразы: «Если вы исповедуете во Христе одну природу, как Аполлинарий, а не две, Божественную и человеческую» в «Апологии», от той, какую мы читаем у свт. Кирилла: «Если вы называете вочеловечившееся и воплотившееся Слово от Бога Отца одним Сыном, в смысле точного и стяженного единства». Первая выглядит, скорее, как фраза православных дифизитов, в то время как вторая — явно несторианская. Никак не отражено в ответе свт. Кирилла и недовольство выражением «одна природа после единения», будто бы высказанное киликийцами. Однако святитель должен был приводить слова своего адресата почти дословно, ведь его послание — ответ на предложенные «трудности». Подтверждение этому — другие соответствия между двумя памятниками:

[34] Ep. 45, 5. ACO I, 1, 6. P. 152:24–28.
[35] Ep. 45, 8. ACO I, 1, 6. P. 154:12–14.

Послания Суккенса по «Апологии» Илии	*«Послания к Суккенсу» свт. Кирилла*
Следует просить твою святость испытать сказанное ими, чтобы усердно принявшись за это, ты написал нашему смирению о том, что содержится в твоем божественном уме и что тебе видится правильным в этих вопросах, открыв при этом нам и научив, следует ли употреблять относительно Христа изречение «две природы».	Ты удостаиваешь нас просьбы написать о том, что мы содержим в мыслях и что принимаем за истину[36].
	Твое совершенство спрашивает о том, следует ли говорить относительно Христа «две природы» или нет[37].
Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только природой, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «Итак, как Христос пострадал за нас плотью», он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством».	Тот, кто говорит, что Господь пострадал одной только плотью, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «Итак, как Христос пострадал за нас плотью», он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством»[38].

Цель внесенных изменений понятна: монофизитский источник представляет дело так, будто свт. Кирилл, отвечая Суккенсу, опровергает «халкидонскую» христологию. Примечательно, что четвертый вопрос, направленный против выражения «одна природа Слова воплощенная», в «Апологии» передан почти тождественно с посланиями свт. Кирилла. Видимо, выражение «две природы нераздельно» даже без какой-либо «корректировки» выглядело в глазах монофизита вполне «халкидон-

[36] Ep. 45, 1. ACO I, 1, 6. P. 151:9–10.
[37] Ep. 45, 2. ACO I, 1, 6. P. 151:13–15.
[38] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 161:19–25.

ским». Тем не менее не стоит сомневаться в том, что за свидетельствами Илии стоят действительные послания диокесарийского епископа. Сообщенные яковитским патриархом факты и приведенные им фрагменты в целом вполне соотносятся с «Посланиями к Суккенсу» и дают важные сведения об обстоятельствах их появления.

«Апология» сообщает, что оппоненты свт. Кирилла, с которыми он заочно полемизирует в своих ответах епископу Суккенсу, — это выходцы из Киликии. Киликия — область на юго-востоке Малой Азии, непосредственно примыкающая к Сирии и входившая тогда в состав Антиохийского Патриархата. Как мы видели, после 433 года она была одним из главных очагов сопротивления союзу с Александрией, да и прежде киликийские епископы были на первых ролях в борьбе со свт. Кириллом[39]. Это не вызовет удивления, если вспомнить, что митрополичьим центром 1-й Киликии был Тарс, где епископскую кафедру с 378 года занимал знаменитый Диодор († до 394), а во 2-й Киликии располагался Мопсуэст, где долгие годы епископом был не менее прославленный ученик Диодора Феодор, скончавшийся буквально накануне несторианского спора (392–428). Тот факт, что именно здесь протекала жизнь двух «отцов Несториева злочестия», чья память к тому же была окружена благоговейным почитанием на местах, самым естественным образом делал обе Киликии одним из очагов несторианства.

Далее, Суккенс пишет, что киликийцы, прежде чем начать свою агитацию в Диокесарии, что-то «постановили» в своем кругу. Скорее всего речь идет об упомянутом выше Аназарвском соборе епископов 2-й Киликии 433 г. либо о решении поддержать этот собор, принятом епископами 1-й Киликии. Последнее представляется более вероятным,

[39] Митрополиты обеих Киликий, Елладий Тарсийский и Максимин Аназарвский, в Эфесе были в составе «отступнического сборища» под председательством Иоанна Антиохийского (ACO I, 1, 5. P. 15:1–7, 123:11–13. ДВС № 74 (Деяния 1996. Т. 1. С. 287)). Вскоре после окончания Эфесского Собора, в начале 432 г., в Тарсе прошел собор, на котором было подтверждено принятое антиохийцами в Эфесе решение о поддержке Нестория и осуждении свт. Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского, а также осуждены еще семь епископов, сторонников свт. Кирилла (*Hefele 1908*. P. 382; *Глубоковский 1890*. С. 101). Во время переговоров Александрийского и Антиохийского патриархов оба киликийских митрополита в своих письмах к Александру Иерапольскому высказывали убеждение в неисправимом «аполлинарианстве» свт. Кирилла и порицали тех, кто стремится сблизиться с ним (*Hefele 1908*. P. 391–392).

поскольку именно 1-я Киликия непосредственно граничит с Исаврией, а кроме того, это объяснило бы, почему в своем первом «Послании к Суккенсу» свт. Кирилл из предшественников Нестория упоминает только Диодора[40], подвизавшегося в 1-й Киликии в Тарсе, и ничего не говорит о Феодоре Мопсуэстийском (Мопсуэст — город 2-й Киликии). Отраженные в посланиях Суккенса и в ответах свт. Кирилла воззрения киликийцев вполне могли быть богословским обоснованием принятых в Аназарве и одобренных в Тарсе постановлений: неприятие «строгого» единства Слова и плоти, с обычными обвинениями александрийского святителя в «аполлинарианстве», и стремление к изолированному рассмотрению двух природ во Христе с отвержением так называемого «теопасхизма», под которым понимали учение свт. Кирилла об усвоении Словом искупительных страданий.

Можно с достаточно большой вероятностью определить самую позднюю дату написания свт. Кириллом второго «Послания к Суккенсу» 435 годом. Ведь, согласно «Апологии», оно составлено в непосредственной связи с первым, ввиду продолжения споров в Исаврии, возбуждаемых киликийцами, а эти споры должны были прекратиться к 435 г., когда обе Киликии и Исаврия уже присоединились к «унии» и непокорные киликийские епископы были низложены и сосланы.

Не стоял ли за возражениями киликийцев против «одной природы Слова воплощенной» блж. Феодорит Киррский, который в период 433—435 гг. хотя и возглавлял партию «умеренных», но постоянно сообщался и время от времени «блокировался» в своей оппозиции Антиохийскому патриарху с крайними противниками «унии»?[41] На этот вопрос следует ответить отрицательно. Во-первых, после одобрения свт. Кириллом исповедания веры «восточных» православие Александрийского патриарха не вызывало сомнений у блж. Феодорита. Как и в более позднем споре вокруг Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского, он, по наблюдению Н. Глубоковского, уже воздерживался от обвинений свт. Кирилла в аполлинарианстве, столь обычных для него в пору Эфесского Собора[42]. Во-вторых, нет никаких письмен-

[40] Ep. 45, 2—3. ACO I, 1, 6. P. 151:15—152:4.
[41] *Hefele 1908*. P. 415.
[42] *Глубоковский 1890*. С. 156.

ных свидетельств того, что блж. Феодорит в своей борьбе с мнимым аполлинарианством свт. Кирилла и с действительным монофизитством Евтихия и Диоскора когда-нибудь оспаривал выражение «одна природа Слова воплощенная». Более того, в своем «Эранисте» он даже дает его толкование, вполне согласное с толкованием свт. Кирилла. Он полагает, что это выражение нимало не противоречит признанию двух природ Христа. У Бога Слова действительно «одна природа», но говоря, что Он воплотился, мы тем самым исповедуем и другую Его природу[43]. По-видимому, оппонентами свт. Кирилла были оставшиеся безвестными строгие несториане, последователи и чтители Диодора Тарсийского.

Итак, обстоятельства появления «Посланий к Суккенсу» можно представить себе следующим образом. Вскоре после окружного послания Иоанна, епископа Антиохийского, извещающего о примирении с Александрией, ответного собора епископов 2-й Киликии в Аназарве, постановившего не принимать «унию», и одобрения епископами 1-й Киликии этого решения некие киликийцы появляются в соседней Исаврии. Там, по-видимому, отношение к окружному посланию Антиохийского патриарха было неоднозначным, и киликийцы хотели склонить соседей на сторону противников мира с Александрией. В связи с этим в Диокесарии Исаврийской возникает возбужденный ими спор о числе природ Христа. А поскольку в исповедании веры, ставшем богословской основой для церковной «унии», действительно упоминается о двух природах, спор осложняется неясными толками об изменении взглядов Александрийского предстоятеля[44]. Поэтому епископ местной общины, с особенным уважением относящийся к свт. Кириллу, пишет непосредственно к нему. Первый его ответ во многом разрешил возникший спор. Однако употребленное святителем выражение «одна природа Слова воплощенная» подверглось со стороны все тех же киликийцев довольно изощренной критике, на которую в Диокесарии не смогли должным образом ответить. Это

[43] *Theod. Cyr.* Eran. 136:20–26 (ed. *G. H. Ettlinger*. Oxford, 1975. TLG 4089/2. CPG 6217).

[44] Из слов свт. Кирилла в конце первого письма видно, что эти толки дошли и до Диокесарии (Ep. 45, 12. ACO I, 1, 6. P. 157:11–13).

побудило Суккенса некоторое время спустя еще раз обратиться за разъяснениями к «вселенскому учителю».

Сложившиеся обстоятельства придавали особую значимость ответу свт. Кирилла. Именно тогда, когда его позиция вызывает некоторое недоумение среди сторонников, причем его воззрения вновь подвергаются ожесточенной критике и со стороны несторианствующих оппонентов, к нему обращается предстоятель одной из Малоазийских Церквей, входящих в состав Антиохийского Патриархата, с просьбой разрешить возникший в его области богословский спор, непосредственно связанный с текущими событиями. Ответ свт. Кирилла показывает, насколько ответственно отнесся он к этой просьбе. Уже само наименование писем, «памятные записки», говорит об их подчеркнуто официальном характере: Александрийский предстоятель свидетельствует здесь о своем учении перед другой церковной общиной[45]. На их важность указывает и содержание: при сравнительно небольшом объеме посланий святитель излагает свое учение перед Малой Азией с замечательной полнотой и определенностью.

Главный вопрос адресата, «следует ли говорить, что у Христа две природы, или нет», определяет композицию первого послания и характер ответа. Сначала святитель напоминает учение Диодора «о двух сынах», из которого выросла и доктрина Нестория, предполагающая единство Бога Слова и человека во Христе лишь как одноименность, равенство власти и чести. Такое внешнее единство неизбежно приводит к отказу именовать Святую Деву Богородицей[46]. Святитель противополагает этому истинное единство Христа: Само Слово Божие, от вечности рожденное от Отца, по плоти родилось и от Девы, а значит,

[45] То же наименование ὑπομνηστικόν (commonitorium) присутствует еще в двух посланиях свт. Кирилла, также носящих характер официального представления. Первое — относящаяся к началу несторианского спора «Памятная записка для Посидония», посланного из Александрии в Рим (Ep. 11a. ACO I, 1, 7. P. 171–172. CPG 5311). Здесь содержится изложение «веры Нестория», которое следовало представить папе Целестину. Второе — современная первому «Посланию к Суккенсу» «Памятная записка пресвитеру Евлогию», представителю Александрийского патриарха в Константинополе (Ep. 44. ACO I, 1, 4. P. 35–37). В этом послании Александрийский архиепископ давал необходимые разъяснения своим константинопольским сторонникам по поводу соглашения с «восточными».

[46] Ep. 45, 2–3. ACO I, 1, 6. P. 151:15–152:12.

Она — истинная Богородица. Есть один Сын — Слово, усвоившее Себе плоть и рождение по плоти[47].

Отвергая обвинения, будто столь строгое единство должно привести к изменению или смешению двух природ, святитель утверждает полноту и неизменность Божества и плоти, не нарушаемые единством Христа. Слово стало человеком, не переставая быть Богом; Оно «неслитно, неизменно, непреложно» соединилось с плотью, «имеющей разумную душу». «Есть один Христос, Тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной, но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое»[48]. Плоть Его не образована из природы Слова, но воспринята от Девы, иначе нельзя и говорить о вочеловечении. И она остается плотью, даже став плотью Бога, как и Слово, усвоив плоть, остается Богом. Но хотя соединение произошло «из двух природ», это не нарушает единства, поскольку «после единения» природы неотделимы друг от друга. «Есть две природы, которые соединились, но один Христос, вочеловечившееся и воплотившееся Слово». Пример такого единства — единство души и тела в человеке. Этот пример дает понять, что единый Христос — «из двух, притом различных, природ». Напротив, утверждение, будто все во Христе — одна природа, давало бы законные основания усомниться в истинности Его вочеловечения[49].

Таким образом, ответом на главный вопрос диокесарийского епископа является фактическое признание двух природ в едином Христе. С этим непосредственно связан и разбор святителем ложной мысли, каким-то образом отраженной в письме его корреспондента. Не перешла ли обоженная плоть Христа после Его Воскресения в Божественную природу? Ответ еще более акцентирует непреложность человеческой плоти. Усвоение ее Словом само по себе умерщвляет в ней грех, освобождая от того «закона греха», что действует в нас как греховные страстные движения. Однако это не отменяет истинности вочеловечения, свидетельство чему — немощи и «безукоризненные страсти» Христа. А чтобы Его победа над «законом греха» стала и нашим достоянием, Он вкушает смерть по плоти. И даже после Воскресения

[47] Ep. 45, 4. ACO I, 1, 6. P. 152:12–24.
[48] Ep. 45, 5–6. ACO I, 1, 6. P. 152:24–153:12.
[49] Ep. 45, 6–7. ACO I, 1, 6. P. 153:12–154:11.

плоть Христа, уже чуждая немощей и озаренная славой Божества, остается плотью, то есть тварной природой, которая неспособна стать природой Божественной[50].

Но при фактическом признании двух природ во Христе саму формулу «две природы» святитель использовать не спешит. Более того, отвергая несторианское разделение природ, он утверждает, что есть один Сын, или, «как изрекли отцы, одна природа Слова воплощенная»[51]. Именно против этого выражения и обращены четыре возражения его оппонентов, разбору которых он целиком посвящает второе «Послание к Суккенсу».

2. К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»

В настоящее время считается, что впервые выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» использовал Аполлинарий Лаодикийский. Для него и его последователей оно означало одну природу Христа: бесплотная природа Слова стала природой воплощенной, то есть одной сложной природой, включающей в Себя Божество и плоть[52]. В ряде аполлинарианских сочинений, обсуждавшихся в полемике православных с монофизитами и нередко ходивших под именами древних отцов, выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» употребляется именно в смысле «одной сложной природы Христа» — понятия, усвоенного и позднейшими монофизитами.

В творениях свт. Кирилла выражение появилось в борьбе с Несторием. Большого значения во время собственно несторианского спора (429–433 гг.) оно не играло и заметной реакции его оппонентов тогда не вызвало. До 433 г. у святителя можно найти только три места, где оно встречается, причем два из них прямо указывают его источник. В патристическом флорилегии вступительной части книги «О правой вере к царевнам» и в «Защищении двенадцати глав против восточных

[50] Ep. 45, 8–10. ACO I, 1, 6. P. 154:12–156:18.
[51] Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 153:22–23.
[52] *Dries 1939*. P. 9–10.

епископов» свт. Кирилл цитирует некое «Слово о Воплощении», принадлежащее, как он полагает, свт. Афанасию Александрийскому. Оба раза цитата открывается следующим фрагментом:

> Исповедуем и то, что Он [Христос] есть Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти; не две природы — одного Сына, одну принимающую поклонение (προσκυνητήν), а другую не принимающую поклонения (ἀπροσκύνητον), но одну природу Бога Слова воплощенную и почитаемую вместе с плотью Его одним поклонением[53].

Этот же фрагмент приводится (с несущественными разночтениями) и специально разбирается в ряде полемических трактатов сторонников Халкидонского Собора: «Против монофизитов» св. императора Юстиниана, «Книга о ересях» (De sectis), автора которой условно называют Леонтием Схоластиком, «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского и «Учение отцов» (Doctrina patrum)[54]. Согласно им, цитированное свт. Кириллом сочинение принадлежит в действительности Аполлинарию. Такая точка зрения была усвоена и ученой критикой нового времени, которая ничего принципиально нового не добавила к аргументам древних авторов[55]. Что «Послание к Иовиану» (как обозначено «Слово о Воплощении» у св. Юстиниана и в «Учении отцов») принадлежит Аполлинарию и свт. Кирилл, таким образом, был введен в заблуждение аполлинарианским подлогом, в современной литературе считается чем-то само собой разумеющимся[56].

[53] *Cyr. Alex.* Or. ad Arcad. ACO I, 1, 5. P. 65:25–28. CPG 5219 = Apol. XII cap. contra Orient. ACO I, 1, 7. P. 48:28–31. CPG 5221. ДВС № 146 (*Деяния 1996*. Т. 1. С. 429).

[54] *Just.* Contra Monoph. 72:1–88:21 (ed. *M. Amelotti*. Milano, 1973. TLG 2734/1. CPG 6878); *Leont. Schol.* De sectis. 8. PG 86/1, 1256C:3–1257B:6. CPG 6823; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864A:3–1865B:15. CPG 6917; Doctr. patr. 9. P. 62:1–62:25 (hrsg. v. *F. Diekamp*. Münster, 1907. TLG 7051/1. CPG 7781).

[55] См.: *Спасский 1895*. С. 248–254; *Lietzman 1904*. S. 119–121.

[56] *Dries 1939*. P. 9; *Durand 1964*. P. 134; *Давыденков 2007*. С. 267. Этот памятник опубликован Г. Лицманом в собрании аполлинарианских сочинений (*Lietzman 1904*. S. 250–253) и в CPG отнесен к бесспорным творениям Аполлинария (*Apoll. Laod.* Ad Iovianum. CPG 3665). В русской литературе после выдающегося исследования А. Спасского (*Спасский 1895*) принадлежность этого сочинения Аполлинарию, как

Доказательства аполлинарианского происхождения «Слова о Воплощении» («Послания к Иовиану») даются в указанных трактатах по-разному. Если свести их воедино, они таковы:

1) Процитированные слова сходны с другими сочинениями Аполлинария, где в качестве доказательства одной природы приводится одно поклонение Христу, в то время как, согласно Аполлинарию, не может быть одного и того же поклонения для природы Творца и для природы сотворенной[57]. С другой стороны, слова эти отличаются от творений свт. Афанасия, в которых ясно говорится о двух природах Христа и о том, что природа Творца и природа сотворенная не могут стать одной природой[58].
2) Помимо богословского содержания, против подлинности «Послания к Иовиану» говорят и внешние приметы. Во-первых, оно не похоже на послание к императору, во-вторых, в царствование Иовиана предметом богословских споров было не Воплощение, а учение о

и факт невольной ошибки свт. Кирилла, считаются бесспорными. А. Бриллиантов именно аполлинарианским подлогам, по неосмотрительности свт. Кирилла вошедшим в арсенал православных полемистов, придавал решающую роль в формировании монофизитства. Он даже считал «трагическим» положение александрийского святителя, «вынужденного» защищать «принятую по недоразумению терминологию» (*Бриллиантов А.* Происхождение монофизитства. Речь, предназначенная к произнесению годичного акта 17 февраля 1906 г. // ХЧ. 1906. № 4. С. 793–822). Автор капитальной дореволюционной монографии о свт. Кирилле Александрийском Т. Лященко (будущий еп. Тихон) извиняет ошибку святителя тем, что некоторые аполлинарианские подлоги были введены в оборот умеренными последователями Аполлинария, почитателями свт. Афанасия, а сами эти сочинения были написаны Аполлинарием в ранний период его жизни, когда его неправомыслие еще не получило полного развития, потому их легко было принять за православные. При этом, как пишет Т. Лященко, хотя эти сочинения в полемике с Несторием были «положительно незаменимы», сам «термин Аполлинария, которым как святоотеческим термином св. Кирилл поражал Нестория, не вполне соответствовал христологии Кирилла» (*Лященко Т., свящ.* Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 337–338). Доклад митр. Никодима (Ротова) — видимо, единственный случай в отечественной литературе XX в., когда высказываются обоснованные сомнения в том, что свт. Кирилл Александрийский стал жертвой аполлинарианского подлога (*Никодим (Ротов), митр. 1970*. С. 59).

[57] *Just*. Contra Monoph. 74:1–76:6.

[58] *Just*. Contra Monoph. 78:1–82:3; *Leont*. *Hier*. Contra Monoph. PG 86/2, 1864B:24–26, 1865A:4–10; Doctr. patr. 62:18–23.

Троице, в-третьих, известно другое, подлинное послание свт. Афанасия к императору Иовиану[59]. К тому же это сочинение — очень небольшое, в то время как подлинные творения свт. Афанасия весьма обширны[60].

3) Об авторстве Аполлинария свидетельствует его ученик Тимофей в своей «Церковной истории»[61] или в своем «реестре» сочинений Аполлинария[62], а также «синусиаст» Полемон, который приводит ту же цитату как изречение чтимого им Аполлинария в доказательство того, что следует говорить об одной сложной природе Христа. Последнее свидетельство особенно важно тем, что среди противников такого учения Полемон наряду с Диодором называет свт. Афанасия[63].

4) Свт. Кирилл принял это еретическое место как святоотеческое свидетельство по своему простосердечию, доверившись его надписанию[64], либо это — позднейшая вставка монофизитского ересиарха Диоскора, в руках которого оказались рукописи свт. Кирилла после его смерти[65].

Несмотря на почтенную древность этих авторов и согласие с ними большинства новейших исследователей, остается место для обоснованных сомнений в правильности их выводов. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим представленную аргументацию.

1) Сходство приведенного отрывка с теми сочинениями Аполлинария, где из одного поклонения Христу выводится и одна Его сложная природа (сущность), — решающий аргумент в пользу его аполлинарианского происхождения для св. Юстиниана. Однако в цитированном фрагменте нет как такового учения об одной сложной природе Христа, в отличие, скажем, от другого приведенного тем же св. Юстинианом аполлинарианского подлога, мнимого «Послания папы Юлия к Дионисию». Там прямо утверждается «одна природа бесстрастного Боже-

[59] *Just.* Contra Monoph. 86:15–22.
[60] *Leont. Schol.* De sectis. PG 86/1, 1256C:11–D:2.
[61] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864B:12–15.
[62] Doctr. patr. 62:1–6, 62:23–25.
[63] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864C:3–1865A:4.
[64] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1865A:11–B:15.
[65] *Leont. Schol.* De sectis. PG 86/1, 1256D:10–13.

ства и страстного человечества»[66]. В отличие от этого, в «Слове о Воплощении» отвергаются не две природы, но что одной из них воздается поклонение, а другой — нет. Последнее действительно означало бы разделение Христа на две ипостаси[67]. Кроме того, «одна природа Бога Слова», как сказано, принимает поклонение «вместе с плотью», стало быть, «плоть» полагается как нечто отличное от «природы Слова» и

[66] *Apoll. Laod.* Ad Dionysium I. CPG 3669 (*Lietzman 1904*. S. 258:19–259:1). Ср.: *Just.* Contra Monoph. 72:1–88:21; Doctr. patr. 63:17–19.

[67] Так объясняет это место свт. Евлогий Александрийский (*Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272a:7–12 / Éd. par *R. Henry*. Paris, 1959–1977. TLG 4040/1 CPG 6976). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, хотя воспринятая плоть, если ее умозрительно отделить от Слова, недостойна поклонения как сотворенная, однако она становится предметом поклонения в воплотившемся Слове ради ипостасно соединившегося с ней Бога Слова (*Jo. Dam.* Exp. fid. 76:6–20 / Hrsg. v. *B. Kotter*. Berlin, 1973. TLG 2934/4. CPG 8043. Рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры / Пер. *А. Бронзова*. СПб., 1894. С. 199–200). Та же мысль выражена в «Изложении [веры] 318 святых отцов в Никее против Павла Самосатского»: поклонение следует воздавать «всему» (ὅλον) Христу, даже «вместе с телом», хотя это поклонение воздается «не ради тела» (Confessio Antiochena. CPG 3736. *Lietzmann 1904*. S. 293:12–13). Последнее сочинение, как бы ни решать вопрос о его происхождении, входит в число текстов, бесспорно авторитетных для древних отцов. В современной литературе принято считать его принадлежащим неизвестному автору аполлинарианского круга (CPG 3736). Такая расплывчатая атрибуция побуждает отнестись к ней с недоверием, тем более что дается она лишь на основании некоторого внешнего сходства с другими сочинениями «школы Аполлинария» и не подтверждается свидетельствами древних авторов. Это «Изложение» содержит православное учение о Воплощении и никем не отвергалось как аполлинарианское. Более того, в актах III Вселенского Собора и в «Учении отцов» оно дается в ряду других святоотеческих свидетельств (ACO I, 1, 5. P. 6:8–7:3. ДВС № 152 (Деяния 1996. Т. 1. С. 475–476); Doctr. patr. 14:6–30). Фрагмент из него приводит в своем «Догматическом всеоружии» и Евфимий Зигабен в ряду других авторитетных текстов (*Euth. Zig.* Panopl. dogm. 16. PG 130, 1077D:4–9). А. Спасский высказал гипотезу, что это «Изложение» принадлежит самому Аполлинарию (*Спасский 1895*. С. 248–254), но с его аргументацией трудно согласиться. Помимо анализа содержания (которое он оценивает как «несомненно аполлинарианское», вступая тем самым в очевидное противоречие с древними авторитетами), Спасский привлекает свидетельство Леонтия Византийского, упоминающего среди аполлинарианских подлогов некое «Изложение (веры), согласное с 318-ю отцами». (*Leont. Byz.* Adv. fraud. apoll. [Dub.] PG 86/2, 1948A:13–14. CPG. 6817.). Однако кроме названия (к тому же несколько отличающегося от известного «Изложения») каких-то фрагментов подложного «Изложения» Леонтий не приводит, поэтому говорить о тождестве этих двух текстов нет достаточных оснований.

ничто не мешает видеть здесь имплицитное указание на две природы. Последующие слова: «и не двух сынов — одного Сына Божиего истинного и принимающего поклонение, а другого человека от Марии, не принимающего поклонения, ставшего Сыном Божиим по благодати, как и [другие] люди»[68], — только подтверждают, что речь идет не об одной природе Христа, но о единстве Его ипостаси. Безупречным является и утверждение одного поклонения, которым должно почитаться воплотившееся Слово Божие[69].

Что это место допускает православное толкование — согласны и двое наших полемистов, Леонтий Схоластик и Леонтий Иерусалимский[70]. Последний разъясняет, что одно поклонение относится к одному Сыну, а не к одной природе, в то время как по причине общности Лица поклонению подлежат и обе природы, заключенные в Нем. Трудно найти какую-то гетеродоксию и в остальной части «Слова о Воплощении», представляющего собой не более чем изъяснение Никейского символа, полемически обращенное не только против христологического дуализма, но и против других искажений догмата Воплощения. В заключительном отделе даже анафематствуется учение о небесной плоти Христа, традиционно связываемое с воззрениями Аполлинария[71].

Но если это место не отвергает двух природ Христа, утверждение о его будто бы очевидном согласии с Аполлинарием и противоречии свт. Афанасию теряет свою силу. Более того, в приведенном отрыв-

[68] *Cyr. Alex.* Or. ad Arcad. (ACO I, 1, 5. P. 65:28–30) = Apol. XII cap. contra Orient. (ACO I, 1, 7. P. 48:31–33). Ср.: *Lietzman 1904*. S. 251:3–6.

[69] 8-й анафематизм свт. Кирилла осуждает несторианскую мысль, «что воспринятому Словом человеку следует поклоняться *вместе* с Богом Словом». Это означало бы, что ему поклоняются как «одному в другом», в то время как «Еммануила» следует чтить «одним поклонением» (*Cyr. Alex.* Ep. 17. ACO I, 1, 1. P. 41:13–16. CPG 5317. ДВС № 148 (Деяния 1996. Т. 1. С. 198)). V Вселенский Собор своим 9-м анафематизмом также отвергает два особых поклонения двум природам во Христе и утверждает одно поклонение Богу Слову с Его собственной плотью (Conc. oecum. CPolit. II. Can. 9. ACO IV, 1. P. 242:24–29 (Деяния 1996. Т. 3. С. 472)). Ср.: *Jo. Dam.* Exp. fid. 52:25–26, 75:8–9 (*Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 140, 199).

[70] *Leont. Schol.* De sectis. PG 86/1, 1256C:13–D:4; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864A:9–B:10.

[71] *Lietzman 1904*. S. 253:7–8 = *Cyr. Alex.* Or. ad Arcad. ACO I, 1, 5. P. 66:14–15.

ке есть явное сходство с фрагментом одного из бесспорных творений свт. Афанасия. В его рассуждении на Лк. 12, 10 («Кто скажет слово на Сына») мы читаем, что во Христе поклоняются и тому, что «по Духу», и тому, что «по плоти», признавая Его и Сыном Божиим, и Сыном человеческим[72]. Собственно говоря, вопрос о противоречии этого места подлинным творениям свт. Афанасия снимается уже тем, что свт. Кирилл, который лучше, чем кто бы то ни было, мог заметить несоответствие учению и богословскому языку своего великого предшественника, если бы оно действительно имело место, не колеблется признать цитируемое им «Слово о Воплощении» творением свт. Афанасия.

2) Доводы св. Юстиниана, которыми он подкрепляет свое убеждение, — что это «Послание к Иовиану» по своему характеру отличается от послания к императору, что в царствование Иовиана не было споров о Воплощении и что есть другое, подлинное «Послание к Иовиану» свт. Афанасия, — имели бы силу, если бы обсуждаемое сочинение было известно только под этим названием. Но оно обозначено так лишь у св. Юстиниана и в зависящем от него (как мы увидим ниже) «Учении отцов»; может быть, под этим названием оно было известно и Леонтию Иерусалимскому, который, впрочем, никак его не именует. Остальные же доступные нам источники, в том числе упомянутые творения свт. Кирилла Александрийского, как и рукописные свидетельства[73], называют его «Словом о Воплощении». Между тем, кроме этого сочинения и подлинного «Послания к Иовиану» свт. Афанасия[74]

[72] «Οἱ εὐσεβοῦντες εἰς τὸν Χριστὸν, καὶ τὸ κατὰ σάρκα καὶ τὸ κατὰ Πνεῦμα προσκυνοῦντες αὐτοῦ, καὶ μήτε Υἱὸν Θεοῦ αὐτὸν ἀγνοοῦντες, μήτε ὅτι καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου γέγονεν ἀρνούμενοι» (*Athan. Alex.* In illud: Qui dixerit verbum in Filium. PG 26, 676A:12–B:1. CPG 2096). Это место, по-видимому, ускользнуло от внимания А. Спасского, ведь именно в утверждении, что Христос — «Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти», он находит «идеи и язык чисто-аполлинарианские», будто бы присущие «Слову о воплощении» (*Спасский 1895*. С. 190–191). Не оспаривая, что подобные выражения могли быть использованы Аполлинарием, заметим, во-первых, что это — перифраз Рим. 1, 3–4, который сам по себе не содержит ничего аполлинарианского (ср.: «О Сыне Своем, Который родился *от семени Давидова по плоти* и открылся *Сыном Божиим* в силе, *по Духу* святыни»). А во-вторых, как видим, такое словоупотребление совсем не чуждо богословскому языку свт. Афанасия.

[73] *Lietzman 1904*. S. 250.

[74] *Athan. Alex.* Ep. ad Iovianum. CPG 2135. PG 26, 813–820.

имели хождение под его именем еще, по меньшей мере, два «Послания к Иовиану»[75]. Но как раз это и делает вероятным, что автором обсуждаемого «Слова о Воплощении» был свт. Афанасий, ведь такая разноголосица в наименовании не исключает того, что могла произойти путаница этого «Слова» с одним из недостоверных «Посланий к Иовиану». А что свт. Афанасий полемизировал также и против некоей разновидности христологического дуализма, общеизвестно. Достаточно указать хотя бы на его «Послание к Эпиктету», которое получило широкую известность во время несторианского спора и многие выражения которого свт. Кирилл просто повторял за своим предшественником[76].

[75] Одно из них, совсем небольшое, опубликовано: *Athan. Alex.* Ad imper. Iov. [Sp.]. PG 28, 532. CPG 2253 (hrsg. v. C. *Bizer*. Bonn, 1970. TLG 2035/28). В настоящее время оно считается «псевдоэпиграфом монофизитского происхождения» (CPG 2253). Мы не успели выяснить, почему авторство свт. Афанасия отвергнуто. Вероятно, повод к этому дали такие места, которые отсутствуют в бесспорных творениях свт. Афанасия и напоминают христологическую полемику более позднего времени: здесь уточняется, что плоть Слова «одушевлена разумно» и что она получила свою ипостась в Слове; защищается имя «Богородица»; утверждается «одна природа и ипостась Слова, воплощенная и совершенно вочеловечившаяся». Но в любом случае о монофизитстве этого памятника говорить не приходится. Учение о воплощении изложено здесь в строго александрийских чертах, однако без малейшего уклонения в монофизитство. Более того, свт. Ефрем Антиохийский приводит фрагмент из этого послания в полемике с монофизитами, считая его подлинным «Посланием к Иовиану» свт. Афанасия (*Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 259b:24–27. CPG 6908). На другое «Послание к Иовиану», ходившее под именем свт. Афанасия, указывает прп. Анастасий Синаит. Он цитирует из него следующий отрывок: «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом» (*Anast. Sin.* Viae dux 13, 2:68–69 / Ed. *K. H. Uthemann*. Turnhout: Brepols, 1981. CCSG 8. CPG 7745). Этих слов нет ни в одном из известных «Посланий к Иовиану». А. Спасский ссылается на это место из «Путеводителя», с некоторыми отличиями приведенное у Евфимия Зигабена (*Euth. Zig.* Panopl. dogm. 16. PG 130, 1073D:11–13), в подтверждение того, что прп. Анастасий считал «Слово о Воплощении» принадлежащим свт. Афанасию (*Спасский 1895*. С. 183. Примеч. 3). Но, во-первых, прп. Анастасий сомневается, святоотеческое ли это высказывание (*Anast. Sin.* Viae dux 13, 2:6–9. Ср.: PG 130, 1073D:13–15). Во-вторых, в «Слове о Воплощении» его нет, а есть в каком-то ином «Послании к Иовиану», текст которого утрачен.

[76] *Athan. Alex.* Ep. ad Epict. 2:23–34, 10:1–12:7. (hrsg. v. G. *Ludwig*. Jena, 1911. TLG 2035/110. CPG 2095). Рус. пер.: Творения свт. Афанасия Великого. Ч. 3. СТЛ., 1903, [р]1994. С. 292, 300–302.

Не имеет особого значения и указание Леонтия Схоластика на малый объем «Слова о Воплощении», будто бы несвойственный свт. Афанасию. Сам замысел этого сочинения, представляющего собой сжатое изложение веры, не предполагал столь пространного изложения, как в его больших полемических «Словах». Примером такого же сжатого изложения веры у александрийского святителя может служить его подлинное «Послание к Иовиану», которое не многим длиннее обсуждаемого «Слова о Воплощении».

3) Последним доказательством авторства Аполлинария являются свидетельства аполлинариан Тимофея и Полемона. Для Леонтия Иерусалимского и в «Учении отцов» они являются решающими аргументами, таковы же они и в оценке исследователей нового времени.

Сведений о Тимофее и Полемоне немного. Их деятельность приходилась, видимо, на последнюю четверть IV в. Принято считать, что это — представители двух партий, на которые адепты Аполлинария разделились еще до смерти ересиарха. Полемон — глава строгих аполлинариан, «синусиастов», настаивавших на том, что во Христе плоть и Божество составили одну сущность. Напротив, Тимофей, епископ Вирита (Бейрута), склонялся к «дифизитству» и даже подписал каноны II Вселенского (Константинопольского) Собора с осуждением аполлинариан[77]. Известностью в древности пользовалась его «Церковная история»[78], в которой, по словам Леонтия Византийского[79], очень важное место занимали сочинения Аполлинария[80]. Однако единственным дошедшим до нас фрагментом этой «Церковной истории» является подлинное «Послание к Иовиану» свт. Афанасия Александрийского.

Указание на Тимофея в подтверждение аполлинарианского происхождения обсуждаемой цитаты мы встречаем у Леонтия Иерусалимского и в «Учении отцов»[81]. Первый ссылается на «Церковную историю»

[77] ДВС № 25 (Деяния 1996. Т. 1. С. 120).

[78] *Timoth. Apoll.* Hist. eccl. CPG 3725.

[79] *Leont. Byz.* Contra Nest. et Eutych. 3, 40. CPG 6813. PG 86/1, 1377C:1–D:9.

[80] *Bardenhewer O.* Geschichte der Altkirchlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 292. Сохранившиеся фрагменты Полемона и Тимофея опубликованы Г. Лицманом в собрании аполлинарианских сочинений (*Lietzman 1904*. S. 274–275, 277–286).

[81] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864B:12–15; Doctr. patr. 62:1–25.

Тимофея, а Анастасий, схолиаст «Учения отцов», — на составленный Тимофеем «реестр» (πίναξ) сочинений Аполлинария. Можно было бы подумать, что этот «реестр» был включен в «Церковную историю». Но тогда возникает затруднение, подмеченное еще Г. Лицманом, издателем сочинений Аполлинария[82]. А именно, св. Юстиниан также обращается к «Церковной истории» Тимофея в доказательствах подложности «Слова о Воплощении» («Послания к Иовиану»), однако извлекает из нее лишь косвенное подтверждение этому — текст подлинного послания свт. Афанасия к императору Иовиану[83]. Почему же, имея под руками «Церковную историю» Тимофея, он прошел мимо столь важного свидетельства, как «реестр» сочинений Аполлинария? Был ли там этот «реестр», и отражено ли было в нем спорное сочинение? Как же тогда понимать указания Леонтия Иерусалимского и схолиаста «Учения отцов» Анастасия?

Чтобы разрешить это затруднение, Г. Лицман предполагает, что «Церковная история» и «реестр» сочинений Аполлинария представляют собой два отдельных сочинения Тимофея. В таком случае Анастасий основывает свое свидетельство на прямом знакомстве с «реестром», а краткое замечание Леонтия Иерусалимского о «Церковной истории» является лишь неточной передачей тех сведений, какие он почерпнул у св. Юстиниана[84].

Объяснение Г. Лицмана не лишено правдоподобия. Однако с равным основанием можно предположить и то, что Анастасий в «Учении отцов» не опирается на прямое знакомство с «реестром» Тимофея, а лишь обобщает другие доступные ему источники. Если мы внимательно прочитаем схолию Анастасия, то найдем и подтверждение этому.

Прежде чем привести под именем Аполлинария обсуждаемую цитату, Анастасий говорит, отсылая к составленному Тимофеем «реестру» сочинений Аполлинария, что кроме мнимого «Послания к Иовиану» свт. Афанасия в этом «реестре» значится и подложное «Послание папы Юлия к пресвитеру Дионисию»[85]. Его он цитирует тотчас вслед

[82] *Lietzman 1904*. S. 121.
[83] *Just*. Contra Monoph. 86:19–87:61.
[84] *Lietzman 1904*. S. 121.
[85] Doctr. patr. 62:3–8.

за «Посланием к Иовиану»[86]. Из контекста видно, что обе цитаты даны им не по «реестру» Тимофея, но по какому-то другому источнику. И этим источником, по всей видимости, является трактат св. Юстиниана, который именно эти две цитаты, одну за другой, приводит как аполлинарианские подлоги[87]. Мало того, в «Учении отцов» фрагменты обоих посланий тождественны тем цитатам, что имеются у св. Юстиниана, — и по объему, и по содержанию. Единственное отличие: Анастасий в надписании меняет имена свт. Афанасия и папы Юлия на имя Аполлинария, причем делает это опять-таки не по «реестру». Особенно наглядно это видно в случае с мнимым посланием папы Юлия. Прежде, чем вписать имя Аполлинария, Анастасий указывает на несообразность того, чтобы Римский папа лично писал какому-то пресвитеру. Но ведь именно этот аргумент приводится св. Юстинианом![88]

Что же представлял собой «реестр» сочинений Аполлинария? Давал ли он основания однозначно отождествлять некое «Послание к Иовиану» Аполлинария со спорным сочинением? И видел ли его сам Анастасий? Не исключено, что на основании доступных ему источников (трактатов св. Юстиниана и Леонтия Иерусалимского) он просто заключил, что в «Церковной истории» Тимофея имелся некий «реестр» сочинений Аполлинария. Может быть, он даже условно назвал «реестром» (иными словами, своего рода библиографическим описанием) саму эту «Церковную историю». Как бы то ни было, свидетельство Тимофея, точное содержание которого неизвестно и о котором мы имеем довольно противоречивые и неясные сведения, само по себе доверия не вызывает.

Однако не подкрепляется ли оно свидетельством Полемона? В качестве доказательства аполлинарианского происхождения «Слова о Воплощении» его использует Леонтий Иерусалимский. Он сообщает фрагмент сочинения Полемона «Против Тимофея»[89], где как слова Аполлинария дается обсуждаемая нами цитата из «Слова о

[86] Doctr. patr. 63:1–19.
[87] *Just*. Contra Monoph. 70:8–72:9.
[88] *Just*. Contra Monoph. 86:10–13.
[89] *Polemon*. Contra Timoth. CPG 3711 (*Lietzman 1904*. S. 274–275).

Воплощении»[90]. Это сочинение известно и другим древним авторам: св. Юстиниану, свт. Евлогию Александрийскому и составителю «Учения отцов». Все они приводят то же место из Полемона, только без заключительной цитаты из «Слова о Воплощении»[91]. В трех последних случаях текст этого фрагмента почти тождественный, причем он несколько отличается от того, который сообщен Леонтием. Сопоставим эти два варианта:

По Леонтию Иерусалимскому

Ведь называя Богом и человеком Того же Самого, мы не стыдимся исповедовать одну природу Бога Слова воплощенную, как бы некую (οἵόν τινα) сложную [природу]. А если Тот же Самый — Бог совершенный и человек совершенный, стало быть, Тот же Самый — две природы, как предлагает новшество каппадокийцев, мнение Диодора и Афанасия и надменность тех, кто в Италии. И хотя они притворяются, совсем как наши, что мыслят свойственное святому отцу нашему Аполлинарию, но провозглашают они, совсем как Григорий, двоицу природ.

И немного ниже: Что же они притворяются, будто хотят следовать учению божественного Аполлинария? Ведь таковое (ταύτην) для устранения двоицы природ только один (μόνος) породил нам, ясно написав негде так: «Он есть Сын Божий и

По св. Юстиниану, свт. Евлогию и «Учению отцов»

Ничуть не менее важно принять во внимание и следующее. Ведь называя Богом и человеком Того же Самого, мы не стыдимся исповедовать одну природу Слова воплощенную именно как (καθάπερ) одну сложную [природу]. Ибо если Тот же Самый — Бог совершенный и человек совершенный, стало быть, Тот же Самый — две природы, как это предлагает новшество каппадокийцев, мнение Афанасия и надменность тех, кто в Италии. И хотя они притворяются, совсем как наши, что мыслят свойственное святому отцу нашему Аполлинарию, но провозглашают они, совсем как [оба] Григория, двоицу природ, ничего иного, похоже, не желая, кроме как тленной славы в этой жизни, прельстившись надеждой на священство. Так что же общего между ними и нами? Что же они пытаются сходствовать с этим достойным удивления речением

[90] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1864B:12–1864D:6.

[91] *Just.* Contra Monoph. 65:1–66:10; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 273b:8–20; Doctr. patr. 60:17–61:10.

Бог по духу, не две природы — один Сын, одна достойная поклонения, а другая недостойная поклонения, но одна природа Бога Слова воплощенная и почитаемая с плотью Его одним поклонением».

(φωνῇ)? Что же они притворяются, будто хотят следовать учению божественного Аполлинария? Ведь таковое речение (τὴν φωνὴν) для устранения двоицы природ только он один (μόνος αὐτὸς) породил нам.

Как видим, у св. Юстиниана, свт. Евлогия и в «Учении отцов» цитата из Полемона дается без упоминания о Диодоре, а что особенно важно, без цитаты из «Слова о Воплощении». Обратим внимание на то, что и у св. Юстиниана, и в «Учении отцов» тотчас вслед за этим местом из Полемона излагаются доказательства подложности «Послания к Иовиану», но почему-то именно свидетельство Полемона, столь подходящее, казалось бы, для этих доказательств, и св. Юстиниан, и «Учение отцов» обходят молчанием. В свою очередь свт. Евлогий, несмотря на свое знакомство с этим местом из Полемона, убежден, что пресловутая цитата из «Слова о Воплощении» является подлинными словами свт. Афанасия[92].

Но если предложенное Леонтием окончание этого фрагмента было знакомо св. Юстиниану и составителю «Учения отцов», почему они не воспользовались им в своей аргументации? И если его читал свт. Евлогий, почему он не только не колеблется признать «Слово о Воплощении» творением свт. Афанасия, но даже не обсуждает столь важное место? Объяснить это можно только тем, что приведенных Леонтием Иерусалимским слов не было в том варианте сочинения Полемона, который имелся у троих из четырех указанных авторов. Даже если «Учение отцов» и в данном случае только следует за св. Юстинианом, мы имеем как минимум два свидетельства против одного, чтобы усомниться в аутентичности заключительного фрагмента.

Не был ли текст Полемона, которым пользовался Леонтий Иерусалимский, результатом тенденциозного «редактирования» этого текста, и не имеем ли мы дело с несторианским подлогом, не распознанным Леонтием? Это объяснило бы, почему в ряду православных противников Аполлинария появляется Диодор Тарсийский, а цитата из «Слова

[92] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272a:6–13.

о Воплощении» приведена как изречение ересиарха. Использование свт. Кириллом этого места должно было быть известно сирийским богословам по его «Защищению двенадцати глав против восточных епископов»[93], поэтому объявление этого места словами Аполлинария только подкрепляло столь обычное в среде несториан обвинение александрийского святителя в аполлинарианстве. Но если и не принимать такую гипотезу, само по себе наличие двух различных редакций этого текста уже не позволяет признать приведенное Леонтием Иерусалимским место вполне достоверным.

На что действительно указывают слова Полемона, так это на использование выражения «одна природа Слова воплощенная» дифизитами. Полемон, как видим, настаивает не просто на употреблении этого выражения, но на его определенном понимании в смысле «одной сложной природы». Он порицает тех, кто «пытается сходствовать с этим достойным удивления речением» и «притворяется, что мыслит свойственное Аполлинарию», утверждая, что Христос есть «Бог совершенный и человек совершенный». И хотя, судя по заглавию сочинения, эти слова обращены против «отступников» от аполлинарианства вроде Тимофея, это не мешает предполагать, что и православные полемисты того времени, и даже сам свт. Афанасий могли использовать выражение «одна природа Слова воплощенная», признавая при этом две природы во Христе. Ведь Полемон говорит не то, что «только один» Аполлинарий употреблял это выражение, но что Аполлинарий, «только он один», употреблял это выражение «для устранения двоицы природ». Полемон, по-видимому, убежден, что Аполлинарий первым использовал это выражение. Однако неизвестно, основано ли это убеждение на истинном положении вещей или оно является следствием вполне понятного для ревностного адепта увлечения, побуждающего отстаивать приоритет Аполлинария в той или иной сфере.

4) Насколько же вероятной была ошибка свт. Кирилла, будто бы введенного в заблуждение ложным надписанием? С апостольских времен богословы Церкви сталкивалась с подложными сочинениями[94], и

[93] *Cyr. Alex.* Apol. XII cap. contra Orient. ACO I, 1, 7. P. 48:28–31.

[94] Уже апостол Павел свидетельствует о бытовании ложных посланий, якобы написанных им (2 Фес. 2, 2), и указывает те приметы, по которым можно отличить его

общеизвестна древняя практика особенного охранения авторитетных писаний церковных предстоятелей. Есть основания предполагать, что и творения «великого Афанасия» в Александрии были тщательно собраны и содержались в образцовом порядке. Подтверждение этому можно найти в том факте, о котором сообщает свт. Кирилл в ряде своих посланий, в том числе в первом «Послании к Суккенсу». Обнаружив порчу несторианами «Послания к Эпиктету», он пересылает в Антиохию, а потом и в Диокесарию Исаврийскую его верный список[95]. Как мы уже указывали, свт. Евлогий Александрийский, антиохиец по происхождению, отказывается считать «Слово о Воплощении» аполлинарианским подлогом, хотя и знает о спорах, какое оно вызывало среди православных[96]. Не потому ли, что, кроме прочего, он лично убедился в неприкосновенности святоотеческих рукописей, бывших в распоряжении Александрийского патриарха? Прп. Анастасий Синаит оставил яркое свидетельство того, что и в более позднее время святоотеческие рукописи патриаршей Александрийской библиотеки оставались эталонными, ограждая творения самого свт. Кирилла Александрийского от злонамеренного искажения их монофизитами[97].

Что же могло побудить свт. Кирилла воспользоваться манускриптом сомнительного происхождения при наличии образцовых рукописей свт. Афанасия? Ведь он благоговел перед его памятью, как никто другой был начитан в его творениях и должен был бы распознать подделку. Да и об аполлинарианстве он имел достаточно ясное представление. Например, в своем раннем диалоге «О вочеловечении Единородного» он очень точно обозначает и подвергает критике один из ключевых тезисов, с помощью которого аполлинариане обосновывали неполноту воспринятой Словом плоти, а именно, мнимую невозможность одному совершенному состоять из двух совершенных[98]. Кроме того, он — ученейший первоиерарх, получивший самое широкое гуманитарное обра-

собственные послания (2 Фес. 3, 17).

[95] Ep. 45, 11. ACO I, 1, 6. P. 156:19–157:8. Ср.: Ep. 39, 11. ACO I, 1, 4. P. 20:9–13; Ep. 40, 21. ACO I, 1, 4. P. 30:9–19.

[96] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272a:6–13.

[97] *Anast. Sin.* Viae dux 10, 2, 7:176–187.

[98] *Cyr. Alex.* De incarn. unig. 689:5–690:6 (éd. par G. *M. Durand.* Paris, 1964. SC 97. P. 222–226. CPG 5227). Рус. пер.: БВ 5–6. С. 104–106.

зование своего времени, притом первоиерарх Александрии, с ее давней и изощренной литературной традицией, не один век знакомой со всякого рода литературными мистификациями. Как же мог святитель всего-навсего довериться надписанию аполлинарианского подлога? Такая ошибка выглядит почти невозможной[99].

Можно было бы еще принять как вероятное предположение Леонтия Схоластика, что эти фрагменты были внесены в рукописи творений свт. Кирилла его преемником Диоскором[100], если бы речь шла только об этих цитатах. Однако в «Посланиях к Суккенсу» мы видим, что выражение «одна природа Слова воплощенная» не только употреблено, но и решительно ограждается от критики, причем не просто как выражение, раскрывающее мысль отцов, но именно как выражение, употребленное отцами.

Особенно важно, что признание «Слова о Воплощении» аполлинарианским подлогом вовсе не было общим убеждением древних православных полемистов. Весьма авторитетные отцы — как более ранние относительно указанных авторов, так и позднейшие по времени, которым должны были быть известны их аргументы, — или прямо называют автором спорного сочинения свт. Афанасия[101], или, по крайней мере, при-

[99] *Никодим (Ротов). митр. 1970*. С. 59.

[100] *Leont. Schol.* De sectis. PG 86/1, 1256D:5–14.

[101] Как мы уже указывали, свт. Евлогий Александрийский († 607/608), который прекрасно знает о существовании аполлинарианских подлогов, убежден, что слова «мы исповедуем не две природы — одного Сына, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения» являются подлинными словами свт. Афанасия (*Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272a:6–13). По всей видимости, авторство свт. Афанасия признает и прп. Анастасий Синаит, которому также небезызвестны подложные сочинения. Фразу «не две природы у Христа, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения» он приводит в числе тех, что «прекрасно изречены отцами и дурно истолкованы еретиками» (*Anast. Sin.* Viae dux 10, 5:50–53). Под именем свт. Афанасия это же место цитируется и в 23-й главе «Учения отцов», причем здесь (в отличие от главы 9-й) авторство великого александрийца сомнению не подвергается (Doctr. patr. 151:22–26). Свт. Никифор Константинопольский († 828) приводит заключительный отдел «Слова о Воплощении» как изречение того, «кто получил имя бессмертия», то есть свт. Афанасия (*Niceph. Conf.* Refut. 133:1–7 / Ed. *I. M. Featherstone*. Turnhout: Brepols, 1997. CCSG 33. TLG 3086/12. Ср.: *Lietzman 1904*. S. 253:7–12). Впрочем, последнее свидетельство выглядит несколько противоречивым. Ведь чуть выше, говоря о том, что отрицание истинности телесного

знают, что он, как и свт. Кирилл, использовал выражение «одна природа Бога Слова воплощенная»[102]. Если же принять во внимание рукописные свидетельства, а в них это сочинение надписано исключительно как «Слово о Воплощении» свт. Афанасия Александрийского[103], напрашивается вывод, что доказательства в пользу аполлинарианского происхождения этого текста, знакомые, несомненно, византийским книжникам позднейшего времени, не стали для них убедительными, что лишний раз подкрепляет предложенную здесь критику этих доказательств.

Но нужно ли в таком случае столь безапелляционно относить «Слово о Воплощении» к числу аполлинарианских подлогов, равно

Вознесения уничтожает все значение христианской проповеди, свт. Никифор пишет: «И напрасно так написано и так уверовали, коль скоро им дозволено, в согласии с собственным их учителем Аполлинарием, чтобы "не две природы, одну принимающую поклонение, а другую не принимающую поклонения, но одну природу" исповедовали те, кого побуждает к этому вредоносное и безбожное безумие» (*Niceph. Conf.* Refut. 131:34–38). Не явно ли здесь говорится об аполлинарианском происхождении цитируемых слов? Как это согласить с тем, что он тут же приводит фрагмент из «Слова о воплощении» под именем свт. Афанасия? Вероятно, свт. Никифор отвергает не саму по себе процитированную им фразу, но аполлинарианское значение, какое она, безусловно, приобретает в ложном контексте, когда ее исповедуют «те, кого побуждает к этому вредоносное и безбожное безумие». Поэтому он в своей цитате не дает продолжения этих слов, без которого она выглядит как утверждение одной природы Христа.

[102] *Jo. Dam.* De nat. comp. 3:1–3 (hrsg. v. *B. Kotter*. Berlin, 1981. TLG 2934/13. CPG 8051). Рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. *свящ. М. Козлова, Д. Афиногенова*. М., 1997. С. 196. Свт. Ефрем Антиохийский († 547) полагает, что свт. Афанасий, употребляя это выражение для утверждения ипостасного единства Христа, имел в виду заблуждения Павла Самосатского (*Phot.* Bibl. 229, 259a:27–34). Леонтий Иерусалимский, хотя и признает «Слово о Воплощении» аполлинарианским подлогом, готов считать выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» принадлежащим свт. Афанасию (*Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1805D:11–13). Леонтий Схоластик сообщает слова, будто бы произнесенные блж. Феодоритом: «Кто же это из отцов сказал об "одной природе Бога Слова воплощенной"?» (*Leont. Schol.* De sectis. PG 86/1, 1257A:15–16). Не вполне ясно, к какому именно времени Леонтий относит это высказывание, однако ни в актах Эфесского, ни в актах Халкидонского Собора, ни среди сочинений блж. Феодорита именно такую фразу нам найти не удалось. Напротив, как раз отсутствие среди сохранившихся сочинений блж. Феодорита критики этого выражения вполне можно расценить как молчаливое признание его святоотеческого происхождения.

[103] *Lietzman 1904*. S. 250.

как и считать признаком аполлинарианского происхождения тех или иных сочинений IV в. само по себе выражение «одна природа Бога Слова воплощенная»? Представляется, что его защита свт. Кириллом вполне могла быть не только по его намерению, но и по существу дела защитой святоотеческого выражения. Это тем более вероятно, что его использование в творениях самого свт. Кирилла, по единодушному убеждению последующих отцов (вне зависимости от того, как они решали вопрос о его происхождении), показывает, что оно не несет заведомо аполлинарианского или монофизитского содержания, в определенном контексте позволяя безупречно раскрывать учение о Воплощении Бога Слова. Одним из лучших примеров этого являются «Послания к Суккенсу».

3. ЗАЩИТА ВЫРАЖЕНИЯ «ОДНА ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ» ВО ВТОРОМ «ПОСЛАНИИ К СУККЕНСУ»

В полемических трактатах сторонников Халкидонского Собора имеется устойчивая традиция православного истолкования спорных выражений александрийского святителя. Не задаваясь целью охватить весь объем этой обширной литературы, воспользуемся несколькими сочинениями, где непосредственно цитируются и объясняются «Послания к Суккенсу», позволяя составить довольно полное представление об их традиционном для халкидонитов понимании. Сочинения эти суть следующие:

— Анонимный христологический флорилегий V–VI вв. из творений свт. Кирилла Александрийского (Florilegium Cyrillianum). Четыре цитаты из «Посланий к Суккенсу» присутствуют во вступительной части, где дается сопоставление Халкидонского ороса и отдельных мест из творений свт. Кирилла, а девятнадцать фрагментов входят в состав самого флорилегия (главы 36–54)[104].
— «Апология Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, в фраг-

[104] Flor. Cyr. 108:13–19, 109:12–23, 109:29–110:8, 110:14–19, 124:28–130:4 (éd. par *R. Hespel*. Louvain, 1955. TLG 4147/1).

ментарно сохранившемся тексте которой «Послания» цитируются пять раз[105].

— «Против монофизитов» и «Исповедание веры против трех глав» св. императора Юстиниана[106]. В первом трактате встречается, по меньшей мере, шесть прямых цитат из «Посланий», во втором — три.
— Сохранившиеся в «Библиотеке» свт. Фотия Константинопольского изложения и фрагменты полемических сочинений свт. Ефрема Антиохийского[107] и свт. Евлогия Александрийского[108]. У обоих авторов здесь имеются трактаты, специально разбирающие трудные места из второго «Послания к Суккенсу», а всего встречается более тридцати цитат из «Посланий» и ссылок на них.
— «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского[109], где приведено не менее четырнадцати фрагментов из обоих «Посланий», объяснение которых занимает здесь заметное место.
— Послания прп. Максима Исповедника, посвященные опровержению северианской христологии[110]. Особо отметим послание 12-е, содержащее три цитаты из «Посланий к Суккенсу». Конспект этого важного послания имеется и в «Библиотеке» свт. Фотия[111].
— «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита[112]. Первое «Послание»

[105] *Jo. Caes.* Apol. conc. Chalced. (ed. *M. Richard*. Turnhout: Brepols, 1977. CCSG 1. CPG 6855). Еще один фрагмент из первого «Послания к Суккенсу» приведен в сочинении Иоанна Кесарийского «Против афтартодокетов» среди святоотеческих свидетельств о тленности тела Христа до Воскресения (*Jo. Caes.* Adv. Aphthart. 203–207 / Ed. *M. Richard*. Turnhout: Brepols, 1977. CCSG 1. CPG 6857).

[106] *Just.* Contra Monoph. На русский язык перевел диакон Димитрий Казынкин в дипломной работе, защищенной в МДС в 2004 г.; *Just.* Edict. (ed. *M. Amelotti*. Milano, 1973. TLG 2734/5. CPG 6885). Рус. пер.: *Деяния 1996*. Т. 3. С. 539–559.

[107] *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 228, 245a:20–249a:30; Cod. 229, 249a:32–266b:10.

[108] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 267a:2–286b:11.

[109] *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1769–1901. CPG 6917.

[110] *Max. Conf.* Ep. 12–19. PG 91, 460–597. CPG 7699. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007. С. 129–209.

[111] *Phot.* Bibl. 192(B), 157a:11–157b:8.

[112] *Anast. Sin.* Viae dux. Перевод глав 1–3 опубликован (*Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения / Пер. *А. Сидоров*. М., 2003. С. 191–272). Перевод глав 4–24 осуществил иером. Адриан (Пашин) в кандидатской диссертации, защищенной в МДА в 2009 г.

цитируется здесь четырнадцать раз, второе — тринадцать.

— «Учение отцов» (Doctrina patrum). В этом христологическом компендиуме, где сохранен ряд значительных сочинений защитников Халкидонского Собора, в том числе Леонтия Византийского и свт. Евлогия Александрийского, встречается, по меньшей мере, шестнадцать прямых цитат из «Посланий».

— Трактаты прп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» и «О сложной природе против акефалов», в каждом из которых в отдельной главе дается толкование выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», подкрепляемое цитатой из второго «Послания к Суккенсу»[113], и его же «Против яковитов», где приведены два фрагмента из «Посланий»[114].

Рассмотрим теперь второе «Послание к Суккенсу», учитывая объяснения, предложенные позднейшими отцами. Первые три возражения, которые разбирает свт. Кирилл, таковы:

1) Если Христос «соединился из двух природ», а «после единения» усматривается «одна природа Слова воплощенная», тогда Слово должно было пострадать «в Своей собственной природе»[115];
2) «Одна природа Слова воплощенная» приведет к слиянию природ во Христе и исчезновению Его человеческой природы[116];
3) Здесь нет указания на природу человека, поэтому нельзя говорить о совершенстве человеческой природы Христа и Его единосущии нам по человечеству[117].

Легко заметить стремление совопросников истолковать спорное выражение в смысле одной природы Христа. В ответ святитель вскрывает необоснованность такой интерпретации, отмечая те стороны этой христологической формулы, которые придают ей особенную ценность в

[113] *Jo. Dam.* Exp. fid. 55 (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. С. 145–148). *Jo. Dam.* De nat. comp. 3 (*Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. С. 196–197).

[114] *Jo. Dam.* Contra Iacob. 124–127 (hrsg. v. *B. Kotter*. Berlin, 1981. TLG 2934/7. CPG 8047). Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. С. 191–192.

[115] Ep. 46, 2. ACO I, 1, 6. P. 158:8–10.

[116] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 159:9–10.

[117] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 160:14–17.

его глазах. Во-первых, она не противоречит признанию двух природ во Христе, поскольку наряду с «одной природой Слова» через прибавку «воплощенная» вводится воспринятая Словом плоть. Во-вторых, она утверждает единство Христа, исключает разделение природ и позволяет говорить об усвоении Словом искупительных страданий.

Плоть, соединившаяся со Словом, «одушевлена разумной душой», а значит, тождественна полному «человеку», и она не единосущна Слову. Слово облачилось в наше естество, и мы видим природное различие (τὸ ἑτεροφυές) соединившихся[118]. Природа Слова названа «воплощенной», чем «вводится все учение о домостроительстве по плоти, ибо Слово воплотилось не иначе, как принявши от семени Авраама, уподобившись во всем братьям и взяв на Себя образ раба»[119], — то есть дается «ясное и недвусмысленное исповедание того, что Он стал человеком»[120]. Этим вполне устраняются представленные возражения. Если имеется плоть, по природе подверженная страданию, нет необходимости, чтобы Слово страдало в собственной природе[121]. Слово воплотилось, то есть стало человеком, поэтому не может быть и речи об исчезновении Его человеческой природы[122]. В том, что «одна природа Слова» названа «воплощенной», уже содержится указание и на совершенство человечества Христа, и на Его единосущие нам. Поэтому единый Христос «есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве» »[123].

А в полемике с несторианами главную ценность выражению «одна природа Бога Слова воплощенная» сообщает его особый акцент на «неразрывном» единстве Христа. Ведь оно отчетливо говорит о том, что после Воплощения Бог Слово не разделился на два лица, но попрежнему «пребывает одним Сыном», только уже «не бесплотным», а «по домостроительству» усвоившим Себе все принадлежащее плоти,

[118] Ep. 46, 2. ACO I, 1, 6. P. 158:20–23.
[119] Ep. 46, 2. ACO I, 1, 6. P. 159:1–3.
[120] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 160:22–161:2. Или выше: «Для наилучшего раскрытия того, что Он стал человеком, достаточно сказать, что Он воплотился» (Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:10–11).
[121] Ep. 46, 2. ACO I, 1, 6. P. 158:25–159:5.
[122] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:7–13.
[123] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 160:22–161:3.

«кроме одного греха», в том числе и страдания Своей плоти[124]. То есть один и Тот же Сын пребывает бесстрастным по Божеству и принимает страдания по человечеству. И это имеет важнейшее сотериологическое значение, позволяя именно Слово от Бога Отца, а не некоего обособленного «человека Иисуса», считать нашим единственным Спасителем. Усвоив плоть, Бог Слово усвоил Себе крестные муки и в искупление за нас дал «Свою собственную кровь»[125].

Безусловно, отстаиваемая свт. Кириллом христологическая формула, с предельной ясностью утверждая, что Слово Само «стало плотью», а не восприняло некоего самостоятельно существующего человека, оставляет некоторую недоговоренность. Не означает ли это «воплощенная» лишь восприятие Словом видимости плоти или некое превращение Божества? Не соединилось ли Слово с бездушным телом, и сохраняются ли соединившиеся природы неслитными и неизменными? Или же понимать его так, что «одна природа Слова» рассматривается уже не сама по себе, но вместе с плотью, а природа Слова и воспринятая плоть сохраняются неизменными, — что соответствовало бы истинному учению? Сама формула определенного ответа не дает и при тенденциозном истолковании может устроить докетов, ариан, аполлинариан или монофизитов, не препятствуя их ложному пониманию Воплощения[126]. Однако для самого свт. Кирилла очевидно, что если Священное Писание (Ин. 1, 14) и Никейский символ говорят о Воплощении Слова, за этим не стоит ни соединение Слова с несовершенной человеческой природой («бездушной плотью»), ни превращение Его природы[127], ни слияние двух природ[128]. В отличие от аполлинариан или монофизитов он употребляет свою формулу исключительно в отношении двух совершенных, неизменных и неслитных природ Христа[129], ряд примеров чему можно найти в обоих «Посланиях к Суккенсу»:

[124] Ep. 46, 2, 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 158:18–21, 159:5–8, 159:12–16.

[125] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:6–18.

[126] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 267a:40–267b:10, 267b:35–268b:9; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1809B:14–D:2, 1853B:13–C:8; *Leont. Byz.* apud Doctr. patr. 158:7–13.

[127] Ep. 46, 2. ACO I, 1, 6. P. 158:11–18.

[128] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 159:16–18.

[129] *Just.* Contra Monoph. 67:1–4; *Anast. Sin.* Viae dux 1, 2, 6:31–86.

Две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве неслитно и непреложно, поскольку плоть есть плоть, а не Божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домостроительству Он и сделал плоть Своею собственною[130].

Налицо явное соответствие словам Халкидонского вероопределения: «в двух природах неслитно, непреложно, нераздельно, неразлучно познаваемого»[131].

Мы утверждаем, что есть две природы, которые соединились, но один Христос, Сын и Господь, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие[132].

Это место, в представлении халкидонитов особенно определенно указывающее на две природы единого Христа[133], оказалось настолько неудобным для монофизитов (севериан), что, по свидетельству прп. Анастасия Синаита, оно подвергалось тенденциозному искажению в их рукописях[134].

Если мы станем отрицать, что единый и единственный Христос — из двух, и притом различных, природ, будучи неразрывен после единения, тогда противники правых догматов спросят нас: «Коль скоро все в Нем — одна природа, как же Он тогда вочеловечился и какую плоть сделал Своею собственною?»[135]

[130] Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 153:17–20.

[131] Flor. Cyr. 109:12–21; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 262a:40–262b:7; Doctr. patr. 169:16–170:4.

[132] Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 154:2–3.

[133] Flor. Cyr. 109:22–23, 126:21–22; *Just.* Contra Monoph. 17:1–18:1, 67:1–4; *Just.* Edict. 136:18–25 (*Деяния 1996*. Т. 3. С. 542); *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 262b:10–12; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1833B:1–3; *Anast. Sin.* Viae dux 10, 2, 6:73–74; Doctr. patr. 170:4–5.

[134] Вместо слов «есть две природы» (δύο τὰς φύσεις εἶναι) они вписывали либо «соединились две природы» (δύο τὰς φύσεις ἡνῶσθαι), либо «мыслятся две природы» (δύο τὰς φύσεις ἐννοεῖσθαι) (*Anast. Sin.* Viae dux 10, 2, 7:176–187).

[135] Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 154:8–10.

Через отрицание того, что «все во Христе — одна природа», очевидно, утверждаются две природы в Нем «после единения»[136].

> Когда мы говорим, что Единородный Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся, — один, Он через это не смешался, и не перешла в природу плоти природа Слова, как и природа плоти — в Его природу. Но у Него сохраняются и усматриваются особенности каждой природы[137].

И в этих словах, исключающих признание одной природы у единого Христа, есть явное сходство с Халкидонским оросом: «единением не нарушается различие двух природ, но сохраняются особенности каждой природы»[138].

> Человеческая природа не умаляется и не исчезает, поскольку для наилучшего раскрытия того, что Он стал человеком, достаточно сказать, что Он воплотился[139].
>
> И совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через это слово «воплощенная»... В словах «Он воплотился» имеется ясное и недвусмысленное исповедание того, что Он стал человеком, и ничто более не препятствует признавать, что Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве[140].

То есть в спорном выражении наряду с «одной природой Слова» через прибавку «воплощенная» вводится человеческая природа (сущность), и оно означает, что в едином Христе сохраняются две различные, и притом совершенные, природы[141].

[136] Flor. Cyr. 126:24–25; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 273a:16–29; Doctr. patr. 16:2–6, 25:10–14.

[137] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 159:18–160:1.

[138] Flor. Cyr. 109:29–110:8, 128:26–129:3; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250b:16–23, 263a:20–263b:9; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1833B:11–C:5; Doctr. patr. 171:4–14.

[139] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:9–11.

[140] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 160:22–161:3.

[141] Flor. Cyr. 129:5–12; *Just.* Edict. 136:29–36, 138:11–14 (Деяния 1996.

> Единородный Сын Божий, насколько Он мыслится Богом и есть Бог, не пострадал в собственной, превосходящей телесное, природе, но пострадал Он перстным естеством. Ведь было необходимо, чтобы у единого и истинного Сына сохранилось и то, и другое: и не страдать по Божеству, и принять страдания по человечеству[142].

Выходит, что во Христе есть две природы: бесстрастная Божественная и подверженная страданию «перстная»[143].

Но если для свт. Кирилла его христологическая формула не противоречила признанию двух природ Христа, почему в ответ на четвертое возражение его оппонентов, предложивших «две природы нераздельно», он сказал, что оно «ничуть не менее обращено против тех, кто учит об одной природе Сына воплощенной»?[144] Напомним это возражение:

> Тот, кто говорит, что Господь пострадал чистой плотью, делает Его страдание неразумным и недобровольным, а если сказать, что Он пострадал с разумной душой, чтобы сделать Его страдание добровольным, тогда ничто не препятствует утверждать, что Он пострадал человеческим естеством. Но коль скоро и это верно, почему бы нам не допустить, что после единения существуют две природы нераздельно? Так что, если кто говорит: «*Итак, как Христос пострадал за нас плотью*»[145], — то он не говорит ничего другого, как: «Христос пострадал за нас нашим естеством».

На первый взгляд, предложенное рассуждение безупречно, да и выражение «две природы нераздельно (ἀδιαιρέτως)» выглядит вполне «халкидонским». Не случайно епископ Суккенс был немало затруднен

Т. 3. С. 542–543); *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250a:42–250b:1, 250b:9–13, 258b:20–34; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 281a:2–19; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1813B:4–C:4; Doctr. patr. 16:10–16; *Jo. Dam.* Contra Jacob. 125:8–127:5 (*Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. С. 192).

[142] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 160:22–161:5–8.

[143] Flor. Cyr. 129:14–20; *Just.* Contra Monoph. 20:1–21:4; *Just.* Edict. 138:1–4, 12–13 (Деяния 1996. Т. 3. С. 543); *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250a:42–250b:1–6; Doctr. patr. 17:1–6, 21:17–24.

[144] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 161:26–162:1.

[145] 1 Пет. 4, 1.

этим вопросом, находя его «очень близким к правой вере»[146], а монофизиты прямо указывали на ответ святителя как на отвержение двух природ Христа[147]. Действительно, почему не согласиться с тем, что Христос пострадал «нашим естеством», и не принять предложенную киликийцами формулу? Ведь здесь, кажется, нет ничего, что противоречит уже знакомым нам местам из «Посланий».

Дело в том, что настойчивость, с какой киликийцы относят страдание Христа к Его «человеческой природе», выдает их стремление обособить эту «человеческую природу» от Слова и «усматривать два существа, а не одно воплотившееся и вочеловечившееся Слово»[148]. Субъектом спасительных страданий для них является человек, отдельно от Слова, а это низвергает все учение о домостроительстве и находится в явном противоречии со Священным Писанием[149]. Примечательно, что говорят они не просто о «двух природах», но что эти природы «существуют» (ὑφεστάναι). А ведь наличие двух «существующих» (ὑφεστώσας) природ означает их фактическое отделение, их бытие как двух самостоятельных существ (ипостасей)[150].

Свт. Кирилл готов признать во Христе природу человечества наряду с природой Божества, если установлено, что человечество усвоено Словом; он не против наименования плоти Христа «человеческой природой», поскольку это и есть «плоть, разумно одушевленная»[151]; он даже соглашается, что «нераздельно» может указывать на «истинное воззрение»[152]. Однако для киликийцев, как и для Нестория, человек и вселившееся в нем Слово «нераздельны» лишь по тождеству чести,

[146] *Van Roey 1942*. P. 91–92.

[147] *Eul. Alex*. apud *Phot*. Bibl. 230, 268a:31–35, 276b:16–19; *Max. Conf*. Ep. 12. PG 91, 481A:10–14 (*Максим Исповедник, прп*. Письма. С. 141). Автор знакомой нам «Апологии» яковитский патриарх Илия, как мы видели, также считает, что свт. Кирилл в своем ответе опровергает «две природы после единения» (*Van Roey 1942*. P. 91).

[148] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:15–17.

[149] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:8–18.

[150] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 161:22–162:4. «Итак, он сказал, что "они стремятся повсюду обнаруживать две существующие природы", очевидно, природы обособленные» (*Jo. Caes*. Apol. conc. chalc. 1, 1:388–393).

[151] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:9–15.

[152] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:18. Ср.: *Eul. Alex*. apud *Phot*. Bibl. 230, 268a:31–35, 276b:16–19.

власти и произволения[153]. Для святителя очевидна возможность двоякого употребления выражения «две природы нераздельно» — в православном и в несторианском значении. В первом случае признается единство двух природ по ипостаси, во втором — оно означает единство «относительное» (σχετική, κατὰ σχέσιν), при котором природы существуют в собственных ипостасях. Без признания единения по ипостаси выражение «две природы нераздельно» действительно направлено против формулы «одна природа Слова воплощенная», и святитель отвергает не эту формулу, но несторианскую мысль, с какой используют его оппоненты[154].

В полемике с несторианами свт. Кирилл вполне справедливо отказывается принять выражение «две природы нераздельно», противопоставленное «одной природе Слова воплощенной». Каждое из этих выражений само по себе недостаточно и при недобросовестном истолковании оставляет место для неправомыслия. Поэтому их следует не противопоставлять друг другу, но восполнять одно другим[155]. Для своей христологической формулы святитель делает необходимое уточнение, говоря о сохранности и неслитности природ и добавляя, что воспринятая плоть «одушевлена разумной и мыслящей душой»[156]. Из других его посланий того времени (прп. Акакию Мелитинскому, пресвитеру Евлогию, Валериану Иконийскому) видно, что для него «две природы в единении по ипостаси» и «одна природа Слова воплощенная» — выражения равнозначащие. Он одобряет исповедание веры «восточных» епископов, признающих единение «двух природ», и защищает их от обвинений в том, будто они эти природы разделяют. Для него достаточно, что они исповедуют одного и Того же Христа Богом и человеком, а Святую Деву — Богородицей, поскольку тем самым они уже признают у Него одно лицо и одну ипостась, и даже без при-

[153] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:19–22.

[154] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 268b:9–33, 276b:16–35, 277a:6–35; *Leont. Hier.* Contra Monoph. PG 86/2, 1853A:13–C:6; *Max. Conf.* Ep. 12. PG 91, 481B:10–484C:5 (*Максим Исповедник, прп.* Письма. С. 141–143); Doctr. patr. 151:7–21.

[155] *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 228, 248b:24–249a:3; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 268b:24–269a:15, 270b:40–271a:3, 277a:36–42, 277b:28–41.

[156] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 271a:10–15, 277a:42–277b:5, 277b:17–28.

бавки «нераздельно» святитель находит у них «единение по ипостаси». Он прямо пишет, что само по себе исповедание «двух природ» еще не означает их разделения, как и Несторий был осужден не за «две природы», но за то, что разделял нераздельного Христа на две ипостаси[157]. Итак, видеть в ответе святителя на четвертое возражение киликийцев отвержение «двух природ» не приходится.

В «Посланиях к Суккенсу» имеются и другие места, которые выдвигались монофизитами в доказательство того, будто для свт. Кирилла «одна природа Слова воплощенная» тождественна «одной сложной природе» Христа. А именно, святитель нигде не говорит, что Христос познается или существует «в двух природах», как утверждает Халкидонский орос, зато несколько раз повторяет, что Христос — «из двух природ»[158]. Если же соединение произошло «из двух природ», не означает ли это, что «после единения» у Христа — одна природа? Такому пониманию слов святителя как будто способствует использованная им здесь же антропологическая парадигма. В качестве примера единства Христа он привлекает человека, одна природа которого состоит из различных по природе души и тела[159]. Не считает ли он в таком случае, что, подобно человеку, Христос — «из двух природ», но «после единения» у Него одна сложная природа, в которой только «аналитически» усматриваются обе природы, из которых Он составлен[160]?

Однако свт. Кирилл, как мы видели, принципиально и настойчиво утверждает совершенство и неизменность двух природ (сущностей) Христа и отрицает их слияние, что не дает оснований противопоставлять выражения «из двух природ» и «в двух природах». Во Христе «после единения» каждая из соединившихся природ пребывает в том, что ей соответствует, значит, Христос познается в тех природах, из которых Он состоит[161]. «Из двух природ», противо-

[157] *Just.* Contra Monoph. 156:2–158:2; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 259a:13–27; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 269a:16–270b:40, 277b:5–17.

[158] Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 153 21; Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 154:9.

[159] Ep. 45, 7. ACO I, 1, 6. P. 154:3–8; Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:2–6; Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:4–10.

[160] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 274a:14–21.

[161] *Just.* Contra Monoph. 11:1–9; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 250a:40–250b:23.

поставленное халкидонскому «в двух природах», поддерживало бы, скорее, несторианскую мысль о предсуществовании человеческой природы Христа. Но тогда как природа Слова — вечна, будучи и до, и после вочеловечения единосущна Отцу, воспринятая Словом плоть — совершенно не существовала прежде Его Воплощения, и говорить о ней можно только «после единения», после того, как она получает свое существование в Ипостаси Слова. Поэтому «в двух природах» и «из двух природ» — выражения тождественные, и их противопоставление не соответствует мысли свт. Кирилла[162]. Это засвидетельствовал и Халкидонский Собор, одобрив исповедание веры свт. Флавиана Константинопольского, в котором было использовано выражение «из двух природ». То есть отцы Халкидонского Собора отвергли не это выражение, но его монофизитскую интерпретацию Евтихием и Диоскором, которые желали противопоставить его «двум природам»[163].

Точно так же не дает оснований для монофизитской интерпретации выражения «одна природа Слова воплощенная» использованная для его иллюстрации антропологическая парадигма: человек, состоящий из души и тела. Прежде всего, любой пример не тождествен тому, для чего он служит примером, не говоря уже о том, что никакое тварное подобие не может быть точным соответствием таинства Боговоплощения[164]. А разница между человеком, с его одной природой, и Христом — очевидна. Человек не может быть назван в собственном смысле ни «душой», ни «телом» — разве только Священное Писание, «пользуясь свободой Духа» и не покоряясь «рабской узде диалектики», позволяет себе назвать человека по одной его части. Христос же является и Богом, и человеком в собственном смысле, почему и Святая Дева — Богородица в точном значении этого слова. Множество свидетельств этого можно найти в святоотеческих творениях, в том числе в обоих «Посланиях к Суккенсу» свт. Кирилла:

[162] *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 256b:4–17; *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 271a:40–271b:4.

[163] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 275a:34–275b:17.

[164] *Just.* Contra Monoph. 27:1–4; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 249b:34–36.

> Один Христос, Сын и Господь, Тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной, но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое[165].

> Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть и Бог, и человек, совершенный как в Божестве, так и в человечестве[166].

Говорить о сложной природе какого-то существа можно только тогда, когда по отношению к нему нельзя применить в собственном смысле наименования простых частей, из которых оно состоит. И человека действительно нельзя назвать в собственном смысле ни душой, ни телом. Но по отношению к Христу имена «Бог» и «человек» употребляются в собственном смысле, стало быть, у Него две природы, а не одна сложная[167]. Далее, имя «человек» означает общую природу (сущность), когда прилагается к множеству человеческих ипостасей, и уже в отдельной человеческой ипостаси усматривается природное различие души и тела. Имя же «Христос» не означает природу, поскольку Христос — один, но это имя Лица, Ипостаси[168]. Свт. Кирилл вполне понимает это, ведь он часто говорит «один Христос», Его одно Лицо, одна Ипостась, либо «одна природа Слова (или Сына) воплощенная», но никогда не говорит «одна природа Христа» и даже прямо запрещает это в первом «Послании к Суккенсу»[169]. Еще одно отличие: человек состоит из двух сотворенных (души и тела), а Христос — будучи и Богом, и человеком, несотворен по Божеству и сотворен по человечеству, и одно в Нем относится к Божественной, другое — к человеческой природе[170].

[165] Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 153:8–10.

[166] Ep. 46, 4. ACO I, 1, 6. P. 161:2–3.

[167] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 274a:22–274b:9, 275b:22–40, 276a:14–22.

[168] *Just.* Contra Monoph. 22:10–24:5, 57:6–16. Ср.: *Jo. Dam.* De nat. comp. 7:4–17 (*Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. С. 198).

[169] «Если мы станем отрицать, что единый и единственный Христос — из двух, и притом различных, природ, будучи неразрывен после единения, тогда противники правых догматов спросят нас: “коль скоро все в Нем — одна природа, как же Он тогда вочеловечился и какую плоть сделал Своею собственною?”» (Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 154:8–11); *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 273a:16–29, 276a:22–24, 281a:21–23.

[170] *Just.* Contra Monoph. 25:1–6.

Если же посмотреть на то, как святитель употребляет антропологическую парадигму, становится очевидным, что она указывает не на одну природу Христа, но на единение по ипостаси, в котором сохраняется различие соединившихся природ, и пользуется он ею, соблюдая должную сдержанность и точность выражений:

> Хотя они (душа и тело) разнородны и друг другу не единосущны, тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной[171].

Примечательно, что если природа Слова названа «воплощенной», природа человека не названа ни «втелесившейся», ни «одушевленной», поскольку в человеке усматривается природное различие души и тела, а во Христе наряду с бесплотной природой Слова следует указать на воспринятую плоть[172].

> Хотя мы и усматриваем у него [человека] две природы, одну — души, другую — тела, однако, разделяя их простыми помышлениями и принимая их отличие только в тонких умозрениях или мысленных представлениях, мы не полагаем эти природы по отдельности и уж конечно не допускаем возможности их совершенного разделения, но понимаем, что принадлежат они одному, так что эти две [природы] уже не две, но через ту и другую образуется одно живое существо[173].

Сказав «разделяя их [природы] простыми помышлениями», святитель ясно исповедует различие природ и запрещает их смешение, в то время как слова «мы не полагаем эти природы по отдельности и не допускаем возможности их совершенного разделения» направлено против несторианского разделения ипостасей[174]. «Эти две [природы] уже не две» означает не то, что они стали одной природой, но что они уже не обособленные и самостоятельные, поскольку «через ту и другую образуется одно живое существо». И здесь очень точно сказано не «из

[171] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:4–5.
[172] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272a:41–272b:6.
[173] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 162:5–9.
[174] *Just.* Contra Monoph. 52:1–5.

той и другой», но именно «через ту и другую» (δι' ἀμφοῖν) природу, что само по себе уже говорит о сохранности обеих природ в образованном их соединением живом существе. А вот если бы речь шла об одной природе, ничто не мешало бы сказать «через одну» природу[175]. Иными словами, для свт. Кирилла пример человека показывает, что как в человеке две его природы (душа и тело) не делают его двумя людьми, так и при Воплощении Слова две природы (Божественная и человеческая), хотя и сохраняются, однако образуют не двух сынов, но одного Господа Иисуса Христа[176].

Таким образом, выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», будучи направлено против Нестория, используется святителем не для отрицания двух природ Христа, но для отрицания двух ипостасей. Оно указывает на то, что Бог Слово нераздельно стал человеком, а не вселился в некоего человека, как в одного из пророков. Есть «одна природа» бесплотного «Слова», то есть природа Божественная, и есть природа плоти, или человеческая природа, на что указывает прибавка «воплощенная». Выражение не устраняет различия соединившихся природ, но представляет предельное и неразрывное единство Бога Слова и плоти, утверждает, что существует единый и единственный Христос[177], и означает не что иное, как одно воплотившееся Лицо Святой Троицы, будучи перифразом евангельского «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14)[178]. Иначе говоря, «одна природа Слова воплощенная» тождественна «двум природам нераздельным и неслитным в одном и Том же Христе», или же «одной Ипостаси Слова, воспринявшей человеческую природу»[179]. Понимаемое «благочестиво», в духе свт. Кирилла, это выражение вполне тождественно определению Халкидонского Собора. Причем в защите этого выражения свт. Кирилл прямо предвосхищает терминологию Халкидонского ороса, утверждая, что «две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве неслитно и

[175] *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 249b:28–250a:6.
[176] *Just.* Contra Monoph. 52:13–19.
[177] *Just.* Contra Monoph. 16:3–7, 158:1–8; *Ephr. Ant.* apud *Phot.* Bibl. 229, 258b:25–259a:37.
[178] *Anast. Sin.* Viae dux 10, 5:4–19.
[179] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 267a:39–267b:20.

непреложно»[180] и что в единении «сохраняются и усматриваются особенности каждой природы»[181], а также запрещая говорить о двух «существующих», то есть «ипостасных» (ὑφεστώσας), природах[182], в чем уже проглядывает учение о двух природах в одной Ипостаси Слова. Это и неудивительно, если помнить об исключительном уважении отцов Собора к александрийскому святителю, два послания которого получили в Халкидоне канонический статус и учение которого стремились изложить в своем определении отцы Собора[183].

Но если сам свт. Кирилл не вкладывал монофизитского смысла в защищаемую им формулу, сохранила ли она свое вероучительное достоинство после появления монофизитства? Не проявилась ли в эпоху борьбы с монофизитством терминологическая погрешность святителя, не осознанная им в должной мере и мешающая дать надежную опору против этого неправомыслия? Здесь стоит заметить, что принципиальную избирательность по отношению к святоотеческим выражениям проявлял не кто иной, как Севир Антиохийский. С одной стороны, он настаивал на сохранении христологических формул свт. Кирилла, и их отсутствие в оросе IV Вселенского Собора было для него «главным преступлением Халкидона»[184]. С другой стороны, бесспорный факт употребления древними отцами выражения «две природы» парировался им тем, что хотя и правильно было использовать это выражение «до Нестория», но следует отказаться от него ввиду появления «новой болезни»[185]. В резком неприятии защитниками Халкидонского Собора такого релятивистского подхода к наследию отцов выявилось традиционное для Церкви признание безусловной ценности святоотеческого богословия, в том числе и его вербальной стороны.

Мнение Севира изобличает его разрыв со святоотеческим преданием. Если древние отцы использовали выражение «правильно», кто вправе

[180] Ep. 45, 6. ACO I, 1, 6. P. 153:17–18.
[181] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 159:21–160:1.
[182] Ep. 46, 5. ACO I, 1, 6. P. 161:26–162:2.
[183] Защитниками Халкидона было показано, что нет ни одного фрагмента Халкидонского ороса, которому нельзя было бы найти точное соответствие в творениях свт. Кирилла Александрийского. См.: Flor. Cyr. 108:12–111:16; Doctr. patr. 168:5–173:15.
[184] *Давыденков 2007*. С. 93.
[185] *Just*. Contra Monoph. 152:1–7.

его отменять? И если догматы отцов отвергаются, какие тогда они отцы? Они определяли веру во Христа не на какое-то время, лишь применяясь к текущим обстоятельствам, поскольку Сам Христос неизменен. Коль скоро изречения, «правильно сказанные отцами», должны быть отвергнуты оттого, что они «дурно усвоены еретиками», тогда вера совершенно утратит определенность, тогда надо отказаться и от Священного Писания[186]. Но это касается и изречений самого свт. Кирилла, ставших предметом ложных толкований. Недопустимо отвергать выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» только потому, что монофизиты хотят видеть в нем подтверждение своему учению. Церковь принимает все сказанное свт. Кириллом, в том числе и это выражение[187].

И в святоотеческой литературе мы не только не встречаем какого-то неприятия выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», но видим его постоянное и устойчивое православное понимание. Если и не соглашаться с тем, что его использовал свт. Афанасий Александрийский, приведенное выше свидетельство «синусиаста» Полемона достаточно ясно говорит о том, что уже в конце IV в. оно использовалось дифизитами. Блж. Феодорит Киррский, с его обостренным неприятием мнимого аполлинарианства александрийского святителя, мало того, что не усматривает в этом выражении ничего аполлинарианского, но в своем «Эранисте», как мы уже указывали, даже дает его толкование, вполне тождественное толкованию свт. Кирилла[188]. Св. папа Лев Великий, порицая интерпретацию этого выражения Евтихием, не отвергает его как таковое. Кроме того, в полемике с Евтихием он постоянно апеллирует к авторитету свт. Кирилла, и ему, очевидно, было известно, что прибавка «воплощенная» у александрийского святителя соответствует совершенной человеческой природе Христа[189]. Халкидонский Собор, осудивший монофизитство Евтихия и Диоскора, одобрил исповедание веры свт. Флавиана, чем ясно засвидетельствовал православие присутствовавшей в нем христологической формулы[190]. Аргумента-

[186] *Just*. Contra Monoph. 153:3–6, 167:7–11; *Ephr. Ant*. apud *Phot*. Bibl. 229, 260a:18–260b:9; *Anast. Sin*. Viae dux 7, 2:27–31, 7, 2:120–135.
[187] *Just*. Contra Monoph. 158:6; *Anast. Sin*. Viae dux 7, 2:123–128.
[188] *Theod. Cyr*. Eran. 136:20–26.
[189] *Dries 1939*. P. 11.
[190] *Dries 1939*. P. 11–12.

ция позднейших защитников Халкидонского Собора, настаивавших на дифизитской интерпретации этого выражения, выглядит замечательно устойчивой и практически неизменной в творениях разных авторов, от Иоанна Кесарийского до прп. Иоанна Дамаскина. Такое постоянство святоотеческого понимания выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» — как до, так и после появления монофизитства — именно такое понимание позволяет считать изначальным и соответствующим подлинному содержанию выражения. Напротив, его понимание в значении «одной сложной природы Христа» выглядит искусственным и надуманным. Очевидно, что оно определяется не его подлинным содержанием и уж тем более не контекстом творений свт. Кирилла, с которым оно по большей части стоит в очевидном противоречии, но совсем другими факторами.

Собственно говоря, вероучительное достоинство этого выражения не может подвергаться сомнению уже потому, что V Вселенский (2-й Константинопольский) Собор закрепил его употребление в том понимании, какое было у свт. Кирилла[191]. А ведь именно этот Собор выразил движение сторонников Халкидонского Собора, получившее в современной науке наименование «неохалкидонизма»[192]. Задача этих православных полемистов в том и состояла, чтобы выявить тождество Халкидонского ороса с богословием свт. Кирилла Александрийского. Этим устранялась возможность несторианского толкования Халкидонского ороса, которое в том или ином виде могло быть предложено и несторианами для реабилитации Нестория, и монофизитами для дискредитации Халкидонского Собора. Потому богословие свт. Кирилла на V Вселенском Соборе было вновь востребовано во всем объеме, о чем свидетельствует, в частности, осуждение выдвинутой блж. Феодоритом критики «Двенадцати анафематизмов»[193], подтверждая несомненное догматическое достоинство этих «глав» и устраняя предположение,

[191] Conc. oecum. CPolit. II. Can. 8. ACO IV, 1. P. 242:12–23 (*Деяния 1996*. Т. 3. С. 472).

[192] Наименование это выглядит не вполне адекватным, поскольку может подать ложную мысль о каком-то отличии учения отцов Халкидонского Собора от богословия его последующих защитников.

[193] Conc. oecum. CPolit. II. Can. 13. ACO IV, 1. P. 243:31–244:6 (*Деяния 1996*. Т. 3. С. 473).

будто александрийский святитель в полемике с несторианами перешел границу дозволенного. А поставленное в тождество Халкидонскому оросу выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», — что соответствует и мысли святителя, и подлинному намерению отцов Халкидонского Собора[194], — становилось, таким образом, преградой для того и другого неправомыслия.

Но даже помимо неизменно высокого статуса богословия свт. Кирилла выражение само по себе представляло ценность в глазах позднейших отцов, подчеркивая единство и самотождественность воплощенного Слова и отрицая онтологическую самостоятельность или обособленность воспринятой Словом человеческой природы. Помимо отмечавшегося уже сотериологического значения такого акцентированного единства воплощенного Слова, обратим внимание и на следующие слова свт. Кирилла: Христос, «несказанно и невыразимо став единым, явил нам одну природу Сына, только воплощенную»[195]. Иными словами, Божественная природа Слова, будучи неизменной и тождественной Себе, даже в Воплощении словно бы «проницает» плоть Христа. А это — чисто библейское учение, ведь и св. апостол Иоанн Богослов свидетельствует «о Слове жизни», Которое апостолы «видели своими очами» и «осязали» своими руками (1 Ин. 1, 1), и для св. апостола Павла «тайна благочестия» состоит в том, что «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16) и что «во Христе — вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Можно вспомнить употреблявшийся отцами термин «растворение» (κρᾶσις), ничего общего не имеющий с еретическим «смешением» (σύγχυσις) двух природ[196]; можно указать и на знаменитый образ свт. Григория Нисского: плоть Христа, подобно капле уксуса в море, уподобляется Божеству[197]. Во всех этих случаях, как и в случае с выражением «одна природа Бога Слова воплощенная», просле-

[194] По словам свт. Евлогия Александрийского, «Собор [Халкидонский] пусть не на словах, а в мысли, провозгласил “одну природу Слова воплощенную”» (*Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 271a:19–21).

[195] Ep. 46, 3. ACO I, 1, 6. P. 160:1–2.

[196] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 267a:24–33.

[197] *Greg. Nys.* Ad Theoph. adv. Apoll. 3, 1, 126:17–21 (hrsg. v. *F. Mueller*. Leiden: Brill, 1958. TLG 2017/7. CPG 3143); Antirr. adv. Apoll 3, 1, 201:10–15 (hrsg. v. *F. Mueller*. Leiden: Brill, 1958. CPG 3144). Прекрасное объяснение этих мест, на которые

живается настойчивое стремление отцов «усилить мысль о неслитном единстве естеств во Христе, восполняя представление об их ипостасном соединении созерцанием сосуществующих свойств в их теснейшем взаимопроникновении»[198]. А от такого понимания единства двух природ во Христе, равно как и от святоотеческих выражений и образов, раскрывающих его, православная догматика никогда не отказывалась.

4. ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ

— Предположение, что свт. Кирилл заимствовал выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» у Аполлинария, высказанное в нескольких полемических трактатах сторонников Халкидонского Собора, не было общепринятым среди православных полемистов V—VIII вв. Аргументы, приводимые в пользу этого предположения, нельзя назвать исчерпывающе убедительными.
— Объяснения, которые даны относительно этого выражения свт. Кириллом во втором «Послании к Суккенсу», и общий контекст его употребления исключают монофизитское толкование. Святитель использует выражение не в значении «одной сложной природы Христа», но для утверждения ипостасного единства воплощенного Слова, притом в контексте фактического признания двух природ Христа, остающихся неслитными и неизменными.
— Другие выражения и образы, употребленные святителем при разъяснении выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», также не дают оснований для его монофизитской интерпретации. Выражение «из двух природ» тождественно халкидонскому «в двух природах», поскольку человеческая природа Христа до Воплощения не существовала, а взаимное превращение или смешение Божественной и человеческой природ невозможно. Антропологическая парадигма (душа и тело, составляющие одну природу человека) не указывает на одну природу Христа, но приводится в качестве

совершенно напрасно указывали монофизиты, представлено В. Несмеловым (*Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 513—518).

[198] *Никодим (Ротов), митр. 1970.* С. 60.

иллюстрации ипостасного единства при сохраняющемся различии природ.

— Критика выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», на которую свт. Кирилл отвечает во втором послании к Суккенсу, исходила от выходцев из Киликии, последователей Диодора Тарсийского и сторонников Нестория. Предложенное ими выражение «две природы нераздельно» отвергается святителем не само по себе, но ввиду того, что оно противопоставлено выражению «одна природа Слова воплощенная», что означает отрицание ипостасного единства двух природ и дает основание понимать «нераздельно» в значении относительного единства. Само это выражение «две природы нераздельно» последователями Диодора было предложено с тем, чтобы дать место несторианскому обособлению двух природ.

— Дифизитское понимание выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» является устойчивым и общепринятым у православных полемистов V–VIII вв. Их критику вызывало не выражение само по себе, но только его монофизитская интерпретация. С учетом объяснений, данных во втором послании к Суккенсу, выражение рассматривалось как тождественное учению Халкидонского Собора о двух природах в одной Ипостаси Слова.

— Устойчивость дифизитского понимания выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» и его соответствие тому контексту, в котором выражение использовалось свт. Кириллом, позволяют считать такое понимание вполне адекватным с богословской точки зрения. Напротив, монофизитская интерпретация этого выражения и ряда других выражений святителя не определяется их содержанием и не учитывает их подлинного контекста.

— Монофизитская интерпретация этого выражения не заставила усомниться позднейших отцов в том, что его употребление свт. Кириллом было безупречным. При этом в полемике с северианами выявилось традиционное для Церкви признание безусловной значимости святоотеческих выражений.

— Это выражение сохраняло свою привлекательность и для позднейших отцов ввиду той наглядности, с какой оно утверждает единство и самотождественность воплощенного Слова и отрицает онтологи-

ческую самостоятельность или обособленность воспринятой Словом человеческой природы. С объяснениями свт. Кирилла оно было своего рода комментарием к Халкидонскому оросу, исключающим его какую бы то ни было несторианскую интерпретацию.

Таким образом, рассмотрение «Посланий к Суккенсу» в контексте их восприятия более поздними святыми отцами не дает оснований видеть в использовании и защите выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» какую-то терминологическую погрешность свт. Кирилла. По словам свт. Евлогия Александрийского, «умудренный и непоколебимый в благочестии» и «глубокий разумом» (πολὺς ἐν διανοίᾳ), свт. Кирилл «не именами и речениями уверял свой ум, но к своим умным созерцаниям (νοήμασι) привлекал и приспосабливал эти имена и речения»[199]. То есть философской и богословской терминологией, что была в его распоряжении, он пользовался с полной свободой, но в то же время с достаточной проницательностью и должной осмотрительностью. В контексте его творений она безупречна и вполне достигает своих целей, позволяя непогрешимо уразумевать «велию тайну благочестия». Поэтому его христологические трактаты всегда воспринимались как образцовое изложение догмата Воплощения, а сам он остался в церковной памяти «горячим ревнителем», «стражем» и «учителем» богословской «акривии»[200]. Но те же языковые средства, дурно понятые и вырванные из контекста, стали камнем преткновения для монофизитов, которые при всей их декларативной приверженности учению «божественного Кирилла» так и не пожелали признать, что именно его учение было утверждено оросом Халкидонского Собора.

ЛИТЕРАТУРА

Глубоковский 1890 — Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890.

Давыденков 2007 — Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007.

[199] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 272b:14–25.
[200] *Eul. Alex.* apud *Phot.* Bibl. 230, 269a:19, 269a:31, 277a:43.

Деяния 1996 — Деяния Вселенских соборов / Под ред. *М. Б. Данилушкина*. Т. 1–4. СПб., 1996.

Максим Исповедник, прп. Письма — *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. *Е. Начинкина*. СПб., 2007.

Никодим (Ротов), митр. 1970 — *Никодим (Ротов), митр.* К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины // ЖМП. 1970. № 4. С. 55–60.

Спасский 1895 — *Спасский А.* Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни. СП, 1895.

Bardy 1937 — *Bardy G.* Les débuts du nestorianisme (428–433). De l'acte d'union à la mort du Proclus (433–446) // *Fliche A., Martin V.* Histoire de l'Église. T. IV. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. 1937. P. 163–210.

Dries 1939 — *Dries J.* The formula of Saint Cyril of Alexandria «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη». Rome, 1939.

Durand 1964 — *Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues Christologique / Introduction, texte critique, traduction et notes par *G. M. de Durand*. Paris, 1964 (SC 97).

Hefele 1908 — *Hefele Ch.-J.* Histoire de Conciles d'après les documents originaux. Paris, 1908. T. II. P. 1.

Lietzman 1904 — *Lietzman H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.

Van Roey 1942 — *Van Roey A.* Deux fragments inédit des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée, à Saint Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. Revue d'études orientales. 65, 1–4. Louvain, 1942. P. 87–92.

Издательство православной богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:
www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru