

*Библейско-богословская коллекция*  
**Современные богословские исследования**

**Сидоров А.И., проф.**

**ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ  
В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД  
ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ:  
СОБЛАЗНЫ ЕРЕСЕЙ  
И БОРЬБА ЗА ПРАВОСЛАВИЕ**

Электронное издание

*Статья написана специально для сборника электронных книг*  
**«БОГОСЛОВИЕ ЦЕРКВИ ЭПОХИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ  
В ТРУДАХ РУССКИХ УЧЁНЫХ»,**  
*подготовленного издательством «Аксион эстин»*

© Сидоров А.И., 2010



*Аксион эстин*  
Санкт-Петербург  
2010



Алексей Иванович  
СИДОРОВ,  
профессор, доктор церковной истории

**Сидоров А.И.**

## **Церковное богословие в начальный период христологических споров: соблазны ересей и борьба за Православие**

Учение о Лице Господа нашего Иисуса Христа и, особенно учение о таинстве Боговоплощения составляет, как известно, сердцевину всего православного вероучения. Или, по словам нашего известного ученого, «догмат о Воплощении Сына Божия в Лице Иисуса Христа для искупления и спасения человека составляет основу, начало и сущность христианства, - камень, лежащий во главе угла (Мф.21,43-44). На вере в Боговоплощение зиждется вся духовное ведение (или мирозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упование, самое его спасение»<sup>1</sup>. Уже начиная с самых истоков христианского богословия, это учение составляло Альфу и Омегу его<sup>2</sup>. И в период так называемых «триадологических споров» христология вкупе с сотериологией представляла собой один из главных нервных центров догматической борьбы<sup>3</sup>. Начиная с конца IV в., такое центральное положение христологии становится все более и более ясным и весомым. Тенденция, ведущая к более глубинному постижению церковным веросознанием великой тайны Домостроительства нашего спасения, вызвала и нарастающее противление духов злобы поднебесной, действующих через людей. Поэтому Церковь вступала в один из самых бурных и опасных периодов своей истории, который продолжался около трех столетий.

### **1. Парадокс Аполлинария Лаодикийского**

Этот парадокс достаточно наглядно обозначил А.В.Карташев: «Курьез истории, что с арианством сошелся в разрешении этого вопроса о двух природах во Христе самый твердый антиарианин, блестящий богослов эпохи, Аполлинарий Младший (Аполлинарий Старший – был его отец), епископ Лаодикии Сирской»<sup>4</sup>. Этот Аполлинарий Младший (ок. 310-390 гг.) был личностью, несомненно, одаренной и незаурядной<sup>5</sup>. Один из самых образованных людей своего времени, он глубоко усвоил античную культуру и сам был профессиональным ритором<sup>6</sup>. Насколько вошла эта культура в его христианское

---

<sup>1</sup> Протоиерей Н.Малиновский. Очерк православного догматического богословия, т.1. Сергиев Посад, 1911, с.381.

<sup>2</sup> См: Сидоров А.И. Становление древнецерковного богословия и его характерные черты (некоторые размышления) // Альфа и Омега, № 1 (54), 2009, с.160.

<sup>3</sup> См.: Сидоров А.И. Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского соборов (325-381 гг.) // Христианское Чтение, № 7-8, 2009, с.7-8.

<sup>4</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994, с.188.

<sup>5</sup> На русском языке подробная биография его приводится в кн.: Спасский А.А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, кратким предварительным очерком его жизни. Спб., 2005, с.1-89; Из западных работ одной из главных в этом плане остается монография: Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904, S.1-42; См. также: Raven Ch.E. Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923, p.126-176. О роли Аполлинария в догматических спорах IV в. См.: Mühlenberg E. Apollinarius von Laodicea. Göttingen, 1969, S.26-63.

<sup>6</sup> Церковный историк Сократ замечает об обоих Аполлинариях: «Отец был удостоен пресвитерства в тамошней (Лаодикийской А.С.) церкви, а сын занимал степень чтеца. Оба они преподавали греческие науки: отец – грамматику, а сын риторику. Отец, родом из Александрии, прежде учил в Берите, потом переселился в Лаодикию и, женившись здесь, прижил сына

мировоззрение и органично переработалась им – вопрос сложный. Но, видимо, у современников на сей счет были определенные сомнения<sup>7</sup>. Правда, личная жизнь Аполлинария (как и его отца) была безупречной, и не случайно А.А.Спасский характеризует его так: он «принадлежал к числу тех лиц IV века, которые с блестящим классическим и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь»<sup>8</sup>. Эта строгость жизни и эрудиция Аполлинария скоро сделали его известным среди восточных христиан, особенно когда он сблизился с св. Афанасием и стал его верным соратником в борьбе с арианами. И не случайно св. Епифаний Кипрский характеризует его так: «Старец (ὁ πρεσβύτερος) и досточтимый, всегда возлюбленный для нас и для блаженной памяти папы Афанасия, а равно и для всех православных»<sup>9</sup>. Принимая активное участие в догматических спорах, Аполлинарий выступал не только против ариан, но и против Оригена, будучи к тому же ярким апологетом христианства.. Широко известен был Аполлинарий и как толкователь Священного Писания<sup>10</sup>; судя по остаткам его экзегетических произведений, он, по стилю толкования, приближался к антиохийской экзегезе и его влияние прослеживается в толкованиях блаж. Феодорита Кирского<sup>11</sup>. Наконец, Лаодикийский епископ проявил себя и как христианский поэт. Показательно свидетельство Созомена: «Обладая всякой другой ученостью, Аполлинарий был также и поэт, знаток различных стихотворных метров, чем доставлял многим удовольствие и располагал их внимать себе. И мужчины как на пирах, так и за работой, и женщины за ткацкими станками пели его песни; потому что он написал много идиллий на всякий случай, - на случай труда и отдыха, на дни праздничные и иные, и все его идиллии клонились к прославлению Бога»<sup>12</sup>.

Стало быть, Аполлинарий Младший незаурядностью своей личности явно выделялся среди христиан своей эпохи. Догматист, полемист, экзегет и поэт, он первоначально ревностно поставил все свои таланты на служение Церкви. Естественно, что дружбой с ним дорожили свт. Афанасий Великий, свт. Епифаний Кипрский и многие другие выдающиеся люди того времени. К Аполлинарию, как к богословскому авторитету, обращался и молодой Василий Великий<sup>13</sup>, который, правда, никогда тесно не сблизился с ним, а позднее стал быстро дистанцироваться от впадающего все глубже и глубже в ересь Лаодикийского епископа<sup>14</sup>. В оппозицию к аполлинарианству встал и св. Григорий Богослов, который увидел в нем пагубное «новшество» (или «нововведение» - καίνωτοριόν), увлекающее людей простодушных<sup>15</sup>, а св. Григорий Нисский, став одним из

---

Аполлинария. Вместе с ними жил в том же городе софист Епифаний, с которым они были очень дружны и питали к нему уважение». Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996, с.188.

<sup>7</sup> Тот же Сократ повествует о конфликте отца и сына с Лаодикийским епископом Феодотом, который запретил им поддерживать дружбу с упомянутым Епифанием, «опасаясь, чтобы от частого сношения с этим человеком они не уклонились в язычество». Там же.

<sup>8</sup> Спасский А.А. Указ. соч., с.37.

<sup>9</sup> Творения святого Епифания Кипрского, ч.V. М., 1882, с.176. Греческий текст: Eriphanus III. Panarion haer.65-80. De fide. Hrsg. von K.Holl und J.Dummer. Berlin, 1985, S.416.

<sup>10</sup> Опять же блаж. Иероним замечает: «В Антиохии часто я слушал и уважал Аполлинария Лаодикийского и, тогда, как он наставлял меня в Священном Писании, я никогда не принимал его спорного, неразумного учения». Там же, с.362.

<sup>11</sup> См.: Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden-Boston, 2006, p.721-722.

<sup>12</sup> Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. Спб., 1851, с.128.

<sup>13</sup> См. сохранившиеся остатки их переписки: Святитель Василий Великий Архиепископ Кесарии Кесарийской. Творения, т.2. М., 2009, с.945-951.

<sup>14</sup> См.: Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Roma, 1992, p.110-115, 398-401,489-508.

<sup>15</sup> Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения, т.2. М., 2007, с.479. Более подробно о полемике св. Григория с аполлинарианством см. предисловие к

главных обличителей этой ереси, прямо обвинил Аполлинария «в уничтожении совершенного Иисусом Христом дела спасения людей»<sup>16</sup>. Подобную точку зрения на Аполлинария отныне стали разделять все православные. Духовно-нравственная и психологическая подоплека такой печальной метаморфозы из борца за Православие в еретика представляется довольно заурядной. Ее вполне четко обозначил Руфин, который дал такую характеристику новому в его время ересиарху: «Епископ Аполлинарий, муж среди всех весьма эрудированный, но движимый стремлением к спорам и находивший удовольствие идти наперекор всего, чтобы кто ни говорил, породил остротой ума очень серьезную ересь»<sup>17</sup>. Созвучен с ним и отзыв блаж. Иеронима: «Аполлинарий написал прекрасные сочинения против Порфирия: и я одобряю труд этого мужа, хотя осуждаю неразумное во многом его учение»<sup>18</sup>. Таким образом, с духовно-нравственной точки зрения ересь Аполлинария возникает как результат весьма примитивного порока, возникшего в человечестве в результате грехопадения: желания показать свое интеллектуальное превосходство, утверждая свою греховную самость. Им руководила, прежде всего, не любовь к Истине, а стремление возобладать над прочими «менее одаренными индивидуумами»; то есть аполлинарианство, как и все прочие ереси, является продуктом гордыни – страсти, по своей внешней стороне более утонченной и изощренной, чем все прочие наши страсти, но, по сути своей, столь же незатейливой и грубой, как и они.

Несколько сложнее обстоит дело с вопросом о генезисе аполлинарианства, как еретической христологической системы. Иногда предполагается, что лжеучение Аполлинария является логическим продолжением и развитием христологических тезисов ариан<sup>19</sup>. Более часто высказывается мнение, что основной причиной возникновения аполлинарианства есть «симметричная» или «разделительная» христология, представителей Антиохийской школы, особенно Диодора Тарсского<sup>20</sup>; разновидностью этой последней гипотезы представляется утверждение, что основным нервом становления аполлинарианства была оппозиция «диопротосопической» христологии Маркелла Анкирского и его ученика Фотина, которая восходила к Павлу Самосатскому<sup>21</sup>. Все эти гипотезы, за исключением, пожалуй, первой, содержат какие-то моменты истины, но генезис того или иного учения или лжеучения не объясняют всей полноты сути его. Это подобно тому, как характерные особенности родителей, дедов и прадедов какого-либо

---

изданию: Grégoire de Nazianz. *Lettres théologiques*. Ed. Par P.Gallay et M.Jourjon // *Sources chrétiennes*, N 208. Paris, 1974, p.11-23.

<sup>16</sup> Несмелов В. *Догматическая система святого Григория Нисского*. Спб., 2000, с.481.

<sup>17</sup> Тюленев В.М. *Рождение латинской христианской историографии*. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. Спб., 2005, с.274.

<sup>18</sup> Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч.2. Киев, 1894, с.416.

<sup>19</sup> См.: Gwatkin H.M. *Studies of Arianism*. Cambridge, 1882, p.250-254.

<sup>20</sup> См.: Raven Ch.E. *Op. cit.*, p.177-180. Ср.: свой источник заблуждение Лаодикийского епископа «находило в противодействии Аполлинария крайним воззрениям антиохийских богословов его времени, учивших о двух сынах и двух лицах во Христе. Аполлинарий много сил потратил на опровержение этого несовместимого с христианской верой понятия о Христе, и потратил не безуспешно. Можно сказать, что главные тезисы несторианства были оспорены им ранее, чем появился на сцене тот, кто дал имя этой ереси. Но восставая против разделения одного Христа на два лица и двух сынов, Аполлинарий впал в противоположную крайность и признал во Христе не только одно Лицо, но и одну природу, - высказавши тот тезис, против которого Церковь должна была долго бороться позднее». Спасский А.А. *Указ. соч.*, с.460.

<sup>21</sup> См.: McCarthy Spoecl K. *Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition* // *Journal of Theological Studies*, v.45, 1994, p.545-568. В принципе на то же предположение опирается и А.Гриллмайер, который, указывая на одно свидетельство св. Григория Нисского, утверждает, что предшественниками Аполлинария были оппоненты Павла Самосатского на Антиохийском соборе 268 г. См.: Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*, v.1. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London – Oxford, 1975, p.330.

человека не могут объяснить всей полноты его личности, хотя некоторые черты ее получают свое объяснение.

Суть же лжеучения Аполлинария достаточно емко охарактеризовал Руфин. По словам этого церковного историка, «он утверждал, что при Воплощении Господом было принято только тело без души. Когда же он был опровергнут в этом очевидными свидетельствами из Евангелия (где Сам Господь и Спаситель утверждает, что Он имеет душу и лишается ее, когда захочет, и принимает снова, и говорит, что она тревожная и скорбная до самой смерти), изменил суждение, но чтобы не показалось, что он отказался от всего и побежден, заявил, что хотя Он имел душу, но не из той части, что была разумной, но лишь от той, которая оживляет тело»<sup>22</sup>. Таким образом, аполлинарианство имело свою эволюцию, пройдя два основных этапа: 1) отрицание человеческой души в Господе и 2) отрицание разумной души или ума в Нем. Как ересь, аполлинарианство состоялось, видимо, в 70-х годах IV в., но эволюция данного лжеучения продолжалась и после смерти ересиарха, хотя после Халкидонского собора оно, как самостоятельное течение, перестало существовать<sup>23</sup>. Впрочем, за всей этой динамикой исторического развития аполлинарианства прослеживается некая постоянная величина данной ереси, составляющая ее неизменное ядро и состоящая из нескольких конституирующих идей и интуиций.

Для понимания этих основных интуиций богословских воззрений Аполлинария необходимо исходить из того несомненного факта, что он был убежденным и принципиальным противником арианства, а поэтому его христологические постулаты, при внешней схожести их с арианскими, существенно различны<sup>24</sup>. Это во многом объясняется тем, что исходные сотериологические принципы Лаодикийского епископа кардинальным образом отличались от арианских: для него тварь (даже высшая) не могла спасти другие твари; это возможно было только Богу. В данном случае Аполлинарий был искренне единокорен с свт. Афанасием и прочими православными отцами<sup>25</sup>. Однако, исходя из такого верного сотериологического убеждения, Аполлинарий извратил идею Никейского единосущия и превратил ее в абсурд, придя к мысли о субстанциальном единстве Бога Слова и плоти, которой Он стал (см. Ин.1:14 – «и Слово стало плотью»). Причем, в этом единстве Бог играет активную роль, Он действует (ἐνεργεῖ), а плоть, или «человек», как ее иногда называет Аполлинарий, является «орудием» (τὸ ὄργανον), а такому «орудию» и «Движущему» (τὸ κινῶν) присуще образовывать единое действие (μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνεργεῖαν); «если же единое действие, то и единая сущность (μία καὶ ἡ οὐσία), а потому возникла единая сущность Слова и орудия»<sup>26</sup>. Идею такого

---

<sup>22</sup> Тюленев В.М. Указ. соч., с.274.

<sup>23</sup> Данная эволюция и история аполлинарианства хорошо прослежены в двух старых работах: Voisin G. L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le debut des controverses christologiques au IVe siècle. Louvain, 1901, p.70-135; Lietzmann H. Op. cit., S.10-41.

<sup>24</sup> См.: Hebart F. Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense. Heidelberg, 1973, S.209-210.

<sup>25</sup> А.Спасский на сей счет замечает: «Раскрывая понятие о Христе, как Боге во плоти, Аполлинарий на этой ступени своего развития шел в одном направлении с великими отцами Церкви и, действительно, учил тому “во что веровали все благочестивые греки”, или, точнее говоря, вся Церковь. Защищаемые им вместе со многими другими церковными писателями положения о Божестве Христа и единстве Его Лица не только выражали ту веру Церкви, какую она исповедовала с самых первых времен своего существования, но и впоследствии точно были сформулированы соборами и поставлены неизменным правилом благочестия. Эти положения составляли здравую сторону учения Аполлинария на первой ступени его развития». Спасский А.А. Указ. соч., с.459-460.

<sup>26</sup> Все тексты Аполлинария цитируются по указанному изданию Г.Литцманна: Lietzmann H. Op. cit., S.235-236.

единства ересиарх иллюстрирует так называемой «антропологической парадигмой (или: моделью)», то есть сравнением единства Божества и плоти во Христе с единством души и тела в человеке<sup>27</sup>, причем использует эту «парадигму» весьма активно и делает из нее очень далеко идущие выводы, как никто из христианских богословов до него<sup>28</sup>. Он говорит: «Как человек есть одна природа, так и Христос, *сделавшийся подобным человекам* (Флп.2:7)»<sup>29</sup>. Еще Христос уподобляется «единой природе, состоящей из обеих частей (φύσεως μίας ἐξ ἑκατέρου μέρους συνουσιασμένης)»<sup>30</sup>. Следовательно, Богочеловек, по представлению Аполлинария, есть *одна сущность* и *одна природа*. Лишь как следствие, вытекающее из подобного сущностного единства, он мыслит Христа в качестве *одного Лица* и *одной Ипостаси*. К подобному выводу ересиарх пришел исходя из логики дискурсивного мышления. Ее хорошо уловил один наш историк Церкви, передавая ход рассуждения Аполлинария таким образом: «Если Сын Божий, истинный Бог, соединяется с совершенным человеком, то при таком единении должна происходить упорная борьба между Его Божеством, как самодвижным и всегда Себе равным Умом, и человечеством, как умом также самодвижным, но ограниченным и изменчивым. Каждый будет управлять одной и той же плотью соответственно своей ограниченной или неограниченной природе и “где Бог, там не будет человека, а где человек, там не будет Бога”. Ум человеческий, по своей ограниченности и изменчивости приобвыкший ко греху и принявший преемство греха, и при единении с Умом Божественным не может освободиться от греха и его увлечения; так что Сын Божий, подобно нам, будет нуждаться в очищении и освящении от живущего в Нем и противоборствующего Его Божественному Уму греха»<sup>31</sup>. А подобная логика дискурсивного мышления, вполне приемлемая в ограниченной сфере некоторых областей тварного бытия, делается не просто абсолютно негодной, но и вредной там, где наш ум и мысль соприкасаются с заповедными тайнами Домостроительства спасения, лишь очень частично постигаемыми нами, только по благодати Божией, гармонией сердечного и умного понимания.

Итак, предельный акцент на единстве Богочеловека является центральной интуицией всего лжеучения Аполлинария. В этом единстве человеческое начало во Христе, если не поглощается полностью началом Божественным<sup>32</sup>, то подавляется и попирается Им. Конечно, ересиарх не учил о том, что Свою плоть Слово «принесло с неба», в чем его неоднократно упрекали оппоненты<sup>33</sup>, но признание ущербности

---

<sup>27</sup> В христологии данную «парадигму» в IV в. использовали Евсевий Эмесский и некоторые другие богословы разных направлений, но особенно активно этот образ был в ходу у аполлинаристов. См.: Gahbauer F.R. *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon.* Würzburg, 1984, S.32-224.

<sup>28</sup> См.: Liébaert J. *Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451).* Freiburg – Basel – Wien, 1965, S.81.

<sup>29</sup> Lietzmann H. S.257. Отмечается, что названная «парадигма» не является у Аполлинария просто образом, но конституирует саму структуру его христологии, которая определяется в существенной степени антропологией. См.: Norris R.A. *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia.* Oxford, 1963, p.90-97.

<sup>30</sup> Lietzmann H. S.187.

<sup>31</sup> Лебедев А.П. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики // *Христианское Чтение*, 1878, № 9-10, с.7.

<sup>32</sup> Один из учеников Аполлинария, по имени Тимофей, приводит цитату учителя, где тот говорит, что в соединении плоть пребывает таковой, какая она есть, она не прелагается [в Божество] и не теряет своего естества (μένουσαν καὶ ἐν τῇ ἐνώσει σάρκα μὴ μεταβαλλομένην μηδὲ ἐξισταμένην τῆς ἰδίας φύσεως), так же как и Слово остается Богом, не превращаясь в естество тела. См.: Lietzmann H. S.,278. Впрочем, данная цитата могла быть заимствована из сочинения Аполлинария, написанного им тогда, когда он был еще православным.

<sup>33</sup> См.: Sellers R.V. *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* London, 1940, p.58.

человеческого естества Господа искажало всю перспективу христианского вероучения, в том числе и учение об обожении<sup>34</sup>. Подобное кардинальное искажение понимания Домостроительства спасения в аполлинарианстве А.И.Бриллиантов сформулировал следующим образом: «Божественная природа не терпит при Воплощении никакого изменения, она принимает лишь, соединяясь с низшей стороной человеческой души и телом, орудие для выполнения своих целей. Человеческая природа во Христе является, конечно, несовершенной сама по себе, как не имеющая ума. Но мы не должны рассматривать ее отдельно от Божества, и Божественный Ум есть более чем достаточный эквивалент недостающего человеческого: Сам Христос в целом является “совершенством Божественным, а не человеческим” (τέλειος θεῖα τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη). В результате получается совершенно особое, единственное в своем роде существо – и не цельный человек в обычном смысле слова, но и не просто Бог, а нечто среднее, образовавшееся из Бога и элементов человеческой природы (μεσότης οὔτε ἄνθρωπος οὔτε Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις). Не будучи человеком, это существо подобно человеку, только высшая духовная сторона в нем заменяется Божеством»<sup>35</sup>. Данная интуиция Аполлинария была тесно связана с его глубинным пессимизмом (за что его упрекали в манихействе): для него говорить о человеческом уме можно только как об уме *совершенно падшем и бессильном*, а поэтому предполагать, что Слово восприняло такой ум, было бы полным абсурдом<sup>36</sup>. Кроме того, признание человеческого ума в Господе, согласно Лаодикийскому епископу, «представляет такую непреодолимую метафизическую трудность, что скорее можно скалу пробуравить пальцем, чем конструировать одно Лицо Христа при двух умах, Божеском и человеческом. Всякий ум по природе самодержавен, обладает способностью самоопределения (αὐτοκίνητον), производит в душе те или другие действия: как же человечество могло существовать во Христе при двух умах, из которых каждый мог определить Его по-своему, к действиям прямо противоположным? Существование двух умов в одном лице так же невозможно метафизически, как физически невозможно существование двух тел в одном пространстве»<sup>37</sup>. И опять можно наблюдать характерную черту аполлинарианства, как и многих других ересей: логические апории здесь явно преобладают над глубинным веросознанием Церкви, в данном случае – церковным убеждением в полноте человечества Христа.

В целом, можно сказать, что горячо полемизируя против арианства, Аполлинарий в христологии пришел практически к тем же выводам, что и ариане. Впрочем, следует отметить, что эта близость христологических тезисов ариан и аполлинаристов напоминает близость двух концов разомкнутого круга: по сути, между ними дистанция весьма большая. Следует особо подчеркнуть тот факт, что если христологические заблуждения ариан не имели далеко идущих последствий, то аналогичные заблуждения Аполлинария вызвали в Церкви бурю нестроений, ибо он стал непосредственным предшественником монофизитства, вызвав в то же время в среде христианских богословов реакцию, чреватую и противоположной крайностью, то есть несторианством. Печальный пример Аполлинария показателен в том плане, что он проявляет одну закономерность: ревностная борьба с ересью, при отсутствии должного догматического целомудрия, внутреннего смиренномудрия и постоянной и всецелой ориентированности на церковное благочестие, с неизбежностью приводит к рождению новой ереси.

---

<sup>34</sup> См.: Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004, p.189-190.

<sup>35</sup> Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви. Спб., 2007, с.291.

<sup>36</sup> См.: Cattaneo E. Trois homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris, 1981, p.187.

<sup>37</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007, с.185-186.



## 2. Становление антиохийской христологии. Диодор Тарский и Феодор Мопсуестийский

Деятельность Аполлинария в Антиохии и его вовлеченность в «Антиохийскую схизму», вследствие которой в столице греческого Востока образовались, помимо ариан, три группы христиан, каждая во главе со своим епископом (сторонников свт. Евстафия во главе с Павлином, «омиусиан» во главе с Мелетием и аполлинаристов во главе с Виталием), привели к тому, что именно в Антиохии Лаодикийский епископ встретил наиболее ревностных своих противников. Из них самыми яркими в плане богословия являлись, на этой стадии становления особой антиохийской христологии, Диодор Тарский и Феодор Мопсуестийский. И если следовать терминологии отца Георгия Флоровского, они, противостоя «антропологическому минимализму» Аполлинария, отражающему тенденцию «гнушения человеком», уклонились в противоположную крайность – «антропологический максимализм»<sup>38</sup>. Первый по времени из них – Диодор был современником Аполлинария (умер ок. 390-393 гг.) и значительную часть своей жизни провел в Антиохии, где он, скорее всего, неоднократно встречался с Лаодикийским епископом<sup>39</sup>. Вместе со своим искренним другом Флавианом (будущим предстоятелем Антиохийским) Диодор, после обучения в Афинах посвятив себя служению Церкви, стал одним из непримиримых противников ариан, горячим защитником христианства против язычников и ярким толкователем Священного Писания, а также одним из основателей антиохийского монашества. Будучи где-то очень близким с Аполлинарием по уровню образованности и литературному и богословскому таланту, Диодор являлся одним из основных оппонентов впавшего в ересь Лаодикийского епископа. Примечательно, что их экзегетические принципы практически мало чем отличались друг от друга, но христологические воззрения развивались в диаметрально противоположных направлениях.

К сожалению, потеря всех догматических сочинений Диодора не позволяет восстановить в полном виде эти воззрения. Однако, сохранившиеся фрагменты их позволяют наметить некоторые из основных «траекторий» христологии Тарского епископа. Как оппонент Аполлинария, он стремился подчеркнуть полноту человечества Христа – и в этом его несомненная заслуга. Здесь Диодор являлся преемником ранних отцов Церкви (свв. Игнатия Богоносца, Иринея Лионского и др.), активно полемизировавших против докетизма<sup>40</sup>. В определенной степени было оправдано и отрицание им «антропологической парадигмы», которая, по мнению Диодора, затемняет

---

<sup>38</sup> См.: Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М., 2005, с.322-323. Согласно мнению автора, для этих богословов «стал распадаться образ Христа. С особенной настойчивостью они утверждали самостоятельность человеческого естества во Христе. И это слишком приближало Богочеловека к простым людям, к “только людям”». Различие этих двух типов христологии иногда обозначается как несхожесть «христологии сверху» (Christologie von oben), т.е. александрийской, и «христологии снизу» (Christologie von unten), т.е. антиохийской; причем подчеркивается, что обе христологии содержали в себе моменты истины. См.: Grillmeier A. Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breslau, 1975, S.224.

<sup>39</sup> В данном случае мы целиком опираемся на свою работу: Сидоров А.И. Диодор Тарский (Из истории Антиохийской школы) // Альфа и Омега, № 2 (55), 2009, с.23-45.

<sup>40</sup> См. замечание на сей счет: «Истина всецелого уподобления Христа Спасителя Своим братьям – людям (Евр.2,17) во все времена составляла неотъемлемое достояние церковного сознания и в особенности раскрывалась святыми отцами и учителями Церкви в противовес гностическим и докетическим ересям первых веков христианства». Чекановский А. Искупительный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его // Труды Киевской Духовной Академии, 1913, ч.III, с.5.

различие естеств во Христе<sup>41</sup>. Примечательно, что Тарсский предстоятель полагал, что человеческая душа и тело, образующие единую личность, являются «неполными природами», тогда как Божество и человечество во Христе представляют собой «полные природы». Кстати сказать, данную идею Диодора позднее воспринял и Несторий<sup>42</sup>. Но при таких несомненных положительных моментах, наблюдается тот факт, что акцент на *неслиянности* естеств во Христе у Диодора явно оттеснял на задний план идею их *нераздельности*. А это порой приводило его к предположению, что Господь есть «иной и иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος): подобное предположение вплотную граничило с теорией «двух сынов». Сам Тарсский епископ неоднократно старался отмежеваться от этой теории, полагая, что Сын Давидов может быть назван Сыном Божиим, но только в несобственном смысле (κατάχρηστικώς). Отсюда представление о взаимообщении свойств двух естеств в Господе было неорганичным для Диодора, что искажало правильность видения им всего Домостроительства спасения. Такое искажение проявилось в сугубом тяготении к *симметричной христологии*, что уводило богословскую мысль прочь от православной «акривии». Ибо «согласно церковному учению, точно сформулированному св. Иоанном Дамаскиным, взаимодействие и проникновение двух природ в Иисусе Христе совершалось так, что преобладающее значение оставалось за Божеством, а не за человечеством; и проникновение собственно произошло со стороны Божеского естества, а со стороны человеческого лишь настолько и так (тайным, для нас неизъяснимым образом), насколько и как даровано ему Богом»<sup>43</sup>. Можно еще добавить, что «сугубой симметрии» двух природ в Богочеловеке не может быть уже и потому, что их разделяет в некотором роде «онтологическая пропасть», поскольку Божественное естество – нетварно, а человеческое является тварным естеством; такая пропасть легко переступается и преодолевается только Богом, Его «кеносисом» и «снисхождением». Следовательно, «ассимметричная христология» более полно проявляет глубинную суть Домостроительства спасения, чем «симметричная», хотя крайности «ассимметрии» (как в аполлинарианстве и, позднее, в монофизитстве) являются не менее опасными, чем «сугубая симметрия».

Эта последняя крайность более резко, чем у Диодора, была выражена у Феодора Мопсуестийского (ок. 350-428). О жизни его сохранилось мало сведений<sup>44</sup>, но сообщения церковных историков Сократа, Созомена и Феодорита, а также некоторых других источников позволяют восстановить ряд моментов ее. Точно известно, что, происходя из состоятельного и знатного антиохийского рода<sup>45</sup>, Феодор, после обычных циклов школьных занятий, обучался в училище знаменитого ритора Ливания вместе с св. Иоанном Златоустом и Максимом, будущим епископом Селевкийским<sup>46</sup>. Именно с этого

---

<sup>41</sup> См.: Gahbauer F.R. Op. cit., S.236.

<sup>42</sup> См.: Greer R.A. The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973, p.164-165.

<sup>43</sup> Чекановский А. Указ. соч., с.23. Кроме того, чуть ниже (с.25) этот автор замечает: «Наиболее активной стороной в искупительном подвиге Христа Спасителя было Божество, и это оно именно давало Ему известный смысл и должное направление для достижения той главной и единственной цели – обожения человека, ради которой и приходил на землю Небесный Адам».

<sup>44</sup> Они тщательно собраны и проанализированы в единственной пока у нас монографии: Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890, с.14-53. См. также краткий очерк биографии Феодора в кн.: Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Città del Vaticano, 1948, p.1-4.

<sup>45</sup> Об этом прямо говорится в т.н. «Хронике Сеерта» (или «Несторианской истории») - источнике позднем (XI в.) и наполненными различными легендами, но содержащем также и ряд подлинных сведений. См.: Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Ed. Par A.Scher. Turnhout, 1981, p.285.

<sup>46</sup> Блаж. Феодорит замечает: «В Селевкии, что близ Тавра, епископствовал бывший некогда соученик Иоанна, Максим, а в Мопсуэсте Феодор, оба стяжавшие знаменитость как учителя». Феодорит епископ Кирский. Церковная история. М., 1993, с.204.

времени началась дружба Феодора с Златоустым отцом, продолжавшаяся до самой кончины святителя. Скорее всего, под влиянием св. Иоанна (бывшего чуть старше своего друга) Феодор увлекся подвижнической жизнью: оба молодых человека стали членами той ученой монашеской общины, которую возглавлял Диодор (вместе с неким Картерием) и которая получила название «аскетерий»<sup>47</sup>. Как говорит блаж. Феодорит, Феодор «наслаждался учением прежнего Диодора и был общником и сотрудником божественного Иоанна, ибо они сообща почерпали из духовных источников Диодоровых»<sup>48</sup>. Златоустый отец оставил нам замечательный памятник – два «Увещения к Феодору падшему»<sup>49</sup>, где он так описывает жизнь в этой обители: «Роскошные яства были презрены, драгоценные одежды отринуты, всякая пышность попрана, вся ревность о внешней мудрости была обращена на Слово Божие; целые дни проводимы были в чтении, целые ночи – в молитвах; не вспоминалось отцовское достоинство, не приходило на ум богатство; но касаться колен и припадать к ногам братьев – это ты считал выше всякого благородства» (II,1). Называются и некоторые имена из этих братьев: «святый Божий Валерий, по всему брат его Флорентий, мудрый Христовой мудростью Порфирий и многие другие» (II,4). Скорее всего, то были истинно ревностные подвижники и христианские любомудры. Наверное, Феодор в этом благодатном сообществе братьев быстро преуспевал, но затем его постигло искушение: он захотел вернуться к мирской жизни и жениться. Избранница его сердца была, вероятно, достойной и красивой девушкой; и не случайно св. Иоанн пишет: «Ты теперь восхищаешься красотой Ермионы и думаешь, что на земле нет ничего подобного ее благообразию» (I,14). Однако, его терзали сомнения и он впал в отчаяние. Причину этих душевных терзаний молодого Феодора («тебе нет еще и двадцати лет» - II,4) ясно раскрыл Златоустый отец: «Но тебе уже невозможно соблюсти законность брака: потому что кто, сочетавшись с Небесным Женихом, оставляет Его и сочетается с женой, тот совершает прелюбодеяние, хотя бы тысячу раз ты назвал это браком; а вернее сказать, это хуже и прелюбодеяния настолько, насколько Бог превосходнее людей» (II,3). Увещения св. Иоанна и молитвы братьев подействовали – Феодор вновь вернулся к подвижнической жизни<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Сократ сообщает, что именно св. Иоанн Златоуст убедил «Феодора и Максима, посещавших с ним школу софиста Ливания, оставить жизнь роскошную и избрать простую и скромную». Сократ Схоластик. Церковная история, с.242. Это же сообщение повторяется и у Созомена.

<sup>48</sup> Феодорит епископ Кирский. Церковная история, с.215.

<sup>49</sup> Они адресованы Феодору Мопсуестийскому и написаны до 386 (возможно, ок. 350 г.). Оба «Увещения», из которых первое является аскетическим трактатом, а второе – собственно посланием) цитируются по русскому переводу: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе, т.1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005, с.99-42. Об этих произведениях см. вступительную статью к изданию: Jean Chrysostome. A Théodore. Ed. Par J.Dumortier // Sources chrétiennes, N 117. Paris, 1966, p.10-23.

<sup>50</sup> Это важнейшее событие в жизни Феодора описывает Созомен. По его словам, Феодор «отличался сведениями как в священных книгах, так и в других науках – риторских и философских. Занимаясь сперва божественными законами и беседуя с духовными лицами, этот муж хвалил правила их, а светскость презирал, однако же не долго оставался в таком расположении, но, раскаявшись, увлекся к прежней жизни. Раскрасив свое намерение, вероятно, противными мыслями из древних примеров, - ибо был многосведущ в истории, - он возвратился в город и рассуждал, что это будет лучше того, к чему он стремился. Узнав, что Феодор занимается делами и думает о бракосочетании, Иоанн написал к нему послание, по изложению и мыслям превосходящее силы человеческого разума, и отправил. Прочитав его, тот раскаялся, тотчас же оставил имущество и отказался от брака. Совет Иоанна спас его и возвратил к жизни созерцательной; так что, мне кажется, и из этого легко заключить, какую сильною убедительностью цвело слово Иоанна, когда он побеждал ею даже тех, которые сами, подобно ему, могли говорить и убеждать». Церковная история Эрмия Созомена Саламинского, с.548-549.

Спустя некоторое время он принимается в клир Антиохийской церкви и около 382-383 гг. становится, при архиепископе Флавиане, пресвитером. Сразу же Феодор проявляет себя как ревностный защитник христианства в этом древнем «мегаполисе», где традиции язычества были еще очень мощными, а также как искусный полемист против ересей арианства и аполлинарианства. Приблизительно в 392-393 гг. Феодора возводят на Мопсуестийскую кафедру и это позволяет расцвести его проповедническому таланту. Из периода его епископского служения обычно отмечается факт приема изгнанных с Запада (в 418 г.) пелагиан во главе с Юлианом Экланским. Изгнанники появились сначала в Ефесе, но навлекли на себя нареkanie церковной власти; та же судьба постигла их и в Константинополе, где поместный собор, возглавляемый столичным архиереем Атикком, осудил их. После этого они нашли приют в Мопсуестии, пробыв там достаточно продолжительное время<sup>51</sup>. Подобное расположение Феодора к западным еретикам, возможно, в какой-то мере объясняется общностью их подхода ко Священному Писанию, ибо Юлиан был достаточно известным экзегетом, по стилю своих толкований сближающимся с историко-грамматическим методом, приверженцем которого был и Феодор<sup>52</sup>. Богословские позиции их также обладали некоторым внешним сходством, хотя основные посылки сотериологии и антропологии Феодора и Юлиана существенным образом отличались друг от друга. По словам П.Гурьева, «с течением времени, когда Феодор все более и более ознакомлялся с образом мыслей Юлиана, для него, несомненно, начало становиться ясным то глубокое различие, какое на самом деле существовало между его собственными и пелагианскими воззрениями. Он должен был увидеть, что его учение имеет в некоторых пунктах только чисто внешнее сходство с пелагианским и совершенно отлично от него по своей основе»<sup>53</sup>. Из других событий епископского служения Феодора можно указать на сообщение в «Хронике Сеерта», что он в Мопсуестии вел непримиримую борьбу с язычеством, ибо этот город был оплотом идолопоклонничества. Также здесь говорится о его полемике с македонянами и защите Божества Святого Духа<sup>54</sup>. Наконец, нам известно, что когда св. Иоанна Златоуста постигла опала, Феодор прилагал все свои старания и использовал все доступные ему каналы влияния, чтобы помочь старому другу. И хотя эти старания не увенчались успехом, Златоустый отец был очень признателен Мопсуестийскому предстоятелю. Одно его послание (№ 112, а в русском переводе № 99) ясно свидетельствует об этом<sup>55</sup>. Можно еще

<sup>51</sup> См.: Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898, с.145-146.

<sup>52</sup> См.: Lamberights M. Pelagius and Pelagians // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford, 2008, p.267-270.

<sup>53</sup> Гурьев П. Указ. соч., с.46. Более подробно этого отличия автор касается ниже (с.295-297). По словам А.Кремлевского, уже после ухода пелагиан из Мопсуестии в Киликии «составился провинциальный собор, на котором пелагианское учение было осуждено. Вместе с другими осудил его на этом соборе и Феодор, убедившись, вероятно, в том, что последовательно проведенное до своих последних выводов пелагианство действительно вело к искажению христианства». Кремлевский А. Указ. соч., с.146.

<sup>54</sup> Histoire nestorienne, p.286-287.

<sup>55</sup> Оно достаточно кратко, а поэтому можно привести его целиком: «Если бы можно было нам пойти, обняться с твоим благоговением и насладиться личным свиданием с твоей любовью, то мы сделали бы это с живым усердием и со всевозможной скоростью. Но так как это теперь не в нашей власти, то мы исполняем то же самое посредством письма. Хотя бы нас заточили на самые крайние пределы вселенной, никогда мы не можем забыть твоей любви, искренней, горячей, неподдельной и бесхитростной, которую ты оказывал к нам исстари и изначала, как оказал ее и теперь. Нам не безызвестно, как твердо, и словом и делом, стоял ты честнейший и боголюбезнейший мой владыко. Если же из этого ничего не вышло, во всяком случае Бог заплатит тебе за твое старание и усердие полнейшей наградой. С своей стороны мы никогда не перестанем питать

добавить, что у Феодора был родной брат Полихроний, о котором блаж. Феодорит замечает, что он «прекрасно также пас церковь апамейскую, быв богат и даром слова и блеском жизни»<sup>56</sup>. Этот Полихроний Апамейский был в свое время также известным экзегетом, но от его сочинений сохранились лишь фрагменты. Судя по ним, Полихроний совсем не разделял ошибочные подходы к Священному Писанию брата и был чужд его неправомысленных суждений в области вероучения<sup>57</sup>.

Таким образом жизнь Феодора практически не вызывает никаких нареканий. Он скончался в мире с Церковью в 428 г. По словам блаж. Феодорита, апологета антиохийской богословской традиции, «Феодор на своей кафедре провел тридцать шесть лет и во все время сражался с полчищами Ария и Евномия, одерживал верх над разбойнической шайкою Аполлинария и святым овцам доставлял превосходное пастбище»<sup>58</sup>. П.Гурьев дает более трезвую характеристику его: «Феодор обладал умом чрезвычайно живым и восприимчивым. Он быстро усваивал себе познание всякого предмета и не любил долго останавливаться над трудностями, разрешая их так, как подсказывал ему его природный здравый смысл. Он не был глубоким мыслителем. В его литературных произведениях не видно не возвышенного парения ума, ни глубокого сосредоточения мысли на том или другом предмете. Напротив, в них он везде проявляет стремление к непосредственному рассудочному познанию предмета»<sup>59</sup>. Эта характеристика, как нам представляется, близка к истине.

Как церковный писатель Мопсуестийский предстоятель был чрезвычайно плодовит, но от его огромного литературного наследия сохранилось очень немного. В греческом оригинале дошло до нас только «Толкование на двенадцать пророков», а от остальных сочинений сохранились лишь отрывки<sup>60</sup>. Что касается названного толкования, то здесь ясно проявляется обычная для антиохийцев историко-грамматическая экзегеза, предполагающая сугубое внимание к историческому и филологическому контексту Ветхого Завета. На основании подобной экзегезы возводится здание прообразовательного (типологического) толкования, поскольку за буквальным смыслом или «доступной истиной» (ἀλήθεια κατὰ πρόχειρον) следует «подлинная Истина» [Евангельского Благовествования], подражанием (μίμησις) или обнаружением (μῆνυσις) которой является первая истина<sup>61</sup>. Догматические вопросы в этом комментарии Феодора затронуты слабо, вследствие чего данное произведение, вероятно, и сохранилось. Тем не менее, ряд богословских тем (учение об Откровении, триадология, сотериология и т.д.) в нем присутствуют, хотя они, в основном, выдержаны вполне в корректных, с точки зрения Православия, тонах<sup>62</sup>. Ряд фрагментов дошел и в латинском переводе; кроме того в конце XIX в. был опубликован латинский перевод «Толкований на Послания св. Апостола

---

благодарность к твоему святительству и прославлять перед всеми твое благоговение, усердно прося тебя вместе с тем неослабно сохранить ту же любовь к нам навсегда. Несмотря на свое заточение в пустыне, мы чувствуем необыкновенной утешение при мысли, что в сердце хранится у нас такое великое сокровище и богатство – любовь твоей неусыпно бодрствующей и благородной души». Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе, т. III. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005, с. 744.

<sup>56</sup> Феодорит епископ Кирский. Церковная история, с.215.

<sup>57</sup> См.: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912, S.322-324.

<sup>58</sup> Феодорит епископ Кирский. Церковная история, с.215.

<sup>59</sup> Гурьев П. Указ. соч., с.50-51.

<sup>60</sup> Все это собрано в «Патрологии» Миня. См.: PG 66, 123-1020.

<sup>61</sup> См.: Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas. Einleitung und Ausgabe von H.N.Sprenger // Göttinger Orientforschungen. V. Reihe: Biblica et Patristica. Wiesbaden, 1977, S.84-110.

<sup>62</sup> Ibid., S.111-149.

Павла» (десяти посланий)<sup>63</sup>. Среди сирийских несториан Феодор пользовался высочайшим авторитетом, а потому в древности были переведены на сирийский язык почти все его произведения. Естественно, от этого обширного корпуса его произведений до нового времени дошло сравнительно немного, а иногда и сохранившиеся вновь утеривались. Так, в начале XX в. был найден один из главных догматических трактатов Мопсуестийского епископа – сочинение «О Воплощении», но оно было утеряно во время бурных перипетий Первой Мировой войны<sup>64</sup>. Но такая судьба постигла далеко не все литературные труды Феодора: помимо довольно большого количества фрагментов, на сирийском языке имеется почти полностью «Толкование на Евангелие от Иоанна» – обширное произведение, состоящее из 7 книг, которое было написано в зрелый период творчества Феодора<sup>65</sup>. Полностью дошел также и перевод «Диспута с македонянами», важный с точки зрения учения о Святом Духе его. Особенно следует отметить сирийский перевод «Огласительных проповедей» Мопсуестийского архиепископа, изданный (с переводом на английский язык) А.Минганом<sup>66</sup>. Будучи числом шестнадцать, эти проповеди подразделяются на две группы: первая (10 «гомилей») является достаточно подробным изъяснением Символа веры<sup>67</sup>, а вторая содержит в себе толкование Молитвы Господней и разъяснение смысла церковных таинств; эта вторая часть особенно важна для понимания экклесиологии и литургического богословия Феодора<sup>68</sup>. Написаны они в период священнического служения Феодора (382 – 392 гг.) и важны не только в том плане, что отражают его личные воззрения, но и тем, что показывают «богословский климат»

---

<sup>63</sup> См.: Соколов В. Об английском издании сочинений Феодора Мопсуестийского // Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе, 1883, т. XXXI, с.619-647. Здесь (с.645), кстати, говорится, что «сила Феодора, как толкователя, обнаруживается главным образом не столько в грамматической и лексической, сколько в логической стороне его комментария, так как, углубляясь в исследование языка Павловых посланий, он видит в этом лишь средство к тому, чтобы лучше уяснить те мысли, для которых язык служит выражением». Впрочем, отмечается, что «главным недостатком Феодора, как толкователя, заключается в его тенденциозности. Ум Феодора до такой степени находился под влиянием его собственной, своеобразной богословской системы, что и в Павловых посланиях постоянно читал между строками» (с.645).

<sup>64</sup> См.: Devreesse R. Op. cit., p.44-45. Вероятно, об этом сочинении пишет в своей «Книге о церковных писателях» Геннадий Массилийский: «Феодор, пресвитер Антиохийской Церкви, муж образованный и красноречивый, автор труда “О Господнем Воплощении” против последователей Аполлинария и евномия в пятнадцати книгах и тысяче стихах. Доказывает он, аргументируя в совершенстве и к свидетельствам Священных Писаний обращаясь, единственность и полноту божественного и человеческого в Иисусе, указывая также, что и человек несет в себе два начала – божественное и плотское, что суть не две противоположные сущности, но врожденные свойства самой души – и мыслящей и чувствующей. В четырнадцатой книге своего труда разобрал он вопросы, связанные с объяснением единой, нетварной и господней природы Святой Троицы, а также замысла творения, опираясь в рассуждениях своих на авторитет Священного Писания. Завершает работу пятнадцатой книгой, составленной в том числе из цитат Отцов Церкви». Церковные историки IV – V веков. М., 2007, с.66.

<sup>65</sup> Р.Девреесс издал и большое количество греческих фрагментов этого «Толкования»: Ibid., p.289-419.

<sup>66</sup> Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacrament of Baptism and Eucharist. Ed. by A.Mingana // Woodbrook Studies, v.V-VI. Cambridge, 1932-1933.

<sup>67</sup> Причем, этот Символ, хотя и очень близок к Никео-Цареградскому, но отличается от него в ряде моментов, имея черты сходства с Антиохийским и Римским Символами, См. предисловие к немецкому переводу: Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. Teilband 1. Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns // Fontes Christiani, Bd. 17/1. Freiburg, 1994, S.24-35.

<sup>68</sup> См. предисловие: Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. Teilband 2 // Fontes Christiani, Bd. 17/2. Freiburg, 1995, S.239-296.

эпохи<sup>69</sup>. Во всех 16 проповедях прослеживается стремление автора ориентироваться на церковное Предание, однако нередко данное стремление остается одним лишь намерением и не переходит в плоскость реальности. В учении о Боге он, явно остерегаясь невольных языческих ассоциаций своих слушателей, подчеркивает единство Бога и менее акцентирует внимание на различие Лиц во Святой Троице. Тем не менее, антиарианская тенденция постоянно ощущается там, где Феодор говорит о Боге Слове, поскольку Божественное достоинство второго Лица Троицы выступает на передний план. Еще характерно, что эсхатологическая перспектива, с акцентом на Воскресении Христовом, определяет основную тональность многих «гомилий». Поэтому «Огласительные проповеди» Феодора являются необходимыми для понимания многих существенных граней его мирозерцания.

Довольно часто Мопсуестийского предстоятеля рассматривают в качестве экзегета *par excellence*; сирийские несториане так и называли его – «Толкователь»<sup>70</sup>. И подобная точка зрения имеет под собой определенные основания, поскольку большинство литературных трудов Феодора посвящено изъяснению Священного Писания. Но, констатируя данный факт, следует учитывать то существенное обстоятельство, что в Церкви Христовой толкование Священных словес немислимо не только вне духовной жизни толкователя, но и вне всего контекста его богословского мировоззрения. Этот общий принцип распространяется, естественно, и на Феодора, а поэтому несколько не удивительно мнение, что богословие Мопсуестийского епископа есть систематизация его экзегезы<sup>71</sup>. Но указанный принцип имеет и еще одно важнейшее значение: искажение в каком-либо из составляющих начал этого триединства (то есть в духовной жизни, богословии и экзегезе) влечет за собой и некорректности, а также серьезные ошибки и промахи в других. И в этом плане можно констатировать, что подход Феодора к Священному Писанию вряд ли был безупречным<sup>72</sup>. По крайней мере, ему можно сделать два серьезных упрека: непризнание канонического достоинства некоторых как ветхозаветных («Книги Иова», «Песнь песней» и др.), так и новозаветных книг («Послания Иакова», «Апокалипса» и др.), а также отрицание мессиянского значения ряда ветхозаветных пророчеств. Эти моменты, вкупе с сугубой приверженностью Мопсуестийского архиерея к историко-грамматическому методу толкования Священного Писания сыграли определенную роль в том, что в последующей греческой церковной письменности Феодор приобрел сомнительную репутацию «иудеомыслящего». Можно оспаривать подобную характеристику Мопсуестийского предстоятеля, но вряд ли приходится сомневаться в том, что в своем подходе к Священному Писанию он явно вышел за пределы православной «акривии» и не испытывал должного почтения к церковному Преданию. И это привело к определенной аберрации его богословского видения.

Свои воззрения Феодор стремился (вполне искренне) основывать на Священном Писании и Священном Предании, однако далеко не всегда эти два столпа Православия

---

<sup>69</sup> См. предисловие к французскому переводу: Théodore de Mopsueste. *Homélie catéchétique*. Paris, 1996, p.3-21.

<sup>70</sup> См.: Young F.M. *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*. London, 1996, p.203. Именно так он называется в «Хронике Сеерта», где, кстати, отмечается, что император Феодосий был счастлив, когда Феодор разъяснял ему темные места Писания. См.: *Histoire nestorienne*, p.287.

<sup>71</sup> Greer R.A. *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*. Westminster, 1961, p.150.

<sup>72</sup> Изложение экзегезы Феодора см. в кн.: Гурьев П. Указ. соч., с.194-241. Но в данном случае создается впечатление, что наш ученый находится под сильным влиянием протестантских исследователей и, рассматривая методы толкования Писания у Мопсуестийского епископа, часто не замечает существенных недостатков их. Более точно и ярко нецерковный характер ряда моментов экзегезы Феодора отмечен в старой работе католического ученого: Pirot L. *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. 350 – 428 après J.- C. Romae, 1913.

были для него незыблемыми фундаментами. Это ясно почувствовал соборный разум Церкви, о чем свидетельствуют споры относительно богословия Мопсуестийского предстоятеля, возникшие вскоре после его смерти и продолжающиеся вплоть до настоящего времени. Сомнения в Церкви возникли главным образом относительно учения Феодора о Лице Господа Иисуса Христа, хотя и некоторые другие моменты его мирозерцания далеко не всегда можно считать безупречными. Так, спорной является его точка зрения на то, что до Сошествия Святого Духа на Апостолов людям не была известна, пусть даже и в прикровенном виде, Троичность Лиц в Боге. Явно еретическим можно признать учение Феодора о расстроенном состоянии человеческого естества Христа, подверженного греховным страстям, и, соответственно, о Его постепенном нравственном совершенствовании через борьбу с этими страстями<sup>73</sup>. Определенные вопросы вызывает и его учение о двух состояниях («катастасисах») мира: настоящем и будущем, а также некоторые другие грани его воззрений<sup>74</sup>. Но самым пререкаемым пунктом богословия Феодора стала его христология. В Православном Предании, начиная со свт. Кирилла Александрийского и, особенно, после Пятого Вселенского собора, сложилась вполне устойчивое видение этой христологии, которое сводится к одному краткому тезису: Феодор является несомненным предшественником Нестория<sup>75</sup>.

В западном католическом богословии (не говоря о протестантской науке, где, как известно, границы между *ортодоксией* и *ересью* практически никогда не признавались)<sup>76</sup> эта точка зрения также была долгое время преобладающей. Однако, после Первой Мировой войны и среди католических исследователей началась бурная дискуссия относительно ортодоксальности христологических взглядов Феодора. Они разделились на два лагеря: одни ученые занимаются преимущественно его «реабилитацией» и доказывают его полное правосмыслие, а другие, наоборот, придерживаются традиционной точки зрения<sup>77</sup>. Не углубляясь в эту дискуссию, можно только сказать, что она часто вращается вокруг вопроса о достоверности греческих фрагментов, дошедших до нас в большинстве случаев в передаче православных оппонентов Феодора; этой греческой традиции противопоставляется сирийские переводы его произведений, отражающие, якобы, более полно его богословские взгляды. Как считают защитники ортодоксальности Мопсуестийского епископа, греческие фрагменты его догматических сочинений восходят

---

<sup>73</sup> Священник Вадим Леонов. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005, с.159-163.

<sup>74</sup> Подробно см.: Гурьев П. Указ. соч., с.241-304. Можно отметить, что изложение учение Феодора в упоминаемой книге Р.Девреесса (Op. cit., p.94-124) очень поверхностно и тенденциозно: автор старается отретушировать все неправославные мнения Феодора.

<sup>75</sup> Это видение четко прослеживается, например, в работе А.П.Доброклонского, указывающего на внутреннее сродство христологических воззрений Феодора и Нестория. См.: Доброклонский А.П. Христологическое учение Феодора Мопсуестийского. (К вопросу о происхождении несторианства) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1880, ч.1, с.471-494. См. также вывод П.Гурьева (Указ. соч., с.328): христология Феодора «всецело носит на себе несторианский отпечаток».

<sup>76</sup> Так, известный А.Гарнак считает Феодора, наряду с Оригеном, «единственными великими богословами, которыми обладала греческая Церковь». См.: Harnack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II. Darmstadt, 1990, S.505.

<sup>77</sup> Краткий обзор начавшихся научных споров о Феодоре см.: McNamara K. The Problem of Theodore of Mopsuestia // The Irish Theological Quarterly, 1957, v.24, p.175-184. Сам автор, кстати, придерживается традиционной точки зрения: Ibidem. Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy // Irish Theological Quarterly, 1952, v.19, p.254-278; 1953, v.20, p.172-191. С православной точки зрения эти споры освещаются в статье: Romanides J.S. Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach // Greek Orthodox Theological Quarterly, v.5, 1959-1960, p.140-185. Наиболее подробно, ясно и четко названная дискуссия обозревается в кн.: Clayton P.B. The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451). Oxford, 2007, p.53-74.



к тому флорилегию (собранию выдержек), на который опирался свт. Кирилл Александрийский в своей полемике против антиохийцев и который в значительной степени составлен аполлинаристами<sup>78</sup>. Иногда эти защитники даже полагают, что христология Мопсуестийского архиеерея принципиально не отличалась от учения о Лице Господа Иисуса Христа свт. Кирилла Александрийского<sup>79</sup>; порой они стараются доказать, что Феодор был предшественником вероопределения Халкидонского собора, отождествляя понятия «ипостась» и «лицо», а также указывая на нераздельность природ во Христе и на их неслиянность<sup>80</sup>. При доказательствах подобного рода исследователи часто проявляют утонченную филологическую технику и подлинное профессиональное мастерство в выстраивании логики своей аргументации. Единственное, чего им, как правило, не хватает, так это элементарного чувства церковности и, в первую очередь, сердечного понимания церковного Предания. А поэтому все их построения, базирующиеся на филологических изысках и филигранной логике дискурсивного мышления, обычно оказываются карточными домиками, поскольку логика и филологическая техника хороши только в том случае, если она увенчивает здание церковного понимания, ибо дом, как известно, нельзя начинать строить с крыши. Поэтому сторонники традиционного взгляда на богословие Феодора, подчеркивающие принципиальную корректность греческих фрагментов и указывающие на дуалистический характер его христологии<sup>81</sup>, имеют явное преимущество, поскольку они (иногда даже невольно и неосознанно) исходят из соборного опыта Церкви, вынесшей свой определенный вердикт относительно христологических воззрений Мопсуестийского епископа. Один маленький пример: доказательства того факта, что Феодор был одним из первых богословов, учивших об ипостасном соединении естеств во Христе, оказываются неосновательными, поскольку приводятся убедительные контраргументы: понятие «ипостась» у Мопсуестийского архиеерея отнюдь не отождествлялось с понятием «лица», а, наоборот, тесно сближалось с термином «природа»<sup>82</sup>. Аналогичных примеров можно привести еще несколько.

Не разбирая детально учение о Лице Господа Иисуса Христа Мопсуестийского предстоятеля, следует констатировать, что он в определенной степени исходил из христологических тезисов своего учителя Диодора и развивал их в сторону все большей дисгармонизации с основными интуициями православного мировидения<sup>83</sup>. Тенденция к резкому разграничению естеств во Христе у него явно усилилась, а единство их выражалось очень бледно. Это проявляется даже в «Огласительных проповедях», сам жанр которых не предполагал увлечения богословскими тонкостями. Христологическая тематика особенно рельефно выступает в шестой и восьмой «гомилиях». Так, в первой из

---

<sup>78</sup> Это главный тезис Р.Девреесса в указанной книге, который в ряде своих положений опирался на разработки М.Ришара.

<sup>79</sup> См.: Galtier P. Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation // *Recherches de Science Religieuse*, t.45, 1957, p.161-186, 338-360.

<sup>80</sup> Richard M. Opera minora, v.II. Turnhout, 1976, N 42, p.21-28; Mckenzie J.L. Annotation on the Christology of Theodore of Mopsuestia // *Theological Studies*, v.19, 1958, p.345-373.

<sup>81</sup> Особенно важной и актуальной донине продолжает оставаться монография: Sullivan F.A. The Christology of Theodore of Mopsuestia. Romae, 1956, p.35-158, 197-284. Ряд серьезных некорректностей христологии Феодора, особенно в связи с его антропологией и сотериологией, верно подмечаются в кн.: Norris R.A. Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford, 1963, p.123-234.

<sup>82</sup> См.: Sullivan F.A. Further Notes on Theodore of Mopsuestia // *Theological Studies*, v.20, 1959, p.264-279; Abramowski L. Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theodor von Mopsuestia // *Le Muséon*, t.71, 1958, S.97-104; Idem. Zur Theologie Theodors von Mopsuestia // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd.72, 1961, S.263-264; Clayton P.B. Op. cit., p.66-73.

<sup>83</sup> См.: Weigl E. Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429). München, 1925, S.25.

них<sup>84</sup> подчеркивается, что от Девы родилась, конечно, не Божественная природа, ибо нельзя говорить, что Тот, Кто «рожден от Своего Отца прежде всех век», Он же рожден и Марией. Правда, тут же говорится о единстве двух естеств: оно есть единство «Воспринявшего» и «воспринятого», которое реализуется в одном Лице и представляет собою «точное сочетание» (συνάφεια ἀκριβής). В этой связи автор апеллирует к св. Апостолу Павлу и приводит ссылку на Флп.2:6-7, трактуя данное место так: здесь Апостол ясно различает природу Того, Кто есть «образ Божий», и природу Того, кто есть «образ раба», то есть Того, Кто принял «образ человека», и Того, Кто был воспринят<sup>85</sup>. Само собою разумеется, крестная смерть постигла не Божественную природу, а «воспринятого человека» или храм Бога Слова. Этот человек хотя и удостоился всеобщего поклонения вследствие общения с Божественным естеством, но о смысле, содержании и характере такого «общения» ничего конкретного в данной проповеди не говорится. Замечается только, что страдания Христа не касались Божественного естества, хотя «Воспринявший» и их принял каким-то образом на Себя. В примечании французского переводчика предполагается, что здесь речь идет о «взаимообщении» или «общении свойств» (communicatio idiomatum) природ во Христе<sup>86</sup>, но сам текст не дает оснований для подобного вывода. Если и можно говорить о некоем расплывчатом «общении» естеств Господа у Феодора, то только в плане их соприкосновения. Это подобно тому, как человек «общается» с мешком, который он подъял на свои плечи, но не более. Намеченные идеи частично повторяются, а частично получают развитие в восьмой «гомилии»<sup>87</sup>. Так, опять говорится о «Воспринявшем» и «воспринятом»: Бог обитал в храме «воспринятого человека» (ссылка на Ин.2:19) и обладал полной властью над этим храмом. Констатируется, что единство их неизреченно и нерасторжимо, но при этом указывается, что природы остаются различными, а их единство – нераздельно, поскольку «воспринятый» соединен *по чести и славе* с «Воспринявшим». Отсюда ясно, что Христос есть и Сын Давидов, и Господь: Сын Давидов Он *по природе*, а Господь – по причине славы, воздаваемой Ему. Весьма эмоционально Феодор пытается устранить всякий намек на представление о «двух Сынах» или «двух Господах», но сразу же вслед за этим приводит совершенно неприемлемое сравнение соединения двух природ во Христе с

---

<sup>84</sup> См.: Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétiques, p.89-103. См. также немецкий перевод: Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, S.152-168.

<sup>85</sup> Примечательно, что Феодор не акцентирует внимания на фразе: «Но уничтожил *Себя Самого*». Можно сравнить с толкованием блаж. Феофилакта, который подчеркивает тот момент, что именно *Бог Слово* принял «образ раба», а слова: «сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» изъясняет подобным образом: «Господь не все имел наше, но чего-то и не имел, именно: не родился по естественному порядку и не грешил. Но Он не был только тем, чем казался, *но и Богом*: не был Он обычным человеком. Поэтому Апостол и говорит: *подобным человекам*, потому что мы душа и тело, а Он *душа и тело и Бог*». Благовестник или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, т.3. Киево-Печерская Успенская Лавра, 2006, с.476.

<sup>86</sup> Об этом «общении свойств» см.: оно «состоит в том, что в Лице Иисуса Христа каждое Его естество передает свойства свои другому, и именно – свойственное Ему по человечеству усваивается Ему, как Богу, а свойственное по Божеству усваивается Ему, как человеку». Поэтому «и в писаниях отеческих, и в церковных песнях очень нередко встречаются выражения о Христе: “Бог пострадал”, Творец и Царь веков “вкусил смерть”, или: “предвечный Младенец” и подобное. Это потому, что Божество и человечество не составляют во Христе двух особых лиц, а соединены нераздельно и неразлучно в единую Ипостась; потому, что одна и та же Ипостась Бога Слова пребывает во Христе всецело и нераздельно Ипостасию и естества Его Божеского, и естества человеческого». Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие, т. II. Киев, 2007, с.93-94. Указанные выражения «Бог пострадал» и т.д. были абсолютно немыслимы и чужды для Феодора.

<sup>87</sup> Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétiques, p.119-131; Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, S.185-202.

единством двух супругов в браке – сравнение, которое как раз тесно ассоциируется с указанным представлением.

Таким образом, при самом беглом рассмотрении двух «гомилий» Мопсуестийского предстоятеля обнаруживается, вне всяких сомнений, основная дуалистическая интуиция его христологии. Она преобладает и в греческих фрагментах. Так, в одном из них (PG 66, 976) говорится, что Сын Божий, вселившись (ἐνοικήσας) в «воспринятого» (τὸν λαμβανόμενον), приготовил его сопричастовать всей той славе, которой Сам вселившийся причаствует по природе; в результате образуется одно Лицом (ἓν πρόσωπον). В другом отрывке (PG 66,981) высказывается мысль, что это Лицо по единению (или: «в соответствии с соединением, согласно единению» - ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἔνωσιν) образуется так, как образуется едина плоть мужа и жены (см.: Мф. 19:6). Поэтому различием естеств не разрушается «единение Лица» (τοῦ προσώπου ἢ ἔνωσις). Ибо когда мы различаем естества, то говорим, что совершенна природа Бога Слова и совершенно Лицо [Его], ибо нет безличной ипостаси (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἐστὶ ὑπόστασις); и аналогичным образом – совершенна природа [воспринятого] человека, как [совершенно] и лицо [его]. В следующем сразу за этим отрывке фрагменте (Ibid.) данная мысль опять повторяется, играя новыми нюансами: мы говорим, что у Бога Слова есть Своя собственная сущность (οὐσία), а у [воспринятого] человека – своя, ведь различные естества в соединении образуют одно Лицо. Поэтому когда мы пытаемся различить (διακρίνειν) [эти сущности], то говорим, что совершенно лицо [воспринятого] человека и совершенно Лицо Божества. А когда мы обращаем взор свой на единение (πρὸς τὴν ἔνωσιν), то провозглашаем, что оба естества есть одно Лицо, причем человечество с помощью Божества воспринимает от сотворения (παρὰ τῆς κτίσεως) славу, а Божество в нем совершает должное (τὰ δέοντα). Еще один отрывок (PG 66, 1013) также очень важен: «Способ соединения по благоволению (κατ' εὐδοκίαν ἐνώσεως), сохраняя естества неслиянными и нераздельными (ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαίρετους), являет единое Лицо обоих, а также [их] единую волю (μίαν τὴν θέλησιν) и единое действие (μίαν τὴν ἐνέργειαν), вместе со следующими за ними единым властвованием и единым господством (μίᾳς ἀθθεντίας καὶ δεσποτείας)». Этот последний фрагмент важен в том плане, что здесь Феодор, как это не парадоксально, выступает предшественником монофелитов. Наконец, следует обратить внимание и на еще один фрагмент (PG 66, 992), где говорится, что Дева Мария может называться и «Человекородцей», и «Богородицей»: первое наименование соответствует естеству вещи (τῇ φύσει τοῦ πράγματος), а второе наименование – лишь относительное (τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ). Ведь Она – «Человекородица» по природе, поскольку во чреве Марии был человек, который оттуда и появился на свет. А Богородица Она есть постольку, поскольку в зародившемся человеке был Бог, Который в этом человеке не ограничивался по естеству (οὐκ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν), но пребывал в нем по расположению воли (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης). – В данном отрывке наблюдается одна из кардинальных идей Нестория, который только обнажил амбивалентную мысль Феодора и развил ее.

Итак, набросанный бегло эскиз учения Мопсуестийского епископа о Лице Господа Иисуса Христа являет в Феодоре несомненного предшественника несторианства. Конечно, мысль его билась в поисках адекватного понимания таинства Боговоплощения, и Феодор здесь был вполне искренним в поисках такого верного понимания. Однако, такой напряженный поиск его богословской мысли был направлен не к эпицентру Православия, а в сторону и прочь от данного эпицентра. Что было причиной такого искривления и искажения богословских поисков, сказать трудно. Но как правило, подобное «уродливое богословствование» является плодом неправильного развития духовной жизни, а об этой

духовной жизни Мопсуестийского епископа мы, к сожалению, практически ничего не знаем. Но, несомненно, уклонение его в сторону от *царского пути* Православия лишь поверхностным образом связано с терминологической нечеткостью и путаницей, в которых обычно видят причину основных пороков его христологии<sup>88</sup>. Можно иногда использовать неадекватные понятия и выражения, но посредством их высказывать вполне православные интуиции (как это случилось с известным выражением свт. Кирилла Александрийского об «одной природе Бога Слова»), а можно и в совершенно адекватные термины вкладывать еретический смысл. Дело здесь скорее во внутренней, часто почти неуловимой, связи понятий и выражений, в оттенках и смысловых переливах их жизни, которые передают и отражают (иногда совершенно парадоксальным образом) Божие присутствие в мире, в нас и в нашей мысли. С одной стороны, Феодор Мопсуестийский часто использовал в христологии очень неадекватные понятия и образы, как, например, «соприкосновение» (συναφεία) или «восприятие» (σύλληψις), «храм» или образ единства супругов в браке, но, с другой, он же, как бы предвосхищая Халкидонское вероопределение, говорил о неслиянном и нераздельном соединении естеств во Христе. Можно еще отметить, что такое излюбленное выражение Феодора как «воспринятый человек» (assumptus homo), идущее всегда в тесном сопряжении с «воспринимающим Богом» (Deus assumens), которое имело несомненно подозрительные ассоциации с точки зрения позднейшего православного богословия, было вполне обычным для IV - начала V вв.<sup>89</sup> Но все эти как корректные, так и некорректные термины, выражения и образы выстраивались в ассоциативный (а порой – логический) ряд, который был целеустремлен к «сугубой симметрии» в христологии, породившей несторианство. Не случайно поэтому, что для Феодора глубоко чуждым было и учение об обожении, которое неотделимо от христологии (также как и от учения о Святом Духе) и увенчивает их<sup>90</sup>. Ибо «признать, что человеческое существо может быть обожено, означало для него, что оно всецело превращается в божественное по природе, что для него одновременно непостижимо и невозможно. Неудивительно поэтому, что он рассматривал ипостасное или существенное единство во Христе как разрушающее Его человечество. Вторжение одной природы в другую не могло сохранить целостность обоих»<sup>91</sup>. А отрицая данное учение, Феодор вступал в непримиримое противоречие с одной из основных интуиций православного учения о спасении. Ведь «Бог оставил величие славы Своей и стал человеком, чтобы соделать богом всякого Адама. Пришел на землю Сын Божий, чтобы начать новое творение, возобновление, “приготовление к боголепнейшему Божественного в человеке образа”, по выражению свщмч. Мефодия Олимпийского. Он пришел, чтобы возвести

---

<sup>88</sup> В данном случае далеко не во всем можно согласиться с таким суждением покойного отца Иоанна Мейендорфа: «Великий (sic!) Феодор Мопсуестийский сознавал, что Антиохийская христология “воспринявшего Слова” и “воспринятого человека” была недостаточна для того, чтобы выразить исповедание Никейского Символа веры “во *Едино*го Господа нашего Иисуса Христа”, и могла привести к учению о двух “субъектах” во Христе. Поэтому во всех своих творениях он настаивал на единстве Господа, ошибочно полагая, что адекватно выражал это единство формулой: одно лицо (πρόσωπον) и две природы (φύσεις). Какой бы смысл ни вкладывал Феодор в свою терминологию, она по-прежнему вызывала путаницу, поскольку термин “лицо”, объединяющий Божественную и человеческую природы Христа, на языке того времени мог обозначать и просто маску. Термин же “природа” всегда указывал на конкретную реальность и иногда на реальность личностную. По Феодору, божественная реальность “обитала” в человеке Иисусе, его система исключала понятие “Бога-Слова, рожденного от Девы Марии”». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с.17.

<sup>89</sup> См.: Galtier P. Op. cit., p.164-166.

<sup>90</sup> См. на сей счет глубокие и четкие рассуждения нашего выдающегося богослова: Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.273-278.

<sup>91</sup> Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002, с.49.

человека назад к “древней красоте”. Чтобы обновить нашу человеческую природу, Он рождается в убогих яслях, чтобы возродить, очистить, преобразить, обожить человека. Это обожение сперва происходит в Лице Иисуса Христа – в человеческой природе Богочеловека. Второе Лицо Святой Троицы приняло на Себя не просто ответственность за наши грехи, но всю нашу человеческую природу. “Весь Он всего воспринял меня и весь со мной соединился, чтобы всему мне даровать спасение, ибо что не воспринято, то не может быть исцелено” (прп. Иоанн Дамаскин). Бог усвоил человеческое, чтобы передать человеку Божественное. На основе “сообщения свойств”, как учит догматическое богословие, человеческая природа Иисуса обожилась, соединилась с Богом и восприняла живоносный луч Божества, сама не подвергшись тлению. И когда обожился Иисус как человек, может уже обожиться всякий человек, весь человеческий род, на основании таинственного единства человеческого рода»<sup>92</sup>.

### 3. Несторий и его ересь.

Наверное, в истории христианской Церкви Несторий вряд ли бы получил какое-либо заметное место, если бы по попущению Божию исторические обстоятельства не сложились так, что не очень известный и не очень талантливый сирийский монах был возведен на Константинопольскую кафедру. Один историк XIX века характеризует Нестория следующим образом: он «обладал величавой осанкой, полным и звучным голосом (Сократ VII, 29) и природным даром слова; от природы бледное и сухое лицо его, светлый и глубокий взгляд придавали всей его фигуре нечто такое, что во все времена считалось принадлежностью оратора. Серьезную и требующую терпения науку он презирал, и не старался скрыть этого презрения. Относительно отеческих толкований и канонов, которые с течением времени становились необходимыми, Несторий не раз говаривал, что при изъяснении св. книг он не справляется ни с живыми, ни с мертвыми. За то и живые ему отомстили, а умершие еще лучше. Один современный писатель обрисовывает его в двух словах: “Он имел достаточно красноречия, но мало рассудительности”»<sup>93</sup>. С этой характеристикой можно спорить, но некоторые существенные черты личности Нестория здесь, действительно, уловлены достаточно ясно.

Основные сведения о биографии Нестория (родился в последней четверти IV века, а умер около 450-451 гг.) до периода догматических споров, вызванных им, мы находим у Сократа. Повествуя о смерти Константинопольского предстоятеля Сисиния и о смятениях, вызванных в столичной церкви вопросом о его преемнике, этот церковный историк пишет, что «решили вызвать иноземца из Антиохии. Там был некто, по имени Несторий, родом из Германикии, человек с хорошим голосом и отличным даром слова. Посему-то и решено было вызвать его, как способного к проповеданию. Через три месяца Несторий явился, и весьма многие стали рассказывать о его воздержании, а каков он был в других отношениях, - это от людей умных не утаилось с самой первой его проповеди. Быв рукоположен в десятый день месяца апреля, в консульство Филока и Тавра, он тогда же в присутствии всего народа, обратил речь к царю и произнес следующие замечательные слова: “Царь! (сказал он) Дай мне землю, очищенную от ересей, и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и я помогу тебе истребить персов”. Хотя некоторые простые люди, питавшие ненависть к еретикам, приняли произнесенные им слова с удовольствием, но от людей, умевших по словам заключать о качествах души, не укрылись, как я сказал, ни его легкомыслие, ни вспыльчивость, ни тщеславие, ибо, не удержавшись и на минуту, он уже дошел до таких слов; не отведав еще, как говорится и

<sup>92</sup> Архимандрит Никита (Вутирас). Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. М., 2008, с.178.

<sup>93</sup> Тьерри А. Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, 1880, с.7-8.

городской воды, уже объявил себя жестоким гонителем»<sup>94</sup>. Далее Сократ повествует о чрезвычайно жестких мерах, принятых Несторием по отношению к арианам, новацианам и македонианам. Впрочем, подобные меры вряд ли вызвали отрицательную реакцию христианского населения Константинополя, если бы не куда более серьезные обстоятельства. Их Сократ описывает так: «При Нестории был пресвитер Анастасий, приехавший вместе с ним из Антиохии. Несторий весьма уважал его и в делах пользовался его советами. Однажды, уча в церкви, этот Анастасий сказал: “Пусть никто не называет Марию Богородицей, ибо Мария была человек, а от человека Богу родиться невозможно”. Эти слова устроили многих – как клириков, так и мирян, ибо все издревле научены были признавать Христа Богом и никак не отделять Его, по Домостроительству, как человека, от Божества... Итак, когда в Церкви, сказал я, произошло смятение, Несторий, стараясь подтвердить слова Анастасия, - ибо ему не хотелось, чтобы человек, им уважаемый, обличен был в нечестивом учении, - стал часто проповедовать в церкви о том же предмете, нарочито предлагал о нем вопросы и всегда отвергал название Богородицы. А так как вопрос об этом различными людьми был понимаем различно, то в Церкви произошли разделения, - и христиане, как бы сражаясь ночью, утверждали то одно, то другое, то соглашались с новым учением, то отвергали его. Между тем, Несторий у многих прослыл таким человеком, который учил, что Господь есть простой человек, и будто бы вводит в Церковь ересь Павла Самосатского и Фотина. Касательно сего предмета возникло столько споров и такое смятение, что нужен был даже Вселенский Собор. Но, прочитав изданные Несторием сочинения, я нахожу его человеком несведущим и буду говорить о нем справедливо, ибо как не неприязнь к нему заставила меня упомянуть о его недостатках, так и не угождение кому-либо расположить – высказать все то, что я нашел в нем. Мне кажется, Несторий не подражал ни Павлу Самосатскому, ни Фотину, да и не называл Господа совершенно простым человеком. Он боялся, как призрака, одного названия Богородицы, и это с ним случилось от крайней необразованности. Быв от природы красноречив, Несторий считал себя образованным, а на самом деле не имел никакой учености, да и не хотел изучать книги древних толкователей. Слепленный своим даром слова, он не показывал внимания к древним, но предпочитал всем самого себя»<sup>95</sup>.

Таково это свидетельство Сократа Схоластика, которое и является для нас главным источником относительно возникновения новой волны догматических споров. По поводу доброкачественности этого свидетельства возникали и возникают порой сомнения<sup>96</sup>, но, во-первых, это - наш главный и почти единственный источник; во-вторых, Сократ, естественно, как любой историк, не мог быть «абсолютно объективным» (он, например, испытывал явные симпатии к представителям Александрийской школы и не скрывал этих симпатий), но, при всех своих личных особенностях, он стремился быть беспристрастным<sup>97</sup>. Об этом явно свидетельствует и тот факт, что он постарался обратиться к собственным сочинениям Нестория и, изучив их, отверг ту «напраслину», которая возводилась на ересиарха, т.е. обвинение его в близости к Павлу Самосатскому и Фотину. Для сравнения можно привести один несторианский источник – проповедь Мар Нарса (умер 502 г.), который говорит: «Ревностный Несторий служил жителям Византии

<sup>94</sup> Сократ Схоластик. Церковная история, с.294.

<sup>95</sup> Там же, с.296-297.

<sup>96</sup> См., например: Лебедев А.П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. Спб., 2004, с.151-152.

<sup>97</sup> Ср. нашу характеристику этого церковного историка: «Он выступает как тонкий и внимательный собиратель сведений о церковных событиях, спокойный повествователь деяний давно прошедших и недавних дней, имеющий на всё свою точку зрения, но старающийся быть предельно объективным». Сидоров А.И. Древнецерковная историческая письменность. (Основные этапы становления древнецерковной историографии) // Альфа и Омега, № 1 (51), 2008, с.368.

<...> Он мудро строил и сплавивал слово истины, да не пошатнется оно противными ветрами еретиков. Еретики же суетно возненавидели друга истины и стали чинить лживые коварства против слов его <...> они воздвигли обвинения ложные. Лжецы избрали свидетелей неправды, чтобы судить праведника, как прежде Иезавель, чтобы судить Навуфея (3 Цар.21:8-16)». И чуть далее: «Беззаконная зависть недобрых людей возненавидела праведника из-за слова веры, излагаемого им. Больной Египтянин (подразумевается св. Кирилл Александрийский А.С.) в раздражении своем восстал...»<sup>98</sup>. Контраст между свидетельствами Сократа и Нарсая столь очевиден, что не требует никаких комментариев. Но хотелось бы отметить один факт: в несторианских источниках, как и в последующей протестантской историографии, а также среди светских историков основная вина на возникшие в связи с Несторием церковно-политические и догматические нестроения возлагается на св. Кирилла Александрийского. Однако этот святитель вступает в борьбу уже на последующих этапах догматических споров, *вынужденный* последователями Нестория ввязаться в сражение. А сам конфликт уже разгорелся до него, и, следует это подчеркнуть особо, носил сугубо *принципиальный* характер, поскольку близкий к нему пресвитер Анастасий посягнул на наименование Девы Матери «Богородицей». Был ли Несторий здесь невольным заложником обстоятельств – вопрос весьма спорный<sup>99</sup>. Но вряд ли без его согласия (а скорее – прямо по его инициативе) упомянутый пресвитер выступил с провокационной проповедью. Самому Несторию, как патриарху, подобная провокация явно была не к лицу, но на то, что он был единомышлен со своим присным пресвитером, указывает все последующее развитие событий.

Оставляя в стороне детали этого развития, следует обратиться к догматической подоплеке описываемых событий. Камнем преткновения стало понятие «Богородица», которое является органичной частью всего православного вероучения и неразрывно связано с христологическим догматом. Эту глубинную связь четко сформулировал один наш богослов: «Мы именуем Святую Деву в собственном смысле Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спаситель наш Своим Божеством (естество Божеское вечное, никогда не изменяющееся, не может рождено быть от Девы), а потому, что Бог Слово и Господь наш родился от Нее по своему человеческому естеству. Но известно, что *человеческое естество* Господа и Бога нашего Иисуса Христа с самой минуты Его Воплощения стало *нераздельно и ипостасно соединено в Нем с Божеством Его*, оно соделалось собственным Божественному Лицу Его, так что уже и состояния, свойственные человеческому естеству, становятся собственными Божественному Лицу Его. Поэтому и состояние зачатия Его в утробе Девы и, по прошествии определенного времени чревоношения, рождение, равно как младенчество, возрастание и другие состояния и действия человеческие принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог, истинно явившийся во плоти. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Святой Девы не Божественное естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси человеческое естество; но, как родившая Бога во плоти, Она собственно есть Богородица, и называется этим именем в собственном смысле, без всякой несообразности

---

<sup>98</sup> Цит. по кн.: Селезнев Н.Н. Несторий и Церковь Востока. М., 2005, с.42-43.

<sup>99</sup> В данном случае мы не можем согласиться с мнением В.В.Болотова, что «Несторий шел не впереди, а позади своих приверженцев, умеряя и сдерживая их порывы. Не он, а его пресвитер Анастасий первый бросил вызов константинопольскому населению проповедью против *Θεοτόκος*. Не Несторий, а Дорофей Маркианопольский провозгласил, как утверждали, анафему тому, кто Святую Деву называет Богородицей. Несторий был сравнительно умерен в своих воззрениях». История Церкви в период Вселенских соборов, с.227. В сходном духе выдержана характеристика Нестория как «невинной жертвы трагической судьбы» в кн.: Loofs F. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914, p.60. Еще отмечается полная неопытность и неискусшенность Нестория в земных делах, которая, вкупе с его тщеславием, создали новому Константинопольскому предстоятелю много проблем. См.: Nau F, Nestorius d'après les sources orientales. Paris, 1911, p.13.

с понятиями о Божестве»<sup>100</sup>. И вопрос о том, когда появился сам термин «Богородица», в данном случае играет второстепенное значение, ибо и понятие «единосущия», например, возникло сравнительно поздно, но оно, выражая саму суть православной триадологии, было принято Церковью, хотя и не без борьбы<sup>101</sup>. Так и слово «Богородица» к первой половине V века стало неотъемлемой частью православного Предания, поскольку «все древние Пастыри и Учители Церкви, когда только представлялся случай касаться лица Пресвятой Девы в связи с рассуждениями о Ее Сыне, как Богочеловеке, или прямо называли Ее Богородицею, или же эту мысль о Ней необходимо предполагали или подразумевали, когда по примеру того, как проповедовалось в символах, утверждали, что от Нее Бог поистине родился»<sup>102</sup>. Если все же коснуться этого второстепенного вопроса, то можно констатировать, что в III веке понятие «Богородица» уже было в ходу среди церковных писателей: по крайней мере, его употребляли св. Ипполит Римский и Ориген<sup>103</sup>. Указывается иногда, что названное понятие использовали преимущественно богословы александрийского направления, однако можно указать пример Антиохийского собора, состоявшегося накануне первого Вселенского Собора и определившего во многом догматическую деятельность его. В послании этого собора прямо говорится, что Сын [Божий] и Бог Слово, родившийся и воплотившийся от Богородицы Марии (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας), страдал и умер, а затем восстал из мертвых и вознесся на небо<sup>104</sup>. Но наиболее яркое доказательство того, что слово «Богородица» вполне было приемлемо и для антиохийцев, представляет послание предстоятеля Антиохийской церкви Иоанна (ум. 441 - 442 г.), который был насельником того же монастыря, что и Несторий (св. Евпрепия), и так же в 428 году был избран на Антиохийскую кафедру<sup>105</sup>. Своему сотоварищу Иоанн пишет так: «В учении о спасении нас Христом, Царем всего мира, всего лучше употреблять слово, соответствующее Ему (подразумевается “Богородица” А.С.), употребляемое многими отцами и соответствующее истине спасительного рождения Его от Девы. Твое благочестие не должно отвергать этого, как такого, в чем нет опасности. Не должно также думать, что не прилично говорить против самого себя. Ибо если твой ум мыслит также, как отцы и учителя Церкви (а это мы знаем о тебе, владыка, через многих общих нам друзей), то для чего тяготиться открыто сказать благочестивую мысль словом, соответствующим этой мысли, и притом в такое время, когда началось такое беспокойство от твоих толкований веры?». Иоанн верит в благочестивое содержание веры Нестория и считает, что он проявляет только непонятное упорство в отношении одного понятия, а потому продолжает убеждать его: «Ибо как скоро отвергнется это слово, а следовательно и тот смысл, какой в нем заключается, то оттуда будет следовать мысль, что Тот, Кто для нашего спасения неизреченно являлся на земле, не был Бог, что Бог Слово, истощивший Себя до принятия образа раба (Филипп.2,7), не показал нам неизреченного Человеколюбия; тогда как Священное Писание более всего утверждает Божие Человеколюбие к нам, когда говорит, что Единородный Сын Бог,

<sup>100</sup> Архимандрит Алексей (Ржаницын). О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ. Под редакцией иерея Вадима Леонова. М., 2000, с.22-23.

<sup>101</sup> Один исследователь проводит сравнение этих двух понятий, подчеркивая, что слово «единосущный» было преимущественно богословским термином и не получило широкого распространения среди верующего народа; наоборот, термин «Богородица» служил выражением веры простого люда. См.: Bethune-Baker J.F. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of Evidences. Cambridge, 1908, p.13.

<sup>102</sup> Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т.IV. Спб., 2008, с.114.

<sup>103</sup> См.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p.639.

<sup>104</sup> См.: Athanasius Werke. Bd.III,1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. Hrsg. Von Hans-Georg Opitz. Berlin-Leipzig, 1934, S.39.

<sup>105</sup> О нем см.: Scipioni L.I. Nestorio e il concilio di Efesa. Milano, 1974, p.195-299.



вечный и всегда с Ним пребывающий, бесстрастно родился от Девы, о чем так говорит божественный Апостол: *посла Бог Сына Своего, рождаемого от жены* (Галат.4,4). Он ясно указывает, что Единородный неизреченно родился от Девы... Если ради этого рождения отцы называли Деву Богородицею, как и мы ныне называем Ее сим именем: то не знаю, для чего нам (извини меня за эти слова) еще приниматься за совершенно ненужное исследование этого догмата, к смущению, как видишь самих себя и церковного мира? Для нас нет никакой опасности говорить и мыслить согласно с знаменитыми учителями Церкви Божией. Считаю излишним перечислять имена их; ты знаешь их не меньше, чем и каждый из нас, потому что и ты сам и мы все считаем для себя за честь быть их учениками»<sup>106</sup>. Эти рассуждения Иоанна Антиохийского настолько красноречивы и ясны, что не требуют особого разъяснения. Его четкая церковная позиция в отношении рассматриваемого вопроса показывает, что понятие «Богородица» было органичным и для антиохийского богословия.

Совсем иной была точка зрения Нестория: он всячески избегал названного понятия. Но дело не только в этом понятии – отрицание слова «Богородица» нерасторжимым образом связано со всем контекстом его христологии и вообще его догматического учения<sup>107</sup>. Это обнажается уже в его первом послании к папе Келестину (Целестину), где ересиарх обвиняет своих оппонентов в арианстве и аполлинарианстве, считая, что они богохульствуют, уча следующее: «Бог Слово, единосущный Отцу, получил начало от Христородицы Девы (*de Christotoko virgine*), как бы от Нее приняв бытие; они говорят, что после того, как возведен был Его храм (*cum templo suo aedificatus esset* – подразумевается человеческое естество Господа *A.C.*), Он был погребен вместе с плотью, после же Воскресения срастворился с тою же плотью, и потом перешел в Божественное естество... Плоть же, соединенная с Божеством, соделалась, как богохульно учат они, божественною, получив обожение в Самом Слове (*ipso Verbo deificationis*)... Они и Деву Христородицу с такою же дерзостью называют Богородицею»<sup>108</sup>. Из этого отрывка видно, что, обвиняя своих идейных противников в ереси, Несторий отрицает два рождения Богочеловека (и сам этот термин был глубоко чужд ему), а также учение об обожении, не говоря уже об отвержении слова «Богородица». Что же касается этого слова, то св. Кирилл Александрийский вполне справедливо обличает Нестория за тот его тезис, противоречащий Священному Писанию, что Бог произошел от Христородицы Девы (*τὸ προελθεῖν τὸν Θεὸν ἐκ τῆς Χριστοτόκου παρθένου*), но не рожден (*γεννηθῆναι*) от Нее<sup>109</sup>. Таким образом, Несторий, отвергая слово «Богородица», пытался заменить его новым и

---

<sup>106</sup> См. русский перевод: Деяния Вселенских Соборов, т.1. Спб., 1996, с.188-190.

<sup>107</sup> Ср. на сей счет замечание В.Н.Лосского: «Догматическая тема Θεοτόκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим. Таким образом, здесь все сосредоточено непосредственно на христологии». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение, с.320-321. В то же время наш крупнейший богослов подчеркивает: «Если о Христе проповедуют на кровлях, возвещают, чтобы Он был познан всеми, учат, обращаясь ко всему миру, то тайна Богоматери открывается внутри Церкви верным, принявшим слово Божие и стремящимся “к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе” (Флп.3,14). Здесь не только предмет нашей веры, но и нечто большее – основание нашей надежды: плод веры, созревший в Предании». Там же, с.335. Именно этот зрелый плод веры и был недоступен Несторию, поскольку его гордыня, закрыла для него доступ к тайне Богоматеринства, открывающейся внутри Церкви.

<sup>108</sup> См.: Деяния Вселенских Соборов, т.1, с.163-164. Текст несколько исправлен по изданию: Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius. Gesammelt, untersucht und herausgeben von F.Loofs. Halle, 1905, S.166-167.

<sup>109</sup> Ibid., S.277-278.

совершенно чуждым церковному Преданию термином «Христородица»<sup>110</sup>. Правда, сам Несторий, обращаясь к евноху императора Схоластику, говорит, что он неоднократно употреблял слово «Богородица» (*qua Dei genitrix nominantur, sicut nits, saepius diximus*)<sup>111</sup>. В одной из трех проповедей, посвященных второму искушению Господа (Мф.4:6), которые были опубликованы в начале XX в. и которые, по утверждению издателей, принадлежат Несторию, мы, действительно, встречаем подобное словоупотребление, где Пресвятая Дева сравнивается с ветхозаветной Фамарью в Быт.38:24 (τοῦτου δὲ τῆ θεοτόκῳ παρθένῳ συμβεβηκότος)<sup>112</sup>. Исходя из этого, иногда делается вывод, что ересиарх восставал только против «манихейского» и «аполлинаристского» употребления этого понятия и, вообще, в данном случае мало чем отличался от св. Кирилла Александрийского<sup>113</sup>. Но, думается, такой вывод является прямым искажением реальной действительности. Прежде всего, единственное употребление указанного слова еще ни о чем не говорит; далее, Несторий, подобно своему предшественнику Феодору Мопсуестийскому, употреблял его, скорее всего, в несобственном смысле; и, наконец, слишком мощная оппозиция нововведению Анастасия и самого Нестория заставила ересиарха, как представляется, пойти на попятную и иногда в очень ограниченном смысле использовать имя «Богородица». В том же самом первом послании к Келестину ересиарх говорит, что это слово «можно употребить о Деве только в том отношении, что храм Бога Слова рассматривается нераздельно с нею (*inseparabile templum Dei Verbi ex ipsa*), а не потому, что она как бы есть Мать Бога Слова: ибо ни одна мать не может родить того, кто был прежде нее»<sup>114</sup>. Это высказывание Константинопольского предстоятеля ясно указывает, что для него притворное признание имени «Богородица» было лишь тактическим ходом, призванным скрыть его принципиальное неприятие данного понятия<sup>115</sup>. Впрочем, подобные маневры Нестория никого не обманули, поскольку дело было не только в самом имени, но и в самом глубинном контексте его учения о Лице Господа Иисуса Христа.

---

<sup>110</sup> Церковный историк VI в. Евагрий Схоластик, имевший под рукой греческий текст «Книги Гераклида» (о ней см. ниже), описывает самооправдание Нестория в этом сочинении так: «Когда святая Церковь лишилась порядка, и одни говорили, что Марию следует называть Человекородицей, а другие – Богородицей; чтобы, говорит, не ошибиться и в том и в другом, либо присоединяя бессмертное [к смертному], либо привлекая к себе одну из сторон, лишаясь другой, он придумал выражение “Христородица”». Евагрий Схоластик. Церковная история. Перевод с греческого, вступительная статья и приложения И.В.Кривушина. Спб., 2006, с.70-71. Однако, данное самооправдание Нестория, сделанное уже задним числом в египетской ссылке, неубедительно, поскольку термин «Човекородица» в споре не называл никто, кроме пресвитера Анастасия.

<sup>111</sup> Nestoriana, S.191.

<sup>112</sup> См.: Nestorius. Le Livre d’Héraclide. Traduit en français par F.Nau. Paris, 1910, p.345.

<sup>113</sup> См.: De Halleux A. Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon, 1993, N 2, p.165. Данный тезис практически повторяет и Н.Н.Селезнев: «Несторий не был категоричным отрицателем имени Θεοτόκος, однако было бы ошибкой считать, что он вовсе не возражал против его употребления. Он считал его богословски некорректным, и утвердился в таком воззрении, очевидно, оказавшись свидетелем споров вокруг этого имени в Константинополе». Селезнев Н.Н. Несторий и Церковь Востока, с.70.

<sup>114</sup> Деяния Вселенских Соборов, т.I, с.164. Текст: Nestoriana, S.167-168.

<sup>115</sup> Поэтому следует признать очень некорректным суждение Я.Пеликана: «В конце концов Несторий счел возможным примириться даже с наименованием Богородица – не только потому, что в некотором смысле он мог принять ортодоксию этого термина, но, возможно, и потому, что оно настолько укоренилось в христианском богослужении, что было неоспоримо». Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Том1. Возникновение кафолической традиции (100-600). М., 2007, с.230. Подобная «мягкая апология Нестория» у весьма уважаемого православного ученого выдержана, к большому сожалению, в духе протестантской и либерально-католической тенденции, стремящейся пересмотреть строгие вердикты соборного разума Церкви.

Данный контекст определяется, несомненно, в первую очередь его оппозицией арианству и аполлинарианству. Об этом ясно свидетельствует уже упоминавшееся первое послание Нестория к Келестину, где он обвиняет своих оппонентов в учение о «срастворении» или «смешении» (*confusionem*). Но эта вполне похвальная тенденция уводит Нестория в непозволительные крайности, одна из которых четко обозначается в том же послании: «Плоть же, соединенная с Божеством, сделалась, как богохульно учат они, божественною, получив обожение в Самом Слове (*ipso Verbo deificationis*)»<sup>116</sup>. По такому высказыванию ересиарха очевидно, что Несторий, подобно Феодору Мопсуестийскому, отрицал идею обожения, усматривая в ней лишь следствие «преложения» Божества в человечество, а не результат ипостасного соединения двух естеств и вытекающего из этого соединения взаимообщения свойств<sup>117</sup>. Более того, указанная оппозиция приводит еретическую Константинпольского предстоятеля не только к резкому разделению природ во Христе, но и к идее двух субъектов в Господе. Один из его фрагментов достаточно ясно указывает на эту идею: здесь говорится, что Слово Божие восприняло не плоть, а человека. Единородный по природе и истинно есть Сын Божий, а человек, которого Он воспринял (*ὅν δὲ ἀνέλαβεν ἄνθρωπον*) не является по природе Богом, будучи таковым лишь соименно (*ὁμωνύμως*) вследствие воспринявшего его Сына Божиего<sup>118</sup>. В данном случае можно согласиться с одним исследователем, верно подметившим, что Несторий, не осознавая сути апофатического богословия отцов Церкви, сопоставляет Божественную и человеческую сущность (*οὐσία*) на одном онтологическом уровне, не понимая того, что в святоотеческом Предании Божественная природа представляется превыше всякой тварной онтологии<sup>119</sup>. Таким образом, эта «онтологическая симметрия» ересиарха заставляет его тяготеть к различению двух субъектов во Христе. Правда, он сам чувствовал внутреннюю слабость своей позиции и стремился всячески отвести от себя подозрение в подобном явно несовместимом с Православием учении. Поэтому Несторий заявляет: «Не иной был Бог Слово и не иной

---

<sup>116</sup> Nestoriana, S.166-167. Деяния, с.163-164.

<sup>117</sup> Ср. суждение выдающегося сербского богослова: «Естественным следствием ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе является обожение (ἡ θεώσις) Его человеческого естества. Ипостасно соединенное с Богом Словом человеческое естество в Господе Иисусе Христе всецело возвысилось, совершенно преуспело и обожилось до конечных пределов, но при этом оно не утратило своего характера, своей ограниченности, своей человечности. Оно обожилось всецело: и плоть, и душа, и ум, и воля, - но при этом не перестало быть человеческим и осталось в своих границах». Собрание творений преподобного Иустина (Поповича), Т.П. М., 2006, с.468. А один из выдающихся русских богословов начала XX века – священномученик Илларион – ясно на сей счет замечает: «В совершенном согласии с древнецерковной мыслью Церковь Православная существо нашего спасения усматривает в обожении и обновлении нашего греховного естества Воплощением Сына Божия». Священномученик Илларион (Троицкий). Творения, т.3. М., 2004, с.264. Для многих святых отцов эта идея является центральной осью всего учения о спасении. См., например, у свт. Григория Паламы, по мнению которого, «обожение человеческой природы впервые осуществилось в лице Христа. Его человеческая природа соединилась с Божественным Словом и восприняла полноту обоживающей энергии, исходящей из божественной сущности и явленной Христом Своим ученикам на Фаворе. Таким образом, человеческая природа Христа стала сосудом нетварной божественной энергии и с тех пор изливает эту благодать в Святом Духе всем верующим. Возрождаясь через таинство крещения, человек становится одной плотью со Христом через причастие Его обоженого Тела и таким образом участвует в Его новой жизни и становится гражданином Небесного Царства». Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003, с.126.

<sup>118</sup> Nestoriana, S.217-218.

<sup>119</sup> Brebis G.S. «The Apology» of Nestorius: A New Evaluation // *Studia Patristica*, V.XI, Pt.2, 1972, p.108.

человек, в котором Он (Бог) был (οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος). Ибо одно Лицо обоих благодаря достоинству и чести (ἀξία καὶ τιμῆ); Ему воздается поклонение от всякой твари и Оно никоим образом и не в каком-либо временном отношении не разделяется инаковостью желая и воли (ἐτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος)». В том же духе выдержан и предшествующий фрагмент, гласящий: «Мы сохраняем естества [Господа] неслиянными, [считая их] сочетавшимися не по сущности, а по воле (οὐ κατ' οὐσίαν, γνώμην δὲ συνημμένας). А поэтому мы отмечаем одну волю (θέλησιν), одно действие и одно владычество (δεσποτεία) их, проявляющиеся в равенстве достоинства. Ибо Бог Слово, восприняв человека, которого Он до этого заранее предопределил, на основании [Своей Божественной] власти (τῷ τῆς ἐξουσίας λόγῳ) не отделил [Себя] от него, провидя его [особую] внутреннюю расположенность»<sup>120</sup>. В данных выдержках Нестория ясно прослеживается его фундаментальный тезис об *онтологической симметрии Божества и человечества* во Христе. Эта симметрия предполагает несомненную тенденцию к выделению в Нем двух субъектов (например, Бог Слово заранее предопределил человека к Своему вселению в него). Кроме того, эти фундаментальные интуиции христологии Нестория подкрепляются и своеобразным монофелитством и моноэнергизмом. С последующими монофелитами Константинопольского ересиарха объединяет убеждение, что *воля и действие* («энергия») соотносятся не с природой или сущностью, но с *лицом*.

В этой связи возникает многократно дискутируемый вопрос о понимании Несторием «просопического единения». Здесь необходимо обратиться к «Книге Гераклида» - сирийскому переводу (датирующемуся VI в.) сочинения, греческий оригинал которого ныне утерян<sup>121</sup>. Опубликованный в начале XX в., данный перевод вызвал неоднозначную оценку ученых, особенно это касалось проблемы авторства сочинения. Вскоре после публикации «Книги Гераклида» было высказано мнение, что она отражает как богословские взгляды, так и стиль Нестория, хотя нельзя отрицать и гипотезу более позднего написания произведения, скомпонованного каким-либо учеником ересиарха (возможно, неким Гераклидом из Дамаска)<sup>122</sup>. Высказывалось и более категоричное суждение в пользу принадлежности всего сочинения Несторию, который, как предполагалось, создал его накануне своей смерти<sup>123</sup>. Но подобная категоричность вызвала большие сомнения у Л.Абармовски, считающей, что первая часть трактата (т.н. «Диалог») не написана ересиархом, а принадлежит некоему константинопольскому монаху, создавшему ее в период 450 – 533 гг.<sup>124</sup> Однако и подобное предположение в свою очередь подверглось критике<sup>125</sup>. Можно еще указать, что «Книга Гераклида» невысоко оценивалась с точки зрения своего богословского содержания: отсутствие внутренней логики и слабость аргументации в ней производят, как отмечалось, удручающее впечатление<sup>126</sup>. Впрочем, вне зависимости от того, принадлежит ли «Книга Гераклида» целиком самому Несторию, или же частично – его ученикам, основные интуиции лжеучения Константинопольского ересиарха выражаются здесь вполне отчетливо.

<sup>120</sup> Nestoriana, S.224.

<sup>121</sup> См. предисловие к английскому переводу произведения: Nestorius. The Bazaar of Heracleides. Ed. by Driver G.R. and Hodgson L. Oxford, 1925, p. IX-XVI.

<sup>122</sup> См.: Jugie M. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912, p.71-73.

<sup>123</sup> Bethune-Baker J.F. Op. cit., p.33-36.

<sup>124</sup> См.: Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heracleides des Nestorius. Louvain, 1963, S.135-201.

<sup>125</sup> См.: Chesnut R.C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides // Journal of Theological Studies, 1978, v.29, p.392-398.

<sup>126</sup> См.: Vine A.R. An Approach to Christology. London, 1948, p.33-35.

Суть этих интуиций английские переводчики «Книги Гераклида» сводят к девяти пунктам: 1) автор отрицает, что единство Христа есть «естественное соединение (composition)», в котором два элемента сочетаются волей внешнего «творца»; 2) он отрицает, что Воплощение имело следствием изменение Божества в человечество или наоборот; 3) он отрицает, что Бог был во Христе таким же образом, как и во всех святых, и т.д. Но в средоточии всех аргументов автора находится утверждение, что принцип единства двух природ обретается в *лицах* (prosôpa) Божества и человечества; эти два лица объединяются в *одно лицо* воплощенного Христа<sup>127</sup>. Следовательно, согласно «Книге Гераклида» выстраивается следующее понимание великого таинства Боговоплощения у Нестория и его последователей: *две природы – два лица – одно лицо единения*. А отсюда вытекает, что ключ к разгадке коренного заблуждения несторианства находится в понимании термина «лицо» (πρόσωπον). Следует сразу отметить, что данный термин, имея большое многообразие оттенков, традиционно обозначал *лик, наружную часть, внешний вид*, а довольно часто и *обличье, маску, личину*<sup>128</sup>. Вследствие чего «в древнегреческом словоупотреблении πρόσωπον не имел онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а следовательно – онтологически относительную, акцидентальную сторону действительности»<sup>129</sup>. Такое основное значение *проявленности вовне* указанного понятия было поколеблено в христианстве и основную роль здесь сыграли великие каппадокийские отцы, сблизившие термин «лицо» с понятием «ипостаси». А благодаря такому тесному сближению указанный термин приобрел «онтологическое, субстанциальное измерение»<sup>130</sup>.

Этот мощный прорыв в богословской терминологии, осуществленный каппадокийскими отцами, остался совершенно чужд Несторию. Для него понятие «ипостась» всегда шло в теснейшей связи с терминами «сущность» и «природа», но никак не с термином «лицо»<sup>131</sup>. Кстати сказать, подобное соотношение данных основополагающих богословских терминов было характерным и для всей последующей несторианской традиции, а вследствие этого для нее было органичным учение о *двух ипостасях* во Христе, восходящее к Несторию<sup>132</sup>. Что же касается понимания «просопического единства» во Христе, отраженного в «Книге Гераклида», то суть его Н.Н.Селезнев формулирует следующим образом: «*Просопон* – это совокупность явленных свойств, действий, отношений и состояний, уникальная для конкретной частной данности природы, позволяющая отличить одну ипостась от другой. Но совокупность явлений какой природы дана в *просопон* Христа? Ответ для Нестория очевиден – *обеих*. “Лицо единства” есть “общее *просопон*”, оно в равной мере принадлежит каждой из природ. “Общее *просопон* двух природ – это Христос”. Христос – имя, объединяющее собою обе природы, и лицо Христа – это лицо Богочеловека. Для Нестория невозможно *выделить* из лица Богочеловека как отдельно существующее лицо Слова, как это делал Кирилл. Таким образом либо явления природ в одном лице были бы разделены на два лица, либо (в случае отождествления лица Христа с лицом Слова) человечество лишалось бы всех своих проявлений. “Слово”, как уже говорилось, для Нестория, так же, как и для всех

<sup>127</sup> Nestorius. The Bazaar of Heracleides, p. XXXII.

<sup>128</sup> См. экскурс в значение этого термина: Ibid., p.402-410.

<sup>129</sup> Чурсанов С.А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2009, с.26.

<sup>130</sup> Там же, с.44.

<sup>131</sup> См.: Bethune-Baker J.F. Op. cit., p.5053.

<sup>132</sup> См.: Richard M. Opera minora. Turnhout, 1976, N 42, p.44; Abramowski L. Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie, 1979, Bd.54, S.49; Scipioni L.I. Ricerche sulla cristologia del “Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologico e il suo conteste filosofico. Friburgo, 1956, p.53-55. Уже в VII веке это нашло отражение в официальной христологической формуле несторианской церкви: *две природы – две ипостаси – одно лицо*. См.: Abramowski L. Die Christologie Babais des Grossen // Symposium Syriacum 1972. Roma, 1974, S.222.

антиохийцев, было обозначением божества, но можно ли говорить о Нем после Воплощения как о несоединившимся с человечеством? “Вещи различные по естеству суть поклоняемы в одном поклонении, - говорит Несторий, - и о них говорится как о поклоняемых вместе, но когда мы говорим о единстве лица, а в лице нет деления, как возможно, чтобы одно было выделено, и о нем говорилось как о поклоняемом отдельно?”<sup>133</sup>. Из этих рассуждений современного апологета несторианства видно, что Нестория отделяли от Православия не только терминологические нюансы, поскольку за различиями в терминологии ясно улавливаются *глубинные* и *принципиальные* расхождения в исходных догматических постулатах. Следует подчеркнуть, что в Православии нет «отождествления лица Христа с лицом Слова», так как здесь утверждается, что *один и Тот же Бог Слово* (то есть вторая Ипостась Святой Троицы) сначала родился по Божеству от Отца, а затем по человечеству – от Пречистой Богородицы Марии. И если для Нестория *Слово* (то есть Бог Слово) «было обозначением Божества», то для православных богословов, начиная с великих каппадокийцев, Оно было обозначением одного из трех «способов бытия» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Божественной сущности. В еретической христологии Нестория исходной онтологической реальностью служат *две природы* Христа, а в православной христологии онтологическое первенство принадлежит *Ипостаси* Бога Слова. Ибо «человеческая природа, или субстанция, принятая на себя Словом, получает свое существование в качестве этой природы, этой частной субстанции, только с момента Воплощения, то есть она сразу связана с Лицом, Ипостасью, Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал “единосущным нам”, никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природа была “индивидуальной субстанцией” и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос “совершенен в Своем человечестве”, “истинный человек” – из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος). Поэтому человек Христос таков же, что и другие частные человеческие субстанции, или природы, которые именуются “ипостасями”, или “личностями”. Однако если бы мы применили это понимание ипостаси ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличных “личностных” существа»<sup>134</sup>. Такое коренное заблуждение ересиарха и послужило основой для отрицания им слова «Богородица». Ведь «имя “Богородица” подчеркивает, что Рожденный от Марии не “простой человек”, не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один из Святой Троицы. Это – краеугольный камень христианской веры»<sup>135</sup>. Данный краеугольный камень веры и отбросил Несторий, а поэтому его *христологический дуализм* практически сразу вызвал неприятие подобного заблуждения православным веросознанием.

#### **4. Православное отторжение несторианства: св. Прокл Константинопольский, Феодот Анкирский и автор трактата «Против несториан», приписываемого преп. Марку Подвижнику.**

Это отторжение началось практически сразу же в Константинополе. «Ревнителем Православия из среды мирян, адвокатом Евсевием (впоследствии епископом Дорилейским), прервавшим однажды проповедь Нестория восклицанием, что Само предвечное Слово родилось вторым рождением (от Девы), написана была и

<sup>133</sup> Селезнев Н.Н. Несторий и Церковь Востока, с.82.

<sup>134</sup> Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000, с.296.

<sup>135</sup> Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998, с.167.

распространилась от имени константинопольского клира записка (διαμαρτυρία), где учение Нестория сопоставлялось с анафематствованным за 160 лет до этого учением Павла Самосатского»<sup>136</sup>. Но главным центром православной оппозиции в столице стал св. Прокл. К сожалению, мы очень немного знаем об этом замечательном святителе. Главное свидетельство принадлежит Сократу Схоластику: «Прокл с ранних лет был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой. Достигнув же мужского возраста, большей частью находился при епископе Аттике в должности его секретаря. Так как на этом месте сделал он значительные успехи, то Атик возвел его в сан диаконский, а потом, удостоенный и пресвитерства, он ... возведен был Сисинием на епископство кизическое... Прокл был человек прекрасного нрава и отличался этим больше других. Воспитанный Атиком, он подражал всем его добродетелям, а незлобием превосходил и его самого, ибо Атик иногда бывал страшен для еретиков, а Прокл на всех действовал кротко и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силой»<sup>137</sup>. Помимо этого свидетельства прочие биографические сведения о св. Прокле очень скудны и отрывочны, а поэтому детали его жизненного пути восстанавливаются с большим трудом<sup>138</sup>. Родился он ок. 390 г. (а вполне возможно и в 375-380 гг.) в Константинополе и, вероятно, в семье достаточно благополучной и состоятельной, позволившей ему получить очень приличное образование. В византийских хрониках и некоторых других поздних источниках сохранились указания, что св. Прокл был учеником св. Иоанна Златоуста, но подобное указание вряд ли соответствует исторической истине<sup>139</sup>. Впрочем, если брать понятие «ученик» в широком смысле слова, то по духу своего богословского мировоззрения св. Прокл, действительно, во многом следовал Златоустому отцу<sup>140</sup>. Не случайно, по словам Сократа, именно Прокл, став Константинопольским предстоятелем, был главным инициатором перенесения мощей св. Иоанна Златоуста в столицу<sup>141</sup>. Но в основном наставником молодого Прокла был Атик, после смерти которого (425 г.) его духовное чадо впервые выдвигается в качестве претендента на константинопольскую кафедру; однако же Прокл лишь с четвертой попытки стал столичным предстоятелем – случай уникальный в истории<sup>142</sup>. В третий раз, когда предпочтения столичных христиан разделились между св. Проклом (бывшим тогда, правда чисто номинально, Кизическим епископом) и его соперником Филиппом Сидетом, императорский двор предпочел пригласить в Константинополь из Сирии малоизвестного тогда монаха Нестория.

Когда этот ересиарх начал всенародно распространять свое лжеучение о Пресвятой Богородице, то основным его оппонентом, помимо упомянутого Евсевия, выступил св. Прокл. Как сообщает хронист Феофан Исповедник, «Несторий же, желая всюду утвердить свое учение, провозглашал, что Господь был простой человек. В один воскресный день, в присутствии Нестория, Прокл, которому назначено было проповедовать, сказал: “Беседу о Богородице”; начал же проповедовать так: “Девственное похвала ныне, братие”. Тогда нечестивый Несторий сделался ненавистным для всех как по гордости, так и по зловерию

---

<sup>136</sup> Бриллиантов А.И. Лекции, с.346. См. также: Pesch Ch. Nestorius als Irrlehrer. Zu Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage. Paderborn, 1921, S.18-19.

<sup>137</sup> Сократ Схоластик. Церковная история, с.304.

<sup>138</sup> Очерк жизни святителя хорошо представлен в работах: Bauer F.X. Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. München, 1919, S.5-114; Constan N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in the Late Antiquity. Leiden-Boston, 2002, p.10-124.

<sup>139</sup> См.: Constan N. Ibid., p.22-25.

<sup>140</sup> См.: Bauer F.X. Op. cit., S.16-17.

<sup>141</sup> Сократ Схоластик. Указ. соч., с.306.

<sup>142</sup> Bauer F.X. Op. cit., S.18.

своему»<sup>143</sup>. Гомилия, произнесенная св. Проклом, хорошо известна; это – «Слово о Пресвятой Деве Богородице». Иногда ее датируют концом 430 г.<sup>144</sup>, но подобная датировка представляется нам слишком поздней, ибо Феофан относит произнесение «Слова» к первому году пребывания Нестория на столичной кафедре, что и отвечает логике развития событий. Поэтому проповедь была произнесена, скорее всего, в 428 – 429 гг.<sup>145</sup> Как отмечает один церковный историк XIX в., «эта беседа Прокла вызвала единодушные рукоплескания слушателей и осталась знаменитой в древности, как самое ясное и точное выражение догмата Воплощения, какое мы только имеем»<sup>146</sup>. Действительно, богатейшая греческая рукописная традиция проповеди, а также переводы ее на различные древние языки (латинский, сирийский, армянский, грузинский и др.)<sup>147</sup>, свидетельствуют о ее широчайшей популярности во всем христианском мире. В последующем церковном Предании (в том числе, и на Ефесском соборе) данная гомилия цитировалась как образец догматической «акривии» и ясности богословского мышления<sup>148</sup>.

Сама по себе проповедь очень невелика по объему<sup>149</sup> и посвящена какому-то празднику Богородицы, который тогда праздновался в Константинополе. По этому случаю св. Прокл говорит: «Нас собрала здесь святая Мария (русский перевод неточен: “святая и Богородица Дева Мария”), чистое сокровище девства, мысленный (λογικὸς – “словесный, разумный”) Рай второго Адама, мастерская единства естеств (τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνότητος τῶν φύσεων)». Пресвятая Дева Мария называется в проповеди еще «брачным Чертогом, в котором Слово уневестило Себе плоть», а также «единственным мостом, [соединяющим] Бога и человека». Кроме того, Пресвятая Дева именуется «приводящим в трепет ткацким станком [Божиего] Домостроительства, на котором неизреченным образом был соткан хитон соединения [естеств]», причем, «Ткачом» являлся Дух Святой, «Пряхой» - осенившая [всех] свыше Сила, а «шерстью» - изначальное руно Адама. Прославляя Богородицу, св. Прокл, естественно, не мог не коснуться и христологии вкупе с сотериологией. Поэтому он говорит: «Родившийся от Жены не есть только Бог (Θεὸς οὐ γινόμενος) и не есть просто человек (ἄνθρωπος οὐ ψιλός): этот Родившийся явил древнюю дверь греха вратами спасения. Где змий, чрез преслушание [человека], влил свой яд, там Слово, чрез послушание, вошло, воздвигнув Себе храм (τὸν ναόν); откуда был произведен Каин – первый ученик греха, оттуда бессеменно родился Христос – Искупитель рода [человеческого]». Развивая далее идею великого «задолжания» рода человеческого, в результате которого мы все стали рабами дьявола, автор проповеди замечает, что столь большие долги сам человек не мог заплатить, а потому и не мог обрести спасение. Вследствие чего оставалось только, «чтобы Бог, непричастный греху, умер за согрешивших. Это было единственным средством для расторжения зла». Наконец, с этим связана и идея обожения, которую св. Прокл искренне разделяет: «Если бы Слово не вселилось в чрево, то плоть не воссела бы на [Божественном] престоле». Рассуждая о спасении человечества, святитель постоянно проводит мысль о единстве воплотившегося

<sup>143</sup> Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания Приска Панийского // Византийская историческая библиотека. Рязань, 2005, с.86.

<sup>144</sup> Constan N. Op. cit., p.58.

<sup>145</sup> Этой же датировки придерживается и автор классического труда по патрологии: Quasten J. Patrology, v.III. Utrecht – Antwerp, 1975, p.145.

<sup>146</sup> Тьерри А. Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, 1870, с.24.

<sup>147</sup> См.: Leroy F.X. L’homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, etudes connexes. Citta del Vaticano, 1947, p.44-67.

<sup>148</sup> Constan N. Op. cit., p.128.

<sup>149</sup> Мы ориентируемся на текст: Ibid., p.136-156. Имеется русский перевод: Деяния Вселенских соборов, т.I. СПб., 1996, с.137-142.



Бога Слова, одновременно избегая всякого намека на примитивный «теопасхизм». В частности, он говорит: «Тот же Самый (ὁ αὐτός) был и в лоне Отца и во чреве Девы», а поэтому «Он, Еммануил, будучи Богом, соделался человеком: и то, чем Он был, спасло, а то, чем Он соделался, страдало».

Таким образом, рассматриваемая гомилия показывает, что основные богословские интуиции св. Прокла находились в непримиримом противоречии с базовыми положениями лжеучения Нестория. И не только потому, что учение о Богородице святителя можно суммировать в одной его собственной фразе: «Святая Богородице Дева Мария»<sup>150</sup>, но и потому, что за ней скрывалось совсем иное, чем у Нестория, понимание таинства Боговоплощения. Ибо «догматическая тема Θεοτόκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим»<sup>151</sup>. А посягательство на это величайшее таинство равнозначно предательству Господа. Отсюда понятна и суровость осуждения Нестория: «Νεστορίῳ νεφ̄ Ἰούδα - Несторию, новому Иуде – так была надписана хартия от Вселенского собора к Несторию, с низложением и отлучением его от Церкви. Имя злосчастного ученика-предателя переносится на душу, уничившую Преблагословенное имя Матери Господа нашего Иисуса Христа, Богородицы Марии!»<sup>152</sup>

Что же касается св. Прокла, то чуть позже низложения Нестория он занял столичную кафедру, пробыв на ней до самой кончины (434 – 446 гг.). Именно уже в качестве столичного архиерея он принял участие в спорах относительно Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, которые вспыхнули после третьего Вселенского собора. Не касаясь всех деталей этого сложного и многопланового спора<sup>153</sup>, можно только сказать, что жаркая дискуссия относительно богословского наследия этих двух представителей Антиохийской школы сначала вспыхнула в Эдессе. В период 412 – 435 гг. епископом здесь был Раввула – человек, несомненно, яркий и неординарный<sup>154</sup>. Хотя по матери и христианин, он, принадлежа к состоятельному сословию сирийского населения Римской империи, получил типично эллинское (то есть языческое) образование. Лишь достигнув возмужалого возраста, Раввула принял Святое Крещение, сразу же посвятив себя жизни подвижнической. И следует отметить, что строгим и ревностным подвижником он остался до самой своей кончины. Как богослов Раввула во многом следовал традициям св. Ефрема Сирина, полемизируя против многих ересей, которых тогда много было в сирийском ареале (вардесаниты, манихеи и т.д.). Одновременно, он разделял многие богословские взгляды Александрийской школы и, в частности, горячо защищал слово «Богородица», как наиболее емко выражающее таинство Домостроительства спасения. И не случайно, что христологические воззрения Раввулы тесно сближались с христологией св. Кирилла Александрийского, а поэтому в спорах относительно Нестория Эдесский епископ, нисколько не колеблясь, встал на сторону Александрийского святителя<sup>155</sup>. Именно в качестве Эдесского предстоятеля Раввула оказывал всяческое покровительство и поддержку возникшей здесь еще в IV в.

<sup>150</sup> См.: Bauer F.X. Op. cit., S.138.

<sup>151</sup> Лосский В.Н. Богословие и Боговидение, с.320-321.

<sup>152</sup> Архимандрит Алексей (Ржаницын). О Преблагословенной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ. М., 2001, с.52.

<sup>153</sup> См. на сей счет работу: Abramowski L. Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesenischen Konzilien // Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd.67, 1955/1956, S.252-287.

<sup>154</sup> Подробно о его биографии см. исследование: Blum G.G. Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969, S.5-106.

<sup>155</sup> Ibid., S.106-195.

знаменитой школе<sup>156</sup>. Однако большинство преподавателей и учеников этой школы ориентировалось на традицию Антиохийской школы, высоко ставя авторитет Диодора и Феодора. Во главе их стоял Ива, являвшийся как бы «руководителем проекта» по переводу произведений указанных антиохийских богословов на сирийский язык; после смерти Раввулы в 435 г. Ива занял Эдесскую кафедру<sup>157</sup>. Между этими двумя разнородными, а часто и противоположными, богословскими тенденциями в Эдессе возник конфликт, который вскоре перекинулся в Армению. В римской части ее горячим сторонником св. Кирилла Александрийского и непримиримым оппонентом Нестория и Феодора Мопсуестийского был Акакий Мелитенский<sup>158</sup>, который в своих посланиях убеждал армянского католикоса Саака и армянскую знать осудить несторианство<sup>159</sup>. Хотя сам католикос занял уклончивую позицию в спорном вопросе, но в персидской части Армении нашлось немало христиан, поддержавших Раввулу и Акакия. Представителями их стали ученики Месропа Маштоца пресвитеры Леонтий и Авель, которые привезли в Константинополь к Проклу послание армянских христиан, просивших столичного предстоятеля разрешить спорный вопрос о православности взглядов Мопсуестийского епископа<sup>160</sup>. Отвечая им, св. Прокл и написал свой знаменитый «Томос к армянам», датирующийся 435 г., который во многом представляет собою шедевр древнецерковного учения о Лице Господа Иисуса Христа.

Обращаясь к этому «Томосу»<sup>161</sup>, следует отметить, что он начинается как бы с «нравственно-аскетического введения», поскольку его автор теснейшим образом увязывает догматические заблуждения с преобладанием в душах людей порока (κακία). В этой связи он касается учения о добродетелях, выделяя здесь два рода такого учения: эллинское, которое устанавливает надлежащий «чин» (τάξις) для здешнего бытия и имеет относительное значение, и христианское, которое «окрыляет нас к Богу» и носит на себе отпечатление абсолютности. Таким образом, св. Прокл, в полной гармонии со всеми святыми отцами, еще раз подчеркивает, что «делание» является основой всякого подлинного Богомыслия. Причем, он отмечает, что эта связь является *взаимосвязью*: если богословие немислимо без молитвы, телесной аскезы и борьбы со страстями, то и само подвижничество бесполезно для спасения, если оно не увенчивается догматической «акривией». Что же касается основной, вероучительной, части трактата, то в центре ее, естественно, находится учение о Воплощении. Ссылаясь на св. Иоанна Богослова (Ин.1:14), Константинопольский предстоятель указывает, что Слово *стало плотью*, а «не вошло в [уже существующего] человека». С данным местом «Евангелия от Иоанна», согласно св. Проклу, органично сочетается и высказывание в Флп.2:7 о том, что Бог «принял зрак раба»: высказывание Евангелиста предполагает «нераздельность высшего единения» (τὸ ἀδιαίρετον τῆς ἄκρας ἐνώσεως), а слова св. Апостола Павла указывают на непреложность (τὸ ἄρρηκτον) [Божиего] естества. Категорически отрицается в «Томосе» всякий намек на учение о «двух сынах»: не иной есть Бог Слово и не иной Иисус Христос. При этом св. Прокл считает нужным акцентировать полноту человечества единого Господа. Ключевой фразой всего «Томоса» являются слова: «Я, будучи воспитан в

<sup>156</sup> См.: Hayes E.R. L'École d'Édesse. Paris, 1930, p.172-189.

<sup>157</sup> Подробно см.: Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965, p.15-30.

<sup>158</sup> О нем см.: Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John Damascus (750). Ed. By A. Di Berardino. Cambridge, 2006, p.179-180.

<sup>159</sup> См.: Sarkissian K. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965, p.111-118.

<sup>160</sup> См.: Inglisian V. Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakius von Melitene zu Armenien // Oriens Christianus, Bd.41, 1957, S.35-50.

<sup>161</sup> Мы опираемся на издание: Acta conciliorum oecumenicorum, t.IV, v.2. Edidit E.Schwartz. Berlin, 1934, p.187-205. Имеется русский перевод: Святого Прокла Архиепископа Константинопольскаго Послание к армянам о вере // Христианское Чтение, 1841, с.357-375.

благочестии, ведаю единого Сына и исповедую единую Ипостась Бога Слова». Само собою разумеется, что христология в рассматриваемом сочинении немислима без сотериологии: Бог Слово, «став человеком, подобострастным (ὁμοπαθεῖ) [Своим началом] спасает сродный [Ему] по плоти род, заплатив долг греха тем, что Он умер за всех, как человек», а «державу смерти, то есть диавола, Он упраздняет, как ненавидящий лукавство Бог». И исполнив всякую правду, Он «вернул нашему естеству прежнее его благородство, почтив Вочеловечиванием образованное Им из земли естество». Захотев спасти это естество, Слово поселилось в утробе – общей двери [всякого человеческого] естества, показав превышеестественным рождением, что Вочеловечивание превышает разум. Согласно св. Проклу, «если Дева родила не Бога, то сия Нетленная (ἡ ἄφθορος) не заслуживает великого удивления, ибо и многие другие жены рожали праведников». Отводя возражение, что рождаемое всегда однородно рождающему, святитель говорит: это верно, когда рождение происходит в соответствии с естеством, а предпосылкой такого естественного рождения является тление, следующее за совокуплением. Когда же рождение превышает естество, тогда Рожденный – Бог.

Таково содержание «Томоса к армянам» св. Прокла. Обычно подчеркивается, что в нем святитель удается найти «средний путь» (via media) между крайностями антиохийской и александрийской христологии<sup>162</sup>. При несомненной верности такой констатации, хотелось бы отметить, что св. Прокл в своих богословских воззрениях стоит, безусловно, намного ближе к св. Кириллу Александрийскому, чем к Феодору Мопсуестийскому (не говоря уже о Нестории). По крайней мере, учение Феодора он явно осуждает, не называя, правда, его имени. Такие умеренные антиохийцы, как, например, блаж. Феодорит Кирский разделяли, конечно, многие богословские послышки Константинопольского предстоятеля, но в своей основной христологической интуиции последний явно тяготел к той «ассиметрии» между Божеством и человечеством Христа, истину которой всем сердцем понимал Александрийский святитель, поскольку именно эта «ассиметрия» и отражала наиболее полно таинство Боговоплощения. Правда, св. Прокл, в отличие от свт. Кирилла Александрийского, начал проводить в христологии то различие между понятиями «природа» и «ипостась», которое святые каппадокийские отцы ясно установили в учении о Святой Троице<sup>163</sup>. Однако несмотря на такое «терминологическое преуспеяние» Константинопольского архиерея, оба святителя по сути были глубоко единомышленны в своих христологических воззрениях. И оба они были принципиальными противниками возникшей ереси несторианства.

Впрочем, таких противников было предостаточно, хотя далеко не все они подвизались на поприще церковной письменности и богословия. Из пишущих православных оппонентов Нестория можно выделить, например, Феодота Анкирского, который в своих богословских взглядах стоял очень близко к Константинопольскому святителю. О жизни Феодота почти ничего неизвестно: единственной твердой датой может служить только его кончина до 446 г. (вероятно, он умер около 445 г.)<sup>164</sup>. Имеются еще сведения, что Анкирский епископ первоначально был другом Нестория, но когда тот отпал в ересь, он сразу же вступил в защиту Православия и седьмой Вселенский собор назвал его *соратником* (συνάγωνιστής) св. Кирилла Александрийского. Нельзя сказать, что Феодот был плодовитым писателем, но его литературное наследие достойно упоминания в церковных анналах. Будучи преимущественно проповедником, Анкирский предстоятель

<sup>162</sup> См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, v.1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London-Oxford, 1975, p.520-523.

<sup>163</sup> См.: «Прокл уже сознательно предпочел говорить о μία ὑπόστασις вместо μία φύσις. После Халкидона это различие позволило богословам пользоваться правильной терминологией для обозначения как единства, так и двойственности во Христе». Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с.30.

<sup>164</sup> См.: Patrology. The Eastern Fathers, p.30-31.

написал, тем не менее, и такой замечательный трактат как «Изъяснение Никеийского символа веры»<sup>165</sup>, в котором ясно показал, что лжеучение Нестория находится в непримиримом противоречии с этим символом. Из гомилий же Феодота особого внимания заслуживают три проповеди, две из которых были зачитаны на Ефесском соборе в качестве образцов сугубой правильности догматического мышления, а третья была произнесена на том же соборе.

Первые две гомилии посвящены Рождеству Христову и представляют собою определенное единство, хотя в каждой из них несколько по-иному расставляются акценты. Начиная первую проповедь, Феодот подчеркивает, что таинство Боговоплощения «победило смысл природы» (τὸν τῆς φύσεως λόγον ἐνίκησε), поскольку Дева, соделавшись Матерью, не повредила девства. Она (как и у св. Прокла) сравнивается с Раем; более того, говорится, что Дева даже славнее Рая, поскольку он «был пред Богом землей возделываемой», а Дева родила «сущностное и воипостасное» Слово. Лейтмотивом всей первой проповеди служит тема Воплощения как удивительного чуда, которое недоступно никаким умозаключениям (θαῦμά σοι λέγω; μὴ κίνει τοὺς λογισμούς). В Воплощении чудодействует (θαυματοουργεῖ) Сам Бог: пребывая тем, чем был, Он соделался тем, чем не был, не изменяя Своего Божиего естества, оставшегося бесстрастным. Такое «умаление» или «истощание» Бога до «зрака раба» (Флп.2:7) у Феодота тесно увязывается с идеей обожения: «Он соделался тем же, чем я, чтобы возвести нашу природу до Своего достоинства. Ибо соединение (ἕνωσις) производит это, сообщая одному то, что свойственно другому. Итак, Он, будучи Богом, соделался человеком, чтобы человек стал Богом, возведенный этим сочетанием (τῆ συναφείᾳ) до божественной славы, так, чтобы Один и Тот же (ἓνα καὶ αὐτὸν) и был прославлен божественным образом и претерпел человеческое». Естественно, что при этом единство Богочеловека является для Анкирского архипастыря не подлежащей никакому сомнению истиной: «То, что соединено, считается не двумя, а одним. Если же ты разделяешь [это единство] мыслью (τῆ ἐννοίᾳ) и каждую часть [такого единства] рассматриваешь как нечто отдельное, то тем самым расторгаешь единение [природ во Христе]. Ибо невозможно одновременно и сохранить единство и каждую [из составляющих его частей] рассматривать в отдельности. Такое единство Богочеловека имеет для Феодота глубинную сотериологическую подоплеку: именно *Бог* воплотился, поскольку *только Он* и мог спасти человека. Или, как говорит Анкирский епископ, «никакая тварь не могла (букв. “была слабой, немощной” - ἡτόνει) спасти нас, поскольку порок и заблуждение стали нашим навыком (ἔξιπν). Ведь долговременная привычка к пороку заменила [их первозданное] естество». Примечательна и мысль Феодота, что для Своего Воплощения Слово промыслительно избрало бедную и отдаленную страну и рождается от бедной Девы, чтобы тихо (ἡσυχῶς) привести человека ко спасению.

Во второй гомилии появляется, так сказать, «гносеологический аспект» Боговоплощения», который был намечен еще святыми Апостолами<sup>166</sup>. Феодот исходит из обычной для святоотеческого богословия апофатики: Божественное естество недоступно уму человеческому. И для устранения этого неведения (ἡ ἄγνοια), бывшего для нас несчастием, «Незримый принимает видимое естество, а Недоступный осязанию принимает на Себя осязаемое тело». Таким образом, целью Воплощения, помимо прочего,

<sup>165</sup> Греческий текст см.: PG 77, 1313-1348.

<sup>166</sup> Например, св. Иоанном Богословом в 1 Ин.2:23, где четко предполагается, что «кто не признает, что Иисус есть Христос, тот тем самым уничтожил для себя возможность познать Его, как воплотившегося Сына Божия. Отсюда прямо следует, что такой не знает и Отца, Который ясно открылся для людей только в Сыне и чрез Сына». Сагарда Н.И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с.446.

является и обретение нами Боговедения (θεογνωσίαν). Такое Боговедение было предызображено в Ветхом Завете в прообразах (ἐν τύποις) и один из этих прообразов, а именно – купина, указывал на Деву. Но такое прообразовательное ведение не сравнимо, конечно, с тем знанием, которое было явлено при Боговоплощении<sup>167</sup>. Впрочем, сам способ или образ (πῶς) Воплощения остается недоступным для человеческого ума. Мы можем лишь отчасти постигнуть его через аналогии. И одной из таких аналогий является сравнение с нашим внутренним словом, которое сначала рождается в нашем уме, а потом записывается на бумаге, обретая вещественность и телесность<sup>168</sup>. Так и Бог Слово «от Отца родился по естеству, а от Девы рождается по Божественному Домостроительству; там рождается, как Бог, а здесь, как человек». Свое изложение церковного учения о Домостроительстве спасения Феодот, как и многие отцы Церкви, тесно увязывает с антропологией. Анкирский предстоятель показывает высокое достоинство человека, ставящее его выше прочих тварей: он обладает умом, чтобы властвовать и начальствовать над прочими живыми существами, а также свободным произволением; если все остальные твари подчиняются закону необходимости, то человека Бог создал господином своей воли (κύριον γνώμης ἰδίας). Поэтому нет ничего удивительного, что Бог обитал в человеке, которого почтил Своим образом. Подобного рода мысли о высоком достоинстве человека постоянно встречаются в святоотеческой письменности<sup>169</sup>, но своеобразным представляется объяснение Феодотом соотношения духовного и телесного начал в человеке. По его словам, «Бог почтил человека Своим образом, но дает ему ничтожное естество [тела] для того, чтобы преизобилие чести не вознесло человека и не довело его до безумия, а также чтобы он, будучи предпочтен паче [всякой тварной] природы, смирялся бы памятование о [своем брэнном] естестве и понимал, что величие чести, [даровано ему] не за его заслуги, а по благодати Даровавшего. Стало быть, делом Человеколюбия Устроившего [все] являлось то, что образ Божий имеет естество [тела] от земли, ибо это естество служило залогом смиренного мудрования (μετρίου φρονήματος)». В целом же ,

---

<sup>167</sup> Ср. у свт. Афанасия Великого: «Искупитель мира прежде всего дал человечеству истинное познание о Боге. Люди сами по себе не способны были к этому, они не могли своими силами противостоять “бесовскому обольщению и мечтанию”. Учитель, попечительный о Своих учениках, желая оказать людям верную помощь, благоволил во плоти явить видимую полноту Божества, чтобы чрез Себя дать знание о невидимом Отце». Скурат К.Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006, с.190.

<sup>168</sup> Эта аналогия явно восходит к различию «внутреннего слова» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слова произносимого» (λόγος προφορικός), истоки которого обретаются в стоицизме. Данное различие было усвоено и христианскими писателями, а потому «все христианские психологи патристического периода различают в ряду способностей разумной души так называемое “внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος)” и “произносимое (профорικός)”»: первое рассматривается, как один из моментов мыслительного процесса, или же как синоним самого мышления, а второе – как внешнее выражение мысли (ἄγγελος νοήματος), т.е. – способность речи». Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912, с.390-391. Своеобразие Феодота заключается в христологическом применении этого различия.

<sup>169</sup> Ср. рассуждение свт. Григория Паламы о человеке: «Он удостоился от Бога такого попечения, что весь этот чувственный мир был приведен в бытие до него и ради него; и тотчас от создания мира до человека и для него было уготовано Царство Небесное; до него и о нем состоялся [предвечный] Совет и рукою Божию и по образу Божию был он создан. В отличие от прочих живых существ, он не состоял весь целиком из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, то есть не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее – от Самого Бога через неизреченное вдуновение, как нечто великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его, лучше всего свидетельствующее, что она есть произведение превосходного величия Художника». См. наш перевод: Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006, с.41-43.

человек, как «благородное живое существо» (εὐγενὲς ζῷον), один только и мог, несмотря на свое падение, быть тем, в ком воплотился Бог, Который воссоединил с Собою Свой образ. «Для благого Владыки не унижительно было придти в общение с рабом в рабском его состоянии». Исходя из подобного рода рассуждений, можно с большой долей вероятности предполагать, что для Феодота телесное начало человека не входит в понятие «образа Божия», и в данном случае Анкирский епископ остался чужд той идее «премирного Богочеловечества», которую первый четко выразил св. Иринеи Лионский<sup>170</sup>. Но Феодот вполне разделяет то святоотеческое учение, что «образ Божий не настолько повредился в падшем человеке, чтобы от него не осталось никаких следов в нем, - он только помрачился, потерял свой прежний блеск и ценность»<sup>171</sup>. Это, согласно Феодоту, и послужило основанием того, что *образ* соединился с *Первообразом*.

Подводя итог своим размышлениям во второй гомилии, Анкирский предстоятель говорит: «Бог, соделавшись человеком, воспринял человеческое (τὰ ἀνθρώπινα), чтобы дать [человеку] божественное (τὰ θεϊκὰ); Он усвоил Себе страдания (страсти – τὰ πάθη), чтобы даровать бесстрастие; подвергся смерти, чтобы даровать бессмертие». Подобное усвоение страданий или «страстей» было, со стороны Слова, добровольным (τῆ γνώμῃ) и не влекло за собой изменения Его Божественной природы. А поэтому «смерть, как смерть Бога, упразднила смерть; умирая, Он расторгает тиранию смерти, потому что Он был и Бог, и человек». Таково содержание второй проповеди. Что же касается третьей гомилии, то она более кратка, чем первые две, и в ней Феодот суммирует некоторые из своих основных мыслей, высказанных прежде. Здесь подчеркивается, что *нисхождение* («катабасис») Бога в Воплощении является основой нашего *восхождения* («анабасиса»). Основной пафос этого небольшого сочинения – в опровержении обвинения в некоем грубом «теопасхизме», которое выдвигали в адрес православных Несторий и его сторонники<sup>172</sup>. Возражая им, Феодот говорит: «Не укоряй Бога за страдания, но смотри на плоды (свершения – τὰ κατορθώματα) Его страданий. Бог снизошел в состояние ничтожества, но не потерпел умаления в [Своем Божественном] естестве, а даровал [нам] благодать. Оставаясь тем, чем был, Он воспринял то, чем не был. Остался Богом в [Своем Божественном] естестве, став тем, чем ты, по Своему Человеколюбию». Толкуя Ин.1:14,

---

<sup>170</sup> Св. Иринеи подчеркивает ценность *всего* человека, «и даже его тела, в которое не возгнушается воплотиться Бог. Лионский епископ утверждает этим важность предвечного, премирного Богочеловечества, или иными словами предназначенность от века Воплощения Бога Слова и Агнца Христа. Человек и в теле своем сотворен по образу Вечного Первообраза, Логоса Божия, имеющего в это тело воплотиться. Этим устанавливается вечная ценность плоти, способной стать храмом Божества. “Слово плоть бысть” только потому, что эта самая плоть и достойна быть, как от века богоизбранный храм, соединена с Богом в неслиянном, нераздельном, неизменном и неразлучном соединении». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с.368. Данная мысль позднее получила подробное развитие у преп. Анастасия Синаита, который, среди прочего, замечает: «Человек также ясно предызображает и Вочеловечивание Бога Слова – Единого от Святой Троицы. Пожалуй, одна душа есть [сотворенное] по образу одного Божества, а сочетание души и тела в нас есть [сотворенное] по подобию Воплощения Слова». См. наш перевод: Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003, с.37-38. Детально эта идея разрабатывается: Там же, с.83-118.

<sup>171</sup> Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т.III. СПб., 2008, с.464.

<sup>172</sup> Одним из крайних и убежденных защитников Нестория был, например, Евферий – епископ Тианский. В своем сочинении «Антилогии» он особой критике подвергает тезисы православных о том, что Бог Слово «пострадал бесстрастно» (ἐπάθεν ἀπαθῶς), а также о том, что Он добровольно принял на Себя страдания. См.: Tetz M. Eine Antilogie des Eutheries von Tyana. Berlin, 1969, S.17-20.

Анкирский епископ констатирует: «Сущий (ὁ ὄν) стал плотью; Он – Сущий по причине [Божественного] естества, а стал – по причине Домостроительства».

Таковы вкратце богословские воззрения Феодота Анкирского. Он, конечно, не был выдающимся богословом, как, например, великие каппадокийские отцы или его современник свт. Кирилл Александрийский, но Анкирского предстоятеля отличает ясность и здравость православной интуиции. В христологии он постоянно акцентирует единство воплотившегося Бога Слова, будучи здесь искренне и полностью единомысленным с Александрийским святителем. Примечательно его подчеркивание *добровольности* «катастасиса» Слова. Тем самым для Феодота само собою подразумевалась та мысль, что «естественное и одновременно добровольное усвоение тленности и смертности природы невозможно ни для кого из потомков Адама, поскольку в нас смерть и тление действуют, по причине расстроенного первородным грехом естества, с неумолимой принудительностью, вне зависимости от нашей воли и желаний. Господь же, в силу Своей совершенной безгрешности, не имел этой греховной “принудительности” в Своей плоти, поэтому был свободен. Он воспользовался этой свободой так, как захотел – добровольно принял страдания и смерть за людей»<sup>173</sup>. Такой парадокс одновременной добровольности и естественности, как и парадокс «бесстрастного страдания» воплотившегося Слова, не может быть постигнут рассудочным мышлением, к которому тяготели несториане, но эти парадоксы органично воспринимаются верой: она, просветляемая благодатью, всегда дарует высшее знание и является стержнем всякого православного Богомыслия. Феодот Анкирский, выступая в защиту Православия, ясно понимал это сердцем, сопряженным, посредством молитвенного делания, с умом. Примечательно, что он, в рассмотренных проповедях, не употребляет термина «Богородица», хотя целиком и полностью разделяет саму идею Богородицы.

Многие мысли Феодота Анкирского перекликаются с рассуждениями православного автора сочинения «Против несториан», которого довольно часто отождествляют с преп. Марком Подвижником. Следует сразу констатировать, что личность этого церковного писателя, также как и время его жизни, весьма загадочны. В старой научной литературе его обычно считали тем преподобным отцом, о котором повествует Палладий в своем «Лавсаике»<sup>174</sup>, а также повествуют немногие другие древние христианские писатели<sup>175</sup>. Преп. Марк известен как автор корпуса аскетических творений<sup>176</sup>, хотя некоторые из этих творений, как установили современные исследователи, вряд ли принадлежат преп. Марку. Богатая греческая рукописная традиция этих творений, а также переводы на некоторые древние языки (сирийский и арабский) свидетельствуют о популярности произведений преп. Марка в христианском мире<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Священник Вадим Леонов. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005, с.171.

<sup>174</sup> Здесь передается рассказ преп. Макария, знавшего Марка еще в своей молодости, что этого подвижника причащал сам Ангел. Также сообщается, что «Марк сей еще в юности знал наизусть Писание Ветхого и Нового Завета; он был чрезвычайно кроток и смирен, как едва ли кто другой». Палладий епископ Еленопольский. Лавсаик или повествование о жизни святых и блаженных отцов. Клин, 2001, с.63.

<sup>175</sup> См.: Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви, т. III. М., 1996, с.47-50.

<sup>176</sup> Имеется русский перевод: Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-аскетические Слова. Сергиев Посад, 1911. Это переиздание перевода, осуществленного в Оптиной Пустыни.

<sup>177</sup> См.: Gribomont J. Marc le Moine // Dictionnaire de spiritualité. Fasc. LXIV – LXV. Paris, 1977, p.274-279. См. также предисловие к немецкому переводу: Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Otmar Hesse // Bibliothek der griechischen Literatur, Bd.19. Stuttgart, 1985, S.4-92. Определенная черта под

Помимо аскетических творений перу преп. Марка приписываются и два догматико-полюемических сочинения: «О Мелхиседеке» и трактат, кратко называющийся «Против несториан» (полностью он надписывается: «Слово догматическое к говорящим, что святая плоть Господа не соединилась со Словом, но частично облекла [Его], подобно иматию, так что в Нем есть Носящий и носимый»). Оставляя в стороне первое из этих произведений, следует сразу обратиться ко второму. Его впервые опубликовал в России в 1891 г. ученый грек А. Пападопуло-Керамевс по рукописи XIII в., а позднее (в 1905 г.) была найдена и опубликована еще одна рукопись того же произведения, датирующаяся X в.<sup>178</sup> В связи с публикацией этого трактата возникли два основных вопроса: 1) принадлежит ли он (как и сочинение «О Мелхиседеке») автору аскетических творений, или мы имеем дело с двумя различными писателями; 2) время написания трактата и, соответственно, время жизни его автора. Что касается первого вопроса, то большинство ученых склоняется к мнению о едином авторе всех творений, надписываемых именем преп. Марка. Однако существует и гипотеза, предполагающая наличие «двух Марков». Так, практически единственный русский исследователь, занимавшийся данной проблемой, А. Юрьевский, считает, что автором аскетических творений был тот преп. Марк, о котором повествуется в «Лавсаике», а сочинение «Против несториан, принадлежит другому Марку, бывшему в юности учеником св. Иоанна Златоуста и родившегося в 70 – 80 годах IV в.; позднее он подвизался как монах в каком-то малолюдном городе (возможно, в Малой Азии)<sup>179</sup>. Его А. Юрьевский характеризует так: «Неоднократные повторения, употребления одного и того же способа опровержения еретиков, отсутствие строго выработанного плана в сочинении – все это говорит о том, что в литературном деле наш писатель был малоопытен»<sup>180</sup>. Гипотеза двух авторов находит поддержку и у А. Грибомона<sup>181</sup>. Широкое распространение имени «Марк» в IV – V вв. позволяет такой гипотезе не терять своей вероятности.

Сложнее обстоит дело со вторым вопросом. Преп. Марк Нитрийский, о котором упоминает Палладий, никак не мог дожить до несторианских споров, поскольку скончался ок. 336 г.<sup>182</sup> Датой *ante quem* написания трактата «Против несториан» служит начало VI в., поскольку древнейшая сирийская рукопись перевода его точно определяется 553 г. Однако, вряд ли можно считать автором трактата, как это делает Г. Чадвик, того Марка, игумена монастыря близ Тарса, о котором упоминает Север Антиохийский в двух своих посланиях, написанных ок. 515 – 518 гг.<sup>183</sup> Ибо между сирийским переводом и написанием греческого оригинала должен был пройти больший срок, чем два или три десятилетия, а, кроме того, содержание трактата явно указывает на то, что автор писал его, когда несторианство только появилось. Данное обстоятельство не позволяет

---

предшествующими изысканиями о преп. Марке подводится в предисловии к критическому изданию его творений: Marc le Moine. Traités, t.I. Ed. par G.-M. de Durand // Sources chrétiennes, N 445. Paris, 1999, p.37-49. В этом же издании имеются предисловия к каждому произведению. Хорошая справка по изданию и литературе о преп. Марке дана в кн.: Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей редакцией С.С.Хоружего. М., 2004, с.225-227.

<sup>178</sup> См. предисловие Б.Барчунова к русскому переводу трактата: Преподобный Марк Подвижник. Против несториан // Богословский сборник, 1999, № 4, с.125-128.

<sup>179</sup> Юрьевский А. Марк Пустынный и его новооткрытое Слово против несториан // Сборник сочинений студентов Казанской Духовной Академии. Вып. I. Казань, 1900, с.29-47.

<sup>180</sup> Там же, с.45.

<sup>181</sup> Gribomont A. Marc le Moine, p.279.

<sup>182</sup> Юрьевский А. Указ. соч., с.28.

<sup>183</sup> Chadwick H. History and Thought of the Early Church. London, 1982, p.125-130. С определенными колебаниями к этой гипотезе примыкает и К.Уэр, считающий личность Марка «загадкой» и полагающий возможным датировать его литературную деятельность широким диапазоном 430-535 гг. См. предисловие к французскому переводу: Marc le Moine. Traités spirituelles et théologiques. Intr. Par K.Ware. Abbaye de Bellefontaine, 1985, p.IX-XV.



склоняться и к слишком ранней датировке литературной деятельности предполагаемого преп. Марка<sup>184</sup>. Скорее всего, трактат «Против несториан» был написан в самом конце 20-х годов или начале 30-х V века (но, вероятно, до Ефесского собора). Был ли его автор настоятелем какого-то монастыря близ Анкиры<sup>185</sup>, или же простым монахом, жившим в другом малоазийском городе в первой половине V века<sup>186</sup>, остается неизвестным. Скорее всего, основное место жизни автора находилось в Малой Азии, на что указывает несомненное сходство его взглядов с богословием Феодота Анкирского. Впрочем, не исключается возможность, что преп. Марк являлся уважаемым египетским аввой и произведение «Против несториан» было написано им в самом конце жизни (430-431 гг.)<sup>187</sup>. Во всяком случае, это был православный церковный писатель или отец Церкви, давший решительный отпор зародившейся ереси Нестория.

Обращаясь непосредственно к рассматриваемому произведению<sup>188</sup>, следует обратить внимание на то, что оно все построено на антитезе Православия, как Истины, и ереси, как заблуждения или прелести (πλῶνη). Причем, по мнению автора, «[так как] дело Истины – терпение трудов и бесчестия, [как и] дело заблуждения – восприятие похвал и наслаждений, то для многих первая стала неудобоприятна по причине [сопутствующих ей] трудов, второе же легко для совершения из-за [возможностей] наслаждения». А поэтому противоположность православных и еретиков есть противоположность *трудолюбцев* (φιλόπονοι) и *сластолюбцев* (φιλήδονοι), то есть названная антитеза есть, прежде всего, *нравственная* антитеза (I). И уже над ней надстраивается догматическая антитеза. Естественно, что последняя рассматривается преимущественно в области христологии. Еретики, или враги Истины, суть те, которые «разделяют надвое (διαίρουντες εἰς δύο) Господа славы» (III); они считают, что Он есть и «простой человек» (ψιλὸς ἄνθρωπος) и Сын Божий, а потому вводят «двух Христов» (XLV). И вообще они «суемудрствуют об образе соединения [природ Господа] (περιεργάζεσθαι τὸ πῶς ἦν ὡταί)» или занимаются пустыми умственными хлопотами (XIII) и «тщетно рассуждают по-человечески о неизъяснимом Его единстве» (XVI). Таким образом, грех сластолюбия, согласно преп. Марку, влечет за собою суемудрие, которое, как то самоочевидно, порождает в свою очередь тщеславие и гордыню. И «это тщеславие мешает еретикам

---

<sup>184</sup> Так, А.Гриллмайер полагает, что преп. Марк принадлежал к египетским «антиоригенистам» и писал в самом начале V в. См.: Grillmeier A. Markos Eremitas und der Origenismus: Versuch einer Neudeutung von Op. XI // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1981, S.251-284.

<sup>185</sup> Так предполагает: Kunze J. Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchlichen Taufbekenntnis. Leipzig, 1895, S.62 f.

<sup>186</sup> См. предисловие к указанному изданию: Marc le Moine. Traités, t.I, p.29-35.

<sup>187</sup> См.: Hesse O. Erwägungen zur Christologie des Markus Eremita // Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte. Göttingen, 1969, S.90-91. Ср. наблюдение А.Юрьевского: «Книги Нестория, появившиеся в пустыне египетской, произвели сильное волнение среди пустынных, из которых некоторые, в увлечении ересью Нестория, стали называть Христа не Богочеловеком, а только “Богоносцем”. Даже Кирилл Александрийский взглянул на это волнение среди египетских монахов, как на явление довольно серьезное, и потому счел необходимым написать к ним послание, в котором, изложив истинное учение о Лице Иисуса Христа, просил монахов воздерживаться от суждения о непосильных и трудных для них предметах. Если уже волнения и увлечения ересью были в пустынях, тем более могли они происходить в Александрии и других больших городах того времени». Юрьевский А. Указ. соч., с.41. Впрочем, следует оговориться, что несторианство никогда не имело твердых позиций в Египте, в отличие, например, от Сирии.

<sup>188</sup> Мы опираемся на указанный перевод Б.Барчунова (иногда слегка изменяя его), который дается с параллельным греческим текстом. См.: Богословский сборник, № 5, с.129-179. Также используется греческий текст по изданию: Marc le Moine. Traités, t.II. Paris, 2000, p.222-315. Ссылки даются в латинской нумерации глав.

оставить свое заблуждение даже тогда, когда они внутренне сознают силу приводимых православными людьми доказательств и соглашаются с ними»<sup>189</sup>.

На противоположном полюсе Православия, согласно автору трактата, царит исповедание единого и нераздельного Сына Божия: «Мы должны веровать и ни мыслью, ни словом не приносить разделения в Сына Божия» (V), или «исповедовать неразделенного Христа» (VII). Ибо и Божественное Писание исповедует Его «не как Бога и человека по отдельности, но Христа Иисуса, из обоих (ἐξ ἀμφῶν) [естеств Состоящего]». Это «соединенное по ипостаси» (τὸ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένον) нельзя разделять (XVII), ибо Он – Бог Слово с собственной [Его] плотью; имя же этого неразделимого сочетания (τῆς ἀδιαρέτου συναφείας) – Иисус Христос» (XXI). Можно отметить, что такой подозрительный, с точки зрения позднейшей догматической «акривии» (точности), термин «сочетание» (συνάφεια) преп. Марк (кстати, как и Феодот Анкирский) употребляет в совершенно православном контексте<sup>190</sup>, что еще раз подтверждает важнейший факт: православная точность богословского мышления зависит не только (и даже не столько) от сугубой тщательности в терминологии, сколько от того, что *стоит* за этой терминологией. Поэтому, акцентируя единство Господа, автор сочинения говорит: «Распятый Христос – Божия Сил и Божия Премудрость – есть Бог Слово, соединенный (ἡνωμένος) с Его человеческим естеством» (XX)<sup>191</sup>. Для преп. Марка это – апостольское учение, поскольку «святые Апостолы не говорят, что пострадал чистый (ὑμῶν - «один только») Бог или простой человек, но и Бог и человек вместе, то есть Иисус Христос – Господь славы; и не разделяют Его в Домостроительстве, но исповедуют пострадавшего плотью Иисуса Христа, Сына Божиего, исповедуя Его как Единого из обоих [естеств]» (XXV). Такое бесстрастное усвоение Богом Словом человеческих страданий остается непостижимой тайной для человеческого ума, а поэтому

<sup>189</sup> Юрьевский А. Указ. соч., с.54.

<sup>190</sup> В античной философии у неоплатоников данный термин часто был тождественен «неслиянному единению» (ἀσύγχυτος ἕνωσις). Правда у стоиков глагол «сочетать» (συνάπτω) не был равен глаголу «соединять» (ἐνώω), а ассоциировался с «соположением» (παράθεσις); но у позднейших стоиков наблюдается тенденция к сближению обоих глаголов. В христианской традиции на Западе Тертуллиан был первым, кто употреблял в качестве синонимов оба глагола (в латинских эквивалентах *conjungere* и *cohaerere*) для обозначения как единства Лиц Святой Троицы, так и единства двух природ Христа. На греческом христианском Востоке свв. Василий Великий и Григорий Богослов также использовали глагол συνάπτω для обозначения неслиянного единства Лиц Святой Троицы. См.: Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. Berlin – N.Y., 1981, S.69-93.

<sup>191</sup> Букв.: «с Господним человеком» (μετὰ τοῦ κυριακῶν ἀνθρώπου). Данное словосочетание было широко распространено в христианской письменности эпохи Вселенских соборов. Как констатирует А.Гриллмайер, у преп. Марка оно встречается еще в одном сочинении – «Послании к монаху Николаю», а в другом – «О Мелхиседеке» употребляется сходное выражение: «Господнее тело» (κυριακὸν σῶμα). По мнению этого исследователя, оба выражения у преп. Марка указывают не просто на человеческое естество Господа, но на Его прославленное человечество, которое является следствием ипостасного единения с Богом Словом. Данная верная констатация искажается, на наш взгляд, предвзятым мнением А.Гриллмайера о том, что преп. Марк полемизировал не против несториан, а против оригенистов; кроме того, у немецкого ученого встречается утверждение, что автор трактата опасно сближается с монофизитами. См.: Grillmeier A. O KYPIAKOS ANΘPΩΠOΣ. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnungen der Väterzeit // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion, v.33, 1974, S.25-32. Ни рассматриваемый трактат, ни «Послание к монаху Николаю» не дают повода предполагать какой-либо антиоригенистский контекст полемики их автора. Выражение «Господний человек» здесь, скорее всего, намекает на идею обоженности человеческой природы Господа. Более подробно об этой идее см.: Священник Вадим Леонов. Указ. соч., с.152-159.

богохульно вопрошать о том, как (πῶς) это произошло (XXVI). В полном единодушии с Феодотом Анкирским преп. Марк высказывается на сей счет следующим образом: «Нам нужно только верить, что говорит о Нем Божественное Писание, а не исследовать (μὴ περιεργάζεσθαι), “как” [Он сотворил то или иное]. Писание же говорит, что Иисус Христос есть Сын Божий, и что ради нас распят, ради нас погребен, и воскрес, и вознесся и сел одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых, и пребывает во веки. Будем же верить, что Слово бесстрастно претерпело и сотворило все то, о чем сказано в Божественном Писании. А так как [Писание] не говорит, каким [именно] образом, то [и мы] не будем исследовать» (XXXVII; см. также: XXXIV). Следовательно, таинство Боговоплощения, согласно преп. Марку, постигается преимущественно верой, которая и является исходным «гносеологическим принципом» всего нашего Боговедения. В данном случае автор трактата опять находится в полном созвучии со всем святоотеческим Преданием<sup>192</sup>.

Именно опираясь на Священное Писание, автор суммирует свои христологические воззрения следующим образом: «Повсюду Божественное Писание говорит об едином Христе и Сыне Божиим – Боге Слове вместе с Его собственной плотью. И, говоря о Сыне Божиим, говорит о соединенном [из двух естеств] Христе (τὸν Χριστὸν ἡνωμένον); и если говорит о Сыне Человеческом, то говорит о Нем же: [когда] Его бьют, или предают, или гонят, [когда] в Него веруют или не веруют, [когда] Он алчет или утруждается. Или же: во всех [случаях], о которых говорит Божественное Писание, оно говорит об Одном и Том же Боге Слове, неразделимо соединенном с Его собственной плотью, Который есть Иисус Христос, Сын Бога Живого» (XXXVIII). Такое исповедание единого Господа у преп. Марка сочетается с определенной «диофелитской направленностью», в которой (что и естественно для V века) отсутствует терминологическая точность: Писание являет Одного и Того же Господа в обоих видах Его деяний (ἐν ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν) – Божественных и человеческих (XLVI). Само собою разумеется, что христология в трактате не мыслится вне сотериологии: здесь описывается драма грехопадения, вследствие которой человек через преслушание впал в грех, а в результате этого греха возникла смерть. Отпав от райского света, человек все более погружался в плотские удовольствия и разум его становился все более мутным; он стал рабом диавола и вместе с ним осуждался на вечную муку (XXXI – XXXII). «Поэтому против силы врага явилась воплощенная Сила Божия и Она искупает (λυτρουῖται) человека не по Своей Собственной

---

<sup>192</sup> Одним из классических выражений Предания в данном вопросе является «Житие преподобного Антония», где передается беседа отца монашества с языческими философами. Здесь преподобный отец замечает: «Поскольку вы опираетесь более на доказательства из разума (τοῖς ἀποδεικτικαῖς λόγοις - “логические доказательства”) и, владея этим ремеслом (τὴν τέχνην), требуете, чтобы наше Богочитание (θεοσεβεῖν) было не без доказательств от разума, то скажите мне прежде всего: каким образом приобретается точное познание о вещах, и преимущественно ведение о Боге, - посредством ли доказательств от разума, или посредством действительности веры (δι’ ἐνεργείας πίστεως)? И что первоначальнее: действительная ли вера, или разумное доказательство? – Когда же ответили они, что действительная вера первичнее и что она есть точное ведение (τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν), Антоний сказал: Хорошо говорите. Вера происходит от внутреннего расположения души (ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς), а диалектика – от ремесла тех, кто ее измышляет. Поэтому, в ком есть действительность веры, тому нет нужды в доказательствах от разума; они для него даже излишни. Ибо что мы постигаем умом (νοοῦμεν) посредством веры, то вы пытаетесь сделать посредством доказательств (διὰ λόγων), и часто не можете выразить то, что мы постигаем. Вследствие чего, действительность веры лучше и тверже ваших софистических доказательств». Русский перевод: Святитель Афанасий Великий. Творения, т. III. М., 1994, с. 287-288. Этот перевод немного исправлен по изданию: Athanase d’Alexandrie. Vie d’Antoine. Ed. par G.J.M. Bartelink // Sources chrétiennes, N 400. Paris, 1994, p. 322.

воле (как бы “не авторитарно, не самовластно” – οὐκ ἐξουσιαστικῶς), чтобы не расторгнуть справедливости, но [словно] по обмену (ἀνταλλακτικῶς) и справедливо. Ибо [Христос] рождается по-человечески, чтобы воспринять человека в полноте, а через одного [человека] и всех; и страждет за нас, чтобы и отвержение человека уничтожить, и справедливость установить» (XXXIII). Таким образом, идея искупления неразрывно сочетается у преп. Марка с его учением о Богочеловеке. Характерно, что он, как и все отцы Церкви, не углубляется в тайну искупления<sup>193</sup>, а только подчеркивает полное соответствие его с Правдой Божией. Данная идея в трактате предполагает добровольное усвоение человеком благодатных плодов искупления. Это усвоение осуществляется прежде всего в церковных Таинствах. И не случайно преп. Марк вопрошает своего оппонента: «Разве не спогребался ты с Ним (Господом А.С.) в крещении (“через крещение” – διὰ βαπτίσματος) и не совоскрес в блистающей одежде и [затем] в святых Таинствах?» (XL). Далее в сочинении говорится о Евхаристии: «Зачем ты ешь [Его] Тело, если Оно - только [тело]? И зачем ты пьешь Его Кровь, если Она - только [кровь]? Ведь тогда ты не принимаешь [внутри] ни Бога Слова, ни Самого Христа, а только слышишь [при этом], что [они] – Тело Христово и Кровь Христова. Итак, если они, как ты говоришь, не соединены [с Божественным естеством], то как тебя оживотворят? И если они не святы, в силу [этого] соединения, то как освятят тебя и подадут освобождение от грехов?» Согласно автору трактата, Тело и Кровь Христовы «святы по природе (κατὰ φύσιν ἁγία εἶσι), будучи ипостасно соединены с Божеством [еще] во чреве [Матери], а [не соединяются с Ним] по причастию (κατὰ μέθεξιν) после рождения. Верующий в это исполняет затем и заповеди Христовы, а не суемудрствует о природе Его» (XLI – XLII). Следует отметить, что в период несторианских споров связь христологии и учения о Евхаристии особенно подчеркивал свт. Кирилл Александрийский, считавший, что в каждой Евхаристии происходит как бы «новое Воплощение» Бога Слова и именно ипостасное соединение двух природ Христа сообщает Евхаристии действительную Божественную силу<sup>194</sup>. Преп. Марк здесь вполне единодушен с Александрийским святителем, но примечательно, что у него совершенно отсутствует какая-либо рефлексия о соотношении Божественного и телесно-человеческого начал в Евхаристии. Вполне возможно, что он предполагал мысль об обожении такого телесно-человеческого начала в этом величайшем Таинстве<sup>195</sup>, но совсем не артикулировал подобную мысль, ибо она, как

<sup>193</sup> Как отмечает преосвященный Сильвестр, древние отцы Церкви и церковные писатели, «когда касались искупительного дела Христова, большей частью ограничивались одним только благоговейным изображением той или другой фактической его стороны, но мало и редко занимались уяснением внутренней его стороны, а именно уяснением как того, почему нужно было совершить дело искупления именно Сыну Божию, так и того, почему таковое искупление оказалось и оказывается спасительным для всех людей. Это, как кажется, происходило главным образом оттого, что, по их представлению, вся сущность и важность искупительного дела заключалась именно в том, что принял его Сам Сын Божий, а потому признавалось вполне достаточным только знать и уверовать, что нас искупил нашего ради спасения вочеловечившийся и пострадавший Сын Божий, чтобы надлежаще понять и оценить как необходимость и целесообразность, так и необъятную благотворность такого искупления. И это было совершенно верно». Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т.IV. Спб., 2008, с.129-130.

<sup>194</sup> См.: Chadwick H. Op. cit., p.153-156.

<sup>195</sup> Ср.: «Многие Святые Отцы говорят нам о том, что в Евхаристии мы спасительным для нас образом причащаемся обожженных и прославленных Тела и Крови Господа, приобщаемся человеческого естества воплотившегося Сына Божия, второго Лица Пресвятой Троицы, но человеческого естества именно пронизанного Божеством – как Его энергиях. Он – ставший человеком Животворящий Бог, Чья человеческая природа навеки соединилась в Его Лице, Ипостаси с природой Божественной и именно поэтому воспринятое Им в Воплощении Тело, ставшее собственной Плотью Самой Жизни и пронизанной силой Его благодати, действительности –

и вопрос об образе соединения (πῶς – «как») естеств Господа, относился к образу пустого и суетного человеческого рассуждения (περιεργία). Богословие преп. Марка, в том числе и его литургическое (или более узко – евхаристическое) богословие, является, как и у всех отцов Церкви, преимущественно *опытным* богословие, перспектива видения которого совсем иная, чем у рационализирующего псевдо-богословия. Наверное, автор трактата мог сказать, вместе с одним замечательным греческим богословом наших дней, о Литургии так: «Совершается чудесное взаимопроникновение по благодати и несмешиваемое отождествление: весь человек, с телом и душой, вступает в беспримесный мир нетварной благодати Святой Троицы, и одновременно с этим он принимает в себя Христа с Отцом и Духом. Весь Бог преподается человеку и сотворяет в нем Свою обитель (ср. Ин.14,23). Также и весь человек отдает себя Богу: “Сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим”»<sup>196</sup>.

Таково основное содержание трактата «Против несториан». Как уже отмечалось, развитие мыслей автора его совпадает в ряде существенных моментов с «траекториями» богословия Феодота Анкирского и, в частности, он, будучи целиком и полностью привержен «идее Богородицы», не употребляет самого термина Θεοτόκος. Это показывает, что оппозиция ереси Нестория не акцентировала внимания на каком-либо одном, пусть и весьма важном, пункте его лжеучения, но усматривала глубинное противоречие несторианской христологии православному учению о Лице Господа Иисуса Христа. В преломлении личности преп. Марка это учение сводится к таким сущностным моментам: «Господь славы – Иисус Христос есть Бог и человек вместе. Соединение Бога и человека в Лице единого Иисуса Христа есть соединение не внешнее и временное, или периодическое, как учили несториане, но ипостасное, нераздельное и неслиянное. Не Бог Слово обратился в плоть и не плоть разрешилась в Слово, но Бог Слово благоволил воспринять соединение с плотью чрез утробу Девы. И со времени зачатия Девой Марией Христа, соединение Бога с человеком в Лице Спасителя остается неразрывным и нераздельным во все времена. Посему православный христианин, исповедуя свою веру в Бога Отца, Сына Божия и Духа Святаго, под Сыном Божиим должен разуметь не бесплотное Слово, но соединенное со святою плотью, и ни в мыслях, ни в речах не должен допускать деления естеств. Разделения естеств не было и во время страданий Христа. Хотя бесстрастное и бесплотное Слово не может, по самому существу Своему, утомляться, алкать и страдать, но, как ипостасно соединенное с человеком, Оно усвоило Себе страдания и все дела и состояния Христа по плоти»<sup>197</sup>. Естественно, подобный ход мыслей автора трактата касался Домостроительства спасения, понимаемого в широком смысле слова; в своем сочинении он почти не затрагивает той области христианского вероучения, которая в традиционных пособиях по догматическому богословию именуется «учением о Боге в Самом Себе». Однако, частично оно здесь все же присутствует: в трактате приводится такое частичное исповедание веры: «Верую в Бога Отца Вседержителя, и в Господа Иисуса Христа, Бога Слово, Бога от Бога, Света от Света, Силу от Силы [рожденного], в последние дни ради нас воплощенного, родившегося, вочеловечившегося, распятого, умершего, воскресшего из мертвых, восшедшего на небеса, грядущего судить живых и мертвых» (XL). И хотя исповедание Духа Святого, как Бога, остается за кадром данного исповедания, оно имеется в произведении. Сугубый акцент на единстве Господа у преп. Марка вполне объясняется его противостоянием «разделительной христологии» сторонников Нестория. Иногда констатируется

---

Божественными энергиями, дарует эту Божественную жизнь и Его причастникам». Малков П.Ю. По образу Слова. М., 2007, с.50.

<sup>196</sup> Архим. Василий Игумен Иверской Обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007Б с.126-127.

<sup>197</sup> Юрьевский А. Указ. соч., с.64.

(А.Гриллмайер и вслед за ним О.Гессе), что трактат «Против несториан» представляет собою «своеобразную главу монашеского богословия» (ein eigenartiges Kapitel mönchischer Theologie)<sup>198</sup>, но, на наш взгляд, это сочинение принципиально ничем не отличается от рассмотренных произведений св. Прокла или Феодота Анкирского, которых вряд ли можно отнести к течению именно *монашеского богословия*. Вообще, само понятие *mönchischer Theologie* вряд ли имеет право на существование, поскольку монахи, в лучших своих представителях, всегда были выразителями соборного веросознания Церкви.

Именно это соборное веросознание Церкви, внутренне не принимающее и отторгающее от себя чужеродное суемудрие несторианства, выразили в своих христологических воззрениях как преп. Марк, так и св. Прокл и Феодот Анкирский. Оно сфокусировалось в личности и богословии свт. Кирилла Александрийского, за которым и пошло большинство православных. «Все было на стороне Нестория; но не было одного: не было Истины. Истина была на стороне Кирилла, и скоро восторжествовали защитники Истины»<sup>199</sup>. В этой Истине Православия нерасторжимо слились воедино вера, благодать, разум и свет. Ибо «вера христианская, ведущая в знание, есть вера знания и истины, есть вера Божественного Откровения, ибо истину знает только один Бог, и Ему единому принадлежит знание ее. Итак, если Он один знает истину, следует, что Он открыл ее знающим ее, значит, вера знания и истины есть вера Божественного Откровения. Вера Божественная Откровения есть разумная, ибо она Божественная, Божественное же разумное; вера, как разумная, не отвергается здравым смыслом, ибо разум не отвергает истину, вера же разумная являет веру истинную, веру удовлетворяющую требованиям разума. Отсюда вера христианская – светлая»<sup>200</sup>. Только следует подчеркнуть, что разум христианской веры есть разум, озаренный лучами благодати, и вне благодати и ее даров, подаваемых в Церкви, он теряет свою светлость, мутнеет, а часто и темнеет, превращаясь в «анти-разум» или голое *ratio*. А такой «анти-разум» не может претендовать на то, чтобы обладать здравым, то есть *здоровым*, смыслом, поскольку он в самом корне своем поражен болезнью греха. Именно этот «анти-разум», лишенный благодати, стяжаемой только в Церкви и только смиренномудрием и чистотой сердечной, отдается кружению суетных и страстных помыслов и сам превращается в суемудрие, опускаясь в пустоту тщетных исследований, которые и порождают в Церкви различные ереси. Данное суетное мудрование путается в антиномиях, следуя плоскостной логике альтернативного мышления (например, Святая Троица *или* Единица *или* Троица), и теряет объемность и глубину мысли, даруемым духовным опытом, благодаря которому эти антиномии органично сочетаются в единое целое и перестают быть антиномиями. Пример Нестория и его последователей, как и прочих еретиков, свидетельствует об этом.

---

<sup>198</sup> См.: Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften, S.91.

<sup>199</sup> Архимандрит Алексей (Ржаницын). Указ. соч., с.44.

<sup>200</sup> Святой Нектарий Пентапольский. Христология. Нижний Новгород, б.г., с.46.



**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](http://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](mailto:info@axion.org.ru)