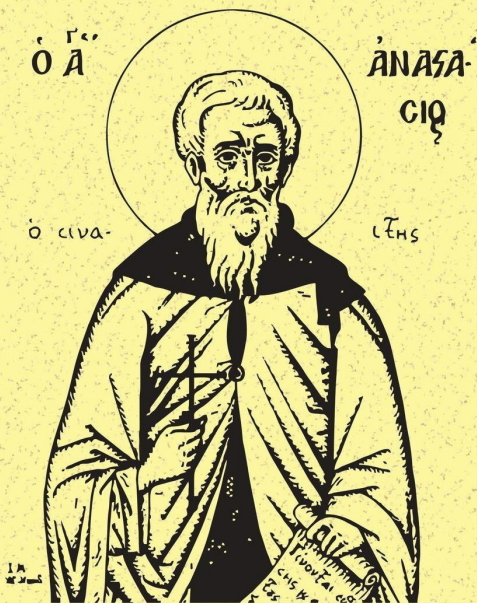


Игумен Адриан (Пашин)

Главное христологическое произведение
преподобного Анастасия Синаита
«Путеводитель»



монография

2018

Александр Васильевич Пашин
Главное христологическое
произведение преподобного
Анастасия Синаита
«Путеводитель»
Серия «Патрология»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=65640781

*Главное христологическое произведение преподобного Анастасия
Синаита «Путеводитель» : монография / Игумен Адриан (Пашин);
Санкт-Петербургская духовная академия: СПбДА; Санкт-Петербург;
2018*

ISBN 978-5-906627-48-3

Аннотация

Монография посвящена жизни и творениям преп. Анастасия Синаита (VII в.) – яркого полемиста с несторианством, монофизитством и монофелитством. Особое внимание уделяется «Путеводителю» – главному догматическому произведению преп. Анастасия. Этот труд является одной из первых попыток полного систематического описания святоотеческой

христологии, предшественником «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина.

Публикуется первый полный русский перевод «Путеводителя», выполненный игуменом Адрианом (до этого были переведены только первые четыре главы А. И. Сидоровым).

Издание рекомендуется преподавателям и студентам богословских учебных заведений, богословских факультетов светских вузов, а также всем интересующимся богословием, патристикой и историей Церкви.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

| | |
|---|----|
| Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель» | 9 |
| Предисловие | 9 |
| I. Жизнь и труды преподобного Анастасия Синаита | 15 |
| 1.1. Жизнеописание преподобного Анастасия Синаита | 15 |
| 1.2. Творения прп. Анастасия Синаита (кроме «Путеводителя») | 22 |
| 1.3. Атрибуция и датировка «Путеводителя» | 33 |
| 1.4. Структура «Путеводителя» | 51 |
| II. Христологическая терминология прп. Анастасия Синаита | 61 |
| 2.1. Основы полемики с монофизитами | 61 |
| 2.2. Сборники богословско-философских определений | 74 |
| 2.3. Метод построения определений | 78 |
| 2.4. Различные высказывания | 81 |
| 2.5. Природа как истинная реальность | 83 |
| 2.6. Природа и сущность. Природа и ипостась | 86 |

| | |
|--|-----|
| 2.7. Природные и ипостасные свойства. | 95 |
| Привходящие свойства (акциденции) | |
| 2.8. Действие и воля | 102 |
| 2.9. Термин «воипостасное» | 107 |
| III. Христология прп. Анастасия Синаита | 114 |
| 3.1. Христос – совершенный Бог и совершенный человек | 114 |
| 3.2. Учение дохалкидонских Отцов о природах Христа | 121 |
| 3.3. Ипостасное соединение двух природ Христа | 135 |
| 3.4. Антропологическая парадигма. Сложная Ипостась Христа | 142 |
| 3.5. Общение свойств | 166 |
| 3.6. Безукоризненные страсти. Обожение человеческой природы Христа | 180 |
| 3.7. Учение о действиях и волях во Христе | 199 |
| Заключение | 218 |
| Преподобный Анастасий Синаит. | 220 |
| «Путеводитель» | |
| Глава первая | 223 |
| Глава вторая | 237 |
| Глава третья | 285 |
| Глава четвертая | 291 |
| Глава пятая | 303 |
| Глава шестая | 309 |

| | |
|--------------------------|-----|
| Глава седьмая | 319 |
| Глава восьмая | 331 |
| Глава девятая | 352 |
| Глава десятая | 361 |
| Глава одиннадцатая | 410 |
| Глава двенадцатая | 413 |
| Глава тринадцатая | 422 |
| Глава четырнадцатая | 468 |
| Глава пятнадцатая | 478 |
| Глава шестнадцатая | 482 |
| Глава семнадцатая | 485 |
| Глава восемнадцатая | 488 |
| Глава девятнадцатая | 491 |
| Глава двадцатая | 494 |
| Глава двадцать первая | 498 |
| Глава двадцать вторая | 507 |
| Глава двадцать третья | 521 |
| Глава двадцать четвертая | 531 |
| Библиография | 537 |

Игумен Адриан (Пашин)
Главное христологическое
произведение
преподобного Анастасия
Синаита «Путеводитель».
Монография

Санкт-Петербургская духовная академия

Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р18-805-0187

Рекомендовано к публикации Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви Выписка из Журнала № 4 (966) п. 3 от 28.12.2017 г.

Рекомендовано к публикации кафедрой богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

Выписка из Протокола № 9 от 21.03.2018 г.

Рецензенты:

Валерий Яковлевич Саврей – доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, профессор кафедры Библиистики МДА.

Александр Вадимович Левко – кандидат философских наук, заведующий кафедрой Древних языков и филологии Киевской духовной академии.

© Адриан (Пашин А. В.), игум., монография, 2018

© Адриан (Пашин А. В.), игум., перевод, 2018

© Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2018

Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»

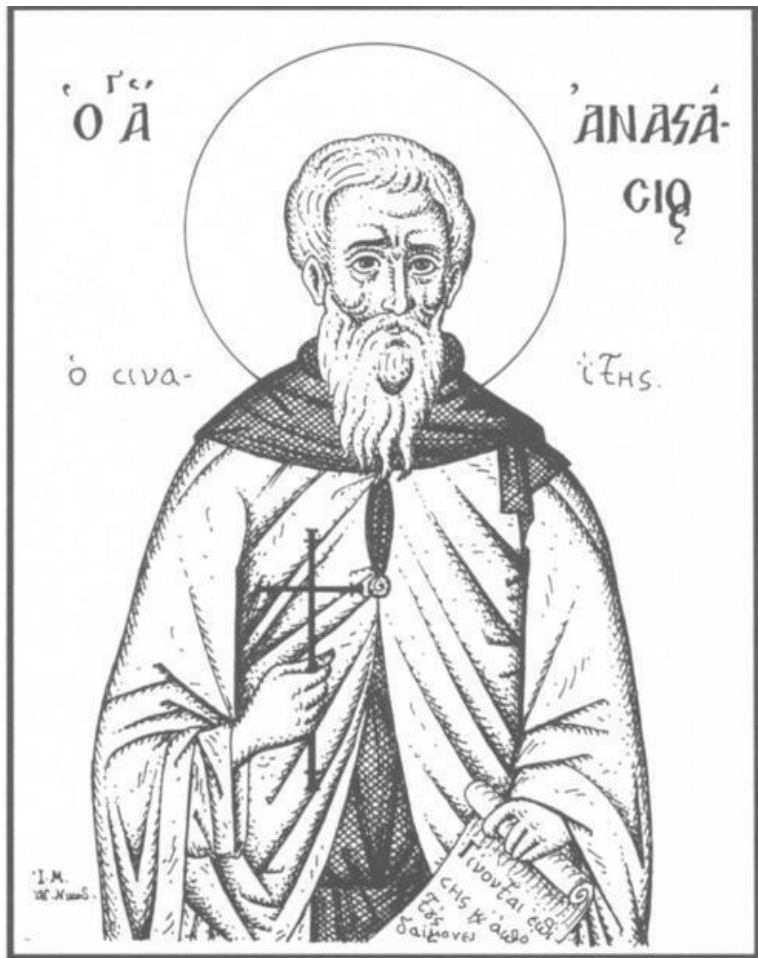
Предисловие

До определенного времени преподобный Анастасий Синаит был одним из малоизученных византийских богословов. Начиная же со второй половины XX века, стали одно за другим выходить критические издания трудов этого святого отца, так что сейчас мы имеем возможность ознакомиться с наиболее важными его текстами. Поэтому призыв Ханса-Георга Бека критически издавать произведения прп. Анастасия – без чего невозможно решить не только проблему их атрибуции и датировки, но и точно очертить сроки жизни святого,¹ – сейчас фактически реализован. Таким образом, открыт путь к более аргументированной полемике по поводу принадлежности перу прп. Анастасия тех или иных трудов, приписываемых ему, и по поводу определения его места в

¹ *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch, Zweiter Teil, Bd. I). München, 1959. S. 442.

византийском богословии.

Преподобный Анастасий жил во время борьбы Церкви против несторианства, против различных течений монофизитства и монофелитства, во время начавшегося арабского нашествия на окраины Византийской империи и, соответственно, во время столкновения Церкви с новой религией – исламом. Все эти события повлияли на жизнь прп. Анастасия и на его труды, являющиеся и историческими источниками, и полемическо-богословским ответом на вызовы со стороны ересей и иных религий, и положительной формулировкой различных разделов догматического учения Церкви. Будучи ярким полемистом, тонким богословом и оригинальным экзегетом, прп. Анастасий оставил нам и аскетические творения, и прекрасные проповеди. Какие-то из его творений уже переведены на русский язык (либо заново, с новых критических изданий, либо впервые). Надеемся, что в скором времени выйдет русский перевод всех произведений прп. Анастасия Синаита. Публикация в данном издании русского перевода полного текста главного труда святого отца – богословско-полемического трактата «Путеводитель» – станет нашим вкладом в дело изучение наследия прп. Анастасия русскоязычным исследователем святоотеческого Предания.



Прп. Анастасий Синаит. Рисунок. Греция. До 1998 г.

Несмотря на явный интерес в последнее время патрологов к личности прп. Анастасия Синаита, тему, заявленную в названии монографии, можно смело назвать малоизученной. Работ, посвященных систематическому описанию христологии святого отца – как, впрочем, и других сторон его богословия (например, антропологии), – фактически нет. Вплоть до выхода критических изданий, и даже до сих пор в патрологической науке не прекращается полемика вокруг идентификации самой личности прп. Анастасия и атрибуции его творений, в том числе «Путеводителя». Кто-то из исследователей приписывал этот трактат другим отцам, кто-то датировал его началом VII в. – когда еще не было монофелитства и Византия не знала ислама, – кто-то считал «Путеводитель» более поздней компиляцией IX века.

Довольно хорошо изучена терминология прп. Анастасия, отраженная в патрологических словарях.² Однако, несмотря на важность терминологии в богословии, церковное учение к одной терминологии не сводится.

Часто исследователи используют исторические сведения из трудов прп. Анастасия. Это касается истории монофизитства, монофелитства, ислама³ и др.

² См., напр., статью, посвященную термину $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ в словаре под ред. Lampe: A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1968. P. 1497–1502.

³ См., напр.: Darling R., Griffith S. H. Anastasius of Sinai, the Monophysites and the Qur'an // Eighth Annual Byzantine Studies Conference. Chicago, 1982. P. 13–14; Griffith S. H. Anastasius of Sinai, the Hodegos and the Muslims // The Greek Orthodox Theological Review 32 (1987). P. 348–349; Sahas D. J. Anastasius of

В исследованиях, касающихся частных тем богословия или антиеретической полемики, если прп. Анастасий и упоминается, то, зачастую, его цитат не приводится.⁴

Конечно, в критических изданиях трудов прп. Анастасия и при публикациях русских переводов есть большие вводные статьи, но они посвящены лишь биографическим сведениям, описанию рукописной традиции, проблемам идентификации и датировки, а комментарии к самому тексту очень кратки и по своей сути не могут претендовать на систематическое описание учения святого отца.

До последнего момента единственной работой, посвященной систематическому исследованию богословия прп. Анастасия Синаита, был небольшой и поверхностный труд на итальянском языке чешского патролога Т. Spačil'я, вышедший почти сто лет назад.⁵

В 2015 году вышел очередной труд К.-Н. Uthemann'a, посвященный прп. Анастасию.⁶ Исследователь подробно описывает проблему атрибуции трудов Синаита, а также струк-

Sinai on Islam // *Contacts between Cultures*. V. I, 1990. P. 332–338; *Лурье В. М.* Богословие «египетствующих умом» // URL: <http://hgr.narod.ru/dami.htm> (дата обращения: 14.05.18); Максимов Ю. Прп. Анастасий Синаит об исламе // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/anastasijsinait-islam.htm> (дата обращения: 14.05.18).

⁴ См., напр.: *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien. Wurzburg, 1951; *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // *Богословский вестник*. № 4. Сергиев Посад, 2004. С. 150–176.

⁵ *Spačil T.* La teologia di santo Anastasio il Sinaita. Roma, 1923.

⁶ *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015.

туру, терминологию и само учение, изложенное в «Путеводителе».

Более детально вклад разных исследователей в изучение трудов прп. Анастасия Синаита – особенно «Путеводителя» – будет изложен далее.

Не можем не отметить наличия интернет-форума, посвященного изучению наследия прп. Анастасия.⁷

Благодарю за помощь в подготовке перевода «Путеводителя» иеромонаха Тихона (Зимина), иеромонаха Феодора (Юлаева) и диакона Николая Шаблевского.

⁷ URL: <http://www.anastasiosofsinai.org> (дата обращения: 14.05.18).

I. Жизнь и труды преподобного Анастасия Синаита

1.1. Жизнеописание преподобного Анастасия Синаита

О жизни прп. Анастасия Синаита известно очень мало. Большую путаницу в проблему составления достоверного жизнеописания и правильной идентификации трудов святого отца внес патриарх Константинопольский (1350–1353, 1355–1364) Никифор Каллист Ксанфопул⁸. Этот патриарх является автором «Церковной истории от Рождества Христова до 610 г.» в 23 книгах, «Каталога императоров и патриархов», множества церковных песнопений, толкований на псалмы, на тридцать Слов свт. Григория Богослова и др.⁹ Именно он утвердил свт. Алексия в 1355 г. главой Все-российской Киевской митрополии, чем подтвердил грамоту патриарха Филофея (1353–1354, 1364–1376), датированную 1354 г. Инок же Романа, который тоже претендовал на Киевский престол и незаконно был возведен в Киевские митро-

⁸ Νικηφόρος Κάλλιτος Ξανθόπουλος.

⁹ См.: Никифор Каллист Ксанфопул. Синаксари Постной и Цветной Триоди / Пер. с греч. свящ. М. Покровского. Сергиев Посад, 2008. С. 131.

политы Болгарским патриархом Феодосием в Тырново, Никифор Каллист Ксанфопул поставил главой Литовской митрополии (с кафедрой в Новогрудске).¹⁰ Его память празднуется 20 июня и в Соборе Афонских преподобных (2-я неделя по Пятидесятнице). Итак, патриарх Никифор отождествил трех лиц – прп. Анастасия Синаита, Анастасия I патриарха Антиохийского (559–598) и его преемника на антиохийской кафедре сщмч. Анастасия II (599–609)¹¹. Мы подробно отразим полемику, порожденную ошибкой Никифора, в параграфе, посвященном атрибуции и датировке «Путеводителя».

Память прп. Анастасия Синаита указывается в разных византийских литургических памятниках 20 и 21 апреля. Под 20 апреля она зафиксирована в Минологии императора Василия II¹² и в Типиконе Великой Церкви X в., под 21 апреля в Больших греческих Минеях, в Синаксаре Константинопольской Церкви и в других синаксарях. Два варианта крат-

¹⁰ Седова Р. А. Алексий, святитель, митрополит всея Руси // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 639.

¹¹ См.: Σάκκος Σ.Ν. Περὶ Ἀναστασίων Συναϊτῶν. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 23; Acta Sanctorum Database. Apr. II. Main volume text. XXI Aprilis. De s. Anastasio Presbytero monacho Sinaita in Arabia et s. Anastasio Patriarcha Antiochie in Syria [Commentarius] // URL: http://acta.chadwyck.co.uk/all/fulltext?ALL=Y&ACTION=byid&warn=N&div=4&id=Z400052880&FILE=../session/1223812373_2246&SOURCE=config.cfg&CURDB=acta (дата обращения: 14.05.18).

¹² Menologii Graecorum // Patrologiae cursus completus. Series Graeca (далее – PG) / Ed. par J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus (series Graeca). En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 117. Col. 413.

кого жития святого идентичны друг другу, и лишь в начале жития, приведенного в Минеях, добавлено: «Ἀναστάσιος ἐν Σινὰ Μώσης νέος» (Анастасий Синаит новый Моисей).¹³

Перевод на Руси краткого жития прп. Анастасия Синаита из Минологии Василия II был осуществлен в первой половине XII века. Этот перевод был включен в Славянский нестишной Пролог, как и в греческом первоисточнике, под 20 апреля: «Анастасий богоносец преподобный отец наш, оставив мир и яже в мире, и крест свой на рамо взем, по заповеди святаго Евангелия воследова радостно Христу. И отшед в монастырь, и бысть монах, и желаше больших подвигов поучения, и многия добродетели сотвори. Посем прииде во Иерусалим поклонитися святым и честным местом. Посем иде на Синайскую гору, и обрете святыя монахи, и пребысть у них повинуюся им, и работая усердно. Смиренныя же мудрости его ради прият от Бога дар исцеления, и разума и мудрости многи научи; отнюдуже и жития святых отец списав, и бысть игумен горы Синайския, и душеполезна словеса многа списа. И паче всех Богови угодив, и в глубоче старости ко Господу отиде».¹⁴

В первой половине XIV века житие вновь было переведено (по-видимому, сербами на Афоне) уже из Больших греческих Миней и включено в состав Стишного Пролога. В Великих Минеях Четиях митрополита Макария приводятся оба

¹³ См.: Acta Sanctorum Database.

¹⁴ Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август. СПб., 1896. Лист 112 об.

кратких жития: под 20 апреля – из нестишного Пролога и под 21 апреля – из Стишного Пролога: «В тойже день преподобнаго отца нашего Анастасия Синайского. Святый Анастасий Синай Моисий новый, и прежде кончины Бога зрети имея. Сей святой отец наш, оставль мир и яже в мире и крест свой взял, по Господни заповеди и постригся, вежеленно последова Христу. Болшим же подвигом добродетели быв, иде в Иерусалим и честным местом поклонися и целовав, на Синайскую гору взиде и тамо мнихи обрете, крепко постническое житие проходя, пребысть с ними, повинуюся и слугуя. Смиреномудрием велми быв, восприят дары разума премудрости мнози и Жития святых отец составив и душеполезная словеса сложив, в глубоцей старости к Господу отиде». ¹⁵

Родился прп. Анастасий Синаит в начале VII в. По происхождению он был, предположительно, киприотом, родом из Амафунта, как показывает одно место из сборника его аскетических рассказов «Душеполезные повествования»: «На моей родине, в Амафунте»¹⁶. Вероятно, на Кипре же он начал иноческий путь, о чем косвенно свидетельствуют оба кратких жития, приведенных выше. Преподобный отец получил достаточно основательное школьно-богословское образование, как он сам об этом свидетельствует в «Путево-

¹⁵ Макарий, митр. Всероссийский. Великие Минеи Четии. 637 столбец.

¹⁶ 'Εν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθούντι. Цит. по: Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 6.

дителе»: «Мы же, при содействии Христовом, с младых лет воспринимали по частям из Отеческого Предания наставление в определениях» (I, 3, 34–36; 156)¹⁷.

Затем, как повествуют источники, прп. Анастасий был насельником монастыря в мч. Екатерины на Синае, где одно время находился под духовным руководством прп. Иоанна Лествичника, бывшего в то время настоятелем этой обители. Свт. Димитрий Ростовский говорит, что «после святого Иоанна Лествичника и брата его Георгия святой Анастасий был игуменом Синайской горы»¹⁸. Архиепископ Филарет (Гумилевский) поддерживает версию о его игуменстве в Синайском монастыре¹⁹ так же, как и авторы новой энциклопедической статьи о прп. Анастасии²⁰. В пользу игуменства прп. Анастасия говорит наличие в Синайском монастыре иконы Божией Матери XII века, где слева от Богородицы изображен святой с надписью «Ο Ἅγιος Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης ἡγούμενος» (хотя на иконе прп. Ана-

¹⁷ Здесь и далее ссылка на слова из «Путеводителя» дается по критическому изданию (*Anastasius Sinaita. Viae dux*. Turnhout, Leuven, 1981), а после точки с запятой – ссылка на страницу данного издания.

¹⁸ *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней. Кн. 8. Апрель. М., 1906. С. 301.

¹⁹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. Сергиев Посад, 1996. С. 232; *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых, чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. Апрель. СПб., 1885. С. 135.

²⁰ См.: *Бибииков М. В., Лосева О. В.* Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 250.

стасия VIII века того же монастыря надпись более краткая: «Ἀγιος Ἀναστάσιος», здесь святой изображен с омофором и с книгой («Путеводитель»?) в руках).²¹ Также игуменом прп. Анастасий назван в некоторых рукописях его творений, в частности в арабских переводах его «Душеполезных повествований».²²

Однако некоторые исследователи сомневаются в игуменстве прп. Анастасия на Синае, например, А. Бинггели.²³ А. И. Сидоров также сомневается в том, что прп. Анастасий настоятельствова в монастыре вмч. Екатерины, так как «точных сведений о его настоятельстве не сохранилось»²⁴.

Все источники о жизни прп. Анастасия согласно говорят, что бурные события VII в. – нашествия персов и арабов, а также горячие догматические споры – заставили его покидать монастырь. Для участия в диспутах с монофизитами и монофелитами Синаит выезжал в соседние с Синайским полуостровом Египет, Палестину и Аравию, а также, возможно, и в Сирию. Сам Синаит в X главе «Путеводителя» свидетельствует о четырех таких диспутах, бывших в Александрии. Из «Душеполезных повествований» преподобно-

²¹ См.: *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015. S. 12.

²² *Levi della Vida G.* Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, III. Letteratura e storia bizantina (ST 123). Vatikan, 1946. S. 109–110.

²³ *Binggeli A.* Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme, Édition, traduction, commentaire. Paris, 2001. P. 356.

²⁴ *Сидоров А. И.* Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 5.

го отца также можно почерпнуть ряд автобиографических подробностей: в частности, он описывает пленение в 649–650 гг. «сарацинами» многих тысяч своих земляков-киприотов, которым прп. Анастасий оказывал посильную помощь.²⁵

Дата кончины преподобного указывается в различных источниках различная. Явно ошибочно утверждение из Жития, составленного свт. Димитрием Ростовским, что «кончина его последовала в царствование императора Ираклия»²⁶, ибо Ираклий правил Византийской империей с 610 года до своей смерти в 641 году²⁷, а современные исследования датируют некоторые творения прп. Анастасия концом VII и даже началом VIII века. Вероятно, свт. Димитрий мог перепутать прп. Анастасия Синаита с прмч. Анастасием Персянином (628) или другими монахами Анастасиями, двое из которых упомянуты в «Луге духовном» Иоанна Мосха²⁸. О широком распространении в это время среди египетских и палестинских монахов имени Анастасий говорится в Acta Sanctorum Database, где также сказано о некоем префекте горы Антония по имени Анастасий, который, по упомина-

²⁵ См.: там же, с. 13–14.

²⁶ *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четиих-Миней. Кн. 8. Апрель. С. 302.

²⁷ См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. VI–IX вв. М., 1999. С. 402, 444.

²⁸ *Иоанн Мосх, блаженный.* Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915. С. 63–68. В 48 и 49 главах упоминается пресвитер Анастасий, ризничий храма Воскресения Христова в Иерусалиме, а в 50 – авва Анастасий Скифопольский.

нию свт. Иоанна Милостивого, патриарха Александрийского (620), спас его из плена.²⁹ Архиепископ Филарет (Гумилевский) относит кончину Синаита к 686 году³⁰ и никак не позднее, с чем согласен и архиепископ Сергей (Спасский)³¹. Однако редактор критического издания «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию» прп. Анастасия Синаита Карл-Хайнц Утеманн показал, что третье «Слово» датируется не ранее 701-м годом,³² тем самым отодвинув дату смерти святого отца на начало VIII века.

Память святого ныне празднуется Русской Церковью 20 апреля, Греческими Церквями – 21 апреля.

1.2. Творения прп. Анастасия Синаита (кроме «Путеводителя»)

Преподобный Анастасий Синаит оставил достаточно обширное наследие, однако вопрос о выявлении подлинных творений святого отца долгое время осложнялся из-за ошибки Константинопольского патриарха Никифора Каллиста Ксанфопула, который, как мы уже говорили, отождествил

²⁹ Acta Sanctorum Database. Apr. II.

³⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. С. 233–234; Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых... Апрель. С. 136.

³¹ Сергей (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 149.

³² Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout, Leuven, 1985.

прп. Анастасия Синаита с Анастасием I патриархом Антиохийским, и его преемником на антиохийской кафедре – сщмч. Анастасием II. Тот факт, что – как мы знаем сейчас – первые двое сосредотачивали свое внимание на борьбе с монофизитством в различных его формах, создал исследователям дополнительные трудности для решения задачи ответственной идентификации их трудов. Только в последние годы, благодаря публикации различными исследователями критических изданий, вопрос об идентификации трудов прп. Анастасия Синаита близок к окончательному разрешению.

Самым объемным творением, сохранившимся под именем прп. Анастасия Синаита, является труд «Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων» («Вопросы и ответы на разные темы»). Жанр святоотеческой литературы, известный как «вопросо-ответы», получил широкое распространение в Византии и странах христианского Востока.³³ Для ответов на догматические, экзегетические и нравственные вопросы приводятся обычно цитаты из Священного Писания и Святых Отцов. Сочинение самого прп. Анастасия восстанавливается на основании сборника из 102–103 вопросо-ответов (две рукописи IX–X вв.) без ссылок, комментариев и схолий. В более поздних редакциях, отличающихся по компози-

³³ Отметим, к примеру, аскетические творения свт. Василия Великого: «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» и «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах», а также «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника.

ции и объему (от 88 до 154 глав-вопросов), творение святого отца подверглось переработке, и было дополнено библейскими и святоотеческими текстами. К сожалению, Jacobus Gretser издал в 1617 г. не первоначальный текст прп. Анастасия, а позднейшую компиляцию XI в. Это издание воспроизведено в *Patrologia Graeca*.³⁴ Недавно под редакцией М. Richard'a и J. A. Munitiz'a вышло в свет критическое издание «Вопросов и ответов».³⁵ А. И. Сидоров опубликовал перевод этого труда на русский язык отдельным изданием.³⁶ Примечательно, что это сочинение преподобного, пройдя весьма сложную эволюцию в рукописной традиции, было переведено на славянский язык, видимо, в Болгарии начала X в. при царе Симеоне и составило сердцевину выдающегося памятника древнерусской книжности – «Изборника Святослава 1073 г.». ³⁷ «Вопросы и ответы» охватывают широкий спектр проблем: догматических, экзегетических, аскетических, эсхатологических и т. д., ставя, однако, наиболее сильные акценты на проблемах нравственного богословия (грех и покаяние, возможность спасения для благочестивых иудеев или неверующих, милосердие и т. п.).

Экзегетико-догматическим творением прп. Анастасия яв-

³⁴ *Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus. Interrogationes et responsiones* // PG 89. Col. 311–824.

³⁵ *Anastasius Sinaita. Quaestiones et responses*. Turnhout. Leuven, 2006.

³⁶ *Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы*. М., 2015.

³⁷ *Бибииков М. В. Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.)*. М. Памятники исторической мысли, 1996. 403 с.

ляются «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию». В этом произведении святой отец ярко и четко излагает свои антропологические воззрения, неразрывно связанные с христологией и сотериологией. «Слова» посвящены полемике против последней христологической ереси – монофелитства. До конца XX века полностью было опубликовано только третье «Слово».³⁸ От двух других «Слов» были известны лишь отрывки³⁹, причем первое «Слово» приписывалось еще и свт. Григорию Нисскому⁴⁰. Вследствие этого многие исследователи ошибочно утверждали о заимствовании, даже дословном, ряда идей прп. Анастасием у Нисского святителя.⁴¹ Именно в таком неполном виде труд прп. Анастасия был переведен до революции на русский язык.⁴² Karl-Heinz Uthemann в издании 1985 г. привел критический текст «Слов».⁴³ Uthemann доказал принадлежность

³⁸ *Anastasius presbyter Sinaita. Sermo III // PG 89. Col. 1151–1180.*

³⁹ *Anastasius patriarcha Antiochenus. E sermone: Secundum imaginem, fragmentum // PG 89/ Col. 1143–1148.*

⁴⁰ *Gregorii Nysseni. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG 44. Col. 1327–1346.*

⁴¹ См., напр.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 157–159, 208.

⁴² *Анастасий Синаит, прп. Из Слова об образе Божиим (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по образу и подобию (Отрывок) / Пер. с греч. студента Валентина Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев посад, 1915.*

⁴³ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. Turnhout. Leuven, 1985. P. 1–83.*

всех трех «Слов» прп. Анастасию Синаиту и показал, что третье «Слово» датируется не ранее 701-м годом, тем самым отодвинув дату смерти святого отца на начало VIII века. Недавно А. И. Сидоровым осуществлен русский перевод «Слов» с подробными комментариями, который опубликован сначала в журнале «Альфа и Омега»⁴⁴, а затем отдельным изданием в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»⁴⁵.

Исследованию антропологических воззрений прп. Анастасия Синаита посвящены наша дипломная работа⁴⁶ и интернет-публикации⁴⁷.

К «Трем словам об устройении человека по образу и по подобию Божию» по смыслу примыкают еще два ан-

⁴⁴ *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // *Альфа и Омега*. М. № 4 (18), 1998. С. 89–118; № 1 (19), 1999. С. 72–91; № 2 (20), 1999. С. 108–146.

⁴⁵ *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 25–189.

⁴⁶ *Адриан (Пашин), иером.* Антропология преподобного Анастасия Синаита: Дипломная работа / Машинопись. М., 2005.

⁴⁷ *Адриан (Пашин), иером.* Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Ч. 1 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070221172013> (дата обращения: 14.05.18); Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Ч. 2 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070222144718> (дата обращения: 14.05.18); Антропологическая аналогия в христологии прп. Анастасия Синаита // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070223153428> (дата обращения: 14.05.18); Творение Адама // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070226113432> (дата обращения: 14.05.18); Сон Адама, творение Евы // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070227121157> (дата обращения: 14.05.18); Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 1 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070228145835> (дата обращения: 14.05.18); Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 2 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070301105445> (дата обращения: 14.05.18).

тимонофелитских догматических сочинения прп. Анастасия: «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», впервые опубликованные в том же издании Uthemann'a.⁴⁸ Перевод на русский язык этих произведений прп. Анастасия планируется нами в научно-богословском журнале Московской духовной академии «Богословский вестник».

Из остальных догматических произведений Синаита до сих пор неопубликованными остаются «Главы против монофизитов».⁴⁹

К аскетическим творениям прп. Анастасия Синаита принадлежат «Душеполезные повествования», которые сохранились в трех рукописных сборниках.⁵⁰ Опубликованными являются лишь небольшие отрывки⁵¹. Судя по ним, преподобный отец суммирует духовный опыт синайских, египетских и прочих подвижников. Полное критическое издание «Повествований» готовит Pual Canart. Другой исследователь – Andre Binggeli, изучая в последние годы манускрипты «Повествований», показал, что сирийские рукописи Синайско-

⁴⁸ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 84–96 и P. 97–157.

⁴⁹ См.: *Clavius Patrum Graecorum. V. III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Cura et studio Maurittii Geerarrd. Brepols, 1979.* P. 458.

⁵⁰ См.: *Clavius Patrum Graecorum. V. III.* P. 458–462.

⁵¹ *Nau F. Le texte grec des recits du moine Anastase sur les saints peres du Sinai // Oriens Christianus 2 (1902). P. 58–89; Nau F. Le texte grec des recit utils a l'ame d'Anastase (le Sinaite) // Oriens Christianus 3 (1903). P. 56–88.*

го монастыря являются более ранними и ближе к оригиналу, чем имеющиеся греческие манускрипты.⁵² Используемая прп. Анастасием форма «монашеских историй» легко доступна для любого читателя, подобно таким лучшим образцам этого вида монашеской письменности, как «Лавсаик», «Луг духовный» Иоанна Мосха и др.

Сохранился целый ряд проповедей прп. Анастасия, однако их критических изданий еще нет, как нет и детального научного исследования, посвященного прп. Анастасию как проповеднику.⁵³ Поэтому вопрос об атрибуции тех или иных проповедей Синаиту еще требует своего разрешения.

Несомненно, особое место среди проповедей прп. Анастасия занимает «Λόγος εἰς τὸν ἕκτον ψαλμόν» («Беседа на шестой псалом»). Она дошла до нас в двух редакциях, отличающихся друг от друга рядом деталей. Обе они приведены в *Patrologia Graeca*.⁵⁴ Но более ранняя редакция сохранилась в сирийском и коптском переводах.⁵⁵ Эту проповедь на начало Великого поста, являющуюся гимном покаянию, можно считать одной из наиболее ценных жемчужин в сокровищнице святоотеческой аскетики.⁵⁶ Она является одним из немногих

⁵² *Binggeli A.* Anastase le Sinaïte: Recits sur le Sinai et Recits utiles a l'ame. Edition, traduction, commentaire. These. Paris. 2001.

⁵³ См.: *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015. S. 333.

⁵⁴ *Anastasius Sinaita.* Oratio in Sextum psalmum // PG 89. Col. 1077–1116; *Anastasius Sinaita.* Homilia dicta in Sextum psalmum PG 89, 1115–1144.

⁵⁵ См.: *Clavius Patrum Graecorum.* V. III. P. 456.

⁵⁶ *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015. S. 364–372; *Бибиков*

произведений Синаита, переведенных до революции на русский язык.⁵⁷

«Слово на праздник Преображения Христа» посвящено опытному богопознанию и произнесено прп. Анастасием в храме на самой горе Фавор.⁵⁸ Эта гора является, по мысли синайского игумена, «вторым Синаем», однако намного превосходит Синай в богословском и духовном смысле, как Новый Завет выше Ветхого. Моисей, получивший ветхозаветный закон на Синае от невидимого Бога,⁵⁹ лица Которого он не видел, а видел лишь Бога «сзади»,⁶⁰ на Фаворе созерцает лицо Бога воплотившегося и преобразившегося.⁶¹⁶²

Проповедь прп. Анастасия: «Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συναξέως καὶ περὶ τοῦ μὴ κρίνειν καὶ μνησικακεῖν» («Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлоствовать») посвящена таинству Евхаристии и является важным источником по истории богослужения.⁶³ Также про-

М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. С. 250; Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 11–13.

⁵⁷ Русский перевод М. В. Никифорова с комментариями приведен в издании: Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. С. 273–300.

⁵⁸ Опубликовано в: Guillou A. Le monastère de la Théotokos au Sinaï. Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration // Mélanges d'archéologie et d'histoire 67 (1955), p. 216–258 (textus, p. 237–257).

⁵⁹ Ср. Быт. 31:34.

⁶⁰ Ср. Быт. 33.

⁶¹ Ср. Мф. 17:1–4; Мк. 9:1–5.

⁶² См.: Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015. S. 358–364.

⁶³ Anastasius Sinaita. Oratio di Sacra Synaxi // PG 89. Col. 825–849.

поведник подробно рассуждает о духовном устройении участвующих в Таинстве Евхаристии. Характерен в этом смысле пример, который прп. Анастасий приводит в конце проповеди. Он иллюстрирует слушателям «короткий путь ко спасению» на примере блаженной кончины нерадивого монаха. Проповедник опирается на рассказы еще живых свидетелей этой истории. Присутствующие при кончине собрата монахи были удивлены его мирной и блаженной кончиной, хотя умирающий явно нерадиво выполнял монашеские обеты при жизни. Умирающий сказал одному из монахов, сидевших вокруг него, что ангел представил ему список грехов, которые тот имел уже после монашеского пострига. Но ангел тут же разрывает список грехов и призывает умирающего без страха и с духовной радостью готовиться к встрече Христа. Несмотря на нерадивый образ жизни монаха, его грехи были прощены, потому что умирающий после пострига ни словом, ни делом, ни даже мыслию никого не осудил.⁶⁴ Русский перевод проповеди с комментариями также осуществил М. В. Никифоров⁶⁵.

«Слово на Великую пятницу» сохранилось лишь в арабском переводе, «Слово на схождение Христа во ад» – только в сирийском переводе.⁶⁶

По смыслу к «Слову на Великую пятницу» примыкает

⁶⁴ *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015. S. 372–378.

⁶⁵ *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. С. 301–319.

⁶⁶ См.: *Clavius Patrum Graecorum*. V. III. P. 456–457.

«Διάλεξις κατὰ ἰουδαίων» («Беседа против иудеев»)⁶⁷⁶⁸. Исследователь Στέργιος Σάκκος настаивает, что текст не принадлежит прп. Анастасию, так как написан не ранее IX в.⁶⁹

Одна проповедь прп. Анастасия – «Λόγος εἰς κοιμηθέντας πάνυ ὠφέλιμος» («Слово о почивших»)⁷⁰ – ошибочно включена в греческий корпус прп. Ефрема Сирина.⁷¹

Тексты многих творений святого отца, упоминаемые в источниках, не сохранились.⁷²

В Славянском Прологе содержатся четыре проповеди прп. Анастасия, взятые, по-видимому, из «Душеполезных повествований» и из других источников: за 19 марта «О еже не имети гнева»⁷³, за 30 марта «О некоем отце преставльшемся, иже не осуди никогоже»⁷⁴ (видимо, вариант перевода «Слова о Святом Собрании и о том, что не следует судить и памятозлоствовать»). На день памяти святого (20 апреля) кроме

⁶⁷ *Anastasius Abbas. Adversus Judaeos disputatio* // PG 89. Col. 1203–1282.

⁶⁸ *Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites*. Berlin, Boston, 2015. S. 378–390.

⁶⁹ Σάκκος Σ. Ν. Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Θεσσαλονίκη, 1964. S. 194–199.

⁷⁰ *Anastasius Sinaita. Sermo in defunctos perutilis* // PG 89. Col. 1191–1202.

⁷¹ *Ефрем Сирин, прп. Творения*. Т. 3. М.: Издательский отдел МП, 1994. С. 236–250.

⁷² Бибииков М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. С. 250–251; Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения. С. 14.

⁷³ Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август. Лист 46–46 об.

⁷⁴ Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август. Лист 72 об.–73.

краткого его жития (приведенного выше) есть еще два слова – «О ангеле хранителе»⁷⁵ и «О исповедании грехов к духовным отцем и прозорливым, а не к невежам»⁷⁶.

Под именем «Анастасиана» условно объединяют ряд приписываемых прп. Анастасию Синаиту творений, либо ему не принадлежащих, либо чья атрибуция не выяснена.⁷⁷ Важнейшим из «Анастасианы» является «Учение отцов о Воплощении Слова» (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*), опубликованное в 1907 г. Franz'ом Diekamp'ом.⁷⁸ Это важнейший сборник дифизитских и дифелитских цитат Святых Отцов, прежде всего Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского, в котором содержится систематическое изложение триадологии и христологии. Сборник составлен в кон. VII – нач. VIII в. и кроме прп. Анастасия Синаита приписывается также ученику прп. Максима Исповедника св. Анастасию Апоксарию († 666). Из остальных произведений, входящих в «Анастасиану», отметим следующие. «Толкование на Шестоднев» в 12 книгах (первые 11 книг только в латинском переводе)⁷⁹, которое, как показал J. D. Baggarly,

⁷⁵ Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август. Лист 112 об.–113.

⁷⁶ Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август. Лист 113–113 об.

⁷⁷ См.: *Clavius Patrum Graecorum*. V. III. P. 462–465.

⁷⁸ *Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münster i. W., 1907.*

⁷⁹ *Anastasius Sinaita. Libri duodecim // PG 89. Col. 851-1078.*

датируется X веком,⁸⁰ поэтому не может принадлежать прп. Анастасию. Однако при совместной с С. А. Kuehn'ом подготовке критического издания «Толкования на Шестоднев» Baggarly J. D. уже уверен в авторстве данного трактата Анастасия Синаита.⁸¹ Утеманн, подробно разбирая старые аргументы Baggarly J. D. против атрибуции «Толкований» прп. Анастасию и его же новые, совместные с Kuehn'ом, аргументы в пользу авторства Синаита, тем не менее уверен, что «Толкование на Шестоднев» не принадлежит прп. Анастасию⁸².

Добавим, что в «Толковании на Шестоднев» рисуется крайне символическая картина Евхаристии, а в «Путеводителе» прп. Антастасий использует крайне реалистичную евхаристическую концепцию.⁸³

1.3. Атрибуция и датировка «Путеводителя»

Главным догматическим произведением прп. Анастасия

⁸⁰ Baggarly J. D. The Conjugates Christ-Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasius of Sinai: Textual Foundation and Theological Context. Roma, 1974.

⁸¹ Kuehn C. A, Baggarly J. D. Anastasius of Sinai. HEXAEMERON, OCA 278. Rom, 2007.

⁸² Uthemann K.-H. Anastasios Sinaïtes. Berlin, Boston, 2015. S. 738–769.

⁸³ Адриан (Пашин), игум. «Евхаристический» аргумент в полемике преподобного Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. № 16–17. Сергиев Посад, 2015. С. 56–68.

Синаита является «Ὁδηγός» («Путеводитель»). Как мы уже сказали, Никифор Каллист Ксанфопул на несколько веков внес смятение в патрологическую науку и породил проблему Анастасиев, в том числе проблему идентификации и датировки «Путеводителя». Под влиянием идентификации Никифора Jacobus Gretser приписал «Путеводитель» патриарху Антиохийскому Анастасию I, озаглавив первое печатное издание «Путеводителя» 1606 года: «Anastasii Sinaitae Patriarchae Antiocheni «Ὁδηγός, seu Dux Viae, adversus Acephalos». Кроме неправильной атрибуции «Путеводителя», это дало и ошибочное прозвище для Антиохийского патриарха – Анастасий I Синаит, – которому до сих пор ошибочно приписывают пребывание на Синае.⁸⁴

Более позднее издание 1740 г., вместе со вступительной статьей Gretser'a являющееся повторением первого издания 1606 г. с некоторыми исправлениями, воспроизвел J.-P. Migne в своей *Patrologia Graeca*, повторив неправильную атрибуцию труда Антиохийскому патриарху Анастасию I.⁸⁵

Первым, кто в середине XVII века обнаружил ошибку Никифора и попытался провести различие между Анастасиями и их трудами, был Henschenius⁸⁶. К концу XIX в. большин-

⁸⁴ См., напр.: *Грацианский М. В.* Анастасий I Синаит // *Православная энциклопедия*. Т. II. М., 2001. С. 243.

⁸⁵ *Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus*. Viae dux adversus acephalos // PG 89. Col. 35-310.

⁸⁶ См.: *Pauline A.* Reviews // *Vigiliae Christianae*, Vol. 36, No. 3. (Sep., 1982), E. J. Brill, Leiden. P. 294.

ство исследователей уже не сомневались в принадлежности «Путеводителя» прп. Анастасию Синаиту. Однако дата составления труда еще оставалась невыясненной.

Guilielmus Cave в XVIII в. впервые высказал сомнения в цельности «Путеводителя». ⁸⁷ После него утверждения о компилятивном характере труда снова и снова высказывались в патрологической науке. Упорнее всех эту точку зрения отстаивал Casimirus Oudinus, который утверждал, что «Путеводителю» не хватает четкости в построении и что он является беспорядочным собранием небольших, зачастую небрежных трактатов. ⁸⁸ Впоследствии Joannes Fabricius суммировал различные аргументы, подтверждающие компилятивный характер «Путеводителя». ⁸⁹ Его краткие замечания о жизни Анастасия I Антиохийского, который все еще считался тогда автором «Путеводителя», и о компилятивном характере окончательной версии «Путеводителя» были помещены в *Patrologia Graeca*. ⁹⁰

Вопреки этим утверждениям Joannes Kumpfmüller попытался доказать, что «Путеводителю» присущ внутренний порядок, и предположил, что дальнейшее исследование рукописного материала даст возможность подтвердить внутрен-

⁸⁷ *Cave G. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Genevae, 1720.

⁸⁸ *Oudinus C. Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae*, I–II, Lipsiae, 1722.

⁸⁹ *Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum*, Editio noua curante Gottlieb Christophoro Harles, X, Hamburgi, 1807.

⁹⁰ S. Anastasius Sinaita, Antiochenus patriarcha. *Notitia* // PG 89. Col. 9-18.

нее единство и стройность труда.⁹¹

Franz Diekamp в издании «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*» показал, что секта армаситов (ἀρμασίτης) организована после VI Вселенского Собора (681 г.). Основатель секты Армасий и его приверженцы выступили против дифелитских решений Собора. Они образовали в Александрии группу, отколовшуюся от Православной Церкви в отдельную секту монофелитского толка.⁹² Эта секта упоминается в двух схолиях «Путеводителя» (XIII, 6, 20; 297 и XIII, 9, 91; 310), поэтому открытие Дикампа позволило датировать данные схолии временем после VI Вселенского Собора.

Не знавший об этом открытии Jean Maspero снова поднял вопрос о датировке «Путеводителя». Maspero заявил, что прп. Анастасий Синаит продемонстрировал в «Путеводителе» незнание ислама, и сделал из этого вывод, что труд был составлен до арабского вторжения в Египет в 641 г. Также Maspero доказывал, что автор «Путеводителя» был незнаком с монофелитством, которое было распространено в Египте патриархом Киrom (631–641). Итак, согласно Maspero, «Путеводитель» датируется 622-м годом.⁹³

⁹¹ *Kumpfmüller J.* De Anastasio Sinaita. Dissertatio, Würzburg, 1865.

⁹² *Diekamp F.* *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münster i. W., 1907.

⁹³ *Maspero J.* *Histoire des patriarches d'Alexandre depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616)*. Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par Adrian Fortescue et Gaston Wiet (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 237), Paris, 1923, pp. 336–342.

Хотя большая часть заключений, достигнутых Maspero в дискуссии о «Путеводителе», были неверны, они послужили отправной точкой для других исследователей.

Так, сначала Adolf Jülicher, а затем и Marcel Richard, опровергая Maspero и приводя аргумент со ссылкой на армаситов, вышли на более достоверную дату. Jülicher предположил, что «Путеводитель» составлен после 681 г.⁹⁴

Richard, основываясь на наличии в труде непоследовательностей и схолий, определил, что «Путеводитель» в основном был составлен в первые годы после Александрийского патриарха Кира (631–641). Так, богословские диспуты, состоявшиеся в Александрии и отраженные в X главе «Путеводителя», а также XII глава передают религиозно-политическую ситуацию в Александрии времен патриаршества Кира, и еще не затрагивают полемику по поводу энергий и воли во Христе. Другие главы уже отражают полемику с зарождающимся моноэнергизмом и монофелитством, а в трех местах есть ссылки на ислам и его отличия от христианства (I, 1, 46; 150. VII.2, 117–120; 221. X.2, 4, 1-16; 257). Однако автор «Путеводителя» пытается остаться в русле первоначального замысла борьбы именно с монофизитством, не отвлекаясь на подробный разбор моноэнергизма, монофелитства и ислама. Итак, Richard делает вывод о том, что после VI Все-

⁹⁴ Jülicher A. Zur Geschichte der Monophysitenkirche // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 24 (1925). Giessen-Berlin, 17–43.

ленского Собора, между 686 и 689 гг., в «Путеводитель» были добавлены схолии и внесены некоторые исправления. Эта вторая редакция «Путеводителя» и стала окончательной.⁹⁵

В 1959 г. Hans-Georg Beck уверенно защищает принадлежность «Путеводителя» перу прп. Анастасия Синаита, как и других трудов, традиционно атрибутируемых этому святому отцу.⁹⁶

В 1965 году Günter Weiss опубликовал ценное исследование о жизни и трудах свт. Анастасия I патриарха Антиохийского.⁹⁷ Исследование Weiss'ом рукописного наследия, относящегося к Анастасию I, позволило ученому определить канон трудов святителя, который не включает «Путеводитель». Поскольку Weiss также показал, что Анастасий I никогда не был на Синае, патриарх раз и навсегда был исключен из кандидатов на авторство «Путеводителя». В значительной степени заключения Weiss'a содействовали составлению списка Анастасиев и, соответственно, трудов каждого из них в *Clavius Patrum Graecorum*.⁹⁸

⁹⁵ *Richard M. Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme // Revue des Études Byzantines* 16 (1958). Paris, 29–42.

⁹⁶ *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, Zweiter Teil, Erster Band), München, 1959. S. 442–446.*

⁹⁷ *Weiss G. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598), in: Studia Anastasiana, I. (Miscellanea Byzantina Mjnacensia, 4), München, 1965. S. 74–84.*

⁹⁸ *Clavius Patrum Graecorum. V. III. A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Cura et studio Mauriti Geerard. Brepols – Turnhout, 1979. P. 313–*

В 1960-е годы Στέργιος Σάκκος и Ἐυαγγέλος Χρύσος различными способами снова начали отстаивать мнение, что «Путеводитель» является компиляцией трудов различных авторов. Последний обосновывает это утверждение, исходя из наблюдения, что кодекс «Путеводителя», находящийся в Парижской национальной библиотеке (кодекс X по описанию редактора последнего критического издания «Путеводителя» К.-Н. Utemann'a⁹⁹), разделен на две отличающиеся друг от друга текстовые группы, а «компилятор» соединил их воедино, придав таким образом работе ее сегодняшний вид.¹⁰⁰

Στέργιος Σάκκος, не обладая подробными знаниями о рукописной традиции «Путеводителя», априори настаивает на его компилятивном характере. Он фактически бездоказательно утверждает, что ядро труда, т. е. главы III–XV (по его определению, «подлинная работа Анастасия Синаита»), начинающиеся со слов «Анастасия, ничтожнейшего монаха, произведение о православной вере, собранное из Священных Писаний и учителей [Церкви]» (III, 1, 9-11; 191), написано Синайским монахом, позднее патриархом Антиохийским Анастасием II (599–609).¹⁰¹ Начало и конец «Путево-

319, 453–465.

⁹⁹ См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux*. P. XXXIII.

¹⁰⁰ Χρύσος Ε.Κ. Νεώτεροι ἔρευναι περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν, *Κληρονομία* 1 (1969). S. 121–144.

¹⁰¹ Σάκκος Σ.Ν. Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 108.

дителя», по мнению Σάκκος'а, написаны одним или несколькими авторами.¹⁰² Сегодняшняя структура текста, особенно расположение вступительной и заключительной глав, а также схолий, восходит к работе компилятора.¹⁰³

Более серьезные аргументы Σάκκος приводит, доказывая, что вторая глава «Путеводителя», так называемая «Книга определений», имеет другого автора и написана в другое время по сравнению с «подлинной работой Анастасия Синаита». Исследователь приводит пять аргументов в пользу своей гипотезы.¹⁰⁴ Во-первых, «Книга определений» происходит из *Liber de definitionibus*, приписываемой свт. Афанасию Великому.¹⁰⁵ То, что в рукописях, которые содержат только «Книгу определений» (с 30 по 67 в описании Uthemann'a)¹⁰⁶, она приписывается Анастасию, Σάκκος объясняет опиской, возникшей, возможно, при переписывании со слуха. Во-вторых, в заголовке этого собрания сказано, что это набор определений, почерпнутых у Отцов Церкви, в особенности у Климента (II, 1, 1–6; 158). В-третьих, составитель «Книги определений» ссылается на Прем. 13:1 (II, 3, 22; 163). В «подлинной работе Анастасия Синаита» есть также ссылка на Прем. 13:1 (VIII, 2, 1–15; 223–224). На основании того,

¹⁰² Ibid., σ. 107.

¹⁰³ Ibid., σ. 107, 111.

¹⁰⁴ Ibid., σ. 113–115.

¹⁰⁵ *Athanasius. Liber de definitionibus* // PG 28. Col. 533–554.

¹⁰⁶ *Anastasius Sinaita. Viae dux*. P. XL–XLIX.

что в VIII главе нет отсылки на то толкование, которое дано во II главе, но есть ссылка на некий Τόμος ἀπολογητικός, о котором не упомянуто во II главе, Σάκκος делает вывод о разных авторах этих двух мест. В-четвертых, Анастасий в своей «настоящей работе» никогда не обращается к этимологии слов, в то время как для составителя «Книги определений» это имеет большое значение для догматических споров. Наконец, по мнению греческого исследователя, с точки зрения истории языка часть второй главы, как раз посвященная этимологии различных слов (II, 8, 1-100; 182–189), не могла быть создана ранее IX века, когда в Византии стал развиваться «итацизм». Так, Σάκκος указывает, что при объяснении этимологии четырех слов, представленной в «Путеводителе»: ᾠδης – от ᾠδηλος δούλος (II, 8, 17; 183), λύπη – от λείψει (II, 8, 36; 185), ἀγκύλη – от ἄνω αὐτῆς κοῖλον (II, 8, 50; 186) и κοιλία – от κύειν τὰ λεῖα (II, 8, 53; 187), предполагается полная идентичность произношения следующих гласных и дифтонгов: η, υ, ει, οι. Σάκκος указывает, что до IX века «итацизм» еще не получил распространения в Византии.

Итак, по мнению Σάκκος'а, «Путеводитель» в его настоящей форме есть компиляция, датируемая второй половиной IX века. Автором основной части труда (так называемой «подлинной работы», составляющей III–XV главы), является сщмч. Анастасий II патриарх Антиохийский. Компилятора, который жил в IX веке и, по мнению Σάκκος'а, составил окончательный вариант «Путеводителя», греческий па-

тролог назвал «пресвитером Анастасием Аллегористом».¹⁰⁷

Хотя работа Σάκκος'а не лишена отдельных достоинств, она скорее омрачила, чем прояснила проблему Анастасиев и «Путеводителя». Редактор критического издания «Путеводителя» Karl-Heinz Uthemann опроверг аргументы Σάκκος'а, атрибутирующие основную часть «Путеводителя» сщмч. Анастасию II патриарху Антиохийскому.¹⁰⁸ Этот святой отец известен своими полемическими сочинениями против иудеев, и ему никогда не приписывались труды против монофизитов. Чтобы закрепить за ним авторство так называемой «подлинной работы», Σάκκος вынужден совершить некоторое насилие над исходным текстом. Так, в X главе (X.2, 7, 174–182; 268) говорится о смерти патриарха Александрийского Евлогия, которая последовала в 607 г.¹⁰⁹ Так как сщмч. Анастасий II Антиохийский, который, по мысли Σάκκος'а, составил «подлинную работу» до патриаршества, стал патриархом в 599 г., то это место Σάκκος совершенно необоснованно отнес к схолии¹¹⁰, которые он приписывал исключительно компилятору¹¹¹.

Пять аргументов Σάκκος'а в пользу «неподлинности»

¹⁰⁷ Σάκκος Σ.Ν. Περὶ Ἀναστασίων Σιναΐτων. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 187–221.

¹⁰⁸ Anastasius Sinaita. *Viae dux*. P. CCX.

¹⁰⁹ См., напр.: Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 522.

¹¹⁰ Σάκκος Σ.Ν. Περὶ Ἀναστασίων Σιναΐτων. Θεσσαλονίκη, 1964. Σ. 125.

¹¹¹ Ibid., σ. 107, 111.

«Книги определений», Uthemann также считает необсужденными. Самым важным является последний, пятый аргумент, который, если он соответствует действительности, может свидетельствовать лишь о том, что этимологии перечисленных выше четырех слов – более поздние интерполяции в цельную работу, созданную примерно в конце VII века. Однако Eduard Schwyzer показал, что в Египте «итацизм» получил распространение гораздо ранее, чем в центральной части Византийской империи. Так, он приводит на этот счет документальные свидетельства, датируемые VIII веком.¹¹² Uthemann замечает, что нельзя исключать того, что «итацизм» на окраинах Византии – в частности в Египте, где был написан «Путеводитель» – мог иметь распространение и ранее VIII века. Кроме того, не исключено, что прп. Анастасий строил этимологию не на точном совпадении, а на сходстве произношения.¹¹³

Второй аргумент Σάκκος'a в пользу того, что «Книга определений» не может принадлежать автору основной части «Путеводителя», по мнению Uthemann'a, сформулирован неоднозначно. Вполне вероятно, что прп. Анастасий писал вторую главу, имея собрание избранных цитат Святых Отцов, в том числе и Климента Александрийского, а не сами

¹¹² Schwyzer E. Griechische Grammatik, I–II (Handbuch der Altertumswissenschaft, Zweite Abteilung. Erster Teil. Erster und Zweiter Band), München, 1968.

¹¹³ Anastasius Sinaita. *Viae dux*. P. CCVIII.

рукописи их творений. Вполне вероятно, что такое собрание могли приписывать одному Клименту, как первому из цитируемых Отцов. Во всяком случае, вопрос о принадлежности Клименту Александрийскому определения природы как истинной реальности существующих вещей требует дальнейшего изучения. Однако, как мы укажем далее, это определение природы проходит через весь текст «Путеводителя». Итак, ссылка на Климента Александрийского в начале «Книги определений» не может быть аргументом против авторства этой части «Путеводителя» прп. Анастасия Синаита.¹¹⁴

Третье возражение против изначальной принадлежности «Книги определений» к «подлинной работе» также не выдерживает серьезной критики. Действительно, при толкования Прем. 13:1 в восьмой главе «Путеводителя» автор мог бы сослаться на схолию во второй главе, но он и не обязан был этого делать. Хотя ход толкования в этих двух местах сильно отличается друг от друга, но смысл одинаков: природа понимается как истинная реальность.¹¹⁵ Обращаясь здесь к Священному Писанию, святой отец ставит целью не просто толкование данного стиха Книги Премудрость, а именно обоснование своего определения природы. Рассуждая в разных частях «Путеводителя» о природе, об отличии ее от ипостаси, о свойствах человечества во Христе и о других догматических вопросах, прп. Анастасий часто повторяет одни и

¹¹⁴ Ibid., p. CCVIII–CCIX.

¹¹⁵ Ibid., p. CCIX.

те же аргументы, но не менее часто приводит все новые и новые доказательства того или иного тезиса. Это обычный стиль полемики: приводить новые аргументы своей правоты, рассматривать вопрос с разных точек зрения. Итак, различие в толковании Прем. 13:1 во II и VIII главах не может быть серьезным аргументом против цельности «Путеводителя».

Касаясь четвертого аргумента Σάκκος'а, Uthemann замечает, что, действительно, автор «Путеводителя» помимо «Книги определений» нигде больше не ссылается на этимологию слов. Но происхождение богословских терминов в эпоху христологических споров было не так важно, как в эпоху споров триадологических. Ни православные, ни монофизиты не сомневались в терминологии, разработанной отцами Каппадокийцами для триадологии. Споры шли о применимости этой терминологии в сфере христологии. Прп. Анастасий Синаит включает в свой труд собрание этимологии «природа», «сущность», «ипостась» и других терминов один раз – в «Книге определений», чтобы провести связующую нить с эпохой Отцов I и II Вселенских Соборов.¹¹⁶

Первый аргумент Σάκκος'а, касающийся связи II главы «Путеводителя» с Liber de definitionibus, приписываемой свт. Афанасию Великому¹¹⁷, и с другими манускриптами подобного вида потребовал от Uthemann'а дополнительного исследования, результаты которого он поместил в I–III

¹¹⁶ Ibid., p. CCIX–CCX.

¹¹⁷ Athanasius. Liber de definitionibus // PG 28. Col. 533–554.

Приложениях.¹¹⁸ «Книга определений», содержащая значение важнейших богословских терминов «природа», «сущность», «лицо», «ипостась», «воля», «действие», «свойство» и др., настолько важна, что имеет в некотором смысле самостоятельное значение. Значимость для послехалкидонской полемики такого сборника философско-богословских дефиниций стала причиной «независимой» от остального текста «Путеводителя» судьбы «Книги определений», то есть II главы этого трактата. Если во многих манускриптах «Книга определений» является неотъемлемой частью «Путеводителя» (рукописи 1-29 в описании Uthemann'a¹¹⁹), то в других содержится отдельно. Так, 38 рукописей (с 30 по 67)¹²⁰ являются воспроизведением (полным или с небольшими лакунами) «Книги определений» как самостоятельного произведения. Зачастую некоторые манускрипты, находящиеся в сильно испорченной форме, приписываются свт. Анастасию I Антиохийскому.

Начиная с Иоанна Грамматика Кесарийского, о котором упомянуто и в «Путеводителе» (VI, 1, 21; 208), многие апологеты Халкидонского Собора стали составлять подобные сборники догматически-философских определений, желая перенести терминологию, разработанную Каппадокийскими Отцами, на христологию. Свт. Анастасий I Антиохийский

¹¹⁸ *Anastasius Sinaita*. *Viae dux*. P. CCXXI–CCXLIII.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. XXXI–XL

¹²⁰ *Ibid.*, p. XL–XLIX.

писал богословские трактаты, в том числе три против монофизитов: «О Божественном Домостроительстве, или о Боговоплощении», «О страсти и бесстрастности Христа» и «О Воскресении Христовом». Было ли среди несохранившихся работ свт. Анастасия I Антиохийского некое собрание догматических определений, на которое мог опираться прп. Анастасий Синаит при написании II главы «Путеводителя», или же те рукописи, которые приписываются Антиохийскому патриарху, есть, напротив, лишь перифраз «Книги определений», неправильно атрибутируемый свт. Анастасию I Антиохийскому, остается вопросом.

Что касается якобы заимствования компилятором «Путеводителя» «Анастасием Аллегористом» II главы из *Liber de definitionibus*, приписываемой свт. Афанасию Великому, то заметим, что уже в патрологии Миня эта работа помещается в разряд *spuria* (подложных сочинений). Как замечает переводчик этой работы на русский язык В. В. Баскакова, не сомневающаяся в принадлежности ее прп. Анастасию Синаиту или его окружению, «В кратком предисловии к нему (изданию в PG. – и. А.) издатели отмечали, что его подложность видна как из отсылки к святителю Григорию Нисскому, так и из стиля и особенностей употребления слов и выражений»¹²¹. Важность III Приложения Uthemann'a¹²² за-

¹²¹ <Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / Пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. № 4 (38). М., 2003. С. 63.

¹²² *Anastasius Sinaita*. *Viae dux*. P. CCIX–CCXLIII.

ключается в том, что он, безусловно, опроверг утверждения Σάκκος'а, что Liber de definitionibus, приписываемая свт. Афанасию Великому, есть источник для «Книги определений». Исследуя манускрипты, Uthemann доказывает, что труд псевдо-Афанасия – это значительно сокращенный перифраз II главы «Путеводителя». Подлинным автором Liber de definitionibus является, по мнению Weiss'а, сам прп. Анастасий Синаит¹²³ или же кто-то из его ближайшего окружения¹²⁴.

Редакторский и исследовательский труд Uthemann'а позволяет поставить точку в многовековом споре о датировке «Путеводителя». Несмотря на возражения Σάκκος'а, Uthemann признал правоту версии Richard'а, который говорит о двух редакциях «Путеводителя». Основная часть труда была составлена в первые годы после Александрийского патриарха Кира (631–641). Вторую редакцию, в которой появились исправления, добавления и схолии, можно отнести ко времени после VI Вселенского Собора. Об этом говорит ссылка на секту армаситов. Более точную датировку окончательной редакции можно установить, исходя из полемики автора «Путеводителя» с феоodosианским Александрийским

¹²³ Weiss G. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598) // Studia Anastasiana, I. (Miscellanea Byzantina Mjnacensia, 4), München, 1965. S. 74–84.

¹²⁴ <Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / Пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. № 4 (38). М., 2003. С. 64.

патриархом Иоанном III (680–689)¹²⁵, отраженной в XV главе. В схолии говорится о послании Иоанна пятилетней давности (XV, 16–21; 321). Из смысла схолии видно, что Иоанн еще был жив, поэтому схолия могла быть вставлена между 686 и 689 гг., и тогда «Путеводитель» приобрел окончательный вид.

В «Путеводителе» представлены различные литературные жанры: духовно-нравственные основы для занятия богословием, правила ведения богословских диспутов, сборники библейских и отеческих цитат и основные принципы их герменевтики, вопросы-ответы, апории, диалоги (иногда вымышленные или составленные из цитат), этимология богословско-философских понятий, конспективное изложение Соборов и историй ересей и даже сатирический «набросок трагедии» против теопасхизма монофизитской секты дамианитов.

Как раз такое разнообразие стилей и сложная структура «Путеводителя» заставляли исследователей говорить о том, что «Путеводитель» может быть некоей компиляцией трудов различных авторов. Но рукописная традиция, которую подробно исследует Uthemann, пытаясь восстановить гипотезу

¹²⁵ *Chaîne M.* La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie, Paris, 1925. Феодосий поставлен на Александрийскую кафедру Севиром в 535 г. в противовес Гайану, которого поставил Юлиан Галикарнасский. Таким образом, Феодосий вместе с Севиром стал иерархическим основателем Яковитской церкви (*Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 396).

тетический архетип,¹²⁶ склоняет его к выводу, что этот труд является собранием малых работ одного и того же автора, который попытался придать некий упорядоченный вид – при составлении второй редакции – с помощью добавления схолий. Таким же логически единым произведением является «Источник знания» прп. Иоанна Дамаскина, состоящий из трех сравнительно самостоятельных трактатов – «Философских глав», «О ста ересьях» и «Точного изложения православной веры».

Итак, автором «Путеводителя», даже только его части (так называемой, «подлинной работы»), не могут быть ни свт. Анастасий I Антиохийский, ни сщмч. Анастасий II Антиохийский. Что мы можем почерпнуть о личности автора из самого текста «Путеводителя»? Автобиографические детали в труде редки. Мы делаем выводы: автор был дифизитом, монахом и пресвитером на Синае (III, 1, 9; 191. IV, 3; 195); он провел некоторое время в Вавилоне (ныне Каир – VI, 1, 120; 211. X.1, 2, 36; 244). Автор свидетельствует о своих выездах из монастыря для полемики с еретиками: он провел серию диспутов в Александрии с монофизитами (X; 241–275. XII; 276–282. XIII; 283–314), в том числе с монахом Иоанном Зигой и Григорием Нистазоном (X.2; 251–269), с монофизитскими епископами в присутствии августала – императорского префекта Египта (X.3; 270–271), с пресвитером Георгием Ключарем (X.4; 271–272), вступал в диалог с еврейским со-

¹²⁶ *Anastasius Sinaita. Viae dux. P. LXV–CCV.*

фистом Коллутом в Антинополисе в Фиваиде (XIV, 1, 37–39; 315). Автор говорит нам, что составил «Путеводитель» в пустыне (X.1, 2, 197–204; 250). Он также демонстрирует знание монофелитства (I, 2; 150–155. XIV, 2, 96–133; 319–320. XV, 4–15; 321) и ислама (I, 1, 46; 150. VII.2, 117–120, 221. X.2, 4, 1–16; 257).

Эти автобиографические данные и дата составления труда позволяют нам вслед за Uthemann'ом отождествить автора «Путеводителя» с прп. Анастасием Синаитом, которому принадлежат описанные в параграфе 1.2 труды, критические издания которых появились в последнее время.

1.4. Структура «Путеводителя»

«Путеводитель» состоит из 24 глав разного объема, некоторые главы делятся на части. Сам текст трактата предваряется авторским Оглавлением.

Первые три главы «Путеводителя» (Согласно авторскому Оглавлению, имеющие названия: «1. Краткое предварительное размышление, которое нужно привести, чтобы желающий правильно выражал веру в Бога. 2. Догматические определения согласно церковному Преданию. 3. Введение перед разделами») являются общеметодологическим введением для всей книги, разъясняющим логические правила и основы изучения христологии и богословской полемики с еретиками, в частности с монофизитами. Первая часть первой

главы (70 строк в критическом издании К.-Н. Uthemann'a¹²⁷) объясняет православному «трудолюбцу» (φιλόπονος – I, 1, 2; 148) духовные основы и общие методы проведения богословских диспутов.

Во второй части I главы (144 строки) – «Кратком изложении веры» (Ἐκθεσις ἐν ἐπιτομῇ – I, 2, 1; 148), прп. Анастасием формулируется православное учение о двух природах, о двух природных волях (δύο φυσικά θελήματα – I, 2, 17; 151) и двух природных действиях (δύο φυσικά ἐνεργεῖαι – I, 2, 17; 151) как о двух природных свойствах (δύο φυσικά ἰδιότητες – I, 2, 7; 151) во Христе.

Третья часть I главы (89 строк) является предисловием к одной из важнейших частей «Путеводителя» – «Книге определений», и показывает необходимость для раскрытия церковной веры четкого и однозначного определения основных богословских понятий.

II глава (886 строк) как раз и является «Книгой определений». Эта часть труда прп. Анастасия содержит определения основных богословских понятий (природа, лицо, воля, действие, свойство, соединение, тление и др.). Некоторые из этих понятий раскрываются весьма подробно, а для некоторых даются только определения.

В первой части III главы (92 строки), являющейся окончанием общеметодологического введения для всей книги, прп. Анастасий формулирует духовно-нравственные требования

¹²⁷ *Anastasius Sinaita. Viae dux. Turnhout. Leuven, 1981.*

к православному экзегету. Во второй части этой главы (32 строки) Синаит говорит об основах, которые могут быть одинаково приемлемы для обеих сторон православно-монофизитских диспутов. Преподобный отец перечисляет несторианские заблуждения, которые должен анафематствовать православный перед началом полемики, и приводит список избранных Святых Отцов, одинаково почитаемых и православными и их оппонентами-монофизитами.

IV глава (145 строк, согласно Оглавлению – «Краткое изложение истоков ересей вплоть до Нестория и Севира»), в которой приводится «Анастасия, смиреннейшего пресвитера святой горы Синай, послание о вере в Домостроительство Христа Сына Божия ко Святой Кафолической Церкви в Вавилоне»¹²⁸ (IV, 3–6; 195), описывает историю падения сатаны и его роль в соращении человека на грехопадение, в убийстве Каином Авеля, в появлении идолопоклонства, в изобретении ересей от ереси Симона-волхва до несторианства, одинаково осуждаемых и православными и монофизитами.

V глава (81 строка, согласно Оглавлению – «О святых Соборах») есть краткое изложение истории Вселенских Соборов (вплоть до V) с описанием ересей, анафематствованных ими. Рассказывая о возникновении монофизитства, автор «Путеводителя» кратко упоминает Собор 448 г. в Константинополе при свт. Флавиане, осудивший Евтихия, и II Ефесский «разбойничий» собор, низложивший свт. Флави-

¹²⁸ Современный Каир.

ана. При этом прп. Анастасий свидетельствует, что свт. Флавиан скончался от ударов, полученных от участников «разбойничьего» собора (V, 56–57; 207).

VI глава, названная в авторском оглавлении «Откуда происходит учение Евтихия и Севира» (200 строк) излагает историю возникновения и развития монофизитства вплоть до его севирианского варианта, причем во второй части главы прп. Анастасий указывает на аристотелевские истоки данной ереси, также как арианства, ересей Савеллия и Павла Самосатского.

В VII главе «Доказательство, что Севир отверг святых отцов и узаконил, что их цитаты упразднены» (258 строк) прп. Анастасий высмеивает и опровергает Севира, который утверждает, что после осуждения несторианства дифизитские выражения Святых Отцов стали «бесполезными, непригодными и богохульными» (ἄπρακτοι καὶ ἀρῆαὶ καὶ βλάσφημοι – VII, 1, 107; 217) и что вообще следует изменять христологические догматы.

В VIII главе «Доказательство из Ветхого и Нового Завета и от самого Моисея и Соломона, что природа и лицо не одно и то же» (381 строка) преподобный отец приводит многочисленные доказательства из Священного Писания, что «природа» (φύσις) и «лицо» (πρόσωπον) не являются тождественными понятиями.

Продолжая тему, IX глава «Также выдержки из святого Собора в Никее, что природа, или сущность, и ипостась не

одно и то же, как считает Севир» показывает различие между понятиями «природа» и «ипостась» (ὑπόστασις), основыва-
ясь на Никейском Символе веры (первая часть – 120 строк)
и святоотеческой традиции (вторая часть главы – 95 строк).

Первые четыре части X главы (согласно Оглавлению –
«Изложение четырех бесед, которые мы провели в Александрии с
феодосианами и гайанитами, в которых мы их изоб-
личили, что если природа и ипостась – одно и то же, то всех
святых отцов они определяют несторианами, и самого свя-
того Кирилла. В ней и об “Одной природе Бога Слова во-
плотившейся”») приводят запись четырех диспутов, состо-
явшихся между прп. Анастасием и монофизитами в Алек-
сандрии (X.1 – 286 строк, X.2 – 600 строк, X.3 – 62 строки,
X.4 – 49 строк).

Пятая часть X главы (69 строк) толкует выражение свт.
Кирилла Александрийского «одна воплотившаяся природа
Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη).

XI глава «Замечание о выражении, называющем природу
ипостасью. Откуда оно?» (46 строк) толкует те выражения
свт. Кирилла, где он называет природы ипостасями.

XII глава «О спасительной страсти Христа и о “Святой,
Бессмертный распятый...”» (224 строки) посвящена поле-
мике с монофизитским пониманием теопасхизма (Θεός –
Бог, πάσχω – страдаю). На примере вставки «распятый за
нас» (ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν) в Трисвятое монофизита-
ми прп. Анастасий обвиняет оппонентов в усваивании Боже-

ственной природе Христа страданий, распятия и смерти. В полемике с теопасхизмом еретиков святой отец формулирует учение об общении свойств Божественной и человеческой природ Христа.

В XIII «Совместное обсуждение цитат отцов, которые приводят нам севириане против Халкидонского Собора, и благочестивое опровержение их» (1117 строк) и XIV «Аммония Александрийского против монофизитов» (212 строк) главах прп. Анастасий приводит обширную полемику против ереси афтартодокетов (ἀφθαρτοδοκῆτοι).

В XV «Другая глава против их нового праздничного [послания]» (96 строк), XVI «На слова *во Христе обитает вся полнота Божества*¹²⁹, благочестивое толкование» (52 строки) и XVII «Доказательство, что не совоплотился с Сыном Отец или Святой Дух» (59 строк) главах автор «Путеводителя» полемизирует с дамианизмом. Эта ересь фактически повторяет внутри монофизитства ересь Савеллия, сливающую Три Ипостаси Троицы в одну. Вследствие этого дамианиты учили, что все свойства, исповедуемые во Едином от Святой Троицы Христе должны одинаково усваиваться и Отцу и Святому Духу. Синаит показывает, что не только христология, но и триадология монофизитов является еретической. Прп. Анастасий православно разъясняет, как воплощение Слова сочетается с неизменностью Божественной природы.

¹²⁹ Ср.: Кол. 2:9.

В XVIII «Против неправильного понимания антропологического образа для Христа» (66 строк) и XIX «Глава нечестивого павлианиста» (45 строк) главах затрагивается проблема употребления так называемой «антропологической парадигмы» в христологии.

В XX главе «Основные умозаключения против безумных севириан» (94 строки) преподобный отец в виде кратких вопросов-апорий, направленных к монофизитам, опровергает их утверждение, что после соединения во Христе Божества и человечества можно говорить только об одной природе в Нем.

XXI глава «Другая краткая глава, в которой доказательство, что нельзя изменять догматы на противоположные» (201 строка) резюмирует аргументацию VI–X глав, свидетельствуя, что Святые Отцы, жившие как во время Нестория, так и до него, благочестиво (так как исповедовали соединение по ипостаси) употребляли дифизитские выражения, несмотря на то, что такие еретики, как Артемон, Ориген, Павел Самосатский, Феодор Мопсуэстийский и Диодор Тарсийский, основывая свое учение на разделении природ и лиц во Христе, активно использовали в христологии язык «двух природ». Для лучшей убедительности прп. Анастасий показывает единодушие Нестория Павлу Самосатскому параллельным цитированием. В конце главы Синаит кратко формулирует православное исповедание двух совершенных природ Христа: чистого Божества и безгрешного челове-

ства, нераздельно ипостасно соединенных.

В XXII главе «Запись основных апорий к нам от неверующих. И глава Андрея несторианина» (328 строк) своего труда прп. Анастасий обсуждает проблемы истолкования Священного Писания и Святых Отцов, возникшие в ходе диспутов с монофизитами.

В первой и второй частях XXIII главы «Сжатое изложение против гайанитов» (251 строка) Синаит возвращается к полемике с афтартодокетами, в том числе и приводит запись богословского диспута, состоявшегося в Александрии.

В схолии, заканчивающей XXIII главу, прп. Анастасий возвращается к полемике с монофизитами, которая отражена в пятой части X и XI главах, по поводу Кириллова выражения «одна воплотившаяся природа Бога Слова».

В последней, XXIV главе (140 строк, согласно Оглавлению – «Отрицание из святого Дионисия, говорящее, что «Отец или Святой Дух никак не соучаствовали Воплощению Слова, разве только благоволением». Это касательно фразы Севира, что Отец и Святой Дух совоплотились с Сыном») преподобный отец вновь возвращается к теме, освещенной в XV–XVII главах. С помощью слов Дионисия Ареопагита из главы «О соединенном и раздельном богословии» труда «О божественных именах» и комментариев к нему прп. Максима Исповедника Синаит раскрывает православное учение о влиянии Воплощения Бога Слова на внутритроичные отношения.

В заключение главы и всего труда (XXIV, 93-140; 359) автор просит читателей простить его за возможные погрешности – «ведь только Бог безошибочен» (XXIV, 133–134; 359), – и вновь ссылается на авторитет отцов I и II Вселенских Соборов, утвердивших различие между понятиями «природа» и «ипостась», а также предостерегает от изменений и вставок, которые могут быть внесены в его труд при переписывании и могут исказить догматический смысл «Путеводителя».

Итак, хотя структура «Путеводителя» довольно сложна, но нельзя отказать ей в хорошей продуманности. Первые три главы формулируют философско-богословский аппарат и духовно-нравственные основы христологического богословствования, а также антиеретической полемики. В следующих главах терминология обильно иллюстрируется ссылками на Священное Писание и святоотеческое Предание. Дано историческое описание возникновения ересей вплоть до несторианства и монофизитства во всем его многообразии, указаны их философские и богословские корни. Подробно разбираются выражения Святых Отцов, опираясь на которые монофизиты формулировали свою христологию, дано их православное толкование. В основной же части труда дана полемика со всеми основными течениями монофизитства, в ходе которой подробно разбираются и опровергаются их аргументы. Большая часть этой полемики – описание реально состоявшихся диспутов между прп. Анастасием и монофизит-

скими богословами.

II. Христологическая терминология прп. Анастасия Синаита

2.1. Основы полемики с монофизитами

Уже в I главе «Путеводителя», в первой ее части, названной автором «Краткое предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, что следует прежде изучать и знать» (I, 1, 1–3; 148), прп. Анастасий Синаит формулирует основы полемики с монофизитами и тем самым определяет задачу всего своего труда: дать православным методологический богословско-философский аппарат, сформулировать духовно-нравственные основы для познания веры и для полемики с еретиками, передать православным свой опыт антимонафизитской борьбы.

Но в основе подготовки к такой полемике лежит не только и не столько знание основ философии, книжного богословия и полемических методов, но необходимость «предварительно жить свято и иметь в себе вселившегося Духа Божиего» (I, 1, 4–5; 148), ведь причина ересей – страсти тщеславия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия (III, 1, 56–79; 193). В этих словах автор кратко сформулировал святоотеческое учение о ступенях Богопознания, наиболее полно представленное в трудах свт. Григория Нисского «О жизни

Моисея законодателя» и «Точное изъяснение Песни песней Соломона». В словах о познании православных догматов не интеллектом, а душой или сердцем (у прп. Анастасия буквально «грудью» – ἐκ στήθους – I, 1, 7; 148), автор «Путеводителя» кратко ссылается на роль сердца как «гносеологического принципа», на которой особенно акцентировали внимание церковные писатели аскетического направления¹³⁰, а также говорит о роли догматов в Богопознании и духовной жизни, пророчески отвергая адогматизм¹³¹.

Само название труда, которое прп. Анастасий дает и объясняет в третьей части I главы, «Ὁδηγός» («Путеводитель») взято из слов Спасителя: *Когда же придет Он, Дух истины, то наставит (ὀδηγήσει) вас на всякую истину* (Ин. 16:13). Автор объясняет своим читателям, желающим противостоять многим формам монофизитства, особенно в Александрии (I, 3, 29; 156), что ни учение Священного Писания и Святых Отцов, ни знание философско-богословских дефиниций и полемической методики несколько не помогут им ни в борьбе с монофизитами, ни в духовной жизни, если Святой Дух не пребывает в них как путеводитель (ὀδηγός).

Богословской основой для собеседований с оппонентами

¹³⁰ См., напр.: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 392–394, 577–582.

¹³¹ О значении догматов и догматических систем в духовно-мистической жизни человека рассуждает Владимир Лосский в своей работе «Очерк мистического богословия Восточной Церкви»: *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2003. С. 113–115.

может быть лишь базис, который является непререкаемым авторитетом для обеих сторон. Это, в первую очередь, Священное Писание. Прп. Анастасий кратко формулирует основы библейской экзегетики. Во-первых, изучение Священного Писания требуется совершать «со страхом» и «в простоте сердца» (I, 1, 13–14; 149). Во-вторых, не следует исследовать того, что в Писании обойдено молчанием (I, 1, 15–17; 149). Правда, тут же в схолии Синаит оговаривается, что «некоторые предания Церковь восприняла также в неписанном виде» (I, 1, 22–24; 149). Наконец, следует среди высказываний (как Писания, так и Святых Отцов) различать «слова, которые говорятся определенно, и в другой раз как-то промежуточно, и снова неточно и простодушно» (I, 1, 18–20; 149). Например, слова Псалмопевца *всякий человек ложь* (Пс. 115:2) говорят о нравственном падении человека, а не об изначальной греховности человеческой природы, из-за чего якобы, по словам афтартодокетов, безгрешный Христос не может иметь свойств человеческой природы.

Призывая здесь православных изучать Писание «со страхом» и «в простоте сердца», прп. Анастасий далее обвиняет еретиков в том, что они как раз делают это «со злым умыслом» (κακοῦρῳς – I, 1, 14; 149). Так, Синаит свидетельствует, что Севир использует в своей полемике с защитником Халкидонского Собора Иоанном Грамматиком Кесарийским (начало VI в.)¹³² перевод Ветхого Завета, сделан-

¹³² Об этом богослове мы знаем в основном лишь из книги Севира «Про-

ный для иудеев Акилой, который удалил из него множество так называемых «мессианских» мест¹³³ (VI, 1, 31–36; 208–209. VI, 1, 81–85; 210), и вообще превратно толкует все Священное Писание, подражая еретическому толкованию Арием слов Иоанна Богослова *В начале было Слово* (Ин. 1:1) (XXII, 1, 3–23; 340. XXII, 2; 340–343). Примеры толкования

тив Грамматика», опубликованной в 519 г. уже после низвержения Севира с кафедры Антиохийского патриарха (512–518). Сама «Апология Халкидонского Собора» пресвитера Иоанна Грамматика не сохранилась и может быть частично реконструирована как раз по полемике против нее Севира. Иоанн Грамматик был одним из первых православных богословов, которые стали применять в христологии триадологическую терминологию, разработанную Каппадокийцами. (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V.2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century. London, Louisville (Kentucky): Mowbray, WJK, 1995. P. 24–25*). Наиболее подробно на русском языке об этом апологете Халкидонского Собора можно ознакомиться в кандидатской диссертации, подготовленной в Московской духовной академии и защищенной в Общецерковной аспирантуре и докторантуре, – *Кожухов С. А. Терминология Иоанна Кесарийского Грамматика. М., 2013*. В ближайшее время ожидается публикация монографии, составленной на основании данной диссертации.

¹³³ По свидетельству свт. Епифания Кипрского (О мерах и весах, гл. 14–15. О семидесяти толковниках и о тех, которые ложно истолковали Святое Писание) Акила происходил из язычников и был тестем римского императора Адриана (117–138). Став христианином, он не отказывался от прежних своих занятий астрологией. Обличения и увещевания христианских учителей привели его не к покаянию, а к отречению от христианства и переходу в иудейство. Именно тогда (около 125 г.) он и составил свой перевод Ветхого Завета на греческий язык. О тенденциозном, антихристианском переводе Акилой мессианских мест Ветхого Завета свидетельствует и сщмч. Иринеи Лионский (Против ересей. III 21. 1). Этот перевод поместил в третью колонку своих Гекзаплов Ориген (См.: *Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2003. С. 140–141*).

Священного Писания самим прп. Анастасием мы рассмотрели в нашей дипломной работе¹³⁴, посвященной «Трем Словам об устройении человека по образу и по подобию Божию».

Кроме Писания, общепринятым базисом для богословского диспута с монофизитами являются творения Святых Отцов, живших до Халкидонского Собора (I, 1, 53–56; 150). Цель православного – опровергнуть главный аргумент монофизитов, состоящий в том, что вероопределение данного Собора противоречит предшествующей святоотеческой традиции. В конце третьей главы «Путеводителя» прп. Анастасий приводит имена тех Святых Отцов, чьи творения и составляют эту дохалкидонскую традицию (III, 2, 18–32; 194–195), и на мнения которых Синаит ссылается на протяжении всего текста «Путеводителя». Это не означает, что преподобный отец ограничивается древними Отцами. Он активно использует достижения послехалкидонского православного богословия: уже упомянутого Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, прп. Максима Исповедника. Дабы самим именем этих защитников православного учения не спровоцировать монофизитов сразу же отвергнуть их аргументацию, прп. Анастасий приводит их терминологию и богословские доводы без ссылки на авторство.

Прп. Анастасий говорит, что перед началом диспута необ-

¹³⁴ Адриан (Пашин), иером. Антропология преподобного Анастасия Синаита: Дипломная работа / Машинопись. М. Сретенская Духовная Семинария, 2005.

ходимо анафематствовать ереси и заблуждения, ложно приписываемые монофизитами православным, и прежде всего несторианство (I, 1, 44–52; 150. III, 2; 194–195). Необходимость анафематствования несторианства перед общением с монофизитами вытекает из того, что последние обвиняли православных последователей Халкидонского Собора в несторианстве. Действительно, история Церкви свидетельствует, что орос этого Собора толковался и в несторианском смысле, будто бы в нем говорится о некой новой ипостаси Христа, в которую вошла Ипостась Бога Слова и человеческая ипостась. Об опасности несторианства и несторианского понимания Халкидонского Собора прп. Анастасий говорит, не жалея эмоций:

Тогда-то, не имея силы сражаться против Божественной природы, он (диавол – и. А.) повернул войска против плоти Христовой, после арианского хора выкопав Харибду разделения, отделив плоть Христа от Божества рассечением надвое единого Христа. Основоположниками же такового разделения явились Феодор Антиохийский и Диодор Тарсийский. От них, словно некая корень чемерицы, произросла халдейская свинья – ассириец Несторий, и до ныне испускающий свои [еретические] нечистоты через своих последователей. Изгнанный из Константинополя в ссылку в Месопотамию, он и там продолжал распространять яд и нечистоты [своей ереси], так что, разливаемые из этого губительного [источника],

они оскверняли почти весь Восток. Против него мы составили книгу, пригвоздив к позорному столбу его хитрость и коварство, и направляем туда трудолюбивых братьев. И все-таки следует признать, что сегодня нет ничего зловреднее ереси Нестория, и выявить ее яд. Ибо часто ради постыдной корысти и славы они лицемерно называют Христа Богом, а Святую Деву Богородицей, анафематствуют Нестория и отвергаются выражения «два лица во Христе». При этом желающий обличить их коварство, пусть напомним им Собор блаженного Кирилла против Нестория: принимают ли они его от всего сердца, ведь там все ясно сказано. Так обстоит дело в отношении Нестория – иудействующего нечестивца и халдейской ассирийской свиньи. Ведь Святая Церковь отвергает его по причине разделения [им] природ во Христе, как и Севира с его [последователями] из-за слияния природ (IV, 114–145; 200–203).

Перед собеседованием необходимо также четко определить важнейшие богословские понятия на основании Предания и Писания, а не философии (I, 3; 155–158). Данную задачу автор «Путеводителя» решает во II главе своего труда, так называемой «Книге определений».

Далее прп. Анастасий перечисляет методы ведения богословских диспутов. Эти методы проверены Синаитом на многочисленных православно-монофизитских дискуссиях, часть которых описаны и дословно воспроизведены в «Путеводителе». Во-первых, приступая к диспуту с инославны-

ми оппонентами, необходимо тщательно изучить их сочинения и образ мыслей. Сам прп. Анастасий призывает «знать с точностью мудрования противников и погружаться в их писания, так как мы часто можем, исходя из них, посрамлять их» (I, 1, 8-10; 148), ибо «не повредит иметь знание из [творений] этих еретиков, [написанных к другим] еретикам, и, сообразуясь с ними, вышибать клином клин нечестивых» (XIX, 43–45; 331). Синаит, таким образом, часто сводит их аргументы к старым ересям – манихейству, докетизму, савеллианству и аполлинарианству, осуждение которых не отрицали и монофизиты. Зачастую Синаит приводит аргументы несториан и иудеев, дабы опровергнуть учение монофизитов, не чураясь использовать оружие одних еретиков против других.

Во-вторых, православному полемисту следует знать историю Церкви и хронологию возникновения ересей (I, 1, 34–36; 149). Для этого автор «Путеводителя» помещает в IV–VI главах историю возникновения ересей и историю борьбы с ними Церкви. Знание исторического контекста позволяет самому прп. Анастасию опровергать утверждение Севира, что после возникновения несторианства необходимо отвергнуть дифизитские выражения как неточные, даже если они и принадлежат Святым Отцам.¹³⁵

В-третьих, прп. Анастасий призывает встречаться для бесед только со знающими еретиками, дабы они и слушающий

¹³⁵ Более подробно об этом мы скажем в параграфе 3.2.

диспут народ после победы православной стороны не смогли бы оправдаться тем, что другие их представители, более компетентные в богословии, нашли бы более сильные аргументы в защиту своего учения. При этом у оппонентов должна быть потребность в познании нашей веры (I, 1, 11–12; 149), а не пустое стремление любой ценой доказать свою правоту. Для этого «необходимо до собеседования потребовать клятвы от противника, что он не попирает совесть ни в одном произнесенном им слове» (I, 1, 41–43; 150), и не позволять оппоненту в случае затруднения переменять тему разговора (I, 1, 38–40; 149).

Наконец, прп. Анастасий призывает православных полемистов не чураться и некоей хитрости. Примеры такой «греческой» хитрости мы видим в описанных в X главе «Путеводителя» диспутах прп. Анастасия с монофизитами.

Так, в ходе первого диспута (X.1; 241–250) прп. Анастасий якобы под давлением монофизитских аргументов притворно пошел им на уступку и подписал с ними компромиссное определение о том, что везде, где есть природа, существует и лицо, «ибо нет безличной природы» (X.1, 1, 36; 242). На самом деле Синаит сделал это не ради икономии для объединения церковей, а действуя согласно словам пророка *с лукавым – по лукавству его* (Пс. 17:27) и «с неким притворством и благочестивым лукавством» (X.1, 1, 26–27; 242). Затем преподобный отец привел многочисленные дифизитские цитаты дохалкидонских Святых Отцов, в том числе свтт.

Ириней Лионского, Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амфилохия Иконийского, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, Прокла Константинопольского, Ефрема Антиохийского, прп. Исидора Пелусиота и самого свт. Кирилла Александрийского (X.1, 2; 243–250). После этого в среде монофизитов возникла скандальная ситуация – лидеры «онемели, умолкли, зажали рот, пришли в замешательство, испугались, смутились» (X.1, 3, 7–8; 250), а простой народ из монофизитских церквей кричал и шумел, негодуя, что их лидеры обвиняют столь уважаемых Святых Отцов – в том числе и самого свт. Кирилла – в несторианстве. Толпа уже сама, без участия своих посрамленных и молчащих, но не желающих раскаяться лидеров стала кричать, что определение Халкидонского Собора о двух совершенных природах Христа, соединенных по ипостаси, совершенно верно и соответствует учению Святых Отцов (X.1, 3; 250).

Во время второго диспута (X.2; 251–269) прп. Анастасий предложил своим оппонентам-монофизитам – монаху Иоанну по прозвищу Зига¹³⁶ и Григорию по прозвищу Нистазон¹³⁷ – вероопределение, составленное Синаитом из цитат тех же дохалкидонских Святых Отцов, но представленное им как «догматический томос Флавиана епископа Константинопольского, который написан ко Льву папе Римско-

¹³⁶ Ζυγῶ – шест.

¹³⁷ Νυστάζων – ленивый, дремлющий.

му о Воплощении Христа истинного Бога нашего» (X.2, 7, 80–82; 265). Лидеры монофизитов сразу же отвергли это вероопределение, не столько из-за самого содержания, сколько из-за имен ненавистных им борца с Евтихием и Диоскорм свт. Флавиана и свт. Льва, чей Томос лег в основу Халкидонского ороса. После этого повторилась ситуация первого диспута. Когда оказалось, что Иоанн и Григорий анафематствовали не Флавиана, а Святых Отцов – в том числе и свт. Кирилла Александрийского, – чьи цитаты вошли в составленное Синаитом вероопределение, то «с последнего места встал простой гражданин, покрывая их позором и грозя побить их камнями» (X.2, 7, 170–171; 268). Таким образом, и это собеседование закончилось «всенародным триумфом» (X.2, 7, 172; 268) прп. Анастасия и «всенародный позором» (X.2, 7, 173; 268) монофизитов – оппонентов Синаита.

Во время третьего диспута, состоявшегося в присутствии представителя государственной власти августала¹³⁸, в котором со стороны монофизитов на этот раз участвовали уже и некоторые епископы, прп. Анастасий еще раз обманул своих оппонентов. «Желая при всех обнаружить и обнародовать яд, скрытый в их сердце и во всей их церкви» (X.3, 32–34; 270), он написал на папирусе: «Я, Анастасий монах святой горы Синай, исповедую, что Сам Бог Слово, рожденный от Бога Отца прежде всех веков, Сам распят, был избиваем,

¹³⁸ Αὐγουστάλιος – императорский префект Египта.

страдал и воскрес» (X.3, 36–40; 270). Подав монофизитам этот папирус и видя их одобрение написанного, Синаит обещал служить с ними, как только они подпишут это исповедание. Каково же было их замешательство, когда прп. Анастасий заявил им: «*Христос пострадал за нас плотию* (1 Пет. 4:1), теопасхиты, а не Божеством; плотию пострадал, как богословствует апостол Петр, а не Божеством, как кощунствует Севир и как вы ныне подписали. Ибо, желая обнажить все злословие в вашей душе, я написал, указав в папирусе голое Божество Бога Слова, не вспомнив ни плоть, ни вочеловечение, ни Рождество от Святой Девы» (X.3, 50–57; 271). Папирус с подписями монофизитов под сомнительным исповеданием Синаит оставил у себя, и обещал свидетельствовать с помощью него против еретиков на Страшном суде.

Для современного человека подобные методы «благочестивой хитрости» (X.1, 1, 27; 242) борьбы с оппонентами кажутся весьма сомнительными обманами, подлогами и провокациями. Однако прп. Анастасий по собственному опыту понимал, что лидеров еретиков почти ничто не может заставить отказаться от своих ложных убеждений, тогда как простые люди, видя неправоту своих вождей, способны к покаянию и соединению с Православной Церковью.

К таким «благочестивым хитростям» можно отнести и использование аргументов одних еретиков и даже противников христианства против других еретиков, «ибо уничтожить врагов можно и с помощью вражеского оружия» (XIV, 1,

70–72; 316). Так, он использует против монофизитов доводы несторианина Марона Эдесского, который спорил с Синаитом (XIII, 10, 101–111; 314). Аналогично прп. Анастасий направляет против монофизитов аргументацию некоего иудея Коллута, которую тот использовал против самого Синаита в беседе в Антинополисе (XIV, 1, 37–67; 315–316). Святой отец приводит две несторианские цитаты, свидетельствующие о том, что эти две противоположные ереси сходятся в понимании терминов «природа» и «ипостась» (XXII, 4, 18–69; 346–347. XXII, 5, 2–25; 348–349). А с помощью аргументов иудея Филона Александрийского (XIII, 10, 23–79; 311–312)¹³⁹ и неоплатоника Порфирия (XIII, 8, 14–22; 304)¹⁴⁰, которые пытались доказать, что Христос не является Богом, прп. Анастасий в полемике с афтартодокетами доказывает тленность плоти Христа до Его Воскресения.

¹³⁹ Прп. Анастасий использует вторичный источник: берет цитату Филона из полемики ныне малоизвестного защитника Халкидонского Собора Аммония Александрийского (V или VI в.) против основателя афтартодокетизма Юлиана Галикарнакского. Произведения св. Аммония сохранились лишь во фрагментах. См.: Э. П. Г. Аммоний Александрийский // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 174.

¹⁴⁰ Антихристианские произведения Порфирия не сохранились. Отдельные фразы из этих произведений сохранились у Святых Отцов, полемизирующих с Порфирием.

2.2. Сборники богословско-философских определений

II глава «Путеводителя», которую редактор современного издания Karl-Heinz Uthemann назвал *Definitionensammlung*¹⁴¹ («Книга определений»), представляет собой набор философских дефиниций с богословским комментарием. Прежде чем рассуждать и спорить с еретиками о таинстве Домостроительства, прп. Анастасий предлагает определиться с основными богословскими понятиями, ибо «приступающий к изложению догматических вопросов без знания определений уподобляется слепцу...» (II, 1, 22–24; 159).

История догматических споров богата примерами, иллюстрирующими, как одни и те же термины, одни и те же догматические формулы могут пониматься по-разному. Ярчайший пример – многолетние триадологические споры, в которых важную часть занимала филологическая составляющая: споры о термине единосущный (ὁμοούσιος), принятом на I Вселенском Соборе, но ранее скомпрометированном ересиархом Павлом Самосатским и осужденном Антиохийским Собором в 268 г., различное понимание значения терминов сущность (οὐσία), ипостась (ὑπόστασις) и лицо (πρόσωπον). Только благодаря великим Каппадокийским Отцам Церковь

¹⁴¹ *Anastasius Sinaita. Viae dux.* Turnhout. Leuven, 1981.

получила ясное и общепринятое понимание этих определений.

В эпоху христологических споров ситуация во многом повторилась. Однозначного понимания этих и других основополагающих богословских терминов в уже христологическом применении не было и тогда. Особенно ярко это проявилось в связи с интерпретацией наследия признанного и православными и монофизитами непререкаемого церковного авторитета свт. Кирилла Александрийского, допускавшего в своих трудах некоторую терминологическую неаккуратность.

Многие богословы – как православные, так и их оппоненты – сознавали, что традиционная терминология не позволяет изложить христологическое учение с достаточной глубиной и точностью. Поэтому нарастала необходимость упорядочить богословский язык. Египетский монах Нефалий со своей «Апологией» был, по всей видимости, первым, кто попытался в диалектическом синтезе соединить дифизитскую христологию Халкидона и богословский язык «единой природы» свт. Кирилла Александрийского.¹⁴² «Апология» Нефалия не сохранилась, но некоторое представление о ней дают фрагменты, сохранившиеся в двух полемических «Словах к Нефалию» Севира Антиохийского.¹⁴³

¹⁴² См., напр.: *Давыденков Олег, свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 18.

¹⁴³ Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium, ed. et trad. J. Lebon. Corpus

В начале VI века на Востоке появилась пространная «Апология», принадлежавшая перу пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, которая также не сохранилась, но может быть частично реконструирована по ответу на нее того же Севира.¹⁴⁴ Иоанн Грамматик, стремившийся вслед за монахом Нефалием защитить халкидонское учение о двух природах во Христе, предпринял серьезную работу по уточнению богословских понятий и упорядочению христологической терминологии. Его главной заслугой было предложение применять в христологии язык, разработанный великими Каппадокийцами для триадологии. Прп. Анастасий Синаит свидетельствует в «Путеводителе», что – кроме Нефалия и Иоанна Грамматика Кесарийского – были и другие, не названные им по имени, сторонники Халкидонского Собора, составлявшие свои сборники философско-богословских определений, применимых для христологии (VI, 1, 21–23; 208). Например, еще одним таким произведением было «Преуготовление» пресвитера Феодора Раифского,¹⁴⁵ написанное в 580–620 гг.¹⁴⁶

Сефир Антиохийский ответил Иоанну Грамматику своим

Scriptorum Christianorum Orientalium 119, 120; Scriptorum Syri 4, 7. Louvain, 1949.

¹⁴⁴ *Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt.* Turnhout, 1977. P. 6–58.

¹⁴⁵ *Феодор Раифский. Преуготовление // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения.* М., 2003. С. 375–458.

¹⁴⁶ *Сидоров А. И. Пресвитер Феодор Раифский и его сочинение // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения.* М., 2003. С. 371–374.

фундаментальным трудом «Против нечестивого Грамматика», в котором он сформулировал свою христологическую терминологию.¹⁴⁷ Это догматическое произведение сделалось в глазах монофизитов своего рода «богословской суммой», по которой учились богословию многие последующие поколения последователей Севира.¹⁴⁸

Итак, как православные, так и неправославные авторы, начиная с VI века, стали предварять свои богословские трактаты сборниками основных терминов и понятий. Впоследствии по такому же принципу прп. Иоанн Дамаскин построил свой труд «Источник знаний», начинающийся «Философскими главами». В этом он был не оригинален. Одним из его предшественников, предварявших изложение церковного вероучения философско-логическими введениями, был прп. Анастасий Синаит. Важность такого сборника философско-богословских определений подтверждается также и тем, что «Книга определений» – то есть вторая глава «Путеводителя», – как мы сказали выше, имеет в некотором смысле «независимую» от остального текста «Путеводителя» судьбу.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum, ed. et trad. J. Lebon. CSCO 93, 94; 101, 102; 111, 112; Scriptorum Syri 45, 46; 50, 51; 58, 59. Paris, Louvain, 1929–1938.

¹⁴⁸ Давыденков О., *свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007. С. 19–20.

¹⁴⁹ См. параграф 1.3.

2.3. Метод построения определений

Приступая к рассуждению об основных богословских понятиях, автор «Путеводителя» формулирует метод, который принят и в современных богословских (и не только богословских) словарях¹⁵⁰: сначала дать определение термина, затем его этимологию и, наконец, с помощью примеров пояснить, как этот термин необходимо понимать и как он соотносится с другими понятиями.

Всякий серьезный предмет или вопрос исследования предполагают некоторые три испытания и вопроса, которые мы задаем противникам, например: «Что есть Бог?», «Почему Он называется Богом?» и «Сколькими способами можно мыслить понятие «Бог»?» И когда мы спрашиваем: «Что есть Бог?», то ясно, что ищем определение вещи; когда задаем «Почему Он называется Богом?» – требуем этимологии имени; а когда говорим «Сколькими способами можно мыслить понятие «Бог»?» – требуем от наших противников ответа на вопрос о том, сколькими способами можно нам говорить о Боге. (II, 1, 8-18; 158).

Этой методики прп. Анастасий будет неукоснительно держаться, формулируя в «Книге определений» все важнейшие философско-богословские и даже совершенно далекие от

¹⁵⁰ См., напр.: A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: The Clarendon Press, 1968. xlix, 1586 p.

богословия понятия.

Прежде, чем давать определения тем или иным понятиям, Синаит определяет само понятие «определение», то есть формулирует требование к определению той или иной вещи. В качестве примера прп. Анастасий использует определение понятия «человек»:

Определение есть краткое высказывание, обнаруживающее в вещи подлежащую сущность (Ὁρος ἔστι λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τῷ πράγματι). Называют же определениями¹⁵¹, так как они являются словно глазами¹⁵², очами вещей и как бы определяют¹⁵³, то есть замыкают кратко силу мысли. Например, вместо того чтобы говорить: «Человек есть сущность из плоти, души, разума, крови, стихий и многого другого», мы даем такое определение: «Человек есть живое существо разумное, смертное, могущее вместить ум и знание»¹⁵⁴. (ἄνθρωπός ἐστι ζῶον λογικόν θνητόν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν) (II,

¹⁵¹ ὄρος

¹⁵² ὄρασις (в тексте ὁράσεις)

¹⁵³ ὀρίζω – дословно: ограничивать, определять (то есть ставить пределы).

Отсюда слово «горизонт».

¹⁵⁴ Классическое античное определение человека, воспринятое и христианскими авторами. См., напр.: *Порфирий*. Введение в категории Аристотеля, гл. 7: «Род для каждого вида – один, например, для человека – живое существо, а различающих признаков – несколько, например – разумность, смертность, способность обладать мыслью и знанием, чем (каковыми свойствами) он (человек) отличается от других живых существ».

Эта дефиниция определения восходит к формуле, данной еще Аристотелем в его «Топике»: «Определение есть речь, обозначающая суть бытия [вещи]»¹⁵⁵. О том, что определение должно обнаруживать сущность вещи, говорит и неоплатоник Порфирий во «Введении в Категории Аристотеля»: «...определятельное высказывание и высказывание, выражающее сущность, которое есть определение».¹⁵⁶ Прп. Иоанн Дамаскин повторяет мысль прп. Анастасия Синаита, при этом дословно воспроизводя определение человека: «Определение есть краткое высказывание, выражающее природу подлежащей вещи, то есть высказывание, обозначающее эту природу немногими словами».¹⁵⁷ Например: человек есть смертное и разумное живое существо, могущее вместить ум и знание».¹⁵⁸

¹⁵⁵ ἔστι δ' ὁρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (Thesaurus linguae graecae on-line (далее – TLG): Top 101b.38). Это перевод из академического издания Аристотеля (Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 352–353). А. Ф. Лосев переводил Аристотелевский термин «τὸ τί ἦν εἶναι» (буквально, «то, что стало быть») словом «чтойность», которое тоже указывает на суть вещи (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 94–95).

¹⁵⁶ Ὅριστικός λόγος καὶ ὁ τῆς οὐσίας δηλωτικός λόγος, ὅστις ἐστὶν ὁρισμός (TLG: In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et 4,1.65.10)

¹⁵⁷ Ὅρισμός ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος τουτέστιν ὁ λόγος ὁ δι' ὀλίγου σημαίνων τὴν φύσιν τοῦ ὑποκειμένου πράγματος.

¹⁵⁸ TLG: Dialectica 8.2–6.

Таким образом, на человека, который пытается дать определение той или иной вещи, налагается задача немногими словами обозначить сущность этой вещи. Согласуясь с общецерковным учением о Богопознании, выработанным великими Каппадокийцами в полемике с Евномием, прп. Анастасий утверждает, что Бог является непознаваемым по сущности и потому не поддающимся определению (II, 1, 52–59; 160). Бог Сам как Творец всего является «Определением определений» («Ὁρος τῶν ὄρων»), Он «определяет все», то есть только Он в полноте знает сущность каждой вещи, а Сам «ничем не определяется» (II, 1, 47–48; 160). Трудно познаваемыми и потому трудно определяемыми являются сущности нематериальных тварей: ангелов, душ и бесов (II, 1, 59–60; 160).

2.4. Различные высказывания

Никакое богословие невозможно без использования суждений, которые прп. Анастасий вслед за Аристотелем, сформулировавшим учение о суждениях в трактате «Об истолковании»¹⁵⁹, разделяет на следующие типы: утверждения и отрицания. Утверждение (κατάφασις) есть положительное суждение о чем-либо; каждому такому утверждению противостоит его отрицание (ἀπόφασις): «Утверждение есть мне-

¹⁵⁹ «Утверждение есть высказывание чего-то о чем-то. Отрицание есть высказывание, [отнимающее] что-то от чего-то» (Аристотель. Категории 17а. 25–27).

ние или суждение, высказываемое о чем-либо; например, когда мы говорим: «река берет начало» или «правитель входит». *Отрицание* же есть опровержение утверждения; например, «река не берет начало» или «правитель не входит»» (II, 7, 73–77; 182).

Прп. Иоанн Дамаскин в своих «Философских главах» (глава LXIV)¹⁶⁰ вслед за прп. Анастасием воспроизводит учение Аристотеля о двух противоположных типах суждения.

В богословии часто приходится иметь дело с употреблением слов в несобственном смысле слова (κατάχρησις). Священное Писание, для которого характерен образный язык, далекий от терминологической точности и определенности, необходимых для философских трактатов, особенно насыщено такими высказываниями. Использование образов Священного Писания в качестве точных богословских определений зачастую может привести к еретическим заблуждениям. Поэтому прп. Анастасий и вводит еще один тип суждения – неточные высказывания (κατάχρηστικόν): «*Выражение в несобственном смысле* есть все сказанное кем-либо не в качестве определения, но по простоте и беззлобно; оно не может быть возведено в закон или в определение. Например, «*тогда плевали в лицо Христа*»¹⁶¹ – на основании такого высказывания мы не можем называть святое тело Христо-

¹⁶⁰ Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002. С. 113.

¹⁶¹ Мф. 26:67.

во «особым лицом», но естеством» (II, 7, 81–86; 182). Здесь слово *лицо* (τὸ πρόσωπον) евангелист Матфей употребил в обычном понимании – *лицевая часть головы*, а не в собственно богословском понимании как синонима *ипостаси*, то есть того, что у Аристотеля называется *первой (частной) сущностью*.¹⁶² Отождествление слова «лицо» в этом месте с термином «ипостась» означало бы несторианство, то есть наличие у Христа двух ипостасей: человеческой, подвергаемой оплеванию, и Божественной, не подверженной ни оплеванию, ни какому-либо иному человеческому воздействию.

2.5. Природа как истинная реальность

Важнейшее в христологии понятие природы, естества (φύσις) прп. Анастасий Синаит определяет следующим образом:

Φύσις λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν ἡγουν τὸ τούτων ἐνούσιον. (Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществленность) (II, 3, 9-10; 163).

Определяя таким образом природу, прп. Анастасий – как он сам свидетельствует в заголовке II главы (II, 1, 3; 158) – почти дословно повторяет дефиницию Климента Александрийского: Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων

¹⁶² Аристотель. Категории 2а.11–14.

ἐνούσιον¹⁶³. Обычно принадлежность этого фрагмента Клименту Александрийскому подвергается сомнению, но свидетельство прп. Анастасия может быть дополнительным аргументом в пользу его подлинности.

Отвечая на вопрос «Почему она называется природой?» (II, 3, 1–2; 162), преподобный отец раскрывает этимологию слова φύσις: «Φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι. (Она называется природой, потому что произошла и есть)» (II, 3, 10–11; 163).

И здесь прп. Анастасий следует Клименту Александрийскому, производящему слово φύσις от перфекта πεφυκέναι глагола φύω – рождаться, расти: Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι¹⁶⁴. О таком происхождении слова φύσις говорят и другие церковные писатели, например Леонтий Византийский¹⁶⁵ и прп. Иоанн Дамаскин¹⁶⁶.

В других главах «Путеводителя» неоднократно и часто дословно повторяется определение природы как истинной реальности вещей (ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια)¹⁶⁷. Такое

¹⁶³ TLG: Fragmenta 37.6–7 (ex. Maximus Confessor Opp. ed. Combefis. Paris 1675. II р. Τοῦ ἁγιοτάτου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ Περί προνοίας).

¹⁶⁴ TLG: Fragmenta 38.1.

¹⁶⁵ См.: Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. М., 2006. С. 291.

¹⁶⁶ Иоанн Дамаскин, *прп.* Философские главы. Гл. XLI.

¹⁶⁷ I, 2, 22–23; 151. VIII, 2, 9–10; 224. VIII, 2, 69–70; 226. VIII, 5, 22; 232. VIII, 5, 27; 232. VIII, 5, 33; 232. VIII, 5, 49; 232. VIII, 5, 68–69; 233. VIII, 5, 77; 233.

терминологическое постоянство, несмотря на кажущийся внешне компилятивным характер «Путеводителя», свидетельствует о его внутреннем единстве, что предполагает и единого автора.

В находящейся тут же во II главе большой схолии (II, 3, 18–49; 163–164) и в VIII главе свое определение прп. Анастасий подтверждает многочисленными ссылками на авторитет Священного Писания. Для иллюстрации мысли автора «Путеводителя» приведем лишь три библейские цитаты из тех, на которые он опирается: *И мы были некогда по природе* (φύσει) *чадами гнева* (Еф. 2:3) (II, 3, 26; 163. VIII, 5, 23–24; 232); *И необрезанный по природе* (ἐκ φύσεως), *исполняющий закон* (Рим. 2:27) (VIII, 2, 45–46; 225); *Подлинно суетны по природе* (φύσει) *все люди*, которые не имеют ведения о Боге (Прем. 13:1) (II, 3, 23–24; 163. VIII, 2, 7–8; 224).

Прп. Анастасий понимает выражения из Священного Писания «по природе» (φύσει, ἐκ φύσεως или φυσικῶς) согласно александрийской традиции как «по истине», «натурально», «естественно», «действительно», «несомненно»: «Что есть [чада] гнева по природе, как не [чада] гнева поистине (ἐν ἀληθείᾳ)?» (VIII, 5, 24–25; 232), – комментирует прп. Анастасий слова апостола Павла из Послания к Ефессянам.

На таком толковании слов Священного Писания Синаит основывает понимание природы как реального существова-

VIII, 5, 80–82; 233. VIII, 5, 85–86; 234. VIII, 5, 90; 234. X.2, 4, 21–22; 257. X.2, 4, 27; 257. XIII, 6, 118; 299. XIV, 1, 11; 315. XX, 45; 332.

ния: «По божественному апостолу, природа есть все то, что существует поистине (τὸ ἐν ἀληθείᾳ ὄν), а не то, что изрекается как плод воображения (ἐν φαντασίᾳ λεγόμενον)» (II, 3, 6–8; 163).

Такое понимание слова «природа» коренится в местном александрийском диалекте греческого языка:

Притом и обычное употребление у египтян и александрийцев слова «естественно» (φυσικά) означает именно истину вещей; поэтому один к другому в беседе для подтверждения говорит: «Естественно (φυσικά) тебе говорю», то есть истинно (ἀληθινά) (VIII, 5, 40–44; 232–233).

И опираясь именно на это понимание природы как истинно существующей реальности, прп. Анастасий основывает свои обвинения против севириан в докетизме. Ибо, признавая во Христе только одну – Божественную – природу, они отдают Его человечеству лишь роль «плода воображения».

2.6. Природа и сущность.

Природа и ипостась

Определение природы как истинно существующей реальности могло бы дать повод отождествить это понятие с термином ипостась, то есть с конкретной существующей вещью. Но прп. Анастасий, активно используя в своих целях философский аппарат, разработанным Аристотелем, разделяет

эти два понятия. Важнейшая мысль Синаита – отождествление понятий природа (φύσις) и сущность (οὐσία): «Для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» (γένος) и «вид» (μορφή)» (II, 3, 16–17; 163). Именно Аристотель, критикуя учение Платона об идеях как о самобытных сущностях, отделенных от мира чувственных вещей, мыслил сущности вещей не в отвлечении от действительности, а как понятия, реализованные в самой действительности.¹⁶⁸ Поэтому, определяя природу как истинную реальность существующих вещей, прп. Анастасий опосредованно через Климента Александрийского, прекрасно знакомого с наследием древних философов, основывается именно на Аристотеле.

Кроме того, отождествлением природы и сущности предподобный отец переносит на понятие «природа» понимание «общего» в противовес к «частному», которое определяется понятием «ипостась» (ὑπόστασις): «Согласно Святым Отцам, лицо, или ипостась есть особенное (τὸ ἰδικόν) по сравнению с общим (τὸ κοινόν), ибо природа есть общее каждой вещи, а ипостаси – особое» (II, 3, 58–61; 164).

В своих «Категориях» Аристотель определил отличие между первой и второй, или вторичной, сущностями как между частным и общим. Первичная сущность есть указание средствами языка на отдельно существующий предмет: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном

¹⁶⁸ См.: Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1998. С. 195–203.

и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь»¹⁶⁹. Вторыми сущностями Аристотель называет понятия, которые по отношению к отдельным предметам являются видовыми или родовыми понятиями о них: «А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например “человек” и “живое существо”»¹⁷⁰.

Эти категории Аристотеля взяли на вооружение Святые Отцы Каппадокийцы во время триадологических споров, поставив в соответствие первой Аристотелевой сущности термин «ипостась», одновременно отождествив его с термином «лицо» (πρόσωπον), а второй — собственно термин «сущность». Свт. Василий Великий в своем послании (236) к свт. Амфилохию Иконийскому пишет: «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым»¹⁷¹. Данная терминология была воспринята Церковью, что способствовало преодолению триа-

¹⁶⁹ Аристотель. Категории 2а.11–14.

¹⁷⁰ Аристотель. Категории 2а.14–18.

¹⁷¹ TLG: Epistulae 236.6.1–2: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστον.

дологических ересей. Правда, сами Каппадокийцы не применяли различие между ипостасью и сущностью как между частным и общим к человеческой природе Христа.

Только в VI в. православные богословы, защищающие Халкидонское вероопределение, стали активно применять по отношению к таинству Воплощения Христа триадологическую терминологию Каппадокийцев, четко и ясно отождествив при этом понятия «сущность» и «природа» и противопоставив им понятия «ипостась» и «лицо». При этом природа-сущность соответствует Аристотелевской общей сущности, а ипостась-лицо – частной сущности. В этом заслуга пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского¹⁷² и других авторов, о чем свидетельствует прп. Анастасий в VI главе «Путеводителя» (VI, 1, 21–23; 208. VI, 1, 117–120; 211). Среди неназванных Синаитом по имени православных авторов, защищавших Халкидонский Собор с помощью Каппадокийской терминологии, следует отметить Леонтия Византийского, чьими наработками прп. Анастасий также пользуется.

Заметим, что прп. Анастасий, который, как уже сказано, активно использовал воспринятый через Каппадокийцев Аристотелевский понятийный аппарат, на протяжении всего текста «Путеводителя» не перестает обвинять тех или иных еретиков в увлечении эллинской философией, настаивая на отречении от наследия Аристотеля:

¹⁷² Ἡ γὰρ φύσις, ὃ ἐστὶν οὐσία, ἐν πολλοῖς ἐξ Ἰσοῦ θεωρεῖται, ὡς ἀποδέδεικται (Apologia concilii Chalcedonensis. TLG: Work #001 10–11).

Соборная Божия Церковь учит о Христе не по-аристотелевски и не по-эллински, а, как я многократно говорил, согласно евангелистам и апостолам, *не в убедительных словах* Пифагорейской мудрости (ср.: 1 Кор. 2:4), *чтобы не упразднить креста Христова* (1 Кор. 1:17). Ведь Аристотель говорит, что природа есть начало движения и покоя, а благочестивое апостольское Предание признает, что в Божественной природе нет ни начала движения, ни покоя, то есть завершения [движения] (VIII, 5, 113–120; 234–235).

Здесь прп. Анастасий Синаит ссылается на Аристотелевское определение природы из трактата «Физика»: «Из существующих предметов одни существуют по природе, другие – в силу иных причин. По природе, мы говорим, существуют животные и части их, как-то: земля, огонь, вода, воздух. Все упомянутые тела, очевидно, отличаются от того, что образовано не природой: ведь каждое из них носит в самом себе начало движения и покоя, будь то по отношению к месту, увеличению и уменьшению, или качественному изменению... Природа есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично»¹⁷³.

Здесь Аристотель, исходя из этимологии слова «природа» (φύσις), относит его только к изменяющимся естественным предметам. Даже такие предметы как ложе и плащ существуют, согласно Аристотелю, не по природе, так как «об-

¹⁷³ Аристотель. Физика 192b.10–24.

разованы искусственно и не имеют в себе никакого врожденного стремления к изменению»¹⁷⁴. Тем более Аристотель не мог относить слово «природа» к нематериальным, духовным сущностям.

Заметим, что во время триадологических споров термин φύσις употреблялся нерегулярно.¹⁷⁵ Хотя прп. Анастасий, отождествляя термины «природа» и «сущность», и ссылается на авторитет свт. Василия Великого: «Богомудрый Василий говорит, обращаясь к Амфилохию: “Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно”» (I, 3, 69–71; 157), данное высказывание не обретаётся в подлинных творениях архиепископа Кесарии Каппадокийской. Из-за своего происхождения слово φύσις, подразумевающее изменение и рост, редко мыслилось как синоним слова οὐσία в применении к неизменяемой Божественной субстанции. «“Οὐσία” обозначает собой постоянный и неизменный субстрат бытия (τὸ εἶναι). “Φύσις” же, скорее, совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении».¹⁷⁶

Однако, как уже сказано, начиная с VI века слово «природа» стало применяться и к Божественной сущности. При-

¹⁷⁴ Аристотель. Физика 192b.15–19.

¹⁷⁵ См., напр.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995. С. 496–497.

¹⁷⁶ Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. С. 497.

чем, монофизиты не признавали полноценной совершенной природой человечество Христа, применяя этот термин к Его Божеству. Обвинения прп. Анастасием, прекрасно знающим этимологию слова φύσις (см. II, 3, 10–11; 163), оппонентов в приверженности Аристотелю можно понять и как некорректный полемический прием – чего он, как мы показали выше, отнюдь не чурается, – и как упрек в том, что они не хотят перенести триадологическую терминологию святых Каппадокийцев на христологию. Кроме того, в этих словах можно увидеть намек на учение о соотношении философии и богословия. Церковь воспринимает терминологию древних философов в той мере, в какой это необходимо для выражения церковного учения. Само же учение языческих философов не является вероучением Церкви. Но, даже воспринимая их терминологические построения, Церковь адаптирует их для своих нужд. Таким образом, философия (вернее, терминология) того же Аристотеля является лишь «служанкой» богословия Святых Отцов, в том числе и прп. Анастасия.

Итак, автор «Путеводителя» настаивает на отличии природы-сущности от ипостаси-лица как общего от частного.

Ангельство называется природой, а ипостасями – наименования каждого Ангела: Гавриил, Михаил, Уриил, Рафаил. И опять же природой является единое и общее человечество, а ипостаси суть Петр, Павел, Фома и остальные лица и образы. Итак, природа есть владычица, причина и родительница ипостасей,

входящих в нее; они называются ипостасями, так как подчинены природе, источнику их (II, 3, 80–87; 165).

Здесь прп. Анастасий упомянул об этимологии слова ὑπόστασις. Оно происходит от глагола ὑφίστημι (от ὑπό + ἵστημι) – подставлять, класть в основу, и имеет основное значение – поддерживание, основа, подставка.

Чуть ниже прп. Анастасий допускает присущую ему иногда неточность в формулировках, относя слова «птица» и «скот» к сущности, а «голубь», «павлин», «лебедь», «лошадь», «лев», «собака» – к ипостасям (II, 3, 93–97; 165). Согласно Аристотелю и святым Каппадокийцам ипостасью является конкретный голубь, конкретный павлин, конкретный лебедь и т. д. Впрочем, эта неточность, скорее всего, является случайной оговоркой, сделанной по торопливости и не исправленной по недостатку времени и по немощи автора. По поводу подобных неточностей прп. Анастасий испрашивает прощения в самом конце «Путеводителя» (XXIV, 122–140; 359).

В VIII главе прп. Анастасий подтверждает различие между природой и ипостасью авторитетом Священного Писания:

Итак, давайте снова при помощи перестановки слов рассмотрим выражение блаженного апостола Иакова: *всякое естество* (φύσις) *зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим* (Иак. 3;7). Не сказал: «лицом человеческим», ведь человечество –

не одно лицо, а множество лиц, природа же одна. И поэтому говорит: *естеством человеческим* (VIII, 2, 25–31; 224).

Заменяя подобным образом во множестве цитат из Ветхого и Нового Завета слово «природа» словом «лицо», преподобный отец показывает несуразность и логическую несогласованность полученных выражений, чтобы доказать, что «природа не одно и то же, что лицо и ипостась» (VIII, 2, 77–78; 226). Подобные мысли он формулирует и в виде вопросов-ответов:

Вопрос: Бог, проклиная Каина, проклял всю человеческую природу или одну ипостась, то есть лицо?

Ответ: Очевидно, что только лицо согрешившего Каина, потому что природа и лицо – не одно и то же (VIII, 3, 2–6; 226–227).

Итак, на протяжении всего текста своего труда прп. Анастасий настаивает, во-первых, на том, что реально существующие вещи обязательно являются природой-сущностью, во-вторых, на различии природы-сущности от ипостаси-лица как общего от частного, воспринимая триадологическую терминологию Каппадокийцев для описания таинства Воплощения Бога Слова.

2.7. Природные и ипостасные свойства. Привходящие свойства (акциденции)

Хотя несторианские споры были спровоцированы неправильным пониманием общения свойств (из-за термина «Богородица»), а в богословский язык проблематика природных свойств была введена еще папой Львом Великим в Томосе к Константинопольскому архиепископу Флавиану – что нашло отражение в Оросе Халкидонского Собора: «...соединением нисколько не упраздняется различие естеств, но скорее сохраняется свойство (ἰδιότης) каждого естества...», – особую актуальность полемика о свойствах Божества и человечества во Христе приобрела в связи с богословием Севира, который видел полноту человечества во Христе в наличии в Его единой природе частного человеческого свойства, при наличии общего свойства, соответствующего этой единой сложной природе Христа. Со времен Севира богословская полемика между православными и монофизитами, а также между различными течениями внутри монофизитства переключилась с полемики о природах на полемику о естественных свойствах. Поэтому прп. Анастасий, полемизируя с богословием Севира и его последователей, а также оппонентов из среды монофизитства в лице афтартодокетов и дамианитов, не может обойти стороной учение о природных свойствах. Истоки этого учения сформулированы Ари-

стотелем в «Топике». Аристотель дает следующее определение собственному свойству, или просто «собственному» (τὸ ἴδιον), без которого не мыслимо бытие вещи: «Собственное – это то, что хотя и не выражает сути бытия [вещи], но что присуще только ей и взаимосвязано с ней. Например, собственное для человека – это то, что он способен научиться читать и писать. В самом деле, если [это существо] – человек, то оно способно научиться читать и писать, и, наоборот, если оно способно научиться читать и писать, оно человек»¹⁷⁷. Этому «собственному» Аристотель противопоставляет привходящее, случайный признак, или акциденцию (τὸ συμβεβηκός), которая может быть у данной вещи, а может и не быть: «Привходящее – это то, что... одному и тому же может быть присуще и не присуще, например, быть сидящим может и быть и не быть присуще одному и тому же. Точно также и бледность. Ибо ничто не мешает, чтобы одно и то же иногда было бледным, а иногда не бледным»¹⁷⁸.

Христианские богословы черпали идеи Аристотеля из трактата неоплатоника Порфирия «Введение в Категории Аристотеля», известного также под названием «О пяти звучаниях». Трактат Порфирия многократно комментировался как философами, так и богословами, для которых аппарат Порфирия оказался очень востребован.¹⁷⁹ Порфирий,

¹⁷⁷ Аристотель. Топика 102a.18–23.

¹⁷⁸ Аристотель. Топика 102b.4–9.

¹⁷⁹ См., напр.: Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоре-

восприняв учение Аристотеля о собственном свойстве (τὸ ἴδιον) и привходящем свойстве (τὸ συμβεβηκός)¹⁸⁰, перенес на эти свойства Аристотелевское различие между общей и частной сущностью. Согласно Порфирию все вещи имеют не только общие и частные сущности, но и свойства, которые могут быть общими и могут быть частными: ἢ οὐσία καθόλου ἢ οὐσία ἐπὶ μέρος ἢ συμβεβηκότα καθόλου ἢ συμβεβηκότα ἐπὶ μέρος¹⁸¹.

Прп. Анастасий воспринимает основные идеи Порфирия, внося некоторые коррективы в терминологию и чуть уточняя учение философа. Так, Синаит дает следующее определение своеобразных, или существенных свойств (τὸ ἴδιον, τὸ ἰδίωμα или ἰδιότης). «Своеобразное свойство, то есть свойство (ἰδιότης), есть то, что подлинно и особо распознается в некой природе, но не обнаруживается в другой» (II, 4, 26–28; 167–168). Так, для Божественной природы такими существенными свойствами являются, в частности, «предвечность, нетварность и неопиcуемость» (II, 4, 29–30; 168). Эти свойства, указывает Синаит, отсутствуют в любой другой природе, в том числе и в теле Христовом, которое по природе «не является ни предвечным, ни нетварным и никогда не будет неопиcуемым» (II, 4, 32–33; 168). Своеобразны-

тические и исторические. М., 2004. С. 53–54, 281; *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1998. С. 392.

¹⁸⁰ Главы 4 и 5 «Введение в Категории Аристотеля».

¹⁸¹ TLG: In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et 4,1.71.20–22.

ми же свойствами человека является «соединение из смертной и бессмертной природ,» (II, 4, 36; 168), то есть смертного тела и бессмертной души, а также разумность, способность дышать, ходить, трудиться и т. д. (II, 4, 45–48; 168).

От этих природных свойств (ἰδιώματα φυσικά), общих для всех ипостасей данной природы, следует отличать ипостасные, или характерные свойства (ἰδιώματα ὑποστατικά, ἰδιώματα χαρακτηριστική), характеризующие только конкретную ипостась, а не всю природу (по терминологии Порфирия это неотделимые случайные свойства, или неотделимые акциденции (τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός)¹⁸²). Так, для конкретного человека ипостасными свойствами будут его цвет волос, глас, кожи, его черты лица, рост, вес, его черты характера, способности, пристрастия и т. д. Для Лиц Пресвятой Троицы такими «своеобразными свойствами ипостаси» являются «нерожденность Отца, рожденность Сына и исхождение Святого Духа» (II, 3, 130–132; 166).

Исходя из этих характерных свойств, прп. Анастасий определяет ипостась как «своеобразное сочетание характерных свойств (συνδρομή ἰδιάζουσα τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων)» (II, 4, 43–44; 168). Данное определение восходит к 38-му посланию свт. Василия Великого, в котором ипостась определяется как «συνδρομή τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων»¹⁸³.

¹⁸² TLG: Isagoge sive quinque voces 4,1.12.26.

¹⁸³ TLG: Epistulae 38.6.5–6.

Синонимичным для выражения «природное свойство» является, согласно прп. Анастасию, термин ἐνοῦσιον (во-существленное), а для выражения «ипостасное свойство» – термин ἐνυπόστατον (воипостасное) в его втором значении¹⁸⁴ (Π, 3, 126–130; 166). Кроме того, синонимами для терминов ἴδιον, ἰδίωμα и ἰδιότης являются термины ποιότης (качество) и διαφορά (различие): «Качество, свойство, различие и своеобразное свойство обозначают одно и то же» (Π, 7, 50–51; 181).

Кроме природных и ипостасных свойств, прп. Анастасий – вслед за Аристотелем и Порфирием – определяет и случайные, привходящие свойства, или акциденции (τὸ συμβεβηκός), как свойства изменяющиеся (по терминологии Порфирия это отделимые случайные свойства, или отделимые акциденции (τὸ χωριστὸν συμβεβηκός)¹⁸⁵). Так, у человека одним из случайных свойств является «младенчество, которое возникает и исчезает по мере возмужания» (Π, 4, 50; 168), наличие или отсутствие болезни (Π, 4, 50; 168).

В случае с младенчеством Синаит не так точен, как в случае с болезнью. Понятно, что свойство быть младенцем – свойство изменяющееся. Со временем у человека меняется возраст и соответствующие ему свойства. Но с другой стороны, это изменение – неотъемлемая часть человеческой природы. Вообще, только Божественная природа является неиз-

¹⁸⁴ О значениях термина ἐνυπόστατον у прп. Анастасия мы скажем ниже.

¹⁸⁵ TLG: Isagoge sive quinque voces 4,1.12.26.

менной. Согласно Порфирию, такие изменяющиеся свойства являются природными; таким же природным свойством для человека является «способность смеяться – ведь если он и не смеется всегда, однако обозначается как существо, способное смеяться, и не потому, что он всегда смеется, но потому, что ему от природы свойственно смеяться; а это свойство всегда остается ему прирожденным»¹⁸⁶. Впрочем, в ходе полемики прп. Анастасий более точен, чем при толковании своих же определений. Так, доказывая полноту человеческой природы Христа, Синаит в числе собственных свойств телесной природы, воспринятых Богочеловеком, называет Его возрастание от младенчества к зрелости. По словам прп. Анастасия, сомневаться в полноте человеческой природы Христа – «это все равно, что не верить свидетельству евангелистов о том, что *Иисус преуспевал в премудрости и возрасте* (Лк. 2:52), оставляя возраст младенца и переходя в возраст ребенка, отрока, подростка, юноши, молодого мужчины и в совершенный по Закону возраст» (XIII, 7, 153–157; 304).

Позже прп. Иоанн Дамаскин почти дословно повторит терминологию Порфирия, формулируя в своих «Философских главах» учение о случайных свойствах, как и о других философских категориях. Согласно Порфирию и прп. Иоанну Дамаскину, акциденция противопоставляется природному свойству. Поэтому то, что прп. Анастасий просто назвал

¹⁸⁶ TLG: Isagoge sive quinque voces 4,1.12.17–21.

случайным свойством, у прп. Иоанна (как и у Порфирия), названо отделимым случайным свойством, или отделимой акциденцией (τὸ χωριστὸν συμβεβηκός)¹⁸⁷. А неотделимыми случайными свойствами, или неотделимыми акциденциями (τὸ ἀχωριστὸν συμβεβηκός)¹⁸⁸ Дамаскин вслед за Порфирием называют то, что Синаит именует ипостасными, или характерными свойствами. Интересно, что оба преподобных отца в качестве одного из примеров такой неотделимой акциденции (по Дамаскину) или ипостасного свойства (по Синаиту) приводят курносость человека.¹⁸⁹

В дальнейшем тексте «Путеводителя» прп. Анастасий рассуждает только о природных свойствах, не затрагивая ни ипостасные, ни привходящие свойства. Вопрос об ипостасных свойствах был актуален в эпоху триадологических споров, а спор об акциденциях начнется лишь в эпоху Реформации на Западе в связи с лютеровским учением о Евхаристии.¹⁹⁰ Лишь в определении понятия «воля» Синаит упомянул гномическую волю, которая является атрибутом лица, а не природы. Подробнее этот вопрос мы осветим в параграфе

¹⁸⁷ TLG: Dialectica 13.13–14.

¹⁸⁸ TLG: Dialectica 13.19–20.

¹⁸⁹ У прп. Анастасия – II, 4, 39–42; 168; у прп. Иоанна – Философские главы. Гл. 13.

¹⁹⁰ Прп. Анастасий использует «евхаристический» аргумент в диспуте с афтартодокетами, который был в Александрии и описан в двадцать третьей главе «Путеводителя». При этом Синаит не говорит об акциденциях. Подробнее полемики прп. Анастасия с афтартодокетизмом мы коснемся в параграфе 3.6.

2.8. Действие и воля

Важнейшими свойствами любой природы является действие, а природы личной – еще и воля. На первый план полемика об энергиях и волях Христа вышла как раз во время жизни прп. Анастасия. И хотя в основном тексте «Путеводителя» он старается не отходить от полемики именно с монофизитством, но время второй редакции этого труда совпало уже со временем противодействия Церкви моноэнергизму и монофелитству. Поэтому Синаит во второй главе («Книге определений») «Путеводителя», сильно переработанной во время второго редактирования прп. Анастасием этого труда между 686 и 689 годами, тщательно изучает эти категории – действия и воли. Таким образом, прп. Анастасий строит теоретический богословско-философский базис не только для опровержения монофизитства, но и монофелитства – этой новой синтетической ереси, на словах соглашающейся признать человечество Христа природой, но отрицающей в ней природные действие и волю. Заметим, что и в богословии того же Севира категории «действие» и «воля» играют важную роль.

Согласно Аристотелю действие – девятая из десяти категорий.¹⁹¹ Однако, в дошедших до нас логических трактатах

¹⁹¹ Аристотель. Категории 1b.25-2a-10.

Аристотеля эта категория лишь упоминается, тогда как более или менее обстоятельно рассматриваются только первые четыре категории: сущность, количество, качество и отношение. Есть сообщения, что философ написал специальный трактат о категориях действия и страдания, но он до нас не дошел. Правда, действие предметов друг на друга рассматривается Аристотелем в трактате «Физика», но это происходит именно в разрезе физики, а не логики и учения о категориях.¹⁹²

Прп. Анастасий Синаит, определяя естественное (природное) действие как движение, естественную силу, присущую природе, естеству, основывается на словах свт. Григория Нисского из «Слова к грамматику Ксенодору», на данный момент сохранившегося только во фрагментах: «энергия есть естественная сила и движение всякой сущности, которой лишено только небытие. То, что причастно какой-либо сущности, полностью относится и к энергии, являющей ее. Ибо истинное учение определяет границы сущностей по неложным их энергиям» (II, 4, 77–81; 169). Этот фрагмент из «Слова к грамматику Ксенодору» опубликован в *Doctrina Patrum*.¹⁹³

Этимология слова «действие» (ἐνέργεια) довольно прозрачна. Оно происходит от слов «действующ-

¹⁹² См.: Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1998. С. 268.

¹⁹³ *Diekamp F.* *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster i. W., 1907. S. 14–15.

щий» (ἐνεργητικόν), «результат действия» (ἐνέργημα) и «действовать» (ἐνεργεῖν), то есть «совершать» (πράττειν) (II, 4, 176–186; 173): «Действие же называется так из-за того, что оно в делах (ἐν ἔργος) существует, то есть проявляется» (II, 4, 176–181; 173)

Действие свойственно всякой природе – как материальным вещам, так и природе разумной: «Действие же мыслится двояко: имею в виду разумно и чувственно. Чувственное есть то, которое видимо, ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; а умопостигаемое есть нетленное и вечное, ведь разумное есть то, которое созерцает невидимые умопостижения» (II, 4, 181–185; 173).

Действие выражает собой природу. Природа, не имеющая своего действия, не существует: «естествознание установило, что обозначение и определение всякой природы – это ее энергия, и с ее прекращением полностью уничтожается, гибнет и природа; ведь с прекращением жара тухнет огонь; когда живое существо лишается движения, оно гибнет; а когда [человек] перестает мыслить, то гибнет мыслящее и рассуждающее [свойство] его души» (II, 4, 86–92; 170).

Прп. Анастасий Синаит, согласуясь со святоотеческим Преданием – которое особенно ярко выражено в учении о богопознании великих Каппадокийцев и, позднее, свт. Григория Паламы, – доказывает, что все, что приобщается природе, приобщается на самом деле к природному действию. И само название той или иной природы определяется по

естественному действию: «Большинство наименований любой существующей вещи соотносятся с действием, а не с естеством, ибо они имеют имена, производимые от их собственных действий» (II, 4, 113–115; 170).

Так, имя «Бог» (Θεός) «представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Создателя» (II, 4, 117–119; 170), но выражает Его созерцательное действие (θεωρητικὰ ἐνέργεια – II, 4, 119; 170), имя «ангел» (ἄγγελος) «обнаруживает не саму сущность и бытие природы ангелов, но они имеют наименования Ангела от их возвещающей (ἀναγγελτικὰ) энергии и служения» (II, 4, 120–123; 170–171), то есть служения вестников, посланцев (тоже ἄγγελος от от глагола ἀναγγέλλω – возвещать, сообщать).

Имя «человек» (ἄνθρωπος) прп. Анастасий также производит от характерного для людей и этим отличающего их от животных действия – «вверх глядящий» (ἄνω-θρώπος – II, 4, 128–129; 171 – от ἄνω – вверх и ἄθρέω – глядеть, рассматривать), что связано и с отличительным от животных действием прямохождения (II, 4, 129–132; 171). То же самое происхождение слова ἄνθρωπος приводит свт. Григорий Нисский.¹⁹⁴ Платон дает похожую этимологию слова

¹⁹⁴ «Облик человека прямой и тянущийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. Ведь одно то, что из всех сущих таков лишь человек, а у всех прочих тела поникли долу, ясно показывает различие в достоинстве тех, кто преклонился перед владычеством, и возвысившейся над ними власти» (*Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека.

ἄνθρωπος, производя его от слова ἀναθρέω – тщательно рассматривать.¹⁹⁵

Кроме указанных нами трех, прп. Анастасий приводит еще множество примеров, где связь названия вещи и ее действия ясна, как правило, только в оригинале на греческом языке. Приведем только пример с душой, который понятен и в переводе на русский: «И душа называется «душой» (ψυχή) от собственного действия, ибо «дышать» (ψύχειν) значит «животворить» (ζωοποιεῖν); поэтому от животворящего действия происходит название «душа», поскольку она животворит тело» (II, 4, 169–172; 173).

В «Книге определений» прп. Анастасий Синаит также дает дефиницию воли (θέλημα, θέλησις): «Воля есть устремленность мыслящей и разумной сущности к желаемому» (II, 4, 3–4; 167). Если каждой природе соответствует характерное ей природное действие, то разумной природе – то есть Богу, ангелам и человекам, – присуща еще и воля: «Ибо все мыслящее, очевидно, является и волящим; ведь воля как некое дыхание и жизнь сущностным образом присуща всякой разумной природе... Воля рассматривается в трех видах:

СПб., 2000. С. 30).

¹⁹⁵ «Имя «человек» означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют, человек, как только увидит что-то, а можно сказать «уловит очами», начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных правильно называется «человеком», ведь он как бы «очеловец» того, что видит» (Платон. Кратил 399 с. 1–6).

Божественная, ангельская и душевная» (II, 4, 5-10; 167).

Этимология слова «воля» (τὸ θέλημα, ἡ θέλησις), как и слова «действие», предельно ясна. По мнению прп. Анастасия, оно происходит от отглагольного прилагательного «желаемое» (τὸ θέλητον – от глагола ἐθέλω, θέλω – желать, хотеть, стремиться): «Она называется волей, поскольку природа устремляется сильно к желаемому ею или к получению, то есть обладанию желаемым» (II, 4, 6–8; 167).

2.9. Термин «воипостасное»

Так как человечество Христа не составляет ипостась, отдельную от Ипостаси Бога Слова – ибо иначе «оказалось бы, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека» (II, 3, 115–117; 166), отрицать же реальность человеческой природы означает впадать в докетизм, – то прп. Анастасий вслед за Леонтием Византийским называет человечество Христа «воипостасным».

Термин «воипостасное» (ἐνυπόστατον) прп. Анастасий употребляет в двух смыслах. Первый – то, что истинно и реально существует. В этом смысле ἐνυπόστατον противоположно «неипостасному» (ἀνυπόστατον): «воипостасное есть существующее (τὸ ὑπάρχον), так же как неипостасное есть то, что не обладает существованием, или сущностью; например, сновидение есть не сущее, неипостасное и призрачное» (II, 3, 120–123; 166). Такое понима-

ние термина ἐνυλόοτατον, не употребляемого в античности и введенного христианскими авторами, встречается у сщмч. Иринея Лионского, Оригена, свт. Григория Нисского, свт. Епифания Кипрского, свт. Василия Великого, Дидима Слепца, свт. Иоанна Златоустого.¹⁹⁶ В таком значении этот термин практически тождествен термину «восуществленное» (ἐνοῦσιον) и его лучше переводить на русский язык словом «ипостасное». Прп. Анастасий следует за свт. Василием Великим, который также ставил термины ἐνοῦσιον, ὑπάρχων и ἐνυλόοτατον в один ряд.¹⁹⁷

В значении «истинное, реально существующее» прп. Анастасий употребляет термин «ипостасное» в XII главе «Путеводителя», где Синаит описывает свою полемику с монофизитами против прибавления ими к Трисвятому гимну слов «распятый и пострадавший». Прп. Анастасий называет изображение Распятия «παράδειγμα καὶ σχῆμα ἐνυλοτάτον», то есть «изображением и реальной схемой» (XII, 3, 7–8; 279). Это выражение можно перевести – «истинное изображение». В XIII главе термин «ипостасное» прп. Анастасий относит к плоти Христа: «воипостасная плоть Бога» (XIII, 7, 152; 304). Исходя из контекста, в котором Синаит настаивает на реальности человеческих свойств во Христе, это выражение также можно перевести как «ис-

¹⁹⁶ См.: *Говорун Сергей, диак.* К истории термина ἐνυλόοτατον «воипостасное» // Леонтий Византийский: сборник исследований. М., 2006. С. 655–656.

¹⁹⁷ TLG: Adversus Eunomium 29.713.30–31.

тинная плоть Бога».

Противопоставление ипостасное (т. е. реально существующее) – неипостасное прп. Анастасий иллюстрирует следующим определением: «неипостасное, несуществующее (ἀνύπαρκτον) и не сущее (ἀνούσιον) есть то, о чем часто говорится, но что не распознается ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь» (II, 3, 123–126; 166). Такое понимание неипостасности зла встречается и у других Святых Отцов, например, у свт. Епифания Кипрского, свт. Иоанна Златоуста и прп. Макария Египетского.¹⁹⁸

Выражение «ипостасное Слово» (ἐνυπόστατον Λόγος), в смысле «Слово, существующее как Ипостась», употребляется многими Святыми Отцами эпохи триадологических споров. Это слово ἐνυπόστατον как синоним слова «ипостась» тогда применялось и к Отцу, и к Святому Духу, а также к человеку.¹⁹⁹

В эпоху христологических споров в значении термина ἐνυπόστατον появились новые акценты. Одним из первых их расставил в начале VI века пресвитер Иоанн Граммати́к Кесарийский. Применяя к христологии триадологические термины, разработанные Святыми Каппадокийцами, он понимал, что термин ἐνυπόστατον в отношении человеческой сущности Христа требует разъяснения. С одной стороны, че-

¹⁹⁸ См.: *Говорун Сергей, диак.* К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное». С. 656.

¹⁹⁹ Там же, с. 655–656.

ловеческая природа во Христе реально и истинно существует, и поэтому может быть названа ипостасной. С другой стороны, отождествление – как это было применительно к Лицам Троицы – термина *ἐνυπόστατος* с термином «ипостась» в христологии приводит к несторианству. Поэтому в «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн Грамматик разъясняет: «Если кто-нибудь... охарактеризует сущности как воипостасные, то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась – это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное бытие. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное, в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом, но в том смысле, что она есть и существует»²⁰⁰.

Такое понимание термина *ἐνυπόστατος* как синоним сущности, противопоставляемое понятию ипостаси, воспринял и другой богослов VI века Леонтий Византийский в своем трактате «Против несториан и еutihian»: «Ипостась и воипостасное – это не одно и то же, точно так же, как иное – сущность и иное – восуществленное (*ἐνοῦσιον*). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное – сущ-

²⁰⁰ Цит. по: *Говорун Сергей, диак.* К истории термина *ἐνυπόστατος* «воипостасное». С. 657–658.

Наиболее четко учение Иоанна Грамматика Кесарийского и Леонтия Византийского о воипостасности человеческой природы Христа как о сущности, получившей частное и конкретное существование в другой ипостаси (Ипостаси Слова), выражено прп. Иоанном Дамаскиным: «Кроме того, воипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, не есть ипостась, а скорее нечто воипостасное; ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью» ²⁰².

Итак, Леонтий Византийский воспринял уточнение пресвитером Иоанном Грамматиком Кесарийским термина ἐνυπόστατον и, кроме того, уточнил термин ἐνοούσιον, который он понимает как синоним ипостаси. Следуя этому уточнению, прп. Анастасий Синаит пишет: «О слове говорится в трех смыслах: Бог Слово есть Слово восуществленное (ἐνοούσιον); есть внутреннее слово Ангелов и произносимое в нашем мышлении; есть слово, произносимое языком» (II, 6, 15–18; 179), и в другом месте: «Пророки, возвещают пришествие отдельного Божественного Лица, то есть Единого

²⁰¹ *Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия. Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа // Церковь и время. № 2 (15). М., 2001. С. 232.*

²⁰² TLG: Dialectica 45.17–22.

от Святой Троицы, то есть Бога Слова, а не общей природы; и если нужно сказать яснее, они возвещают пришествие восуществленного Лица Бога, а не общее воплощение Трех Лиц Триипостасной Троицы» (VIII, 4, 98-103; 231). Итак, если в эпоху триадологических споров Святые Отцы употребляли выражение «ипостасное Слово», то в эпоху споров христологических более точным становится выражение «восуществленное Слово». Однако в другом месте прп. Анастасий называет Слово «ипостасным Богом (ἐνυπόστατος Θεός)» (XXII, 2, 95; 343), не отказываясь от понимания термина ἐνυπόστατος как синонима ипостаси.

Заметим, что Синаит употребляет и термин ἐνοῦσιον в старом значении, повторяя вслед за Климентом Александрийским определение понятия «природа»: «Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществленность» (II, 3, 9-10; 163).

Второе значение термина ἐνυπόστατος для прп. Анастасия совпадает с термином ἰδίωμα (своеобразное свойство). Но если второе значение термина ἐνοῦσιον (восуществленное) – природное свойство, то второе значение термина ἐνυπόστατος – ипостасное свойство: «восуществленным мы называем либо само сущее, либо своеобразное свойство, распознаваемое в сущности: например, разумность и тленность есть восуществленное человека. Равным образом и слово «воипостасное» употребляется двумя способами: либо [оно обозначает] поистине существующее, либо своеобраз-

разное свойство в ипостаси, как, например, нерожденность в Боге Отце, рожденность в Сыне и исхождение во Святом Духе» (II, 3, 126–132; 166). Как сказано выше, прп. Анастасий приводит еще несколько синонимов для термина ἐνούσιον (восуществленное): качество, свойство, различие и своеобразное свойство (II, 7, 48–51; 181).

Итак, прп. Анастасий различает вторые смыслы терминов ἐνούσιον и ἐνυπόστατον, тогда как, например, свт. Григорий Нисский их отождествляет. Так, в третьей книге «Против Евномия» свт. Григорий говорит, что благая и превечная воля Бога всегда присуща (ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον) Его превечной природе²⁰³.

²⁰³ Πάντοτε γάρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει τὸ ἀγαθόν τε καὶ τὸ αἰδίων ἐνθεωρεῖται θέλημα (TLG: Contra Eunomium 3.6.17.8-10).

III. Христология прп. Анастасия Синаита

3.1. Христос – совершенный Бог и совершенный человек

Церковь изначально верила, что Христос является совершенным Богом и совершенным человеком. На это учение указывают мессианские места Ветхого Завета, что так не нравилось иудеям и заставляло их при переводе Писания на греческий язык искажать смысл оригинального текста, как это делал, например, Акила, о котором упоминает прп. Анастасий (VI, 1, 31–36; 208–209. VI, 1, 81–85; 210). Учение о равенстве Христа Богу Отцу (*Я и Отец одно* – Ин. 10:30) и о том, что Он *подобно [нам], искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4:15), то есть о совершенстве (в смысле полноты) Его человечества ясно выражено и в Новом Завете.

Однако сатана, восставший на своего Создателя и увлекший с собой в падение целый чин ангелов (IV, 19–23; 195–196), обманувший по зависти (IV, 23–29; 196) Адама «посредством Евы и древа» (IV, 29–30; 196), убивший «посредством Каина Авеля» (IV, 38–39; 196), отклонивший сыновей Сифа к дочерям Каина (IV, 39–40; 196) и «к поклоне-

нию вместо Бога рукотворным идолам как богам» (IV, 40–41; 196), даже после пришествия в мир Сына Божия – «рожденного без семени от Жены Приснодевы Человека» (IV, 58–59; 197) – возжелал опровергнуть истину о совершенстве Христа как Бога и одновременно как человека. «Вселившись в некоторых людей как в свои сосуды и орудия» (IV, 62; 197), лукавый возводит многоразличные ереси, историю которых прп. Анастасий кратко описывает в IV и V главах «Путеводителя». Церкви пришлось отвечать на эти козни диавола, формулируя свое изначальное учение о совершенстве Божества и человечества Христа с помощью четких и однозначных богословских положений. В этом описании истории ересей преподобный отец говорит, что вдохновителем и истинным деятелем всей этой борьбы против Церкви является враг рода человеческого. Это согласуется и с учением прп. Анастасия о трех состояниях человеческой воли, о чем мы скажем в параграфе 3.7. Воля в противоестественном, греховном состоянии не зря святым отцом названа диавольской. Греша, человек фактически становится орудием в руках диавола, творя его волю. Эту мысль прп. Анастасий передает с помощью выражений типа: диавол «убивает посредством Каина (διὰ τοῦ Κάϊν – через Каина, с помощью Каина, Каином) Авеля» (IV, 38–39; 196). Таким же орудием в руках сатаны явилась Ева, посредством которой (διὰ τῆς Ἑως) был обманут Адам (IV, 29–30; 196).

Итак, лукавый желает, «во-первых, сразу же опровергнуть

пришествие Христово» (IV, 109–110; 200). Прп. Анастасий этими словами намекает на свойственный многим гностикам докетизм. Родоначальником гностицизма, по свидетельству Синаита, является «Симон, волхв Самаритянин из селения Гитон» (IV, 64–65; 197), который «первым стал утверждать в Риме при первоверховном [апостоле] Петре» (IV, 64–66; 197) свое еретическое учение о призрачности плоти Христа. Последователями Симона были гностики, первые из которых – Керинф, Николай и Маркион (IV, 68–69; 197), а также Валентин. Хотя последний и не считал, что тело Христа было призрачным, но полностью отрицал его единосушие нашим телам, утверждая, «что Христос не принял нашу плоть» (XIV, 2, 38–39; 317). Он и его единомышленники называли тело Христа небесным, космическим и т. п.

Не сумев «посредством гонений уничтожить [христианскую] проповедь» (IV, 110–111; 200), лукавый, возжелав, «чтобы люди вместо Духа Святого поклонялись колдунам» (IV, 111–112; 200), воздвигает уже «в среде родившихся силою Христовой» (IV, 73–74; 198) множество псевдоцерковных гностических сообществ, главами которых были «Мани, родоначальник манихеев, и Монтан, родом из Ардаба, и некоторые другие» (IV, 80–82; 198). Для этих ересей архов характерной чертой – наряду с докетизмом («Нечестивый Мани... полагал, что тело Христа, которое видели [Его современники], являлось тенью и видимостью, но не было природой» – XIV, 2, 40–41; 317) – было провозглашение се-

бя тем самым Утешителем, «которого обещал Христос послать миру» (IV, 79–80; 198).

Следующим этапом борьбы дьявола против Церкви стало то, что он «начал поносить Божество Христа» (IV, 113–114; 198). Ересь Александрийского пресвитера Ария, утверждавшего, что «Сын и Слово Божие есть тварь и не рожден от Отца прежде веков» (V, 15–16; 204), была отвергнута на I Вселенском Соборе, который состоялся «в Никее при святом императоре Константине» (V, 9–10; 203). «Святой Собор определил, что Сын *единосущен* и *собезначален* Отцу, *рожден, не сотворен*» (V, 17–18; 204), как это и было записано в принятом на Соборе Символе веры. Без единосущия Сына Отцу, по мысли свт. Афанасия Великого, невозможно наше спасение. Аксиомой для Церкви было то, что для спасения человека необходимо его обожение. Но обожение человека возможно только в том случае, если Слово, ставшее плотью – то есть принявшее во Христе человечество, – Само является совершенным Богом, равным Отцу. Это совершенство Христа как Бога и утвердил I Вселенский Собор с помощью учения о Его единосущии Отцу.

Некоей новой, более тонкой разновидностью докетизма стало учение Аполлинария Лаодикийского. Яркий и непримиримый полемист с арианством, он первым попытался дать богословский ответ на вопрос: каким образом возможно сосуществование Божества и человечества в едином Христе? Отвечая на этот вопрос, Аполлинарий основывался на одном

из постулатов философии Аристотеля, который утверждал: «не представляется возможным, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в [состоянии] полной осуществленности: то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может представлять собою в том же состоянии одну вещь»²⁰⁴. В эпоху христологических споров это положение будет формулироваться богословами так: «нет неипостасной природы». Прп. Анастасий многократно будет касаться этой формулировки в своей полемике с монофизитами, о чем мы будем говорить ниже.

Итак, Аполлинарий не мог допустить сосуществования в едином Христе полноты Бога и полноты человека. По его мнению, одновременное совершенство Божества и человечества Христа означало бы, что Он должен быть двумя разными существами, что совершенно недопустимо. Так как для Аполлинария как антиарианина совершенство Божества во Христе не подвергалось сомнению, то Лаодикийский епископ пришел к выводу, что во Христе частично существует человечество. Аполлинарий представил воплощение как соединение Слова и человеческой плоти, лишенной собственного ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), или духа ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), то есть что «Христос воспринял человека без души, без ума и без воли» (IV, 93–94; 199–200). При этом у плоти осталась, согласно античной философии, лишь неразумная и животная душа, то есть «жизненное, согревающее и движущее действие крови по-

²⁰⁴ Аристотель. Метафизика 1039. а.9-10.

средством материального духа» (II, 5, 62–63; 176) и «сила материальная, действующая, ощущающая и находящаяся в теле» (II, 5, 63–65; 176). Благодаря такому соединению, по мысли Аполлинария, были соблюдены единство и целостность Христа. Плоть и Слово составили единую природу Христа, которую Аполлинарий определил как «единая воплотившаяся природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Божество во Христе является главенствующим началом, плоть же – лишь орудием Божества, пассивно ему подчиняющимся. Данную формулу, воспринятую свт. Кириллом Александрийским, прп. Анастасий комментирует в пятой части X и в XI главах, а также в схолии, заканчивающей XXIII главу «Путеводителя». Этих комментариев мы коснемся ниже.

Усилиями свт. Григория Богослова и других Каппадокийских Отцов ересь Аполлинария была опровергнута. В Первом послании к Кледонию свт. Григорий предлагает против учения Аполлинария о неполноте человечества во Христе сотериологический аргумент, который в дальнейшем будет играть важную роль в становлении христологической доктрины Церкви: «Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума²⁰⁵, то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасенным, ибо не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то спасается»²⁰⁶. Данное

²⁰⁵ То есть Христа, лишенного своего человеческого ума.

²⁰⁶ Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах. Т. 2. Минск, М.,

выражение стало ключевым при решении всех вопросов, относившихся к полноте воспринятого Христом человечества.

Итак, ересь Аполлинария, как и ее автор, была осуждена на II Вселенском Соборе в Константинополе. Православная Церковь исповедует, что Бог Слово, воплотившись, восприняло плоть, наделенную разумной душой (XII, 4, 4-38; 281–282. XIII, 6, 42–91; 297–298), то есть учит о совершенстве Христа как человека. Это четко было заявлено Церковью во время осуждения Константинопольского архимандрита Евтихия, который в ответ на несторианство в каком-то смысле воскресил аргументацию Аполлинария, и стал родоначальником монофизитства. Евтихий, настаивающий на монофизитской формуле «одна природа», утверждал также, «что тело Христа ниспослано с неба и оно иной сущности с нашим и что Христос весь является единой природой» (V, 46–49; 206). Церковь на Константинопольском Соборе 448 г. при патриархе Флавиане осудила ересь Евтихия и определило, «что тело Христа единосущно нашему» (V, 52; 206–207).

По определению прп. Анастасия, «единосущное есть то, что неизменно существует от той же сущности и энергии» (II, 5, 21–22; 174). Так как, согласно Синаиту, синонимичны понятия «сущность», «природа», «род» и «вид» (II, 3, 15–17; 163), то синонимами слова «единосущное» являются также понятия «однородное», «сродное», «одноприродное» и «одноплеменное» (II, 5, 26–27; 175).

Итак, Православная Церковь учит, что без двойного единосущия Христа – Отцу по Божеству и нам по человечеству – невозможно наше спасение. Будучи совершенным Богом, Слово становится совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом. Как и сказано в оросе Халкидонского Собора: «совершенный в Божестве и так же совершенный в человечестве» (τέλειος ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁμοίως ἐν ἀνθρωπότητι – V, 61–62; 207).

Совершенство Христа по Божеству и Его совершенство по человечеству, Его единосущие Отцу по Божеству и единосущие нам по человечеству исповедовал и Севир Антиохийский, и даже Юлиан Галикарнакский. Учение Аполлинария и Евтихия одинаково отвергалось и православными, и антихалкидонитами. Однако, Севир, Юлиан и их последователи отказывались называть человечество Христа природой и не принимали дифизитских формул Халкидонского Собора, обвиняя его в реанимации несторианства и в отходе от учения свт. Кирилла Александрийского.

3.2. Учение дохалкидонских Отцов о природах Христа

Монофизиты, начиная с их истинного отца-основателя Евтихия, от которого они усиленно открепщивались за отрицание им единосущия нам Христа по человечеству, настаивали на том, что после Воплощения можно говорить толь-

ко об одной природе во Христе. Если и можно говорить о двух природах, то только до Воплощения Бога Слова. Формула Евтихия «из двух природ до соединения, одна природа после соединения» (ἐκ δύο φύσεων πρὸ τῆς ἐνώσεως, μία φύσις μετὰ τὴν ἐνωσιν) была воспринята всеми течениями монофизитства.

Синаит утверждает, что дифизитские формулы не есть изобретение несториан и тем более Халкидонского Собора. Прп. Анастасий приводит в первой и во второй частях X главы, в XXI и других главах «Путеводителя» многочисленные цитаты дохалкидонских Святых Отцов, где четко и ясно выражено учение о двух природах во Христе после Воплощения. Перечислим яркие цитаты только четырех Святых Отцов, представляющих различные богословские школы.

Вот прп. Анастасий цитирует западного отца – свт. Амвросия Медиоланского, почившего в 397 г., – задолго до несторианских споров, из его второй книги трактата «О вере» (De fide): «Мы будем сохранять различие Божества и плоти. Ибо в каждом из них говорит один Христос, поскольку в Нем есть та и другая природа» (X.1, 2, 64–66; 245).

Один из великих Каппадокийцев, свт. Григорий Нисский († после 394 г.), в третьей книге своего творения «Против Евномия» ясно говорит о различии двух природ, что явно проявляется в их действиях: «Какая природа Христа во время страсти ударяема, а какая от вечности прославляема?» (X.1, 2, 77–78; 246).

Свт. Иоанн Златоуст († 407 г.), яркий представитель антиохийского богословия, в «Слове на Вознесение» называет человечество Христа природой: «К какой природе обращается Бог: *седи одесную Меня* (Пс. 109:1; Мф. 22:44)? К той, которая слышала: *ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19)» (X.1, 2, 96–98; 246).

Вот, наконец, слова прп. Исидора Пелусиота, который призывает свт. Кирилла держаться учения отца-основателя александрийской богословской школы свт. Афанасия Великого: «Со всей предосторожностью оберегай свое сердце, чтобы не принимать во Христе после Воплощения одну природу, ибо признание только одной есть отрицание другой» (X.1, 2, 123–125; 247).

Прп. Анастасий свидетельствует, что Семир, хорошо знавший все эти дифизитские цитаты Святых Отцов, сознательно идет на подлог. Синаит приводит слова из первого Послания Семира Нефалию, где тот объясняет свой подход к святоотеческому Преданию. Согласно Семиру, слова древних Святых Отцов, в которых они ясно называют две природы во Христе, в устах этих Отцов были истинны и безупречны. Но «многие из называемых безупречными выражений древних Отцов после Нестория стали считаться не безопасными», даже если это слова самого свт. Кирилла Александрийского. Запрещение дифизитских выражений необходимо как лекарство от язвы, то есть от поразившей Церковь «язвы пустословия Нестория» (VII, 1, 3-23; 214).

Прочитывая эту фразу из Севира, прп. Анастасий не жалеет сарказма и иронии, опровергая ересиарха. Синаит готов рукоплескать этому ниспровергнутому Церковью оратору, который «непреднамеренно облагодетельствовал Церковь и Халкидонский Собор, как и распявшие Христа на древе» (VII, 1, 26–27; 214–215). Преподобный отец извлекает «три выгоды» из этих слов монофизитского богослова. Во-первых, Севир сам засвидетельствовал, что Святые Отцы говорят о двух природах во Христе (VII, 1, 27–30; 215). Во-вторых, согласно Севиру, среди этих Отцов сам свт. Кирилл Александрийский (VII, 1, 31–35; 215).

Наконец, «третью выгоду нам доставляет этот громкий оратор, утверждающий, что против болезней и против обнаруженных ересей необходимо готовить лекарства, то есть менять догматы» (VII, 1, 37–39; 215). Согласно Севиру, Святые Отцы стали применять дифизитские выражения против ереси Ария (VII, 1, 39–42; 215). Этими словами Севир сам дал прп. Анастасию довод для опровержения своих христологических заблуждений, ибо «посредством слов уст своих грешник уловился» (VII, 1, 43–44; 215).

Ибо если из-за болезни Ария, проповедовавшего одну природу во Христе Боге нашем, Святые Отцы, ниспровергнувшие этот догмат как нечестивый, возвестили две природы, тем более ныне из-за Евтихия, Диоскора, Петра [Кнафея], Тимофея, Феодосия, Юлиана, Гайана, Варсонофия, Иакова,

величавого начальника этого десятирогого хора Севира и остальных ересиархов, учащих по-ариански об одной природе во Христе, благоразумно, своевременно и справедливо провозглашать две природы, нераздельно соединенные по ипостаси в едином лице Христа (VII, 1, 44–55; 215).

Выведя «три выгоды» из слов Севира, прп. Анастасий продолжает оспаривать его учение об изменении, в случае необходимости, важнейших христологических положений, к которым, несомненно, принадлежит вопрос о количестве природ Христа.

Само исправление и искажение цитат Святых Отцов, отбор приемлемых выражений и отвержение неугодных, которое совершил Сефир в своем труде «Филалет» (Φιλαλήθης)²⁰⁷ (VI, 1, 36–48; 209. VI, 1, 88–89; 210), для прп. Анастасия является совершенно недопустимым. Этим Сефир «сам избрал себя в качестве судьи живых и мертвых» (VI, 1, 87–88; 210), то есть забрал у Сына Божия суд, который Ему отдал Отец (ср.: Ин. 5:22 – VI, 1, 39–41; 209), и всю власть на небе и на земле (ср.: Мф. 28:18 – VII, 2, 136–137; 221), и, тем самым, стал не кем иным, как подражателем антихриста (VI, 1, 41–42; 209) и «неким новым современным антихристом» (VII, 2, 137; 221). Прп. Анастасий неоднократно использует по отношению к Севиру ирониче-

²⁰⁷ То есть «Любитель истины», «Правдолюбец» – так Сефир называет свт. Кирилла. Прп. Анастасий говорит, что содержанию книги более соответствует название «Φιλόμυθος» (любитель басен, болтун – VI, 1, 87; 210).

ские эпитеты «законодатель» (VI, 1, 54; 209. VII, 2, 65; 219. X.2, 6, 27; 261. X.2, 7, 2; 263) и «судья», а его деятельность также иронически называет «законотворчеством». Ученики и последователи Севира, по свидетельству прп. Анастасия, не принимают цитаты Святых Отцов, если их нет в книге «Филалет» (VI, 1, 100–110; 211).

Еще один эпитет из уст прп. Анастасия – «луна-тик» (σεληνιαζόμενος) – Севир «заслужил» именно тем, что допускает изменять христологическое учение: «с периодичностью лунных фаз и по жребию лунатик Севир, предавая Христа, то уподобляет Его ущербной, то полной луне, то Он оказывается двуприродным, то Он оказывается единоприродным; ни с того, ни с сего Он изменяется и становится другим» (VII, 1, 109–113; 217). Такое непостоянство в догматах приводит к ниспровержению всей нашей веры. Если в связи с ересью Нестория, разделявшего Христа на две ипостаси, необходимо отвергнуть выражения Святых Отцов о двух природах, то в связи с ересью Евтихия, отрицавшего единосущие Христа нам по человечеству, необходимо отвергнуть выражение свт. Кирилла «единая воплотившаяся природа Бога Слова» (VII, 2, 120–133; 221). Тогда невозможно никакое богословие: «и проповедь станет пустой, и вера тщетной (Ср: 1 Кор. 15:14–17), и пропадет благочестие, став продажным» (VII, 2, 133–135; 221), – восклицает прп. Анастасий.

Никто из Святых Отцов не высказывал подобного желания изменять догматические определения в зависимости от

новых ересей. Более того, прп. Анастасий говорит, что ереси, разделявшие Христа надвое – на простого человека и силу Божию (Логос, Святой Дух), которая в этом человеке обитает, – появились задолго до Нестория. Это триадологическая ересь монархиан-динамистов, основателем которой был Артемон²⁰⁸, а самым ярким представителем и выразителем епископ Павел Самосатский, осужденный на двух Антиохийских Соборах 264–265 и 269 гг.²⁰⁹ Ориген, живший до Павла Самосатского, также «учил о Христе как о простом человеке» (XXI, 1, 73–74; 335–336). Святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, как замечает прп. Анастасий Синаит, жили во время и после Артемона, Оригена, Павла Самосатского и родоначальников несторианства Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского, но не боялись использовать дифизитские выражения.

Как известно, одним из аргументов для осуждения Нестория на III Вселенском Соборе в Ефесе было то, что его учение было созвучно учению Павла Самосатского. В доказательство идентичности учения Нестория и Павла Самосатского – касательно разделения Христа на два лица – прп. Анастасий во второй части XXI главы приводит параллель-

²⁰⁸ Прп. Анастасий ссылается на «Церковную историю» Евсевия Памфила (VII, 2, 6–9; 217) – Книга V, глава XXVIII.

²⁰⁹ Давыденков О., *свящ.* Догматическое богословие: учебное пособие. М., 2005. С. 106.

ное цитирование этих еретиков, единомысленно говорящих о Христе лишь как о храме, в котором обитает Бог Слово (согласно Несторию) или непостасная сила Божия (согласно Павлу Самосатскому), и о том, что Дева Мария не является Матерью Слова, и т. п.

Итак, Севир говорит: «Против возникших язв, то есть ересей, необходимо приготовить лекарства догматов, ведь если некий врач во время чумы... запрещает питье воды, то некто может на это сказать: “Вот прежние врачи не запрещали нам пить воду”. Ведь тогда, – говорит Севир, – он сразу же услышал бы от врача: “Безумный! Смотри – распространяется болезнь. Ты что, желаешь определить отношение к болезни, основываясь на здоровой жизни?”» (XXI, 3, 4-11; 338). Это мнение Севира совсем не основано на святоотеческом Предании. Более того, Святые Отцы на опыте полемики с еретиками уже сталкивались с их практикой изменять вероучительные формулировки, и резко осудили ее. Прп. Анастасий приводит слова свт. Василия Великого из его «Послания к Олимпию». Кесарийский святитель пишет об арианах: «Однако у них есть некое хитрое правило об изменении слов веры, подобно как некогда врачи меняли [лекарства] против имеющейся болезни. Порочность этого софизма следует не мне изобличать, но вам самим понимать. Да даст вам Господь разумение (ср.: 2 Тим. 2:7) понять, какое слово правое, а какое – ложное и искаженное. Ведь если необходимо в зависимости от обстоятельств времени изменять правила веры

и записывать новые, то лживо утверждение: *Один Господь, одна вера* (Еф. 4:5)» (XXI, 3, 17–25; 338).

Да и сам ниспровергатель Нестория свт. Кирилл Александрийский, последователем которого считал себя Севир, употреблял дифизитские выражения. Прп. Анастасий их приводит в X главе «Путеводителя» при описании первого диспута с монофизитами. Особенно показательно здесь знаменитое примирительное «Послание Кирилла, архиепископа Александрийского, к Иоанну, епископу Антиохийскому, отправленное с Павлом, епископом Эмесским» («К Восточным», Послание 39). Прп. Анастасий описывает события, произошедшие в 432 году, когда в Александрию для личных переговоров со свт. Кириллом прибыл посланник Антиохийской Церкви и ее главы Иоанна епископ Эмесский Павел.²¹⁰ Прп. Анастасий вкладывает в уста Александрийского святителя слова о святом источнике живой воды – веры, от которой за-
прещает пить Севир:

Сам блаженный Кирилл одобрял Святых Отцов, называвших две природы во Христе, как я говорил чуть раньше, и особенно – Павла Эмесского: когда тот прибыл в Александрию от лица всех епископов восточных Церквей, поднялся на амвон в Александрийской Церкви и провозгласил, что во Христе две природы соединены в одной ипостаси, то блаженный Кирилл, весьма возрадованный, сказал:

²¹⁰ См. подробнее, напр.: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 273–278.

«Да возвеселятся небеса, да радуется земля! Вот, послушайте! Мы почерпали воду жизни из святого источника благочестивого отца Павла, который растолковал нам великое таинство истины»²¹¹. Вот, божественный Кирилл называет слова о двух природах водой жизни, от которой нам запрещает пить софист-врач Севир (VII, 2, 91-104; 220).

Результатом переговоров стало примирение Александрийской и Антиохийской Церквей, что зафиксировано в Послании, начало которого и привел прп. Анастасий. В этом Послании свт. Кирилл соглашается с дифизитскими выражениями восточных епископов, для которых эти выражения были более органичными и приемлемыми, и текстуально повторяет их.²¹² Прп. Анастасий приводит выражение как раз из этой части Послания: «Известно, что знаменитые богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе обыкновенно делают общими как принадлежащие одному лицу, другие же, по причине различия двух естеств, принимают раздельно» (X.1, 2, 2–5; 243).

Итак, даже свт. Кирилл не допускал возможности редак-

²¹¹ Кирилла епископа Александрийского о Павле, говорившем прежде, и о Воплощении Господа. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (далее – АСО) / Ed. par E. Schwartz. Series prima. En 4 t. (28 partes). Berolini, 1914–1974. Series secunda. Berolini, 1984 —. S I, t 1, v. 4, p. 15; Деяния Вселенских Соборов (далее – ДВС). В 4 т. Казань, 1908–1913. Т. 1. С. 540.

²¹² См. русский перевод Послания: Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология. Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, «Корпус Ареопагитикум». М., 2000. С. 110–113.

тирования Святых Отцов, как это делает Севир. Причем, он обвиняет в подлоге своих православных оппонентов, в частности пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, написавшего «Апологию» в защиту Халкидонского Собора (VI, 1, 116–121; 211). Показательно, что последователи Севира ничего не знали об исправлении им святоотеческих цитат, что якобы необходимо в целях ниспровержения несторианства. Об этом свидетельствует реакция простого народа монофизитских церквей, присутствовавшего на диспутах, на то, что прп. Анастасий показывает подлинно святоотеческие дифизитские выражения. О скандальном для монофизитов окончании первого и второго диспута, описанных в X главе «Путеводителя», мы упомянули в параграфе 2.1.

Уже в III главе «Путеводителя» прп. Анастасий говорит о том, что перед полемикой с монофизитами православные, наряду с отвержением несторианских мнений, должны анафематствовать и всякого, «не признающего выражения «единая воплотившаяся природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), как толковал его святой Кирилл» (III, 2, 9-13; 194). В таковом признании – наряду с дифизитскими выражениями – и выражений Святых Отцов, говорящих об одной природе Христа, но с православным их истолкованием, и есть суть неохалкидонизма. Подобную мысль высказывает и прп. Иоанн Дамаскин в седьмой главе третьей книги «Точного изложения православной веры»: «Исповедуем мы и «одну воплотившуюся природу Бога Слова», вы-

ражением «воплотившаяся» обозначая сущность плоти, согласно блаженному Кириллу»²¹³.

С помощью этого выражения, которое все богословы той эпохи приписывали свт. Афанасию Великому, свт. Кирилл выражал иную христологию, чем его автор – Аполлинарий Лаодикийский. Во-первых, Аполлинарий мыслил человечество Христа неполным (без разумной души) и не единосущным нам. После опровержения Аполлинария полноту человечества Христа признавали все богословы. Во-вторых, для свт. Кирилла – в отличие от Аполлинария и монофизитов, считавших себя его последователями – человечество Христа является активным динамическим началом, то есть природой (в уже халкидонском смысле этого термина). Прп. Анастасий приводит выражение свт. Кирилла из второго Послания к Суккенсу, где Александрийский архиепископ говорит об этой активности: «Справедливо же и вполне здраво твое совершенство излагает слово о спасительных страданиях, утверждая, что не Само однородное Слово Божие, насколько Оно мыслится и есть Бог, пострадало в Собственной, превосходящей телесное природе, но что пострадало Оно брэнной природой» (X.1, 2, 19–23; 244). Именно в контексте страданий Христа свт. Кирилл обычно и называет Его человечество природой: Христос страдает по человеческой природе, или человеческой природой.

Для свт. Кирилла формула «единая воплотившаяся при-

²¹³ *Expositio fidei* 51.45–47.

рода Бога Слова» – это способ в противовес несторианству подчеркнуть единство Христа. По толкованию прп. Анастасия, словом «воплотившаяся» в этом выражении свт. Кирилл уже указал на человеческую природу Христа: «Между тем, как сам блаженный Кирилл учит нас в послании к Суккенсу, ни на что другое он не указывает, сказав «воплотившаяся», как только на нашу человеческую природу» (X.5, 4–9; 272–273).

Здесь прп. Анастасий, как и позже прп. Иоанн Дамаскин в седьмой главе третьей книги «Точного изложения православной веры», ссылается на слова свт. Кирилла, комментирующего эту формулу в своем втором Послании к Суккенсу. Александрийский святитель говорит, что все учение о Домостроительстве вложено в слово «воплотившееся»: и полнота человеческого естества (Слово восприняло плоть, одушевленную разумной душой), и совершенство Христа не только по Божеству, но и по человечеству, и Его двойное единосущие (Отцу по Божеству и нам по человечеству), и наличие безукоризненных страстей, и отрицание теопасхизма (страдает Сын не по Своей Божественной природе, а плотью, то есть человеческим естеством), и то, что человечество стало собственным для Слова.²¹⁴

Мысль свт. Кирилла, называвшего Христа «единой вопло-

²¹⁴ См.: Кирилл Александрийский, свт. Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаврийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 17–24.

тившейся природой Бога Слова», прп. Анастасий комментирует с помощью следующего образа:

Когда, например, в небесной тверди есть некие три единосущные и неограниченные светила, никто из здравомыслящих не станет именовать эти три света природами, но назовет три света единосущными ипостасями, имеющие соприпродный, одноприродный, однородный, сродный и нераздельный свет, так и в Троице не называют Бога Слова природой, но Ипостасью Слова, подобно и Отца и Духа Святого. Опять же, если оказалось, что один из этих светов соединен и неограниченно окутан неким облаком, то это светило в облаке называется ипостасью как одна из существующих трех ипостасей света, также называется и природой из-за присоединения соединенного со светом инородного и иной сущности облака (XXIII, 3, 20–34; 354–355).

Ну и, кроме того, для александрийского наречия греческого языка, согласно прп. Анастасию, свойственно не отличать термины «природа» и «сущность» от термина «ипостась». Синаит ссылается на полемику вокруг этих терминов в эпоху триадологических споров как раз в Александрийской Церкви при свт. Афанасии Великом (XI, 7-35; 275–276). Александрийский Собор 362 г. во главе со свт. Афанасием постановил, что и та партия, во главе с Евстафием, которая говорит об одной Ипостаси, но Трех Лицах в Боге, и та – во главе с Мелетием, – которая называла в Троице

Три Ипостаси, мыслят православно, а различаются лишь в понимании терминологии.²¹⁵ В этом контексте понятно употребление свт. Кириллом, для которого вообще свойственна неточность в терминологии, выражений типа «неслитными остались природы, или ипостаси Христа». Поэтому, согласно прп. Анастасию, и выражение «одна воплотившаяся природа Бога Слова» в употреблении свт. Кирилла означает «одно воплотившееся Лицо Святой Троицы» (Х.5, 17–18; 273).

Такое толкование выражения свт. Кирилла одним из первых предложил свт. Прокл Константинопольский, говоря в Томосе к армянам о «единой ипостаси воплотившегося Бога Слова» (μίαν ὁμολογῶ τήν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν).²¹⁶

3.3. Ипостасное соединение двух природ Христа

По мнению прп. Анастасия, не нужно, как это делают монофизиты, опасаться исчислять природы. Число обозначает количество вещей, а не их разделение, оно указывает на различие исчисляемого, а не на его разделение. Монофизиты же, даже допуская множественное число в неопределенных выражениях «природы» и «ипостаси», не употребляют числа

²¹⁵ См., напр.: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 118–120.

²¹⁶ АСО 4, 2, 191, 20–21.

по отношению к ним. Такие неопределенные выражения, по ироническому замечанию прп. Анастасия, могут означать и большее, чем два число природ во Христе, что есть явный абсурд (X.2, 3, 68–79; 255).

Учение Святых Отцов, говоривших о двух природах Христа, коренным образом отличается от несторианства:

Итак, Святые Отцы, жившие при Артемоне, Павле, Диодоре и Феодоре, благочестиво назвали (как и мы) две соединенные природы Христа, а Артемон, Павел, Феодор и Несторий – разделенные, так как зло не в том, чтобы называть две [природы], но в том, чтобы разделять их на части и не ставить на первое место ипостасное соединение (XXI, 2, 44–50; 337).

Православные же не признают человечество Христа ипостасью, отдельной от предвечной Ипостаси Логоса:

Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше. Ибо если мы назвали бы ее ипостасью, то оказалось бы, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека. Невозможно называть ее ипостасью, поскольку эта плоть неотделима от Бога Слова; ибо *ипостасью* называется отдельное лицо (II, 3, 113–119; 166).

Еще свт. Григорий Богослов в полемике с Аполлинарием четко сформулировал именно такое понимание дифизитских выражений. Прп. Анастасий приводит мысль свт. Гри-

гория из его письма пресвитеру Кледонию. Осуждая тех, кто вводит двух Сынов – одного от Отца, другого от Девы Марии, – Назианзин говорит: «во Христе не существует Иной и Иной (ἄλλος καὶ ἄλλος), но есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο)» (XV, 35–36; 322). Итак, Святые Отцы, настаивая на наличии во Христе двух совершенных природ (иное и иное), в отличие от несториан не допускали в Нем наличия двух действующих субъектов (Иной и Иной).

Истинным отцом-основателем несторианства был не Несторий, а епископ Мопсуэстийский Феодор. Главным для него было показать полноту человечества во Христе, что отрицал Аполлинарий Лаодикийский. Для Феодора эта полнота означает, прежде всего, активное проявление человечества во Христе. Поэтому он не принимает Аполлинариевой концепции пассивного и подчиненного Божеству человечества Христа. Оно, согласно Феодору, является полноценной природой, обладающей своими действием и волей. Но Феодор не остановился на этом вполне православном учении. Обе природы во Христе мыслились Мопсуэстийским епископом имеющими свое конкретное частное бытие, то есть свои ипостаси, то есть лица (IV, 136–137; 202).

Согласно Феодору, природы Христа объединены между собой с помощью относительного соединения (ἐνωσις σχετική), или соединения по благоволению (ἐνωσις κατ' εὐδοκίαν), в общее лицо соединения (πρόσωπον ἐνώσεως), обладающее общим действием и общей волей. По мысли Фе-

одора понятие «лицо» имеет два значения. Одно – это ипостась, а лицо соединения Христа означает общую честь, величие и поклонение, то есть единый способ откровения Бога через человеческую ипостась Христа. Наличие общего лица соединения, общего действия и общей воли Христа не отменяет наличие у двух природ собственных лиц, воль и действий: без них природы утратили бы свою полноту.

Учение Феодора Мопсуэстийского, воспринятое и проповедуемое Несторием в столице империи, приводит к тому, что Христос предстает перед нами в Евангелии как единое Лицо лишь субъективно: по отношению к внешнему наблюдателю Он есть единое Существо, единое Лицо, но в Самом Себе Он заключает два лица – Божественное и человеческое. Таким образом, получалось, что Сын Божий и Сын Девы Марии разделены, между ними существует только нравственная связь, подобная той, которая существовала между Богом и ветхозаветными праведниками. При таком соединении Бога и конкретного человека обожение для всех людей невозможно.

Для пояснения образа соединения двух природ во Христе Феодор Мопсуэстийский использует образ, согласно которому Божество и человечество во Христе соединяется подобно соединению мужа и жены в плоть едину. У Нестория основной образ – это образ дома или храма, при этом имеется в виду человек, в котором обитает Бог. Этот образ, употребляемый и Святыми Отцами, в сочетании с несторианским уче-

нием показывает скорее единство внешнее – единство власти, чести, силы или благоволения, чем внутреннее единство – единство действующего субъекта, что выражено словами свт. Григория Богослова: «во Христе не существует Иной и Иной» (XV, 35–36; 322).

Наиболее адекватно богословским языком эту мысль свт. Григория Богослова удалось выразить свт. Кириллу Александрийскому. Согласно ему, Божество и человечество Христа соединены по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), то есть гораздо более тесно, чем при относительном соединении, мыслимом несторианами.

Это ипостасное соединение природ Христа есть исключительный случай соединения двух вещей. Определение, даваемое этому соединению прп. Анастасием, на самом деле является не определением, а как раз указанием на уникальность в природе такого теснейшего соединения: «Ипостасное соединение есть реальное сочетание двух природ в утробе святой Богородицы» (II, 5, 9-11; 174). При этом Церковь учит, что при нераздельном ипостасном соединении природы сохранились в своем совершенном и неизменном состоянии, не слились, не смешались, не образовали новую природу. Каждая природа осталась именно природой, то есть реально существующей истинной вещью. Итак, прп. Анастасий говорит, что мы исповедуем «две соединенные по ипостаси истинные вещи, то есть совершенное Божество и совершенное человечество, неслитно, неизменно, нераздельно

в едином Лице Христа; ведь одно Лицо Христос, одна Ипостась» (I, 2, 22–28; 151).

Никакие пять существующих в природе видов соединения, перечисленных прп. Анастасием (II, 5, 5–8; 174), не могут сравниться с этим ипостасным соединением. Так, смешивающее (συγχυτική) соединение изменяет соединяемые природы, как, например, разбавление вина водой. Против такого понимания соединения природ в Халкидонском вероопределении стоят наречия «неслитно» (ἄσυγχύτως) и «неизменно» (ἀτρέπτως), которые и приводит прп. Анастасий. Но именно так мыслили соединение Божества и человечества во Христе монофизиты, приводя как аргумент образ капли уксуса и морской бездны, который использует свт. Григорий Нисский. Интересно, что свт. Кирилл Александрийский – непререкаемый авторитет для монофизитов (впрочем, как и для православных) – в выражении «неслитными остались природы, или ипостаси Христа» настаивает именно на неслитном соединении Божества и человечества во Христе.

Другие два вида соединений, которые перечисляет Синаит – раздельное (διωρετή), как, например, соединение людей, и относительное (σχετική), как, например, единство веры, – оставляют людей в состоянии раздельных ипостасей. Относительное соединение (ἐνὼσις σχετική) – это термин, введенный, как мы уже сказали, Феодором Мопсуэстийским для обозначения соединения природ во Христе. Этот термин, согласно Синаиту, более подходит для иллюстрации ор-

ганизации людей, объединенных общими идеями, интересами или верой. Тогда лидер организации может представлять во внешнем мире интересы всех людей, входящих в организацию, то есть являться «лицом» этой организации, все члены организации в той или иной степени соработничают ради общей цели. Однако каждый человек не утрачивает своего частного бытия (лица, ипостаси), каждый член организации может внутри нее работать против нее или ее покинуть. Ясно, что такое относительное соединение никак не может адекватно выражать теснейшее единство Божественной и человеческой природ в единой ипостаси Христа. Против такого несторианского понимания соединения природ, разделяющего их по своим частным существованиям, направлены Халкидонские наречия «нераздельно» (ἀδιαρέτως) и «неразлучно» (ἄχωρίστως).

Последний, пятый вид соединения – определенное (θετική), как, например, слияние двух слитков золота в один, – также не подходит для описания соединения разнотварных природ Христа, так как соединяет одноприродные ипостаси в одну.

Именно учение об ипостасном соединении природ позволяет говорить о взаимном общении свойств этих природ, в том числе и правильно понимать теопасхитские выражения. В отличие от ипостасного соединения природ, когда они остаются неизменными и неслитными, природное соединение, которое исповедовали монофизиты, неадекватно

выражает и общение свойств. Термин «природное соединение» использовал и свт. Кирилл, но в его употреблении он был синонимом формулы «ипостасное соединение». Монофизитское же понимание природного соединения привело к возникновению внутри монофизитства афтартодокетизма и триадологических ересей.

В качестве прообраза ипостасного соединения природ во Христе прп. Анастасий вслед за свт. Кириллом Александрийским приводит сочетание в человеке души и тела (II, 5, 14–18; 174. XXI, 4, 6–10; 338–339).

3.4. Антропологическая парадигма. Сложная Ипостась Христа

Использование антропологической парадигмы (τὸ τοῦ ἀνθρώπου παράδειγμα – XVIII, 5; 327) для пояснения таинства соединения во Христе Божества и человечества ко времени прп. Анастасия имело уже достаточно долгую историю. У свт. Григория Богослова в Послании к Кледонию есть образ «души-тела»: «Итак, две природы, Бог и человек, также как душа и тело, но не два сына, не два Бога»²¹⁷. Для объяснения соединения во Христе двух природ к аналогии соединения в человеке души и тела прибегал и один из основателей несторианства Диодор Тарсийский: «Как один человек

²¹⁷ Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах. Т. 2. Минск, М., 2000. С. 11.

бессмертен в том, что касается его души, и смертен в том, что касается тела, так во Христе, Один и Тот же и сущий прежде век и также от семени Давидова»²¹⁸.

Но если до свт. Кирилла антропологическая парадигма использовалась, скорее, как риторический прием, то Александрийский архиепископ наполнил ее богословским содержанием, иллюстрируя ипостасное соединение природ, подобно тому, как ипостасно соединяются в человеке душа и тело. В своей христологической полемике против Нестория свт. Кирилл чаще всего использует именно антропологический образ. «Мы содержим и определяем, – пишет он в своем Послании к Несторию об отлучении, – что Слово, став плотью, обитало во Христе отнюдь не так же, как говорится, обитало Оно во святых, но, став едино с человеческим естеством в ипостасном бытии и не превратившись в плоть, Слово устроило такое обитание, какое, можно сказать, имеет душа человека с собственным своим телом».²¹⁹ Этот образ, по мысли свт. Кирилла, более адекватно отображает особое единство Божества и человечества во Христе, их взаимное общение и взаимное проникновение внутри единой Ипостаси Бога Слова, чем Несториев образ храма, в котором обитает Бог (как Бог обитает во святых людях), или, тем более,

²¹⁸ Цит. по: *Селезнев Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 44.

²¹⁹ Восточные Отцы и учителя Церкви V века. Антология. Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, «Корпус Ареопагитикум». М., 2000. С. 43.

образ соединения мужа и жены в плоть едину, используемый Феодором Мопсуэстийским.

Для свт. Кирилла с помощью антропологической парадигмы, как и с помощью выражения «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» важно было показать, что Слово и плоть, также как душа и тело, образуют существенное единство, то есть единое живое существо. Таким образом, единство души и тела в человеке может помочь отчасти понять характер единства Божества и человечества во Христе. Александрийский святитель понимал разницу между ипостасным соединением в человеке души и тела, и ипостасным соединением во Христе Божества и человечества. Действительно, используя антропологическую парадигму и называя человечество Христа природой (см. вышеприведенную цитату), свт. Кирилл не называет Христа единой сложной природой, каковой является человек.

Понятие «сложной природы» Христа было распространено среди противников Халкидонского Собора. Оно, как им казалось, позволяло, с одной стороны, говорить о полноте человечества во Христе, о Его единосущии нам и тем самым избежать ереси Аполлинария и Евтихия, а с другой стороны – избежать признания во Христе двух природ, что привело бы, как им казалось, к несторианскому разделению Христа на две ипостаси. Для подтверждения своего понимания единой сложной природы Христа Севир Антиохийский как раз и приводил антропологическую парадигму: «Мы состоим из

тела и души и созерцаем две природы: тела и души. Однако человеческое существо, благодаря соединению, одно из двух. То, что оно состоит из двух природ, вовсе не дает нам возможности заключить, что тот, кто один, является двумя. Он остается одним единственным человеком, как я уже сказал, будучи сложен из тела и души. И человек, такой же, как мы, может служить нам примером. Ибо в нем мы уразумеем две природы: души и тела. Тем не менее, хотя мы слабым разумением различаем или же воображением ума усматриваем различие [тела и души], мы по-прежнему не противопологаем друг другу две природы и не позволяем, чтобы в них полностью проявилась сила разделения. Напротив, мы понимаем, что они принадлежат единому существу таким образом, что отныне две уже не две, но из двух образовалось единое живое существо»²²⁰.

Итак, по мысли Севира, как в человеке душа и тело, представляющие до соединения две различные природы, соединившись, образуют одну сложную природу человека – при этом каждая сохраняет свои природные свойства, – так и в Богочеловеке после воплощения Божественная природа осталась единой, но стала сложной, вместившей полное человечество.

О границах применимости в христологии антропологической парадигмы прп. Анастасий Синаит рассуждает в XVIII

²²⁰ Цит. по: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // Богословский вестник. № 4. Сергиев Посад, 2004. С. 154.

и XIX главах «Путеводителя». Он говорит о том, что Святые Отцы использовали антропологическую модель для пояснения тайны Воплощения Христа, «желая, как в некоем эскизе (дословно – тенеписи, σκιογραφία. – и. А.), показать видимое Его и невидимое, смертное и бессмертное, осязаемое и неосязаемое» (XVIII, 7-10; 327). Далее он называет соответствие человека и Христа в антропологической парадигме «образным» (τυπικὸς εἰκὼν – XVIII, 12; 327). Словами «эскиз» (тенепись) и «образно» Синаит хочет показать, что все применяемые нами в христологии образы, в том числе и антропологический, можно уподобить довольно тщетной попытке познать реальные предметы по отображению их теней (XVIII, 8; 327). Здесь уместно вспомнить образ пещеры из седьмой книги «Государства» Платона²²¹. В эпоху триадологических споров Святые Отцы также очень осторожно относились к различным аналогиям Пресвятой Троицы, взятым из тварного мира.²²²

²²¹ Платон. Государство. 514a – 517d.

²²² «Чего я не рассматривал сам с собой в любоведеющем уме своем, чем не обогатил разума, где не искал подобия для сего, но не нашел, к чему бы должному можно было применить Божие естество. Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает... По примеру других, представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток не разделены временем и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, во-первых, чтоб не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося, во-вторых, чтоб таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составля-

Смиренному святоотеческому пониманию неравенства образа (душа-тело в человеке) и Прообраза (Божество-человечество во Христе) Синаит противопоставляет буквальное – «сообразно природному равенству» (XVIII, 12; 327) – понимание антропологической парадигмы Севиром и его последователями: «Севир говорит, что как в единой природе человека часть ее есть душа, часть же – тело, так и во Христе Божество является частью, а тело – частью Его единой природы» (XVIII, 14–17; 328).

Для православных последователей Халкидонского Собора понятие о единой сложной природе Христа было недопустимым. Но по отношению к человеку понятие «единая сложная природа» вполне приемлемо. Иначе, если считать, что в человеке две природы, а не одна сложная природа, то

ют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном естестве Божиим не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца, во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие Лица и не сделать Их силами Божиими, которые в Отце существуют, но несамостоятельны. Потому что и луч, и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния... В-третьих, чтоб не приписать Богу вместе бытия и небытия (к какому заключению может привести сей пример), а сие еще нелепее сказанного прежде... Наконец, заключил я, что лучше всего отступить от всех образов и теней, как обманчивых и не достигающих до истины, и держаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих речениях (Писания), иметь руководителем Духа, и какое озарение получено от Него, то, сохраняя до конца, с Ним, как с искренним сообщником и собеседником, проходить настоящий век, а по мере сил и других убеждать, чтобы поклонялись Отцу и Сыну и Святому Духу – единому Божеству и единой Силе». (*Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах. Т. 1. Минск, М., 2000. С. 560–561. Из Слова 45).*

нужно считать, что во Христе уже три природы. Это обвинение слышали православные как раз со стороны монофизитов.²²³ Прп. Анастасий обращает этот аргумент против самих монофизитов. Доказывая, что к антропологической парадигме нужно относиться как к образу, а не как к точному соответствию (душа + тело = Божество + человечество), он иронично замечает, что, следуя Севировой логике, с не меньшим основанием можно считать, что Христос «состоит не из двух, а из множества природ. Ведь тело состоит из четырех простых сущностей, то есть стихий, душа есть другая сущность, иная же – сущность Бога Слова» (XVIII, 61–65; 329). В каком-то смысле сложными природами является не только человек, но и все тела, состоящие из четырех элементов: земли, воды, огня и воздуха (II, 8, 120–137; 190). Позднее прп. Иоанн Дамаскин в трактате «О сложной природе, или Против акефалов», посвященном опровержению учения монофизитов о сложной природе Христа, определяя сложную природу как возникшую из соединения других природ, но при этом не являющуюся и не носящую название ни одной из своих составных частей, вслед за Синаитом говорит о телах, состоящих из четырех стихий, как примере сложных природ.²²⁴

Послехалкидонские православные богословы приводили различные аргументы против учения о сложной природе

²²³ См., напр.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос. С. 155.

²²⁴ См.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос. С. 157–158.

Христа. Леонтий Византийский исходил из различия между Аристотелевыми понятиями первой, или частной сущности (ипостась, лицо) и второй, или общей сущности (сущность, природа). Каждый конкретный человек, хотя и состоит из души и тела, имеет одну природу, так как участвует в общем для всех людей виде. Но Христос не обладает единой природой, поскольку Он не принадлежит никакому виду «христов», являясь единственным и уникальным Существом.²²⁵ Аристотель в «Категориях» как раз говорил, что частные сущности, существующие в единственном числе, не принадлежат какой-либо общей сущности.²²⁶

Интересно, что прп. Анастасий, в Книге определений (II глава «Путеводителя») очень четко и подробно определяющий различия между природой и ипостасью²²⁷, не приводит данный аргумент в полемике с монофизитами, хотя термин Леонтия «воипостасное» приводит (II, 3, 113–133; 166). Видимо для Синаита этот аргумент слишком философский и его нельзя обосновать, опираясь на Писание.

Именно учение о человеческой природе как о воипостасной, то есть, во-первых, реально существующей (в отличие от неипостасного), а во-вторых, имеющей частное бытие не

²²⁵ *Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия. Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа // Церковь и время. № 2 (15). М., 2001. С. 234.*

²²⁶ *Аристотель. Категории 1b:6–7.*

²²⁷ См. параграф 2.6.

в своей, а в чужой ипостаси – Ипостаси Бога Слова, – позволяет говорить одновременно о двух совершенных природах и об одной Ипостаси Христа.

Прп. Максим Исповедник добавляет к аргументам Леонтия Византийского несколько своих доводов против учения монофизитов о сложной природе Христа. Один из таких доводов прп. Максима состоит в том, что все части сложной природы должны начинать свое бытие одновременно. В сложной природе человека именно так и происходит, учитывая практически единодушное учение Святых Отцов об одновременном возникновении тела и души человека. Однако в этом соединении души с телом в человеке совсем не совпадает с соединением Божества и человечества во Христе. Вечно существующее Божество несоизмеримо с появившимся во времени человечеством.²²⁸ Прп. Анастасий Синаит повторяет этот аргумент прп. Максима в числе других, доказывающих,

что антропологическая парадигма [оказывается] неподобной по отношению ко Христу. Ибо человек состоит из двух тварных вещей (говорю о душе и теле), а Христос – из нетварного Божества и тварного человечества; человек – из двух ограниченных, а Христос – из ограниченного тела и неограниченного Божества; человек – из сочетания вещественного и умного, а Христос – из Бога Слова и разумного

²²⁸ См.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос. С. 157. Здесь же и другие аргументы прп. Максима против учения о сложной природе Христа.

человека, изначально обладающего умом, так как ни тело раньше души не образовалось, ни душа раньше тела, Бог же Слово был раньше всех веков и душ и тел (XVIII, 39–50; 328–329).

Здесь прп. Анастасий говорит об онтологической пропасти между Божеством и человечеством, которые никак нельзя мыслить в рамках единой природы, в отличие от человека, имеющего единую сложную природу.

Несколько оригинальных положений против учения о единой сложной природе Христа, выраженных в виде апорий, прп. Анастасий приводит в XX главе «Путеводителя». Во-первых, если Христос, в Котором Божество ипостасно соединено с человечеством, есть одна природа, то тогда и Богородица во время ношения Христа в Своей утробе составляла вместе с Ним, а значит и со всей полнотой Божества (ср.: Кол. 2:9) одну природу, что является абсурдом. Но так как во время беременности Богородица с Богомладенцем не составляли одну природу (иначе бы Христос не отделился от Марии), то и во Христе после ипостасного соединения могут сохраняться две природы (XX, 5-42; 56–63; 331–332).

Во-вторых, если Святой Дух сошел во время Крещения на Христа сущностно и ипостасно, то почему Слово, человечество Христа и Святой Дух не стали одной природой (XX, 43–55; 332).

В-третьих, если нераздельность Слова и человечества влечет за собой признание одной природы, то такой же одной

природой должны быть Божество и престол Херувимов, на котором Бог восседает (XX, 64–68; 332).

В-четвертых, если мы признаем одной природой соединение двух вещей – Божества и человечества, разделенных онтологической пропастью, то почему мы не признаем одной ипостасью три единосущных и нераздельных Ипостаси Троицы? (XX, 69–85; 333).

Наконец, если у Христа одна Божественная природа, воспринявшая лишь свойства человечества, то Он должен быть вездесущим по всей Своей единой природе, Он не может где-то не присутствовать. Но Сам Христос говорит о Лазаре: *Он умер, и радуюсь, что Меня не было там* (Ин. 11:15). (XX, 86–93; 333).

Прп. Анастасий еще замечает, что формула монофизитов «Христос из двух природ до соединения, но одна природа после соединения», которую впервые озвучил Евтихий, может толковаться и в смысле предсуществования плоти Христа во утробе Марии отдельно от Бога Слова. А это, если еще и некритически относиться к некоторым терминологически неточным выражениям свт. Кирилла Александрийского, вполне согласуется с несторианским учением. В подтверждение Синаит в четвертой части XXII главы «Путеводителя» приводит слова некоего несторианина по имени Андрей, который, основываясь на двух фразах свт. Кирилла – «неслитными остались природы, или ипостаси» и «Христос из двух природ», – доказывает, что Александрийский

архиепископ разделял несторианское учение, «что тело Христа предсуществовало и предварительно сформировалось в утробе Девы и сразу же Лицо Бога Слова было соединено с ним» (XXII, 4, 50–52; 347).

Действительно, согласно монофизитам, человечество Христа, не будучи общей человеческой природой, должно быть тогда частной человеческой природой, то есть человечеством человеческого индивидуума (ипостаси); иными словами, говоря о человеческой природе «до соединения», монофизиты всегда имели в виду природу частную, то есть ипостась. В этом, наиболее фундаментальном отличии монофизитской христологии от православной, монофизитство и несторианство сходятся, ибо в несторианстве человечество Христа – также ипостась, то есть человечество индивидуума. В той же XXII главе «Путеводителя» прп. Анастасий приводит слова еще одного несторианина, епископа Марона Эдесского, подтверждающие сходство в этом вопросе севирианства с несторианством. Ссылаясь на слова свт. Кирилла, что «неслитными остались природы, или ипостаси Христа», он пишет: «Мы, неся свет благочестия с Востока, не настолько отвращаемся от Диоскора, Севира и Феодосия, сколь заслуженно ненавидим богохульный Халкидонский Собор. Ибо он совсем не назвал во Христе ипостаси, а Севир, сам отец Кирилл, Диоскор и Феодосий полностью согласны с нами, что во Христе есть ипостаси, исповедуя Его из двух ипостасей, или лиц, но и говорят, что ипостаси Христа неслит-

ны» (XXII, 5, 2-11; 348).

Получается, что обе христологии (и несторианская, и монофизитская) приводят к невозможности спасения каждого человека. Хотя монофизитство говорит о теснейшем (ипостасном и даже природном) соединении во Христе Божественной и человеческой природ и ипостасей, а несторианство лишь об их подлеположении, но все равно оказывается, «будто Христос воспринял и спас некоего одного человека» (II, 3, 115–117; 166).

Кроме того, прп. Анастасий говорит, что из монофизитского учения о единой сложной природе Христа, подтверждаемого буквалистским пониманием антропологической парадигмы, логически вытекает «утверждение, что Христос из двух несовершенных вещей: из несовершенного Божества и из неполного человечества, и Он не есть совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, но наполовину Бог и наполовину человек» (XVIII, 18–22; 328). Синаит здесь опирается на слова свт. Ефрема, патриарха Антиохийского († 545) из его «Гомилии о жемчужине (μαργαρίτης)»: «И богоносный Ефрем в книге “Маргарит” говорит: “Двум природам причастен неоцененный Маргарит”, то есть Христос. И снова говорит: “Он имеет двойственную природу, да не утратит две, ибо не полубог спустился на землю, и не получеловек вознесся на небеса”» (X.1, 2, 111–115; 247).

Эти слова прп. Анастасия Синаита и свт. Ефрема Антиохийского надо понимать следующим образом. Ни тело,

ни душа человека по отдельности не являются совершенными природами. Тело без души мертво, и претерпевает полное исление (в смысле, распада сущности)²²⁹. Душа после смерти человека существует отдельно, но это существование неестественное, так как является следствием греха. Это состояние смерти, и состояние временное. Души праведных «чают воскресения мертвых», ждут вечной жизни, которой они будут жить во всей полноте своей человеческой природы. В отличие от души и тела Божество и человечество являются совершенными природами, каждая из которых имеет свое частное бытие: первая – в трех Лицах Троицы, последняя – в человеках.

Итак, для православных – как и для Севира – важным является понятие о сложном Христе: «Ибо если бы был простой, как мог страдать и умереть? Как был ударяем, бит и распинаем, если не телом, подверженным страданиям, и земнородной природой?» (Х.2, 7, 101–103; 266). Но если монофизиты говорили о сложной природе Христа, то православные, категорически отвергая учение о единой сложной природе Христа, говорили о Его единой сложной Ипостаси (как, по мысли прп. Анастасия, учит III Вселенский Собор в Ефесе – V, 37–45; 206), состоящей из двух совершенных природ. Причем «собственные свойства этих природ неслитно, неизменно, нераздельно сохранились в едином сложном Лице» (XXI, 4, 33–34; 339).

²²⁹ О понятии «тление» мы будем рассуждать в параграфе 3.6.

Прп. Максим Исповедник говорит, что при Воплощении не образовалась некая новая ипостась, состоящая из Ипостаси Слова и человеческой природы (или ипостаси). Именно Божественная Ипостась Бога Слова стала собственной и для нашей природы во Христе, и поэтому стала сложной: «Ибо мы говорим, что одна Ипостась Христа, состоящая из плоти и Божества через природное соединение, то есть через истинное и подлинное соединение, стала посредством этого невыразимого соединения общей Ипостасью для плоти и Божества. Я говорю «общей», потому что одна и та же Ипостась возникла из соединения; или, было бы лучше сказать, она, как сейчас, так и прежде, является одной и той же Ипостасью Слова. Однако ранее она существовала беспричинно и была простой и несложной, а позже причинно она стала истинно составной без изменения, восприняв плоть, имеющую разумную душу»²³⁰.

Эта мысль выражает христологию свт. Кирилла, на которую и ссылается прп. Анастасий словами «Один и Тот же». Именно на Кириллово понимание сложной Ипостаси Синаит указывает, говоря, что о сложной Ипостаси учит III Вселенский Собор в Ефесе (V, 37–45; 206), вдохновителем и автором всех решений которого и был Александрийский свяитель. Наконец, об этом свидетельствуют и слова прп. Анастасия о том, что перед полемикой с монофизитами православ-

²³⁰ *Max. Conf.* Ep. XV, PG 91, 556CD. Перев. по: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос. С. 162–163.

ные, наряду с отвержением несторианских мнений, должны анафематствовать и всякого, «не признающего выражения «единая воплотившаяся природа Бога Слова», как толковал его святой Кирилл» (III, 2, 9-13; 194) в Посланиях к Суккенсу (X.5, 4-9; 272-273). В конце второго Послания к Суккенсу свт. Кирилл говорит, что он с осторожностью относится к дифизитским выражениям из-за возможности их толкования в несторианском смысле: «Поэтому, даже если скажут, что у Еммануила есть природа человечества и [природа] Божества, однако это человечество стало собственным для Слова, и мы понимаем, что и вместе с ним Сын – один. Однако раз богодухновенное Писание говорит, что Он пострадал *плотью* (1 Пет. 4:1), то и нам лучше говорить так, нежели говорить, что Он пострадал «человеческим естеством», хотя нет никакого сомнения, что если бы на этом так упрямо не настаивали некоторые, (последнее выражение) ничуть не повредило бы учению о таинстве. Ведь чем другим может быть природа человечества, как не плотью, разумно одушевленной? Вот мы и говорим, что Господь пострадал *плотью*. Стало быть, когда они с непомерным усердием утверждают, что Он пострадал «человеческим естеством», словно бы совсем отделяя его от Слова и располагая вне Его, отдельно, цель их при этом та, чтобы усматривать два [существа], а уже не одно воплотившееся и вочеловечившееся Слово от Бога Отца. А прибавленное «нераздельно» хотя и выглядит как наше указание на истинное воззрение, но мыслят они не

так. Ведь это нераздельное, в соответствии с пустословием Нестория, понимается у них иным образом, ибо они говорят, что человек, в которого вселилось Божие Слово, неразделен с Ним по равенству чести, тождеству произволения и власти, так что они не просто так произносят эти выражения, но с неким лукавством и злонамеренностью»²³¹.

Основная полемика «Путеводителя» направлена против различных течений монофизитов, к полемике именно с ними своих читателей и готовит прп. Анастасий. Для монофизитов слова свт. Кирилла Александрийского, что «человечество стало собственным для Слова» были хорошо известны, поэтому Синаит лишь указывает на них. Эти слова одинаково принимаются и монофизитами, и православными. Только монофизиты отказывались мыслить человечество Христа полной и совершенной природой. О том, как прп. Анастасий относится к несторианскому толкованию Халкидонского Собора, мы показали в параграфе 2.1.

Аналогично прп. Максиму Исповеднику о сложной Ипостаси Христа учит и прп. Иоанн Дамаскин в седьмой главе третьей книги «Точного изложения православной веры»: «Итак, мы утверждаем, что Божественная Ипостась Бога Слова существовала прежде вневременно и вечно, простая и несложная, несотворенная и бестелесная, невидимая, неося-

²³¹ Кирилл Александрийский, свт. Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 30–31.

заемая, неопикуемая, имеющая все, что имеет Отец, как единосущная с Ним, различающаяся от Отческой Ипостаси; *в последние же дни* (Евр. 1:2) Слово, не выходя из Отчего лона, неопикуемо вселилось в утробе Святой Девы, бессеменно и непостижимым образом, как знает Оно Само, и в самой предвечной Ипостаси осуществило Себе плоть от Святой Девы. И даже находясь во чреве Святой Богородицы, Он был во всем и превыше всего, но действием Воплощения – именно в Ней. Итак, Он воплотился, восприняв Себе от Нее начаток смешения, плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой, так что Ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти, и прежде бывшая простой Ипостась Слова сделалась сложной; сложной же – из двух совершенных природ, Божества и человечества...»²³².

Об этой же сложности Христа говорит и прп. Анастасий, опираясь на свтт. Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского и Кирилла Александрийского: «Ведь все евангельское и апостольское [Писание] учит и свидетельствует об Еммануиле двумя различными образами, где-то показывая Его единое лицо, а где-то ясно свидетельствуя о двух Его природах. Ибо и был и есть двойственный – Один и Тот же Сын и Христос, и двойственна речь о Нем (не до соединения, но после непостижимого соединения), Тот же Самый совершенный как в Божестве, так и в человечестве» (Х.2, 7, 90–96; 266).

²³² Expositio fidei 51.2-18.

На первый взгляд, споры между православными и севирианами могут показаться лишь спорами о терминологии. Севир говорит о двух сущностях во Христе, о полноте Его Божества и человечества, о двойном Его единосущии – Отцу по Божеству и нам по человечеству, – о сохранении свойств Божества и человечества. Казалось бы, это вполне соответствует сути православной христологии, выраженной в формуле «две неслитно, нераздельно, неизменно, неразлучно соединенные по ипостаси природы».

Обвинения прп. Анастасием Севира в докетизме, которые построены на его определении природы как «истинной реальности существующих вещей» (II, 3, 9-10; 163) и которые бесчисленно повторяются в «Путеводителе», кажутся натянутыми. Однако то, что может показаться слишком большим преувеличением, на самом деле является лишь риторическим приемом доказательства истины. Риторический прием состоит в сведении мнения оппонента к абсурду – к уже опровергнутой Церковью ереси. Этот метод всегда применялся Святыми Отцами при осуждении нового еретического учения: Евтихий был осужден за аполлинаризм, хотя, строго говоря, аполлинаристом он не был, среди обвинений против Нестория было и обвинение в том, что его учение согласуется с учением Павла Самосатского. Истина же заключается в том, что Севир и все монофизиты не признают человечество Христа природой не только потому, что считают термины «природа» и «ипостась» синонимами и видят

в формуле «две природы» несторианское разделение. Отказываясь называть Христово человечество природой, они вполне сознательно лишают его своей собственной динамики, превращают его лишь в пассивное орудие в руках Божества. Это проявилось в учении Севира о едином, хотя и сложном, богомужнем действии Христа и о Его единой (только Божественной) воле. Еретизм монофизитов проявляется и в неправильном понимании теопасхитских выражений.

Возвратимся к рассуждениям прп. Анастасия Синаита о применении человеческого образа в христологии. Следуя за Святыми Отцами, преподобный отец подтверждает свои богословские рассуждения об осторожном отношении к антропологической парадигме в христологии авторитетом Священного Писания. Правда, это доказательство у Синаита получается «доказательством от противного». Синаит говорит, что даже в Писании «прообразы не вполне уподобляются образам» (XVIII, 25; 328). Он приводит ссылки на мессианские места Ветхого Завета и параллельные места Нового Завета, где Христос прообразуется примерами червя (*Аз же есмь червь, а не человек* (Пс. 21:7)), льва (ср.: Быт. 49:9; Откр. 5:5), овцы и агнца (ср.: Ис. 53:7; Деян. 8:32; Иер. 11:19; Откр. 5:6-12), финикса (финиковой пальмы – *Праведник яко финикс процветет* (Пс. 91:13)), лилии и яблони (ср.: Песн. 2). «Но никто же из них не похож [на Христа] по природной сущности» (XVIII, 28–29; 328), – говорит автор «Путеводителя». Заключает же прп. Анастасий свой аргумент «от про-

тивного», приводя в XIX главе цитату из одного несторианского автора, который отвергает применение антропологической парадигмы в христологии из-за ее небиблейского происхождения (XIX, 4-10; 329–330). В противовес антропологической модели сей несторианин приводит образы из Писания, которые, по его мнению, доказывают наличие во Христе двух «разнородных лиц» (XIX, 15; 330), двух «разносущных природ, или ипостасей» (XIX, 24–25; 330). Среди таковых образов еретиком упомянуты Исаак и принесенный вместо него в жертву овен (ср.: Быт. 22:1-13), Моисей и корзина, в которую он был положен матерью после рождения и отнесен в воды Нила (ср.: Исх. 2:3), ковчег Завета, состоящий *от древ негниющих* и золота (ср.: Исх. 25:10–12), золотой сосуд с манной небесной (ср.: Исх. 16:33; Евр. 9:4), две горлицы (для всесожжения и в жертву за грех – ср.: Лев. 12:8; Лк. 2:24), два козла (для отпущения и в жертву за грех – ср.: Лев. 16:8-10).

Итак, антропологическая парадигма позволяет наглядно проиллюстрировать учение свт. Кирилла Александрийского об ипостасном соединении во Христе Божества и человечества: «Исповедую пренепорочное из души и тела человечество Христа, по ипостаси соединенное чистому Его Божеству, подобно как и всецело совершенная наша душа²³³ соединена нашему телу» (XXI, 4, 6-10; 338–339).

В этой парадигме онтологической пропасти, разделяющей

²³³ То есть, целая – против Аполлинария.

нетварную Божественную и тварную человеческую природу (XVIII, 39–50; 328–329), соответствует самое большое различие, существующее в тварном мире – различие между душой и телом, духовным и материальным.²³⁴

Однако прп. Анастасий замечает, «что антропологическая парадигма [оказывается] неподобной по отношению ко Христу» (XVIII, 39–40; 328). Из «множества других образов», лучше показывающих соединение во Христе двух природ, Синаит использует следующие. Это образ соединения одного из трех одноприродных светов с облаком, окутывающим его (XXIII, 3, 20–43; 354–355). Второй образ – часто используемый Святыми Отцами образ раскаленного железа (XIII, 1, 34–36; 283). Еще один образ – образ Сына Божия, находящегося среди трех отроков в печи Вавилонской и охваченного огнем (XXI, 4, 12–35; 339).

Прп. Анастасий Синаит, говоря об ограниченности антропологической парадигмы, не призывает в христологии полностью от нее отказаться. Наоборот, с помощью правильного понимания антропологической парадигмы святой отец призывает последователей Севира признать две природы во Христе:

если образ Христа состоял, как вы нам говорите, из некоего одного и некоего другого [т. е. из души и тела],

²³⁴ Более подробно положительные и отрицательные стороны антропологической парадигмы см.: Чурсанов С. А. Антропологическая аналогия в православной христологии // Церковь и время. № 1 (38). М., 2007. С. 208–220.

и Явившийся в мир воспринял на Себя именно его, то немедленно исправьте [свое нелепое исповедание], взяв нечто разумное в этом [образе]. Поскольку же сама парадигма (говоря, конечно, об антропологической) соединила собой в ипостаси две наши частичные, как вы говорите, сущности, то тем самым вы свободны от порицания, как исповедующие во Христе две природы: одну – совершенную Бога Слова, а другую – из двух половин – из нашей души и тела (XVIII, 30–38; 328).

Из «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию» Второе слово прп. Анастасий Синаит посвятил христологическому толкованию слов Священного Писания *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26). Удивляясь «от моего устройства души и тела, от двойственного смешения и сочетания моего, от моего человеческого соединения незримого и зримого, от моего ипостасного единения вещественного и невещественного, [происшедшего] в утробе материнской»²³⁵, преподобный отец видит в человеке образа Христа, «ибо человек – смертен и бессмертен, отпечатлевая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле [своим] нося истинный образ Твоего человечества, единосущного ему»²³⁶. В «Вопросах и ответах» (вопрос 5) Синаит также использует антропологическую парадигму: «Бог расположен к чело-

²³⁵ Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 82.

²³⁶ Там же, с. 83.

вечеству паче всякой твари в двух отношениях: во-первых потому, что [человек] есть произведение Его собственных рук и предызображение Его Домостроительства, будучи, как Христос, незримым и зримым, смертным и бессмертным живым существом; а во-вторых, потому что [Христос] стал человеком, сродным и единосущным, единоплеменным и единовидным с нами»²³⁷.

Таким образом, прп. Анастасий использует не только антропологическую парадигму в христологии, но и христологическую в антропологии. Это тоже положительные стороны антропологической парадигмы. В силу своей одновременной обращенности как к христологии, так и к антропологии она позволяет проиллюстрировать органическое единство этих сторон православного богословия. Однако, по мысли прп. Анастасия, используя ее, как и все другие христологические образы, необходимо быть осторожным, ибо таинство соединения во единой Ипостаси Бога Слова двух природ – уникальнейший случай, не могущий быть раскрытым во всей своей полноте с помощью никаких аналогий и философских построений. Как мы показали в параграфе 3.3, определение, даваемое прп. Анастасием ипостасному соединению, на самом деле есть не определение, а указание на уникальность такого теснейшего соединения: «Ипостасное соединение есть результат объединения двух природ в утробе святой Богородицы» (II, 5, 9-11; 174).

²³⁷ Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы. М., 2015. С. 50.

Отметим, что параллели соответствующих мест «Путеводителя», Второго слова из «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божиему» и «Вопросов и ответов» — это еще одно свидетельство в пользу того, что автором «Путеводителя» является именно прп. Анастасий Синаит.

3.5. Общение свойств

Непосредственно христологическая эпоха началась со споров про общение свойств (*communicatio idiomatum*), а именно со споров о термине «Богородица». Согласно Несторию, такие имена нашего Спасителя как «Христос», «Сын», «Господь» означают обе Его природы. Имена «Бог», «Слово» означают только Его Божественное естество, а «человек», «младенец» — только человеческое. К первым именам относятся все факты из жизни Христа, а ко вторым и третьим — только одна часть (для каждого своя) фактов и наименований. Поэтому можно сказать, что Христос вечен, что Христос умер, но нельзя сказать: «Предвечный младенец», «Бог распят». Таким же богословски недопустимым, с точки зрения Нестория, был и термин «Богородица» (Θεοτόκος), так как «Мария не родила Божество» (XXI, 2, 16–17; 336). По мысли Нестория, термин «человекородица» (ἀνθρωποτόκος), предложенный пресвитером Анастасием, конечно же, был точен, однако сам Несторий предложил термины «Христородица» (Χριστοτόκος) и «Богопри-

емница» (Θεοδόχος).

Итак, несторианство в принципе отвергает общение свойств, допуская лишь, что, поскольку Христос есть Бого-человек, между Его Божественной и человеческой природами, ипостасями и лицами установилось общение внутри лица единения.²³⁸

В богословский язык проблематика природных свойств была введена свт. Львом Великим, папой Римским в Томосе, направленном свт. Флавиану, архиепископу Константинопольскому. Акценты в Томосе сделаны не столько на единстве, сколько на различии во Христе. Поэтому свт. Лев говорит о сохранении неизменными свойств обеих природ Христа. Кроме того – и именно свт. Лев впервые ясно говорит об этом, – обе природы сохраняют свои действия. Свт. Лев говорит это так, что его слова можно понять и в несторианском смысле: «Каждая природа действует (*forma agit*) в общении с другой, совершая то, что свойственно каждой»²³⁹. Подобные выражения воспринимались монофизитами в штыки – не зря Томос свт. Льва Великого и само имя Римского святого до сих пор воспринимается ими резко отрицательно. Однако, для свт. Льва наличие у Христа природных действий не нарушает Его единства: «Тот, кто является истинным Богом, тот же является истинным человеком, и в этом единстве

²³⁸ См.: Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 230–231.

²³⁹ АСО 2, 2, 1, 28, 12–14.

нет никакой лживости»²⁴⁰.

Благодаря этому единству свойства природ – при всей своей неизменности – могут быть отнесены к другой природе. Так свт. Лев закрепляет в христологическом обиходе понятие общения природных свойств.

В оросе Халкидонского Собора, подчеркивающим учение свт. Кирилла о единстве Христа, нашло отражение и учение свт. Льва о сохранении природных свойств: «...соединением нисколько не упраздняется различие естеств, но скорее сохраняется свойство (ἰδιότης) каждого естества...».

Семир категорически не принимал наличие во Христе человеческой природы – как ему казалось, двойство природ вносило в единого Христа двойственность ипостасей, – но говорил, что Богочеловек вмещал в Себе полное человечество (что выражалось в наличии у Него всех естественных свойств человеческой природы) и, тем самым, был единосущен нам. В учении Семира о свойствах отсутствует жесткая связь между свойством и природой, что обязательно мыслилось его оппонентами (как православными последователями Халкидона, так и оппонентами внутри монофизитства – например, афтартодокетами). Единому Субъекту Христу, Его единой природе-ипостаси, согласно Семиру, соответствует и единое свойство. Но оно не является монолитным. Оно включает в себя свойства Божественные и человеческие во всей их полноте. Хотя часть свойств имеет Божественный

²⁴⁰ АСО 2, 2, 1, 28, 9-10.

характер, а часть – человеческий, но различие между ними условное, и они не объединяются в две природы. Более того, по причине единства Христа они не могут быть охарактеризованы ни как чисто Божественные, ни как чисто человеческие. Божественные могут быть названы человеческими, а человеческие – Божественными. Так, то есть как непосредственное перенесение свойств одной природы на другую, Севир и его последователи весьма специфически понимали «общение свойств». Таким образом, согласно Севиру, во Христе Божественная природа, ставшая сложной при воплощении, восприняла свойства человеческой природы.²⁴¹

Такое понимание общения Божественных и человеческих свойств Христа как восприятие Его Божественной природой свойств плоти выявилось в период теопасхитских споров в Константинополе в первые годы VI века при патриархе Македонии (495–511). Текст Трисвятой песни, который исполнялся и на Халкидонском Соборе, изменил Антиохийский патриарх-монофизит Петр Гнафей, или Кнафей (Γναφεύς, или Κναφεύς (у прп. Анастасия) – валяльщик, сукновал – VI, 2, 13; 212. XII, 3, 53; 280). Он добавил к Трисвятому

²⁴¹ Более подробно см.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. 2: From the Council of Chakedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century / In collaboration with Theresia Hainthaler, translated by John Cawte & Pauline Allen. London, Louisville (Kentucky), 1995. P. 83–87; Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 209–218; Давыденков О., иерей. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 74–78.*

гимну перед словами «помилуй нас» слова «распятый за нас» (σταυρωθεῖς ὑπὲρ ἡμῶν – XII, 2, 28; 278), чем вызвал смуту в народе. Поскольку эта песнь всегда воспринималась как обращенная ко Святой Троице, то православные подозревали монофизитов в том, что они исповедуют страдания Трех Лиц Троицы или Божественного естества, то есть являются теопасхитами.²⁴²

Прп. Анастасий так их и называет: «теопасхиты». В частности, в третьем диспуте, описанном в X главе «Путеводителя» и происшедшем в Александрии «в присутствии августала и многочисленного народа» (X.3, 2–3; 270), Синаит подал своим оппонентам исповедание: «Я, Анастасий монах святой горы Синай, исповедую, что Сам Бог Слово, рожденный от Бога Отца прежде всех веков, Сам распят, был избиваем, страдал и воскрес» (X.3, 36–40; 270), и «с хитростью» пообещал присоединиться к их церкви и служить с ними, если они подпишут этот папирус. Они, подписав его, тут же получили от прп. Анастасия обвинения в теопасхизме: «Приняв папирус после подписания, подойдя к считающемуся из них мудрейшему и чуть прикоснувшись рукой его бороды, я сказал: “Христос пострадал за нас плотию (1 Пет. 4:1), теопасхиты, а не Божеством; плотию пострадал, как богословствует апостол Петр, а не Божеством, как кощунствует Севир и как вы ныне подписали. Ибо, желая обнажить все злосло-

²⁴² См.: Мейендорф Иоанн, *прот.* Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 38–39.

вие в вашей душе, я написал, указав в папирусе голое Божество Бога Слова, не вспомнив ни плоть, ни вочеловечение, ни Рождество от Святой Девы”» (X.3, 47–57; 271).

Полемика с монофизитами по поводу их вставки в Трисвятое прп. Анастасий посвятил XII главу «Путеводителя». Монофизиты оправдывали эту вставку тем, что относили Трисвятой гимн к Богу Слову (XII, 2, 27–31; 278) и тем, что подобные теопасхитские выражения прочно вошли в Священное Предание Церкви. Это и слова апостола Павла: *не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8), и сщмч. Игнатия Богоносца: «Позвольте мне подражать страданиям Бога моего», и свт. Мелитона Сардийского: «Бог пострадал от рук израильских», и свт. Григория Богослова: «Малые капли Божией крови весь мир освятили», и выражения свт. Кирилла Александрийского: «страсти Бога», «Крест Бога», «смерть Бога», «Воскресение Бога» (XII, 2, 4-23; 278).

Во-первых, прп. Анастасий напоминает монофизитам, что Трисвятое понимается во многих церквях как песнь, обращенная к Троице, а не только к воплощенному Слову: «и выражение «страсти Бога» нужно воспринимать со всей осторожностью, так как может быть и некое худое понимание, кощунственное по отношению к Богу и Отцу, подобно и по отношению к Святому Духу, ведь и Святой Дух – Бог, как Отец и Сын» (XII, 2, 31–36; 278–279).

Но даже если согласиться с тем, что Трисвятое обращено только к воплощенному Слову, то и тогда монофизиты до-

стойны укорения. Прп. Анастасий говорит, что монофизиты понимают теопасхитские выражения в том смысле, что Божественная природа, приняв человечество, приняла и свойства человеческой природы, став страстной. Действительно, из учения Севира о частных свойствах, включенных в единое свойство Христа как единой сложной природы, именно такой вывод и проистекает.

Синаит использует полемический прием, названный им «вещественным» (πραγματικός) доказательством, в отличие от прямого цитирования Писания или Святых Отцов. Изобразив на дощечке Честной Крест, он написал над ним: «Бог Слово, разумная душа и тело» (XII, 3, 11–12; 279) и задал вопрос монофизитам: «Что из этих трех погибло, умерло, стало бездеятельным и неподвижным?» (XII, 3, 20–21; 279). Когда же те ответили, что погибло тело, а Слово и душа остались бессмертными, то прп. Анастасий обвинил оппонентов в том, что душу Христа они называют бессмертной, а Бога Слова – то есть Божественную природу – делают страстной, что вытекает из их Трисвятой песни.

Прот. Иоанн Мейендорф видит в подобных обвинениях несторианский уклон разделения природ, непонимание ипостасного соединения их и считает, что вставка, осуществленная Петром Гнафеем, «выражения, заимствованного из Никео-Цареградского Символа веры, имела целью явить существенный момент богословия св. Кирилла. Поскольку Слово есть единственный «субъект» во Христе, Оно есть также

и субъект смерти «во плоти», которая была «Его собственной». Очевидно, что Трисвятое было осмыслено как гимн воплощенному Слову, и дополненный вариант гимна формально был православным»²⁴³.

Однако к прп. Анастасию обвинения в непонимании сути учения об ипостасном соединении природ и вытекающего из него православного понимания теопасхитских выражений отнести нельзя. Он тут же формулирует правильное понимание этих выражений. Оно состоит в том, что Божественной природе усваиваются, приписываются свойства природы человеческой, а человеческой – свойства природы Божественной, по домостроительству и в силу совместного бытия внутри одной ипостаси:

Поэтому, как только ты слышишь: *Господь славы распят* (ср.: 1 Кор. 2:8), или «Бог пострадал от рук израильских», или «Позвольте мне подражать страданиям Бога моего», или «Капли Божией крови», или «Божия смерть, гроб и Крест», никоим образом не говори, что страсть и смерть Бога Слова были по природе, но что они были по плоти Его, соединенной по ипостаси. Ибо как плоти из-за неизреченного и нераздельного соединения с Богом Словом усваивается божественное, так часто и сущему в ней Богу Слову усваивается человеческое, страстное и смертное; усвоив Себе в известном отношении по домостроительству и по совместному бытию страсти собственной Своей

²⁴³ Там же, с. 39.

плоти, Он как Бог по природе и по истине остается бесстрастен и бессмертен (XII, 3, 65–77; 280–281).

Еще одно понимание теопасхитских выражений, в том числе и термина «Богородица», в том, что человеческая природа Христа, оставшись природой человеческой и сохранив свои природные свойства, опять же, в силу ипостасного соединения с Божественной природой возвысилась в своих свойствах до состояния обожения. Именно так надо понимать некоторые святоотеческие выражения: «Святые Отцы в этих выражениях сказали не «по природе» (οὐ τῇ φύσει), а «по обожению» (τῇ θεώσει) и «по соединению» (τῇ ἐνώσει); ведь божественный Григорий не сказал, что тело по природе Бог, но говорит: «потому что и оно по обожению Бог», как и железо после соединения с огнем излучает жар и называется огнем, конечно, не по природе, ведь железо не отсутствует» (XIII, 1, 29–36; 283). Однако, родившееся в среде монофизитства течение афтартодокетизма рассматривало обожение человечества Христа как полное растворение человеческих свойств в Божественной природе. Подробнее о полемике по поводу ереси афтартодокетизма мы скажем в следующем параграфе, а сейчас обратимся к еще одной ереси внутри монофизитства, неправильно понимающей учение об общении свойств.

Ересь севирианского Александрийского патриарха Дамиана была ответом на появившееся внутри монофизитства течение тритеизма, которая, в свою очередь, есть следствие

терминологической противоречивости монофизитской христологии. Монофизиты, отождествляя в христологии термины «природа» и «ипостась», оставляли за ними различное значение в триадологии, как это было четко отражено на II Вселенском Соборе. С этим положением монофизитов прп. Анастасий спорит в «Путеводителе», как мы показали во второй главе нашей работы. С этим противоречием большинство монофизитов смирилось, но все же образовалась немногочисленная секта тритеитов. Поводом для возникновения этой секты Леонтий Византийский считает следующий случай. В прении с православными монофизиты обвинили их в несторианстве, так как если во Христе две природы, то в Нем и две ипостаси, два лица, так как нет неипостасной природы. Православные ответили – как это делает прп. Анастасий в «Путеводителе», – что в Троице Три Лица, но в Ней одна природа. Следовательно, природа и ипостась не одно и то же. Монофизиты в интересах самозащиты вынуждены были допустить, что в известном смысле можно говорить о трех природах, о трех существах в Троице.²⁴⁴

Ересь тритеизма в лоне монофизитства есть совершенно логическое следствие Севировой христологии. Если православные говорили, что Бог Слово воспринял общую человеческую природу, а не частную природу (то есть, ипостась), и, соответственно, общая Божественная природа всецело, но

²⁴⁴ Более подробно см.: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. С. 412–416.

лишь в Ипостаси Слова воплотилась во Христе, то Севир говорит, что в обоих случаях надо говорить о частной природе (ипостаси). Касательно христологии данное учение Севира является идентификацией монофизитства. Но на триадологии допущение какого-то иного, а не всецелого, соединения с человечеством Божественной сущности напрямую приводит к тритеизму. Он стал закономерным следствием Севирина воззрения на триадологический аспект христологии и появился не более чем через сорок лет после Севира.

Около 585 г. Дамиан издал сочинение против тритеитов, а севирианский же патриарх Антиохии Петр Каллиникский выступил сначала с осторожной критикой и, в конце концов (после Пасхи 588 г.), объявил о разрыве евхаристического общения. Дамиан утверждал, что три Ипостаси Троицы различаются реально только как три ипостасные свойства. Для этого он отождествил свойства нерожденности, рожденности и исходности с Ипостасями Отца, Сына и Святого Духа соответственно. Таким образом, Дамианом отрицалась реальность различения Ипостасей (того, что имеет самостоятельное бытие – в отличие от свойств, имеющих бытие только «в другом»). Петр пытался защищать традиционное богословие Каппадокийцев, одновременно дистанцируясь от тритеизма, в котором его обвинял Дамиан.

Хотя спор формально был разрешен в пользу Петра на Александрийском Соборе севирианской церкви в 616 г. (впрочем, без осуждения Дамиана), но ересь дамианизма

восторжествовала среди монофизитов – по крайней мере, в Египте, после исламского завоевания в 641 г.²⁴⁵ Об этом как раз свидетельствует полемика с ней прп. Анастасия Синаита, описанная в XV–XVII и XXIV главах «Путеводителя».

Прп. Анастасий полемизирует с двумя Пасхальными Посланиями севирианского Александрийского патриарха Иоанна III (680–689), который явно исповедует учение Дамиана. Эти «египетствующие умом» (οἱ αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν – XV, 37–38; 322) еретики говорят: «Все, что говорится о Христе, говорится и об Отце и Святом Духе» (XV, 18–20; 321), вернее «только то, что во Христе касается сущности (τὰ οὐσιωδῶς), относится одинаково ко всей Троице» (XV, 71–72; 323).

«Египетствующие умом» в подтверждение своего учения о восприятии всей Троицей (являющейся, по их мысли, единой природой-ипостасью) природных свойств человечества Христа ссылались на Его слова: *Я не один, потому что Отец со Мною* (Ин. 16:32), *Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня* (Лк. 4:18) и особенно на слова апостола Павла о Спасителе: *в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9): «Если у Святой Троицы одна природа, и эта самая природа в созерцаемой Ипостаси Сына отдельно созерцается совершенной и непорочной, и Сын воплощен, то оказывается, что вся полнота Божества непременно воплощена согласно

²⁴⁵ Лурье В. М. Богословие «египетствующих умом» // URL: <http://hgr.narod.ru/dami.htm> (дата обращения: 14.05.18).

сказанному: *в Нем обитает вся полнота Божества телесно*» (XVII, 3–8; 325–326).

Итак, мы видим, что в среде монофизитов в ответ на тритеизм фактически воскресла старая ересь Савеллия, который учил о едином воплотившемся Боге, меняющем лишь лица-маски (Отец – на Синае, Сын – при Воплощении и Дух – в день Пятидесятнице). Если Савеллий говорил о единой природе, единой ипостаси и трех лицах (масках) Бога, то дамианиты, говоря о трех ипостасях, мыслили их лишь как свойства. Поэтому прп. Анастасий справедливо называет их учение «Савеллиевым слиянием» (XVII, 11; 326).

«Египетствующие умом» не познали таинство Святой Троицы: «Ведь в Троице есть Иной и Иной, а во Христе не существует Иной и Иной, но есть иное и иное, в Троице же не существует иное и иное» (XV, 34–37; 322). В ответ прп. Анастасий четко формулирует православную триадологию, сформулированную Каппадокийскими Отцами, а также следствия ипостасного соединения природ Христа по отношению ко внутритроическим отношениям. Необходимо четко понимать различия природных и ипостасных свойств Лиц Троицы:

В собственной Ипостаси Слова не созерцается целостность Троичного бытия, как это утверждает Савеллиево слияние. Ибо Слово не является ни нерожденным, ни рождающим, ни беспричинным, не имеет ни Сидящего одесную Себя (ср.: Пс. 109:1), ни

Сущего в недре Своем (ср.: Ин. 1:18), как Отец, не имеет исхождения Духа и ничего иного из ипостасных свойств Отца и Святого Духа, ибо Сын не является нерожденным, как Отец, Сын не является Родителем, как Отец; опять же, Сын не беспричинный, не исходящий (XVII, 9-19; 326).

Поэтому и Воплощение, в котором полнота Божественной природы – в Ипостаси только Слова, а не Отца и не Духа – неслитно и неизменно соединилась с полнотой природы человеческой, не изменило отношений между Лицами Троицы:

А поэтому воплощена Ипостась Сына, не совоплощается с Ним ни нерожденность Отца, ни исходящая Ипостась Святого Духа. Но поскольку все природные свойства Троицы, то есть безначальность, нетварность, неограниченность, неизменяемость, благость, животворность и все подобное, не изменившись и оставшись той же природы, так же, как в Отце и в Святом Духе, созерцаемы в Сыне, поэтому и сказано: *в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9) и поэтому говорится, что Христос совершенный в Божестве (XVII, 20–30; 326).

Другие Лица Троицы участвовали в Воплощении «общей волей, то есть благоволением и осенением» (XVI, 30–32; 324). Отец благоволит и посылает Сына в мир, а Святой Дух содействует и осеняет Его (XVI, 21–24; 324). Сын становит-

ся Христом, то есть Помазанником, «помазание Которого делает Отец, а Его помазание есть Святой Дух» (XVI, 37–40; 325). В этом соработничестве проявляется единая воля и единое действие Помазывающего (Отца), Помазываемого (Сына) и Помазания (Духа) (XVI, 42–45; 325).

Итак, как показало логическое развитие христологии Севира, подозрения сторонников Халкидона по отношению к монофизитам в теопасхизме не были беспочвенны. Только православное понимание теопасхитских выражений, основанное на учении об ипостасном (но не природном, то есть в рамках одной природы) соединении природ, позволяет уйти и от теопасхизма – от исповедания того, что Божественная природа при воплощении стала страстной, – и от тритеизма.

3.6. Безукоризненные страсти. Обожение человеческой природы Христа

Если к двум противоположным триадологическим ересям христология Севира Антиохийского привела его последователей уже после смерти самого Севира, то ересь афтартодокетизма появилась еще при его жизни. Оппозиционное Севиру учение было сформулировано в полемике с ним монофизитским епископом Галикарнаса в Карии Юлианом во время их совместного пребывания в Александрии, куда они удалились из-за гонения на противников Халкидонского Со-

бора, воздвигнутого императором Юстином I.²⁴⁶ Годы правления Юстина I – 518–527, значит, богословский спор внутри монофизитства возник не ранее 518 года. Прп. Анастасий о ссылке Севира в Александрию говорит следующим образом: «когда Севир Антиохийский подвергся обвинениям из-за своего скверного учения, направленного против Халкидонского Собора, то он является в Александрию, в нору змей, врагов Вселенской Церкви» (VI, 1, 23–26; 208).

Согласно Юлиану, то, что Севир и его сторонники «хотя и говорят, что Христос – именно одна природа, но исповедуют в Нем два свойства, божественное и человеческое» (XXIII, 1, 14–18; 349), вводит во Христе несторианское разделение. Юлиан формально признает единосущие по человечеству Христа людям, но не считает возможным рассматривать человеческую составляющую во Христе не только как человеческую природу, но и как человеческое свойство. Божественные и человеческие свойства в Богочеловеке настолько перемешаны, что никакого разделения, различения и двойства быть не может. Юлиан говорит о «неразличимом различии» (διαφορά ἀδιάφορος), так что во Христе нет ни действий, ни свойств, которые можно было бы рассматривать как только Божественные или только человеческие.

Отсюда и следует учение Юлиана о нетленности пло-

²⁴⁶ *Троицкий И.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, кафеликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила: Историко-догматическое изложение в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною. СПб., 1875. С. 147–148.

ти Христа, получившее название афтартодокетизма (от ἄφθαρτος – нетленный, δοκέω – казаться, представляться правильным). Кстати, этот термин впервые встречается около 515 г. у Иоанна Грамматика Кесарийского, написавшего против сторонников учения о нетленности тела Христа специальный полемический трактат.²⁴⁷ Таким образом, учение афтартодокетизма – и даже сам термин – существовало еще до полемики Юлиана с Севиром, но наши знания об этом учении основаны, главным образом, на изучении сохранившихся фрагментов сочинений Галикарнакского богослова.

Прп. Анастасий родоначальником новой ереси делает Гайана (Γαϊανός):

Севир и Гайан прежде были единомысленны и 18 лет вместе пребывали в Александрии. И вот однажды Гайан спросил Севира: «Как нужно исповедывать тело Христа, тленным или нетленным?» Когда Севир сказал, что тело тленно до Воскресения на третий день от смерти, Гайан сразу прервал его: «Если ты говоришь, что тело тленно, то со всей необходимостью ты называешь и две природы во Христе». Это стало причиной разделения между ними (XXIII, 1, 2-22; 349).

Гайан был монофизитским Александрийским патриархом непродолжительное время в 535 г., будучи возведен на кафедру возмущенной толпой, которая изгнала только что ру-

²⁴⁷ *Adversus Aphthartodocetas // Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt // Corpus Cristianorum. Series greaca. Turnhout, 1977 (trad. Latine). P. 69–78.*

коположенного в патриархи Феодосия, сторонника жившего в Александрии Севира и противника Юлиана. До этого Гайан был архидиаконом, а через 103 дня после восшествия на кафедру он был по жалобе Феодосия к императору Юстиниану I низложен и сослан в Карфаген.²⁴⁸

Итак, по мысли Юлиана, Христу как воплотившемуся Богу невозможно усвоить какое-либо свойство, заключающее в себе элемент любого несовершенства. Свойство тления может быть отнесено только к человечеству, но не к Божеству. Усвоение же Христу некоего человеческого свойства, не относимого к Его Божеству, Юлианом мыслилось как противопоставление плоти Божеству, что равнозначно для Галикарнакского епископа несторианскому разделению.²⁴⁹ «Если не признать тело Иисуса Христа нетленным, а тленным, — пишет Юлиан, — то необходимо допустить различие между телом Христовым и Словом Божиим; если же допустить это различие, то необходимо признать во Христе два естества (δύο φύσις), а в таком случае, где же основание сопротивляться далее определению Халкидонского собора»²⁵⁰.

Богословский спор вылился в церковный раскол в среде монофизитов. Юлиан стал родоначальником одной из

²⁴⁸ Грацианский М. В. Гайан // Православная энциклопедия. Т.Х. М., 2005. С. 276–277.

²⁴⁹ Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 193–194.

²⁵⁰ Цит. по: Троцкий И. Изложение веры Церкви Армянской... С. 148.

многочисленных – отдельных от Севировой – иерархий.²⁵¹ Юлиан дал своим богословским противникам название фтартолатров (тленнопоклонников, от φθαρτός – тленный, λατρεύω – служить, поклоняться).

Слова «тленное» и «нетленное» (ἄφθαρτον) можно понимать различным образом. В собственном смысле слова «нетленное есть то, что не может быть повреждено другой сущностью, нетленное есть то, что совершенно не текучее, не имеющее недостатка и неуязвимое» (II, 5, 117–120; 177). Поэтому нетленным (в этом богословско-философском смысле) может быть только нематериальная природа: «нетленное в собственном смысле слова есть бесстрастное, нематериальное и неосязаемое» (II, 5, 116–117; 177).

Тление, по поводу которого и велась дискуссия, следует отличать от полного истления, уничтожения, гибели (катаφθορά – II, 5, 131; 178), которому тело Христа не могло быть подвергнуто после смерти в силу соединения с самой Жизнью – Богом Словом. Тело Христа не могло разрушиться, Он не мог остаться в состоянии смерти, Он должен был воскреснуть. Это положение разделяли все стороны богословского спора – и Севир, и Юлиан, и православные.

Прп. Анастасий Синаит приводит мнение Юлиана Галикарнакского о том, что тело Христа могло испытывать стра-

²⁵¹ Генеалогическое древо монофизитских сект см.: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 418–420.

дательные состояния только в том случае, если Он попускал этому: «Некоторые говорят, что пресвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть принявшим тление, во гробе же оно сохранилось нетленным действием Божества Слова» (II, 5, 123–126; 177). В этих словах кратко выражено учение афтартодокетов о добровольности страданий Христа. Согласно этому учению, Христос, в отличие от любого другого человека – грешника, страдающего (тленного) вследствие греха по необходимости и помимо воли, – претерпевает страдания и смерть добровольно. Он не поработен страстями, Он повелевает ими, иначе Его страдания не имели бы искупительного значения.²⁵² Итак, согласно афтартодокетам, Христос добровольно принимает страдания, хотя мог бы и не испытывать голод после сорокадневного поста в пустыне, как мог бы и претерпевать физических мук от бичевания и распятия на Кресте. Когда же тело Его находится во гробе, то, по свидетельству прп. Анастасия, Юлиан считает его не претерпевающим тления. Здесь явно проявляется моноэнергизм афтартодокетов (единая энергия есть главнейшее единое свойство единой природы Христа). Именно Слово как активное начало попускает (или не попускает) человеческой составляющей Христа претерпевать страстные состояния.

Прп. Анастасий показывает, что наличие во Христе человеческой природы вместе с природными свойствами – в том

²⁵² Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм. С. 193–194.

числе и свойствами тления – не противоречит добровольности страстей Христа. Он воплотился добровольно, а, воплотившись, вместе с человеческой природой воспринял и все природные свойства. Вследствие добровольности Воплощения Слова и все Его страсти являются добровольными. Если же страсти Христа вследствие их добровольности (а, значит, и искупительности) нельзя отнести к природе, как об это учили афтартодокеты, то, исходя из определения природы как истинной реальности, «нельзя назвать Его тело природой, Его Рождество – Рождеством, Его возраст – возрастом, Его род – родом, Его страсть – страстью, Его смерть – смертью, Его Воскресение – Воскресением, Его Вознесение – Вознесением. Ведь все это Он, воплотившись на земле, воспринял добровольно, а не вынужденно. А это есть изображение манихейцев» (XXIII, 3, 7-15; 354).

О том, что учение афтартодокетов фактически означает, что Христос не является нам единосущным, говорили не только православные – как это делает прп. Анастасий, обвиняя их в докетизме, – но и севириане.

Прп. Анастасий подробно и неоднократно описывает страдательные состояния (т. н. «безукоризненные страсти») Христа. Самим ультранатуральным описанием этих страстей он доказывает их истинность, а, значит, природность. Вот характерный пассаж, а, вернее, часть весьма пространной цитаты Филона Александрийского.

И как не стыдятся христианские проповедники

называть Иисуса Богом? Ведь сказано: *Господь... есть огонь поядающий* (Втор. 4:24). Скажи мне, огненный Бог испытывает голод? Огненный Бог томится жаждой? Огненный Бог плюет? Пылающий Бог плачет? Огненный Бог обрезывается, истекает кровью и отбрасывает на землю обрезанную плоть, кровь и испражнения из живота? Все это, в то время отброшенное Иисусом на землю, съедено и поглощено собаками или дикими животными и птицами, все, что от плоти Его обрезано, потоптано скотом; отделенное и отброшенное, будь то слюна, будь то ногти, будь то волосы, будь то кровь, будь то пот, будь то слезы, – все эти некие части сосущественны сущности тела, и вследствие роста отрезаются и отбрасываются. Ведь вы говорите, что Иисус в плоти Своей по всему уподобился людям кроме греха, поэтому и проповедуете, что, три дня будучи мертвым, Он есть Бог. И что это за Бог – «огнь поядающий» – Который может умереть, когда ни ангелы умереть не могут, ни злые демонские духи, ни души людей? Что это, скажи мне, за Бог, имеющий власть над жизнью и смертью, Который убегает, как убежал Иисус от Ирода, чтобы не быть убитым, будучи Младенцем? Что это за Бог, Который искушаем от диавола 40 дней?.. Если же Он Бог, то почему молился, чтобы миновала Его чаша смерти, и не был услышан? Если Он Бог, то почему, оставленный Богом, сказал: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46). Бог Богом оставляется? Бог просит Бога: *Не оставь души Моей в аде* (ср.: Пс. 15:10; Деян.

2:27)? Бога связывают, бьют по щекам, оплевывают и убивают? Итак, если Он был Богом, то Ему нужно было поразить хотящих Его арестовать, как во время Лота Ангел поразил содомлян, однако бессилие Иисуса вы называете терпением (XIII, 10, 45–79; 312–313)²⁵³.

С помощью этих примеров иудей Филон доказывает то, что Христос не является Богом. Для Синаита же эти слова – доказательства того, что человечество Христа есть полная человеческая природа. Такие слова, весьма трудные для перевода (например, о физиологических выделениях Христа), принадлежат не только хулителям христианства – которых прп. Анастасий цитирует, – но и самому святому отцу.

Таким образом, согласно прп. Анастасию, граница между православными и афтартодокетами проходит не по принципу «добровольное – недобровольное», а по принципу «естественное – противоестественное». Если причина страдательных состояний Христа находится в Его человечестве, то эти страсти являются природными, естественными, хотя бы они и были совершенно добровольными. Если же страсти имеют свою причину в Божественной воле, которая попускает или не попускает испытывать их человечеству Спасителя, то такие страсти являются противоестественными.

Прп. Анастасий, описывая в XXIII главе «Путеводителя»

²⁵³ Произведения св. Аммония Александрийского сохранились лишь во фрагментах. Не сохранилось и произведение Филона Александрийского, которое цитирует св. Аммоний.

свой диспут с афтартодокетом, приводит против их учения «евхаристический» аргумент. Договорившись с оппонентом, что они исповедуют Евхаристические Дары совершенно одинаково – не как простой хлеб и не как образ (ἄντίτυπος – «вместообразное») Христова тела, а как «само Тело и Кровь Христа Сына Божия, воплотившегося и рожденного от Святой Богородицы и Приснодевы Марии» (XXIII, 1, 48–50; 350), Синаит предлагает афтартодокетам отложить их Святые Дары в некий сосуд и посмотреть, что с ними произойдет через несколько дней.

Если оно не истлеет, не измениться и не испортиться, то станет очевидно, что вы справедливо проповедуете, что Христос от самого момента соединения существуют совершенно в нетленности, а если истлеет или испортиться, то необходимо всем вам признать одно из следующего: или то, что вы вкушаете, не есть истинное Тело Христа, но только образ, или что из-за вашего зловерия не сошел на него Святой Дух, или что тело Христа до Воскресения тленно как приносимое в жертву, подверженное смерти и ранам, раздробляемое и вкушаемое (XXIII, 1, 66–76; 351).

С помощью «евхаристического» аргумента прп. Анастасий доказывает не только тленность тела Христа до Воскресения, но и настаивает на том, что Его человечество можно и должно называть природой. И не только называть. Оно поистине природой является, что мы можем понять из опыта причащения ей: «В природу же Его тела мы не только верим,

но и реальным опытом видим и осязаем ее и причащаемся ей, ежедневно по природе и поистине вкушая ее» (XIV, 2, 6-10; 317).

Евхаристические Дары – это действительно не образ (ἄντίτυπος) Тела и Крови Христа, а то самое Тело, в которое воплотилось Слово. Прп. Анастасий приводит слова св. Аммония Александрийского:

В самом деле, возможно среди тех, кто порицает Халкидонский Собор и отрицает природу плоти Христа, действительно появляется смятения: ведь именно это видимое тело, нуждающееся в заботе, растущее, пеленаемое, обрезаемое, осязаемое, заключаемое в оковы, ударяемое, прободаемое, умерщвляемое, переносимое, погребаяемо, умащиваемое благовониями, оплакиваемое, раздробляемое, вкушаемое, крошащееся, передаваемое [верующим для причастия] они отказываются называть природой, то есть истинной реальностью, а невидимое Слово, Которое они не видели и не увидят, не осязали и не будут осязать, не постигли умом и не постигнут, не описали, не подвергли смерти, не раздробляли, не ели (совершенно ничего от Него невозможно постичь умом: ни природу, ни форму, ни вид, ни цвет, ни внешность, ни размер, ни движение, ни изменение, ни сошествие, ни пришествие [на землю] или отшествие [на небеса], ни что иное из сущего в Боге Слове), – Его они исповедуют сущностью (XIV, 1, 3-18; 314–315).

Такое понимание Святых Даров вполне соответствует определению природы как истинной реальности, которое прп. Анастасий дает во II главе «Путеводителя». Если мы называем Дары истинным Телом и истинной Кровью Христовой, то, значит, они являются ими по природе, а не по образу (*ἀντίτυπος*). Иначе бы их нельзя было назвать истинными.

Слова прп. Анастасия о тленности Святых Даров могут поставить вопрос о том, какому телу Христа они соответствуют – до Воскресения или после. То, что с помощью их тленности Синаит доказывает тленность человеческой природы Спасителя до Воскресения, подсказывает первый вариант ответа.

Именно такое мнение, что мы причащаемся Тела Христова в состоянии тления, то есть в состоянии, в котором оно пребывало до Воскресения, высказывал некто Михаил Сикидит²⁵⁴ в 1190-е годы. Противники Сикидита говорили, что в Евхаристии мы причащаемся нетленного Тела Христа, то есть в том состоянии, в котором оно пребывает после Воскресения. Из хода рассуждений Сикидита вытекало учение о многократном и ежедневном повторении Жертвы Христо-

²⁵⁴ Константинопольский монах, писатель. В молодости занимался магией, но затем раскаялся и принял монашеский постриг. В правление Константинопольского патриарха Георгия II Ксифилина (1191–1198) начал, не встречая противодействия со стороны духовного начальства, развивать в сочинениях и распространять свое лжеучение о тленности Евхаристического Тела Христова. Имел немало приверженцев. Предан анафеме патриархом Константинопольским Иоанном X Каматиром (1198–1206). Некоторыми историками отождествляется с историком Михаилом Гликой (умер до 1204 г.).

вой. Это мнение было осуждено на Константинопольских Соборах 1156–1157 гг., созданных против Сотириха, осуждение подтвердил и Собор, созванный в Константинополе при патриархе Иоанне Камарите (1198–1206) и императоре Алексие III Ангеле Комнине (1195–1203). Жертва Христа принесена однажды, а на каждой литургии хлеб и вино предлагается в принесенную Жертву Тела Христа. И хотя по поводу тленности или нетленности Евхаристического Тела Собор 1190-х гг. не достиг единства и не принял никакого решения, последующая традиция (например, св. Николай Кавасила) свидетельствует о том, что в причастии Святыми Дарами мы приобщаемся воскресшего Тела Христова.²⁵⁵

Однако заметим, что прп. Анастасий в «Путеводителе» не строит учения об Евхаристии, он лишь использует «евхаристический аргумент» в полемике с монофизитами. Если подходить буквально, то тленными он называет только Дары афтартодокетов. Используя же против остальных монофизитов «евхаристический аргумент», в применении к Святым Дарам Православной Церкви, Синаит показывает то, что они раздробляемы, вкушаемы и т. д., то есть настаивает на их тварной, а не Божественной природе, но не говорит о тленности. Ведь и после Воскресения человечество Христа осталось тварной природой, о чем мы скажем ниже.

²⁵⁵ См.: *Ермилов П. В.* Догматические споры о Евхаристии в Византии в XII в.: Доклад на V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». Москва, 13–16 ноября 2007. 6 с. [машинопись].

Отвечая афтартодокетам на то, что многие Святые Отцы называли плоть Христа нетленной, прп. Анастасий утверждает, что эти слова надо понимать в смысле безгрешности Спасителя: «В Божественном Писании о тлении говорится в двух смыслах: телесном и душевном. Например, *и увидел Господь Бог, и вот, вся земля растленна грехом* (ср.: Быт. 6:12); опять же говорится о людях: *Развратились они и омерзились в беззакониях* (Пс. 52:2) и в нравах их. Наконец, когда ты слышишь учителя, что тело Христа было нетленным до Креста, то понимай это так, что оно было нетленным и чистым относительно тления греха (κατὰ τὴν φθοράν τῆς ἁμαρτίας), но не в смысле некоей тонкости или чуждости нашим телам» (II, 5, 107–116; 177). Этот аргумент повторен и в XXIII главе (XXIII, 2, 3–21; 351–352).

В XIV главе «Путеводителя» прп. Анастасий Синаит показывает, что афтартодокеты, отрицающие во Христе наличие полной человеческой природы на основании ее греховности, делают это вследствие своей сугубой греховности:

Я полагаю, что все, кто отвергает и отрицает природу и все, что относится к природе тела Христа, и все природные свойства тела, начиная с того гнусного Мани и до нынешних [еретиков], отклонились от [исповедания природы тела во Христе] и избегают [этого исповедания] только лишь потому, что жизнь их всех всецело нечистая из-за блудного разжигания, беспутства, похоти и наслаждения, из-за раздражения наслаждениями тела, разума и души их, из-за того,

что ночью и днем они оскверняются помышлениями и делами похоти, порочности, мужеложства, женолюбия, наслаждения и плотского разврата, из-за того, что в самих себе они постоянно чувствуют разжение плотского пламени, словно некоего пламени из страшной печи, и разжения распутной похоти (XIV, 2, 10–23; 317).

Тем самым они становятся учениками Мани, который «учил, что наша плоть не творение Бога, а творение диавола: “И по причине этого, – говорит он, – так сильно разжигается и борима создавшим ее демоном, ибо не живет в нас, то есть в плоти нашей доброе”» (XIV, 2, 41–45; 317–318). Тем самым они также отрицают в человеке образ Божий: «Итак, они явно изобличены как ненавидящие нашу природу, [созданную] по образу и подобию Божию, порицающие и оскорбляющие наше тело, созданное и сформированное руками Божиими и одушевленное Божиим дуновением; глумясь над человеком как нечистым по учению манихеев, они оскорбляют творение и подобие Его образа» (XIV, 2, 89–95; 319).

В качестве доказательства своего учения монофизиты приводили и образ соединения во Христе двух природ, который встречается у свт. Григория Нисского – образ капли уксуса и морской бездны. Особенно этот образ подходит как раз для афтартодокетов, отрицающих во Христе наличие не только человеческой природы, но даже челове-

ских свойств. Прп. Анастасий приводит их аргументацию: «Посредством неких тонких рассуждений или же с помощью воображения мы понимаем, что Христос – из двух природ одна воплотившаяся природа. Ведь “после соединения” уже нет двух природ, ибо “oboженная и обессмерченная плоть подобна капле уксуса в море, и таковая [плоть] родилась, и только одно [Божество] обожило ее”²⁵⁶» (X.5, 43–48; 274). Итак, монофизиты понимали обожение в том смысле, что человечество во Христе стало частью Божественной природы, перестав быть природой, и даже (для афтартодокетов) потеряв свои природные свойства.

Прп. Анастасий призывает еретиков понимать слова Святых Отцов, исходя из общего контекста их учения. Тот же свт. Григорий Нисский говорит следующие слова, которые можно понимать и в несторианском смысле: «Какая природа Христа во время страсти ударяема? И какая от вечности прославляема? И без объяснения ясно, говорит отец, что удары относятся к рабу, в котором Господь, а честь – к Господу, с Которым раб» (XIII, 3, 110–114; 290). Синаит истолковывает образ капли уксуса и морской бездны следующим образом: «божественный Григорий употребил название уксуса и моря не для того, чтобы сказать об уничтожении свойств [природы тела], а для сравнения свойств, показывая жалкое состоя-

²⁵⁶ Образ соединения человечества и Божества во Христе по подобию растворения капли уксуса в морской бездне принадлежит свт. Григорию Нисскому. Сохранился во фрагментах.

ние нашей природы по сравнению с беспредельным величием непостижимой бездны Божества» (XIII, 3, 105–108; 290).

Православное же понимание обожения человеческой природы лучше поясняет образ Некого четвертого среди трех отроков Вавилонских, Которого видел Навуходоносор (ср.: Дан. 3:92). Этот Некто

был в образе человека всецело совершенным и воогненным, соогненным, всецело огненным и всецело горящим, как и человечество Христа было всецело совершенным и всецело обожненным (ὅλη δι' ὅλου ὁλόθεος), вoboженным (ἐνθεος) и собожественным (σύνθεος). И как, если бы кто-нибудь, войдя в эту печь, попытался бы усечь [мечом], ударить, связать, ранить или убить Сущего в образе Сына Божия, то никак бы не отделил бы от Него и не угасил бы огонь вследствие всецело совершенного соединения Его с огнем, так и во Христе Сыне Божиим, как сказал ангел: *Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою* (Лк. 1:28), не может быть никогда, никак и ни при каких обстоятельствах отделен огонь Божества от Его человечества, и не будет отделен во век века. Однако же мы исповедуем, что это пресвятое тело и душа Христа имеют отличие во славе и величии от наших душ и тел, как и образ в печи имел отличие от остальных тел, бывших вне огня и печи. Вследствие чего мы называем Его пресвятое тело вoboженным и все свойства тела вoboженными, и чистую Его душу собожественной и все ее свойства вoboженными и единобожными

(ὁμόθεα), и говорим, что собственные свойства этих природ неслитно, неизменно, нераздельно сохранились в едином сложном Лице, как нам благочестиво передали блаженные Отцы (XXI, 4, 12–35; 339).

Похожий образ обожения человеческой природы Христа – часто используемый Святыми Отцами образ раскаленного железа или меча (XIII, 1, 34–36; 283). Таким образом, человечество Христа, хотя и находилось до Его Воскресения в уничтоженном состоянии, претерпевая безгрешные страсти, в силу ипостасного соединения с Божественной природой пребывает таинственно обоженой. Оно восприняло столько совершенств, сколько могло вместить. Природные свойства человечества Христа, сохранившись неслитными со свойствами Божественной природы и оставшись в рамках своей природы, тем не менее, возвысились до наиболее возможных вершин: «*Обожение* есть восхождение к более высшему, а не умаление или изменение естества... *Быть обоженым* означает быть возведенным в большую славу, но не изменение собственного естества» (II, 7, 8-13; 180).

После же Воскресения Христос оставил и безгрешные страсти, которые являются следствиями грехопадения Адама, и из состояния уничтожения Его человечество перешло в прославленное состояние:

Из-за соединения с Божеством и тридневного Воскресения пресвятое тело Его перешло в лучшее состояние, и уже не имеет прежних свойств: уже не

является ни смертным, ни тленным, ни текучим, ни подверженным усталости, ни лишаящимся [обрезанной плоти, отрезанных волос, ногтей, истекающей крови и т. д.], но изменилось из смертного в бессмертное, из тленного в нетленное, и вещественное стало невещественным, плотское – духовным, страстное – бесстрастным, текучее – не текучим, нуждающееся в пище и питье – не нуждающимся в них, лишаящееся [обрезанной плоти, отрезанных волос, ногтей, истекающей крови и т. д.] – не лишаящимся их, дебелое – тонким, временное – вечным; впрочем, оно не стало ни неограниченным, ни бестелесным, ни неизменным, ни неосязаемым, ни невидимым, ни нетварным, ни безначальным; ибо это свойства одного Божества. Итак, благочестивое православное учение Отцов не признает, что пресвятое тело Христа ныне имеет наши природные свойства, вкравшиеся из-за непослушания, но имеет богозданные свойства, которые были до греха у Адама по образу и подобию Божию (XIII, 3, 61–78; 289).

Итак, даже после Воскресения человеческая природа Христа осталась природой человеческой. Она не превратилась в Божественную природу, не приобрела Божественных свойств. Но она пребывает в прославленном состоянии.

3.7. Учение о действиях и волях во Христе

Полемика об энергиях и волях Христа вышла на первый план богословской полемики как раз во время жизни прп. Анастасия Синаита, когда появилось монофелитство – новая синтетическая ересь, на словах соглашающаяся признать человечество Христа природой, но отрицающая в ней природные действие и волю. Непосредственной полемике с этой ересью прп. Анастасий посвятил «Третье Слово, или Слово против монофелитов», «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», впервые опубликованные в издании Uthemann'a.²⁵⁷ В основной текст «Путеводителя» не попали диспуты и полемика с монофелитством, но II глава труда («Книга определений») дает философско-богословские основы борьбы с этой ересью. Впрочем, эти основы важны и для опровержения монофизитства, ведь в богословии того же Севира категории действие и воля играют важную роль.

Сефир говорил о единой, но сложной «богомужной» энергии Христа, то есть видел в ней наличие двух «частных» составляющих компонент – Божественной и человеческой, что свидетельствовало, как ему казалось, одновременно и о

²⁵⁷ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* P. 84–157.

«двойном единосущии» Христа, и о Его единой природе.²⁵⁸ Для доказательства единственности энергии и воли Христа монофизиты использовали антропологическую парадигму. Если Христос – единая сложная природа, то и действие Его должно быть единым сложным («богомужним»), как и действие в человеке тела и души едино и нераздельно, хотя и включает в себя душевную и телесную компоненты.

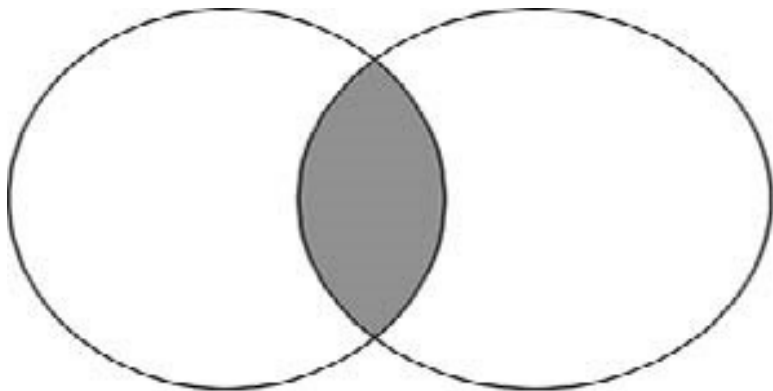
Термин «богомужнее действие» Христа имеет свое богословское историческое развитие. Как противники, так и сторонники Халкидонского Собора, говоря о сложном действии Христа, ссылались на четвертое послание Дионисия Ареопагита к Гаию служителю: «Он (Христос, – и. А.) не был ни человеком, ни как если бы Он не был человеком, но Он стал как один из людей, пребывая за человеческими пределами, и стал воистину человеком, превышая человека. Что касается остального, то Он не творил божественных дел по Божеству и человеческих по человечеству, но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужнее действие»²⁵⁹.

Семир и его последователи понимали это выражение как свидетельство о единственном действии Христа. В VII веке одним из первых, кто предложил православное истолкование выражения Дионисия, был свт. Софроний Иеруса-

²⁵⁸ См., наприм.: *Давыденков Олег, свящ.* Христологическая система Семира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 139–142.

²⁵⁹ Перевод по: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос. С. 169.

лимский. Он провел различие между тремя действиями во Христе: Божественным, человеческим и богомужним. Это можно представить в виде двух пересекающихся кругов (см. рис.), где пересечение и есть богомужное действие, а «чистые» части кругов – Божественное и человеческое действия Христа. Согласно свт. Софронию, богомужное действие не было единым, но состояло из двух различных и несмешиваемых действий. Когда Господь исцелил слугу сотника на расстоянии (ср.: Мф. 8:5-13), то Он действовал только как Бог, только как человек действовал же, когда ел и страдал, и, наконец, совершал богомужное действие, когда исцелял прикосновением, помазанием и т. п. Для свт. Софония говорить, что во Христе есть только богомужное действие, означает быть моноэнергитом.²⁶⁰



²⁶⁰ Там же, с. 171.

Прп. Анастасий Синаит, рассуждая о выражении Дионисия Ареопагита о новом богомужнем действии в XIII главе «Путеводителя», повторяет учение свт. Софрония, которое воспроизвел и прп. Максим Исповедник в своих комментариях на Дионисия Ареопагита: «Христос говорит или по Божественному, или по человечески, или обоими образами, то есть богомужне; итак, все действия Он совершает непременно или по Божеству, или по человечеству, или совместно, согласно целостности Его лица, то есть [когда в действии] Божество [проявляется] нераздельно с плотью, а человечество – нераздельно с Божеством» (XIII, 5, 112–113; 296).

Прп. Анастасий подробно разъясняет, что именно Христос совершает согласно человеческой природе, а что – выше ее, даже если это и касается Его плоти.

Итак, если Христос во всех человеческих свойствах, в том числе и в человеческих действиях, «был не как человек, но выше человека, то как, наконец, можно назвать Его единосущным нам по человечеству? Ведь единосущие в собственном смысле слова – это неизменное тождество природных свойств одноприродного. Итак, если Дионисий не отрицает единосущие тела Христа нам, то почему он сказал: «Он во всех наших природных свойствах выше природы (ὕπὲρ φύσιν)»²⁶¹, и: «не как человек совершает человеческое (οὐ

²⁶¹ Ср.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах*, 2, 10.

κατὰ ἄνθρωπον ἐνεργεῖν τὰ ἀνθρώπινα)»²⁶², – как вы, еретики, считаете? А потому что не от семени, а от Бога Слова и ипостасно с Богом Словом в Материнской утробе существовала совершенная человеческая закваска нашей души и плоти» (XIII, 4, 39–51; 291–292).

Прп. Анастасий в качестве таких чисто человеческих действий Христа называет Его безукоризненные страсти, без которых Он не был бы единосущен нам (вся тринадцатая глава «Путеводителя»), а в качестве богомужного действия («выше человеческой природы») называет Его сверхъестественное бессеменное зачатие, сохранение девства Богородицы в момент и после Рождества, кормление Девой Богомладенца грудью:

Например, без вещественного семени образовать человека в утробе Пресвятой Девы – это действие выше нашего, действие Божественное, поистине действие Бога. А девятимесячное возрастание младенца в утробе и увеличение живота Богородицы Марии – это действие, согласное нашей природе, одинаковое для всех беременных животов и для всех растущих тел [младенцев в материнской утробе]. И опять, сохранить целой печать девства после рождения – дело Божественное и выше нашего. А проходить через утробу и рождаться – это Христос совершил по нашему подобию, истинно быв младенцем в утробе, родившись и явившись воплотившимся Богом.

²⁶² Ср.: Дионисий Ареопагит. Послание 4, Гаию служителю.

Поэтому сразу показал, что Он Бог, так как был вскормлен молоком от груди Девы, что выше природы, но и вменил груди подобающее ей употребление – для кормления младенца, но и плакал по закону младенчества нашей природы, но и по нашему подобию подвергся традиционному обрезанию и выбрасыванию плоти (XIII, 5, 9-25; 293–294).

В «Третьем Слове, или Слове против монофелитов» прп. Анастасий Синаит видит образ Христа в человеке и в образе действия человеческой души. Богомужнему действию Христа соответствует душевно-мужнее, или телесно-душевное действие, а чисто божественному действию Христа – чисто душевное действие, не нуждающееся в содействии тела. Этим действием прп. Анастасий объясняет возможность духовного возрастания и спасения для немощных телом людей: чисто душевное действие проявляется во сне, оно наличествует в момент смерти и после нее. Характерно, что тело без души действовать не может, поскольку становится мертвым при отшествии души, ибо у человека отсутствует аналог человеческого действия во Христе. В этом тоже видно неполное соответствие антропологической парадигмы с христологией, о чем мы говорили в параграфе 3.4.

Корректировка мнения свт. Софония о трех образах действия Христа – чисто Божественном, чисто человеческом и богомужнем – была совершена на Латеранском Соборе 649 года благодаря трудам прп. Максима Исповедника. После

Латеранского Собора уже не говорится о чистых Божественном и человеческом действиях во Христе. Все действия Христа являются богомужными, ибо действует единый Христос. Однако эти действия сохраняют черты обеих природ. Дионисиево «новое богомужнее действие» истолковывалось в смысле единства двух природных действий. Образ проявления действий единый: действия проявляют себя одно в другом и посредством друг друга.²⁶³

Мы видим, что прп. Анастасий, хотя и редактировал «Путеводитель» гораздо позднее Латеранского Собора, принимает концепцию свт. Софония, а не прп. Максима Исповедника. Эта концепция отражена и в «Третьем Слове, или Слове против монофелитов», написанном еще позднее – не ранее 701 года.

Севир говорил о том, что сложность единой энергии Христа проявлялась лишь в результатах Его единого, а именно Божественного действия. Во Христе можно различать Божественные и человеческие результаты, но и те, и другие совершаются Его единой Божественной энергией. Божественная энергия преломляется в человечестве, подобно проходящему сквозь стеклянную призму свету, и порождает человеческие результаты, но совершаются они не человеческой энергией Христа, а Божественной энергией Слова.

Для доказательства этой сложности в едином действии Христа Севир обращается к терминологии из приписывае-

²⁶³ См.: Говорун С. Н. Единый сложный Христос. С. 169–173.

мой свт. Василию Великому четвертой книги «Против Евномия», которая, как установила современная патрологическая наука, не принадлежит свт. Василию. Прп. Анастасий воспроизводит мысль из этого текста о различных аспектах действия: «Не одно и то же действие (ἐνέργεια), действующий (ἐνεργητικόν) и результат действия (ἐνέρημα). Ведь действующим называется само сущее или предмет сущности. Результат действия есть завершающий итог действия действующего; например, результаты действия Бога суть небо, человек, Ангел и все творение» (II, 4, 176–181; 173).

Итак, есть субъект действия, его источник, или «действующий» (ἐνεργητικόν) и есть действие, в котором святой отец выделяет два аспекта: движение, само действие (ἐνέργεια) и результат действия (ἐνέρημα или πρᾶγμα). Таким образом, получается триада:

1. субъект;
2. действие;
3. результат действия.

Надо понимать, что в этой триаде действующий субъект – это любая вещь, так как действие присуще всякой, а не только одушевленной природе.

Применяя антропологическую парадигму и эту терминологию из четвертой книги «Против Евномия», Севир объясняет одновременное единство и сложность действий Христа: «Един есть человек, состоящий из души и тела, и одна есть энергия, ведь имеет место только одно деятельное дви-

жение... но дела различны, поскольку одни суть духовные, тогда как другие чувственные и телесные... То же мы можем видеть и в Еммануиле, потому что есть только один действующий, то есть воплощенное Слово Божие, и одна энергия, но различны дела, то есть то, что произведено действием... Тем не менее, мы не говорим о двойстве природ по причине различия дел, потому что единое воплощенное Слово совершает, как мы уже сказали, и те, и другие дела»²⁶⁴.

Итак, эта триада иллюстрирует отличие православия от несторианства и от монофизитства (как и от монофелитства). Для несторианства двойственность в действиях (и волях) Христа начинается уже на самой вершине триады – на уровне субъекта, – и простирается до низа. Несмотря на богословие «лица соединения» Феодора Мопсуэстийского, которое означает лишь единство чести, величия и поклонения двух природ Христа, в Нем есть две ипостаси, два субъекта со своими действиями и волями. Для монофизитства двойственность проявляется лишь на самой низкой, третьей ступени триады. Лишь результаты единого Божественного действия Христа могут быть человеческими. Православное же богословие мыслит Христа как единый Субъект, Которому присущи два Его природных действия – Божественное и человеческое – со своими результатами.

Как и для атрибута действия, для воли также характерна

²⁶⁴ Цит. по: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. С. 146.

триада – субъект, воля и желаемый объект: «Не одно и то же воля (τὸ θέλημα), волящее (τὸ θελητικόν) и желаемое (τὸ θελητόν). Ибо воля есть разумное желание разумной сущности; волящее – само то, что обладает волей; а желаемое есть объект любви» (II, 4, 187–190; 174). Для православного мышления во Христе две воли. Для Севира же единая воля Христа не содержит в себе никакой сложности. Это лишь Божественная воля.

Положение, высказанное Синаитом, о том, что всякой природе присуще свое природное действие, а природе разумной – еще и воля, является одной из фундаментальных основ православного диофелитства. Это положение отстаивал в беседе с Пирром прп. Максим Исповедник, опираясь на понятийный аппарат, разработанный Каппадокийскими Отцами для триадологии.

Монофелиты и, в частности, Пирр утверждают единство воли у Христа на том основании, что существует один субъект воления: «Так, если Христос один, то Он, разумеется, и желал как один, а если Он желал как один, то у Него, разумеется, и одна воля, а не две». На возражение прп. Максима, что Христос одновременно и Бог и человек, и что «Он желал как Бог и человек... желал двойственным, а не единственным образом... желал и действовал сообразно Своим природам...», Пирр отвечает: «Невозможно, чтобы вместе с волями не вводились и обладатели волей». Тем самым православные обвиняются в несторианстве. В ответ прп. Мак-

сим ссылается на триадологию Каппадокийцев: «Если допустить, что вместе с волями вводятся и обладатели воль, то правомерно и обратное: вместе с обладателями воль будут вводиться и воли. И окажется, по-вашему, что у пресущественного и преблагого, и блаженного Божества из-за того, что у Него одна воля, – одна также и ипостась, согласно Савеллию; а из-за того, что у Него три Лица, то и воли тоже три, а потому – три природы, согласно Арию...». ²⁶⁵

На возражение Пирра: «Невозможно, чтобы в одном лице две воли сосуществовали друг с другом без противоборства» прп. Максим Исповедник возражает, что во Христе две воли, но они не противоборствуют друг другу, так как причиной подобной борьбы человеческой воли против воли Божественной является грех, а Христос свободен от греха. А человеческая воля, согласная с природой (κατὰ φύσιν) – то есть в богозданном состоянии, – не может противоречить Богу. ²⁶⁶

Согласуясь с этими словами прп. Максима и опираясь на терминологию апостола Павла, прп. Анастасий говорит о трех состояниях душевной (т. е. человеческой) воли: «Опять же, и в Писании мы находим высказывания и о трех видах воль: божественной (θεϊκόν), естественной (φυσικόν), то есть средней (μέσον) и третьей – плотской (σαρκικόν); кото-

²⁶⁵ Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 148–151.

²⁶⁶ Там же, с. 152–153.

рая обозначает диавольскую» (П, 4, 10–13; 167).

Природное, естественное, или среднее состояние человеческой воли – это то состояние, в котором она была создана Богом: «Природная боготварная (θεόκτιστον) воля человека есть разумное движение желающей части души к тому, с чем в соответствии с природой (κατὰ φύσιν) человек желает соединиться» (П, 4, 13–16; 167).

Состояние человеческой воли в сверхъестественном состоянии – «поспешание естественного и разумного желания от естественного к сверхъестественному (ὕπὲρ φύσιν)» (П, 4, 16–18; 167).

Третье состояние воли есть состояние греховное, противоречащее самой природе: «А плотская страстная воля есть отклонение естественного к противоестественному (παρὰ φύσιν) для души» (П, 4, 18–20; 167). Название «плотская воля» для греховного состояния воли человека имеет свое происхождение от апостола Павла: *Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности* (Рим. 8:6-10).

Эти три состояния человеческой воли по-разному соотно-

сятся с волей, законом, повелениями Божиими: «Божественная воля есть повеления Божии. Естественная воля разумной природы состоит в исполнении воли Божией. Воля плотская есть непослушание закону Божию» (II, 4, 71–73; 169).

Итак, прп. Анастасий видит человеческую волю в трех состояниях:

1. Природная, естественная боготварная воля; воля, согласованная с природой;
2. Сверхъестественное, Божественное состояние воли;
3. Воля в греховном состоянии, противоестественная, плотская, или дьявольская.

Об этих же трех состояниях человеческой воли – а) естественном, когда она в согласии с Богом, б) противоестественном, когда воля в конфликте с Ним, и в) сверхъестественном, когда имеет место полное единение человеческой воли с Божественной – говорит и прп. Максим Исповедник: «Если она формируется и движется естественно, то пребывает, если не в единении, то все же в схождении, а не в конфликте с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего».²⁶⁷

Из приведенных выше слов апостола Павла из Послания к Римлянам видно, что, несмотря на грехопадение, плотское, противоестественное состояние воли не является для чело-

²⁶⁷ Opuscula Theologica et Polemica 20. 236С. Перевод цит. по: Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэргизмом. СПб., 2007. С. 39.

века обязательным. На основании того, что естественное и сверхъестественное состояния воли возможны для человека, прп. Анастасий строит сотериологический аргумент в полемике с монофелитами в «Третьем Слове, или Слове против монофелитов» из «Трех Слов об устройении человека по образу и подобию Божиему». ²⁶⁸ Если Христос не имеет человеческой воли вследствие ее греховности, то невозможно спасение человека. Ведь в наличии естественной богодарованной воли лежит способность человека делать добро, выполнять заповеди Божии, творить Божественную волю. В наличии естественной богодарованной воли человека основа его способности в соработничестве с Богом содействовать своему спасению. Без природных воли и действия невозможна аскетика.

В чем же суть природной воли человека, общей для всех людей, если у всех нас общая природа, которой должна соответствовать одинаковая воля: «*Сущностная воля* (θέλημα οὐσιώδες) есть общее, одинаково созерцаемое в природе» (II, 4, 54–55; 168). Прп. Анастасий дает ответ и на этот вопрос: «Естественная воля человека... ведь всякий человек по природе любит жизнь и любит видеть свет – это общая воля» (II, 4, 60–63; 169).

Это положение стало основой для прп. Анастасия при толковании Гефсиманских страданий Господа в «Третьем Слове, или Слове против монофелитов». Согласно Синаи-

²⁶⁸ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Turnhout. Leuven, 1985.

ту, Христос по Своей человеческой воле (природной и боготварной) боялся смерти, так как человеческой воле даже в естественном, безгрешном состоянии присуще желать бессмертия и бояться смерти. Когда же Христос соглашается на добровольную смерть ради спасения человечества, то его человеческая воля находится уже в сверхъестественном состоянии, подчиняясь и сливаясь с волей Отца и Самого Христа как Бога.²⁶⁹ В этом толковании прп. Анастасий следует за прп. Максимом Исповедником.²⁷⁰

Природная воля, основывающаяся на поиске бессмертия, которое мы потеряли в грехопадении и вернем лишь в будущем веке, является общей для всех людей. Но как она реализуется в каждом человеке, какую приобретает ипостасную конкретизацию, зависит от самого человека:

²⁶⁹ *Anastasius Sinaita. Sermones...*

²⁷⁰ «И снова движение показал Тот, Кто плотию умертвил смерть, дабы Начавший обладать естеством как человек явил в Себе то, что спасается, а как Бог – неизреченный и великий совет Отца и Бога, исполняющийся *телесно*, ибо Он стал прежде человеком не для того, чтобы пострадать, но – спасти. Потому-то Он и говорит: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39). Теснотой Он являет движение человеческой воли, которая запечатлевается и осуществляется совместно с Божественной волей...» (К Марину, из сочинения о действиях и волях, гл. 51)). Этими словами прп. Максим Исповедник указывает «на направленность движения человеческой воли Спасителя, которая из состояния естественного страха, преодолев его, стремится к спасительным для нас страданиям» (Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 352).

Гномические воли (γνώμικὰ θελήματα) в нашей природе множественны: один человек желает жить особо, другой – строить дома, иной – заниматься земледелием, следующий – плавать и так далее. Мы обладаем многими гномическими волями, но одной естественной волей – любовью к жизни. Человек любит жизнь не наобум, но природа указывает, что она любит и ищет то, чем она обладала с начала творения (то есть свое бессмертие) (II, 4, 63–70; 169).

Гномическая воля (от γνώμη – мнение, склонность, воля, желание), которую упоминает прп. Анастасий, «обозначает момент принятия определенного решения после предшествующей борьбы мотивов»²⁷¹. Если человеческая воля в естественном состоянии, согласно прп. Максиму Исповеднику и прп. Анастасию Синаиту, существует сообразно природе (κατὰ φύσιν), то воля гномическая есть состояние постоянного колебания между добром и злом, между естественным (природным) и противоестественным (противоприродным) состояниями воли. В этом смысле она определяет не природу, а лицо и ипостась. Поскольку гномическая воля соответствует лицу, а лицо Христа – это Лицо Бога, ставшего человеком, то ни о какой изменчивости в Нем и выборе (γνώμη) не может быть и речи. Наличие во Христе гномической воли предполагает гипотетическую возможность

²⁷¹ Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 356.

для Него греха, что совершенно неприемлемо. Поэтому прп. Максим и прп. Анастасий признали во Христе наряду с Божественной лишь природную человеческую волю – волю, находящуюся в естественном состоянии, – отвергая наличие в Нем гномической воли.²⁷²

Как мы уже сказали, подробная полемика с монофелитством содержится в «Третьем Слове, или Слове против монофелитов», в «Флорилегии против монофелитов» и в «Главах против монофелитов». В самом же «Путеводителе», для прп. Анастасия, наличие двух природ во Христе является обязательно взаимосвязанным с наличием в Нем соответствующих двух природных действий и двух природных волей. Моноэнергитскую и монофелитскую формулы – «две природы, одно действие», «две природы, одна воля» – Синаит в этом своем трактате не комментирует, ограничиваясь опровержением различных вариаций монофизитства. Но богословско-философские основы полемики с новой ересью монофелитства даны именно в «Книге определений», то есть во II главе «Путеводителя». Многочисленные параллели «Третьего Слова...», принадлежность которого прп. Анастасию Синаиту доказал Karl-Heinz Uthemann в критическом издании 1985 г.²⁷³, и II главы «Путеводителя» являются еще одним свидетельством в пользу принадлежности этого тракта-

²⁷² Там же. С. 355–362.

²⁷³ *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas.* Turnhout. Leuven, 1985.

та перу Синаита.

Этимология слов «Бог» и «человек», которую прп. Анастасию приводит во II главе «Путеводителя»²⁷⁴, дает ему еще один аргумент в полемике с монофизитством: «если оба названия сущностей Христа, имею в виду “Бог” и “человек”, имеют имена от своих естественных энергий, то почему некоторые не стыдятся отрицать две энергии в Нем? Они без всякой другой ссылки из Писания или Отцов посрамляются самими названиями Христа, то есть “Бог” и “человек”» (II, 4, 133–139; 171).

Главный аргумент прп. Анастасия против моноэнергизма и монофелитства – в пользу наличия во Христе человеческих действия и воли, если в Нем есть человеческая природа, – мы подробно прокомментировали в соответствующем параграфе второй главы нашей работы. Он состоит в том, что без природных действий никакая природа не существует и не может быть познана. Именно поэтому монофизиты, по словам прп. Анастасия из «Третьего Слова, или Слова против монофелитов», кичились своей победой над православными после подписания униональных документов, основанных на монофелитских формулах: «Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа посредством одного [Его] действия»²⁷⁵.

²⁷⁴ См. параграф 2.8.

²⁷⁵ Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 127.

Впрочем, этот аргумент работает и против монофизитства. Как мы сказали в параграфе 2.9, прп. Анастасий, определяя природное действие как движение, как естественную силу, присущую природе, основывается на словах свт. Григория Нисского: «энергия есть естественная сила и движение всякой сущности, которой лишено только небытие» (II, 4, 77–78; 169). Севир же, хотя и говорит о единосущии Христа нам по человечеству (то есть, о человеческой сущности, но не природе, Христа), о Его совершенстве по человечеству, отрицает наличие в Нем человеческого действия. Но отсутствие своего действия, по мысли свт. Григория, есть признак небытия. Поэтому прп. Анастасий совсем не далек от истины, когда сводит христологию Севира к докетизму.²⁷⁶

²⁷⁶ Более подробный разбор онтологического статуса человечества Христа в христологии Севира см.: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. С. 231–242.

Заключение

Несмотря на свою сложную структуру, «Путеводитель» является не компиляцией трудов различных авторов, а целостным авторским произведением. После критического издания этого трактата все сомнения в принадлежности его прп. Анастасию Синаиту можно считать опровергнутыми. Наш анализ терминологии и учения, выраженного в «Путеводителе», также подтверждает целостность этого труда и его атрибуцию прп. Анастасию.

Опровергая христологические учения несториан и монофизитов, прп. Анастасий Синаит проявляет строгую приверженность православной христологии, выраженной в Халкидоне. При этом он старается показать, что Халкидонское вероопределение основывается на учении предыдущих Вселенских Соборов и дохалкидонских Святых Отцов. Христология же еретиков, по мнению Синаита, противоречит этому святоотеческому Преданию, и потому они подпадают под анафемы трех первых Вселенских Соборов. Это касается и христологии самого близкого, казалось бы, к православию монофизитского богослова Севира Антиохийского – прп. Анастасий настаивает на том, что Севир является не продолжателем свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии великого Александрийского святителя.

Однако, прп. Анастасий не ограничивается простым перечислением дифизитских цитат дохалкидонских Отцов. Доказывая правоту Халкидонского Собора, он активно использует наработки так называемого неохалкидонского богословия, представленного, прежде всего, Иоанном Грамматиком Кесарийским, Леонтием Византийским, свт. Софронием Иерусалимским и прп. Максимом Исповедником.

Заслуга прп. Анастасия состоит в том, что он одним из первых сделал попытку систематизации православной христологии. В этом смысле он является предшественником прп. Иоанна Дамаскина с его «Источником знания». Однако прп. Анастасий не только использует достижения предшественников ему православных богословов и систематизирует их, но и сам привносит в полемику с еретиками оригинальные аргументы, что позволяет ему более полно освятить христологическое учение Церкви.

Преподобный Анастасий Синаит. «Путеводитель»

1. Краткое предварительное размышление, которое нужно привести, чтобы желающий правильно выражал веру в Бога.
2. Догматические определения согласно церковному Преданию.
3. Введение перед разделами.
4. Краткое изложение истоков ересей вплоть до Нестория и Севира.
5. О святых Соборах.
6. Откуда происходит учение Евтихия и Севира.
7. Доказательство, что Севир отверг святых отцов и узаконил, что их цитаты упразднены.
8. Доказательство из Ветхого и Нового Завета и от самого Моисея и Соломона, что природа и лицо не одно и то же.
9. Также выдержки из святого Собора в Никее, что природа, или сущность, и ипостась не одно и то же, как считает Севир.
10. Изложение четырех бесед, которые мы провели в Александрии с феодосианами и гайанитами, в которых мы их изобличили, что если природа и ипостась — одно и то же, то всех святых отцов они определяют несторианами, и само-

го святого Кирилла. В ней и об «Одной природе Бога Слова воплотившейся».

11. Замечание о выражении, называющем природу ипостасью. Откуда оно?

12. О спасительной страсти Христа и о «Святой, Бессмертный распятый...».

13. Совместное обсуждение цитат отцов, которые приводят нам севириане против Халкидонского Собора, и благочестивое опровержение их.

14. Аммония Александрийского против монофизитов.

15. Другая глава против их нового праздничного [послания].

16. На слова *во Христе обитает вся полнота Божества*²⁷⁷ благочестивое толкование.

17. Доказательство, что не совоплотился с Сыном Отец или Святой Дух.

18. Против неправильного понимания антропологического образа для Христа.

19. Глава нечестивого павлианиста.

20. Основные умозаключения против безумных севириан.

21. Другая краткая глава, в которой доказательство, что нельзя изменять догматы на противоположные.

22. Запись основных апорий к нам от неверующих. И глава Андрея несторианина.

23. Сжатое изложение против гайанитов.

²⁷⁷ Ср.: Кол. 2:9.

24. Отрицание из святого Дионисия, говорящее, что «Отец или Святой Дух никак не соучаствовали Воплощению Слова, разве только благоволением». Это касательно фразы Севира, что Отец и Святой Дух совоплотились с Сыном.

Глава первая

1. С Богом. Краткое предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, что следует прежде изучать и знать:

– что следует предварительно жить свято и иметь в себе вселившегося Духа Божиего;²⁷⁸

– что следует знать определения, особенно нужнейшие, по памяти;

– что следует знать с точностью мудрования противников и погружаться в их писания, так как мы часто можем, исходя из них, посрамлять их;

– что не следует никоим образом встречаться с непосвященными и неразумными, но с теми, с кем подобает и когда подобает, и по тем вопросам, которые подобает обсуждать о вере;

– что следует со страхом Божиим погружаться во все Писание, но не со злым умыслом, а в простоте сердца;

– что не следует касаться глубин нашего [естества], как и

²⁷⁸ Ср.: Мф. 5:8 (Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят); *Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога Слова 57, 1–8 (Но для исследования Священного Писания нужна добрая жизнь и чистая душа и Христианское достоинство, чтобы провести разум через понимание, насколько человеческая природа это позволяет, истины о Божием Слове. Невозможно понимать учение святых, если человек не имеет чистый разум, но пробует подражать их жизни. Всякий, кто хочет смотреть на солнечный свет естественно протрет свои глаза, очистив их сначала, чтобы чуть приблизиться к чистоте, на которую он смотрит).

того, что Божественное Писание обошло молчанием: ибо это означает *«не сокрушать кость»*²⁷⁹, то есть не прикасаться к твердому;

– что следует тщательно исследовать те слова, которые говорятся определенно, и в другой раз как-то промежуточно, и снова неточно и простодушно, как, например, такое речение: *«Всякий человек ложь»*²⁸⁰ и *«нет делающего добро, нет ни одного»*²⁸¹.

Схолия. Следует отметить, что некоторые предания Церковь восприняла также в неписанном виде, как например, приобщаться после поста, молиться лицом к востоку, и о том, что Богородица осталась Девой после родов, а также о том, что Она родила в вертепе, и многое другое.

Целей бесед две, первая – посредством письменных изречений, другая же – посредством приведенных фактов, которая более сильная и истинная, ибо изречения писаний возможно и испорчены. Отсюда можно видеть, что если приводишь противнику цитату, то тот тотчас приводит другую цитату, и еретик, и иудей; вследствие чего укрепленный фактическими доказательствами²⁸² лучше вооружен против про-

²⁷⁹ Ср.: Исх. 12:46; Числ. 9:12; Притч. 23:15; Ис. 33:3; Ин. 19:36.

²⁸⁰ Пс. 115:2; Рим. 3:4.

²⁸¹ Пс. 13:1; Рим. 3:12.

²⁸² Пример таких фактических или вещественных (πραγματικὸς) доказательств прп. Анастасий приводит в главах XII и XXIII «Путеводителя».

тивников. Следует и летописцев знать, и в какое время этот отец, и когда такая-то и такая-то ересь были.

Пусть не будет сокрытым от вас также и следующее:

– что если мы приводим вопросом противника в затруднение, то он пытается на другой вопрос перенести разговор – этого нельзя допускать;

– что необходимо до собеседования потребовать клятвы от противника, что он не попирает совесть ни в одном произнесенном им слове;

– что нам следует перед всякой беседой анафематствовать многочисленные ложные мнения, которые имеет о нас противник, например, что мы собираемся беседовать с арабами; предварительно анафематствуем говорящего о двух богах, или говорящего, что Бог плотским образом родил Сына, или поклоняющегося как Богу какому-либо творению на небе или на земле; подобным образом и прочие ереси нужно предварительно анафематствовать, многочисленные о нашей вере ложные предположения они имеют; так как, выслушав это, они более усердно и прочее воспринимают;

– что мы должны предварительно сказать любому монофизиту: «Не от Собора Халкидонского вам мы возражаем, но от отцов до этого Собора, которые и вами, и нами признаются православными»;

– что нам следует предварительно сковать монофизита и твердо анафематствовать того, кто не исповедует Христа истинным Богом, как бы усвоить обличье иудея или Павла Са-

мосатского и потребовать от него: откуда ясно, что Христос есть Бог Высочайший? Подобное сделал Аммоний в отношении [Юлиана] Галикарнасца, эти возражения ты найдешь в двадцать первой тетради²⁸³.

Следует отметить, что монофизиты в потире не предлагают смешение, принося вино неразбавленное, без воды, и этим ясно изобличают себя как исповедующих, что Христос есть только одно голое Божество, лишенное, неприкасающееся и несмешанное совсем с примесью плоти или души.

2. Краткое изложение веры.

Надо знать и не заблуждаться, что не следует нам без проверки и необдуманно произносить любое догматическое высказывание. Ведь можно благочестиво и нечестиво произнести, что во Христе две природы²⁸⁴, точно так же и воли и энергии²⁸⁵, как и всякое другое догматическое высказывание. Точно так же и говорящие, что во Христе два естественных свойства, пусть объяснят, как они понимают слово «естественный». Ведь его можно и благочестиво, и нечестиво произнести. Ведь слово «естественный» произносится и в общеупотребительном разговорном языке простых людей и не содержит в себе ничего удивительного; в таком значении

²⁸³ Восьмая часть тринадцатой главы «Путеводителя».

²⁸⁴ Слово φύσις и производные от него мы будем переводить словами «природа» и «естество» и производными от них.

²⁸⁵ Слово ἐνέργεια (действие) и производные от него мы будем в переводе стараться передавать словом «энергия» и его дериватами.

оно не может применяться ни к природе, ни к свойству во Христе.

Точно так же и желающий провозглашать, что одна у Божества и другая у человечества Христа воля и энергия, пусть не кричит безумолчно, бесстыдно и не исследовав, как случилось из-за неких невежд, о двух естественных волях и двух естественных энергиях. Ибо легко соблазниться (особенно простодушным), от услышанного, что во Христе две естественные [воли и энергии], та и другая.

Впрочем, пусть со страхом Божиим и всем благоговением говорится, растолковывается и дается ответ тем, кто может вместить²⁸⁶, что мыслится и каким образом мыслится во Христе природа, то есть истинная вещь²⁸⁷, а не природа ипостасная, то есть личная, не природная часть плоти, но две соединенные по ипостаси истинные вещи, то есть совершенное Божество и совершенное человечество, неслитно, неизменно, нераздельно в едином Лице Христа; ведь одно Лицо Христос, одна Ипостась.

Также прошу и о волях предостерегать слушателя и говорить ему: «Я не говорю (да не будет!), что во Христе две воли, как ты считаешь, воюющие друг с другом и противоборствующие, ни вообще о воле плотской, страстной или лукавой, ведь даже бесы не осмеливаются изречь это в отношении Христа. Но поскольку Он воспринял совершенного че-

²⁸⁶ Ср.: Мф. 19:12.

²⁸⁷ πρᾶγμα

ловека, дабы всего его спасти, и Он совершенен в человечестве, как и в Божестве, то поэтому мы называем Божественную волю во Христе владычествующим от повелений Его и заповедей попечением, а под волей человеческой в Нем мы мыслим волящую силу умной души, которая по образу и подобию Божию ей дана и вдохнута Богом, когда сотворена²⁸⁸, для того чтобы посредством этой самой волящей силы желать, подчиняться и исполнять Божию волю, Божественные повеления».

Если же лишена душа Христа разумной, волящей, различающей, творящей, деятельной и желающей силы, тогда она на самом деле есть не по образу Божию, а является единосущной не нашим душам, но безвольным, лишенным желания, немудрым, неразмывляющим неразумным душам. И, стало быть, нельзя говорить, что Христос совершенен в человечестве.

Поэтому Христос, «*будучи образом Божиим*»²⁸⁹, имеет по Божеству волю владычествующую, которая общая у Отца, Его Сына и Святого Духа; есть же, так как Он «*принявший образ раба*»²⁹⁰, и воля мыслящей и чистой Его души, по образу и по подобию Божию наполняющая воля Владыки.

Если же уничтожается воля святой и мыслящей Его души, то обнаружится, что [Им] по Божеству рабски исполняется

²⁸⁸ Ср.: Быт. 1:26; 2:7.

²⁸⁹ Флп. 2:6.

²⁹⁰ Флп. 2:7.

воля Отца. Ведь так Арий, Диодор и Феодор злословили, говоря о двух волях по Божеству у Отца и Сына – владычествующей у Отца и рабской у Сына. [Арий] говорит: «И потому Сын говорит как раб к Владыке: *«не Моя воля да будет, Отче, но Твоя»*²⁹¹ и *«не ищу Моей воли, но воли Отца»*²⁹²».

Стало быть, когда так еретики говорят, тогда Святые наши Отцы скорее касательно человечества Господа это толкуют. Если же была лишена мыслящей воли душа Господа, то ясно, что недобровольно закон бессловесного был предписан Богу Слову. Да не будет! Ибо если Он совершенен в Божестве, и равным образом совершенен и единосущен нам по человечеству, то у Него совершенные как Божественные, так и наши свойства.

Таким же образом следует мыслить и толковать относительно двух энергий Христа. Энергией Его Божественной мы называем творение чудес и знамений, особенно в которых не прикасалась, не дотрагивалась всесвятая Его плоть; такими были исцеление дочери Хананеянки, не подходившей ко Христу²⁹³, и слуги сотника²⁹⁴, и разрыв завесы [в храме]²⁹⁵, и затмение солнца²⁹⁶, и раскалывание камней²⁹⁷, и отверзание

²⁹¹ Ср.: Лк. 22:42.

²⁹² Ср.: Ин. 5:30.

²⁹³ Ср.: Мф. 15:21–28; Мк. 7:24–30.

²⁹⁴ Ср.: Мф. 8:5–13.

²⁹⁵ Ср.: Мф. 27:51.

²⁹⁶ Ср.: Лк. 23:45.

гробов и восстание мертвых²⁹⁸; ибо когда всесвятое тело было мертвым и не прикасалось ничему из этого, то пребывающая в нем Божественная энергия Бога Слова одна совершила и делала это.

Человеческой же во Христе энергией, чистой, святой, безупречной, богоданной, богосозданной и жизненной, мы называем животворящую энергию святой Его души, благодаря которой животворилось всесвятое Его тело; когда во время страстей душа отделилась и вышла из тела, тело сразу стало мертвым, тогда Божественная энергия не отделилась от него.

О том, что посредством жизненной энергии мыслящей души животворится тело, свидетельствует и Писание, через вдыхание Божие сотворенной и дарованной перстному нашему телу жизненной души,²⁹⁹ о которой говорит Соломон, обращаясь к неким беззаконникам и идолопоклонникам: *«Грязи презреннее жизнь их; ибо они не познали Сотворившего их и вдунувшего в них душу деятельную и вдохнувшего в них дух жизненный»*³⁰⁰. Вот мы ясно научаемы, что тело животворится действием души, подобно тому, как и Господь говорит о плоти и душе следующие слова: *«Дух животворит; плоть не пользует нимало»*³⁰¹.

²⁹⁷ Ср.: Мф. 27:51.

²⁹⁸ Ср.: Мф. 27:52.

²⁹⁹ Ср.: Быт. 2:7.

³⁰⁰ Ср.: Прем. 15:10–11.

³⁰¹ Ин. 6:63.

Если же противник говорит: «Бог Слово был животворящим тело», то с необходимостью он считает, говоря: «Из-за лишения и отделения Самого Бога Слова тело Его умерло». Но если это так, то какая была нужда вообще воспринимать и иметь саму жизненную разумную душу?

Некоторые же говорят: «Всякое возрастание, или убывание, или выделение, или потребность святой плоти Христа по природе несозерцаемы, и в Божестве энергия Христа называется человеческой». Под богомужней же энергией мы понимаем как совершаемое Христом и созерцаемое совместно: это были прозрение слепого через плюновение³⁰², воскрешение дочери начальника синагоги наложением святой Его руки³⁰³, благословение хлебов³⁰⁴, исцеление глухонемого через персты Его³⁰⁵, воскрешение Лазаря Своим голосом³⁰⁶, истечение из ребра крови из мертвого тела³⁰⁷, шествие по морю³⁰⁸, передача Духа через Божественные уста Его³⁰⁹.

Еретики же, взирая на эту общую богомужную энергию Христа, отвращаются от исповедания в Нем некоей Боже-

³⁰² Ср.: Мк. 8:22–26; Ин. 9:1–7.

³⁰³ Ср.: Мк. 5:22–24, 35–42.

³⁰⁴ Ср.: Мф. 14:13–21; Мк. 6:31–44.

³⁰⁵ Ср.: Мк. 7:32–35.

³⁰⁶ Ср.: Ин. 11:43–45.

³⁰⁷ Ср.: Ин. 19:34.

³⁰⁸ Ср.: Мф. 14:25–34; Мк. 6:48–53; Ин. 6:19–21.

³⁰⁹ Ср.: Ин. 20:21–23.

ственной, а также душевной, жизненной человеческой энергии. При этом нам нужно точно и недвусмысленно знать, что противники, исходя из наблюдения над своей собственной волей и над действием собственной души и тела, постоянно и непрерывно боримые и оскверняемые разжжением и действием дьявола, и поэтому они и Несторий отказались говорить о человеческой воле и энергии во Христе, но выдумали единоприродное тождество воли и тождество действия [в Нем]. Но об этом мы более пространно будем говорить в последующих [главах] и в других [сочинениях].

Схолия. Пусть трудолюбцы не забывают того, что поскольку мы имеем обыкновение называть одержимыми бесами тех, кто находится под их воздействием, то поэтому еретики, когда слышат о действиях во Христе, тут же, считая их за действия страдающих [от беснования], приходят в негодование и отвергают подобное выражение, словно сами воистину находятся под воздействием, то есть беснованием.

3. С Богом. Предварительное рассмотрение основы книги определений, название которой – «Путеводитель».

Состав всей нашей смертной сущности из души разумной и мыслящей и из скопления стихий, которое есть плоть, был дан от всемудрого Создателя; укрепляется красота безупречных нравственных дел, основанных на благочестивой вере и соблюдении Божественных заповедей, ведь ни лишенное души тело не имеет само по себе жизни, ни соблюдение запове-

дей без правой веры не принесет пользы человеку. Ведь что душа для тела, то правая вера для духа. Итак, прежде всего, будем, если угодно, радеть, усваивать и беречь бесстрастную мысль о Боге и божественном, дабы, как предварительно поставленное чистое и незыблемое основание, Христос, благочестиво почитаемый нами краеугольным камнем,³¹⁰ укрепил все наше безупречное во всем здание, и соделал его непоколебимым при всех ударах и натисках еретической ворожбы. Поскольку прочным основанием и незыблемым краеугольным камнем всякой рассудительной мудрости стало предварительное постижение и различение основанных на фактах определений, то они должны предшествовать, как некие надежные путеводители при раскрытии темы. Ибо у немногих (особенно в нашем поколении) рождалось усердие и усилие в постижении и различении определений.

Но многие из еретиков, с которыми мы встречались, пытались догматизировать о Христе, словно сражаться в ночной битве, а лучше сказать в битве вслепую, так что действительно мы с трудом удерживали смех, особенно, [в диспутах] в городе Александрии. Ибо что может быть более смехотворным? Они догматизировали о природе, но не знали, каково определение природы; страстно спорили об ипостаси, но не ведали, что такое ипостась. И тому подобное.

Мы же, при содействии Христовом с молодых лет воспринимая по частям из отеческого Предания наставление в

³¹⁰ Ср.: Пс. 117:22–23; Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 10:17; Еф. 2:20; 1 Петр. 2:6–8.

определениях и, благодаря этому, видя всех противников побежденными и обращенными к Богу, увещеваем прежде всего радеть о знании определений, особенно тех, которые относятся к учению о Христе, чтобы вы не были слепыми варварами и чтобы говорящий с вами не был для вас варваром³¹¹.

Прежде всего должно знать, что Предание католической Церкви отнюдь не идет, не следует во всем за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства о Христе и триадологии, но богоподобно следует своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества превышает физических определений и законов; не понимая этого различия, еретики, догматизируя о Боге в общепринятых и натурфилософских [понятиях], впали в заблуждение. Вследствие чего [апостол] Павел и сказал, что он проповедует Христа *«не в убедительных словах мудрости века сего»*³¹², потому что общепринятая философия есть *«безумие перед Богом»*³¹³.

Вот, заметь, что первое определение этой философии гласит: «[Вещам], противоположным друг другу по естеству, невозможно вступать в соединение»³¹⁴; например, огонь не

³¹¹ То есть, чтобы через знание христологических определений понимать отеческое учение о Христе.

³¹² 1 Кор. 2:4–6.

³¹³ 1 Кор. 3:19.

³¹⁴ См., напр.: *Аристотель*. Физика 1, 9: «противоположности уничтожают друг друга»; Физика 8, 8: «противоположности взаимно уничтожаются и препятствуют друг другу». Еще один важный для истории богословия постулат фило-

может быть соединен с сеном, не повредив [его]». А первое определение нашего спасения опровергает это философское определение, провозглашая общение и единение [в Богородице] девства и рождения, а [в Господе] божественного огня с противоположным естеством плоти.

Второе определение философии гласит: «Единичная ипостась, объемлющая в себе все, неопишима: ведь невозможно говорить, что двоица или троица неопишима, ибо двоица познается через описание единицы»³¹⁵. А Святая Церковь исповедует неопишемого Бога в трех Ипостасях.

Опять же Платон говорит: «Отцовство есть прежде-бытие сыновства»³¹⁶. Церковь же говорит, что Сын прежде веков сосуществовал и был безначальным вместе с Отцом.

Знающий это богомудрый Василий говорит, обращаясь к

софии Аристотеля: невозможно, «чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в [состоянии] полной осуществленности: то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может представлять собою в том же состоянии одну вещь» (Метафизика 1039. а.9-10). В эпоху христологических споров это положение сформулировано богословами так: «нет неипостасной природы».

³¹⁵ Возможно прп. Анастасий ссылается на пятую гипотезу из диалога Платона «Парменид», согласно которой единое не познаваемо и даже не существует (160b – 163b). Или же прп. Анастасий указывает на положение Аристотеля, что общее начало одноприродных вещей познается и существует в самой вещи. Поэтому уникальная, «единичная ипостась, объемлющая в себе все (то есть всю природу, которой больше нет в других вещах – иг. А.), неопишима». Вещи же познаются через сравнение с одноприродными вещами («двоица познается через описание единицы»).

³¹⁶ Данное изречение не встречается в сохранившихся произведениях Платона.

Амфилохию: «Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно».³¹⁷ Отец, говоря «в соответствии с церковными догматами», обозначил, что у эллинов сущность и природа не одно и то же. Поэтому и Климент [Александрийский], обильный мудростью и ведением, создал особым образом определения церковных догматов, будучи учеником и подлинным питомцем помощников святых апостолов Петра и Павла, более всемудрого; слыша, как последний отвергает, отвращается и глумится над эллинской мудростью.

Первый наш вопрос к еретикам, пытающимся возражать против нас о Домостроительстве Христова Воплощения, таков: откуда или от какого автора Священного Писания Святая Церковь восприняла, прежде всего, [понятие] «природа»? Кто назвал саму энергию? Откуда [Церковь] узнала о [понятии] «род»? Кто раньше всех начал говорить о воле? Откуда [понятие] «ипостась»? Откуда [Церковь] впервые услышала о сущности? Когда же противник будет в затруднении от таковых вопросов, произойдет первое его поражение.

³¹⁷ Прп. Анастасий и далее (вторая часть девятой главы) приписывает данные слова свт. Василию Великому. Однако в подлинных творениях святителя данного высказывания нет. В упомянутом прп. Анастасием Послании 236 «К тому же Амфилохию» свт. Василий пишет: «И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком». Отождествление понятий «сущность» и «природа» у православных богословов произошло лишь в эпоху христологических споров (в VI в.).

Глава вторая

1. С Богом. Различные определения, изрекаемые в соответствии с Преданием и верой святой соборной Церкви, собранные из Климента и других благочестивых Отцов, которые следует до всякого другого научения выставить тому, кто желает с Божьей помощью защитить учение благочестия.

Для более точной передачи Предания должно знать то, что всякий серьезный предмет или вопрос исследования предполагают некоторые три испытания и вопроса, которыми мы задаем противникам, например: «Что есть Бог?», «Почему Он называется Богом?» и «Сколькими способами можно мыслить понятие «Бог»?» И когда мы спрашиваем: «Что есть Бог?», то ясно, что ищем определение вещи; когда задаем «Почему Он называется Богом?» – требуем этимологии имени; а когда говорим «Сколькими способами можно мыслить понятие «Бог»?» – требуем от наших противников ответа на вопрос о том, сколькими способами можно нам говорить о Боге.

Схолия. Когда ставится первый вопрос, то обнаруживается определение; когда второй – становится ясной этимология, а когда третий – обозначаются способы [постижения предмета].

Приступающий к изложению догматических вопросов без

знания определений уподобляется слепцу, намеревающемуся куда-то идти.

Итак, для начала следует вышеназванным образом произвести трояким способом исследование определений: «Что есть определение?», «Почему оно называется определением?» и «Сколькими способами мыслится определение?» Определение есть краткое высказывание, обнаруживающее в вещи подлежащую сущность.³¹⁸ Называют же определениями³¹⁹, так как они являются словно глазами³²⁰, очами вещей и как бы определяют³²¹, то есть замыкают кратко силу мысли. Например, вместо того чтобы говорить: «Человек есть сущность из плоти, души, разума, крови, стихий и многого другого», мы даем такое определение: «Человек есть живое существо разумное, смертное, могущее вместить ум и знание»³²².

Итак, имеется бесчисленное множество определений вся-

³¹⁸ См.: *Аристотель*. Топика 7, 3: 153 а 15–16: «определение есть речь, выражающая суть бытия вещи».

³¹⁹ ὄρος

³²⁰ ὄρασις (в тексте ὀράσεις)

³²¹ ὀρίζω – дословно: ограничивать, определять (то есть ставить пределы). Отсюда слово «горизонт».

³²² Классическое античное определение человека, воспринятое и христианскими авторами. См., напр.: *Порфирий*. Введение в категории Аристотеля, гл. 7: «Род для каждого вида – один, например, для человека – живое существо, а различающих признаков – несколько, например – разумность, смертность, способность обладать мыслью и знанием, чем (каковыми свойствами) он (человек) отличается от других живых существ».

кой вещи, но вследствие нерадивости нынешних людей мы приводим лишь некоторые из них, наиболее главные. Кроме того, должно знать и верить, что усердно постигающий определения в диспутах легко сможет привести к молчанию ритор и велеречивых болтунов. Ибо когда будут заданы вопросы: «Что есть слово?», «Почему оно называется словом?» и «Сколькими способами [мыслится] слово?», то противник будет поставлен в тупик, поскольку не сможет дать определений и, в конце концов, будет посрамлен как невежда.

Определение определений есть Тот, Кто определяет все, Сам же ничем не определяется; таким единственным Определением определений является Бог. По сущности не обозначаемый есть не определяемый, Бог. Трудно же определяемое есть то, что познается лишь отчасти, а не целиком, как, например, Древо Жизни. Для людей существуют три непознаваемые по сущности и не поддающиеся определению: Бог, Ангел и душа – только Богом знаемые по сущности.

Наконец, правильно задающий вопрос обращается к противнику так: «Что есть предел³²³?», «Что есть неопределяемое?», «Что есть трудно определяемое?» Легко определяемое есть осязаемое и подвергающееся тлению, как, например, хлеб и тому подобное. Предел есть состояние, которое нельзя превзойти. Неопределенное есть единственное нетварное, Бог. А трудно определяемое есть тварное и незри-

мое, то есть Ангел, душа, демон.

2. Что есть Бог? Почему Он Бог? В скольких смыслах употребляется слово «Бог»?

Бог есть беспричинная Сущность, всесильная Причина, некая сверхсущностная Причина всякой сущности. Бог есть безымянное и невыразимое людьми Бытие, творящее всякое бытие. Ибо Соломон сказал, что Бог есть *«несообщимое Имя»*³²⁴; а *«несообщимое Имя»* есть то, которое не воспринимается слухом или мыслью ни людей, ни Ангелов. В скольких смыслах употребляется в Писании слово «Бог»? Ясно, что в двух: по естеству и по причастию: по естеству есть Творец, а по причастию и по благодати и праведники называются «богами».³²⁵

Вопрос: Слово «Бог» относится в первую очередь к сущности, лицу, энергии, или же это образ или метафора? **Ответ:** Ясно, что оно энергийное, ибо оно не обнаруживает для нас сущность Божию (ведь познать ее невозможно), но слово «Бог» являет нам лишь доступную для созерцания Его энергию.

Что есть Отец? Почему называется Отцом? Сколькими способами [мыслится] Отцовство в Боге?

Отцом в собственном смысле слова называется беспри-

³²⁴ Прем. 14:21.

³²⁵ Ср.: Пс. 81; Ин. 10:34.

чинная Ипостась, рождающая и нерожденная. Она называется Отцом, поскольку либо оберегает все, либо оберегает собственных чад, что и значит слово «отец»³²⁶. Бог именуется Отцом в двух смыслах: по природе и по благодати; по природе Он [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он – [Отец] и нас, ибо [сказано]: «*Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы*»³²⁷.

Что есть Сын? Почему называется Сыном? И сколькими способами мыслится Сын?

Сын в собственном смысле слова есть либо удвоение ипостаси при тождестве природы, либо однородное приумножение лиц, либо выход естества, познаваемый в сродстве. Также в собственном смысле слова о сыне говорится словно о «подобном», ибо каков отец по сущности, таков и едиnorodный сын: от Нетварного – Нетварный, от смертного – смертный и от человека – человек. Наконец, о сыновстве в Боге говорится в двух смыслах: по природе и по благодати; Бог Слово является Сыном по природе, а праведники – по благодати.³²⁸

³²⁶ Πατήρ от παῖς – дитя, мальчик, ребенок и τηρέω – охранять, беречь.

³²⁷ Пс. 81:6.

³²⁸ Ср.: *Афанасий Великий, свт.* Послание к ариан, III, 19: «Один есть Сын по естеству, истинный и едиnorodный, но и мы делаемся сынами, не Ему подобно, не по естеству и не в действительности, но по благодати Призвавшего, и будучи земными людьми, именуемся богами, не такими, каков Бог и каково истинное Слово Его, но как восхотел даровавший сие Бог, так подобно Богу делаемся ми-

Что есть дух? Почему называется духом? И в скольких смыслах говорится в Писании о духе?

Дух³²⁹ есть тонкое, невещественное, лишенное образа и исходящее бытие. О духе говорится словно о «все мановении»³³⁰, потому что как некое мановение подает он знак всему, и все приводится в движение. О нем говорится в Писании в четырех смыслах: Дух – Святой Дух, Ангел – дух, и душа – дух, и ветер – дух; иногда же и ум называется духом.

Троица есть, согласно естественному умозаключению, сочетание единиц, а согласно Божественной сущности – бытие, превышающее число.

*Вечность*³³¹ есть то, что «всегда продолжается»³³², то есть, что не имеет начала и никогда не прекращается: не всякое совсем нескончаемое является и безначальным, ведь Ангелы и души имеют начало бытия, но не имеют конца.

*Своеобразным свойством*³³³ называется то, что подлин-

лосердыми, не приходя через это в равенство с Богом, не делаясь по естеству и истинными благодетелями, потому что благодетельствовать не наше, но Божие изобретение, но поскольку совершаемое по благодати для нас Самим Богом делаем мы общим и для других, не рассуждая, но просто на всех простирая благотворительность».

³²⁹ πνεῦμα

³³⁰ Πᾶν (все) νεῦμα (знак головой или глазами, кивок, мановение).

³³¹ αἰδιον

³³² ἀεὶ διόν

³³³ ἰδίωμα

но распознается в каком-либо естестве, но никоим образом не присутствует в другой сущности. Например, способность смеяться в человеке, которая отсутствует в любом другом естестве.³³⁴

3. О природе. Что есть природа? В скольких смыслах говорится о природе? Почему она называется природой?

Природа, в соответствии с церковным образом мыслей, есть истинное существование вещи, а согласно Аристотелю и прочим эллинам, природа определяется многообразным образом, и в этих определениях заблудились севириане³³⁵. По божественному Апостолу, природа есть все то, что существует поистине, а не то, что изрекается как плод воображения – об этом мы скажем впоследствии более пространно. Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществленность.³³⁶ Она называется природой, по-

³³⁴ См.: *Аристотель*. О частях животных, 3, 10: 673 а 8.23: «А что щекотлив один только человек, причиной этому служит, с одной стороны, тонкость его кожи, а с другой – то обстоятельство, что из всех животных он один только способен смеяться». Согласно Порфирию, способность смеяться является собственным, природным признаком человека, как способность ржать – природным признаком лошади (см.: *Порфирий*. Введение в категории Аристотеля).

³³⁵ Севир Антиохийский (ок. 456–538) – монофизитский богослов, основатель «севирианства», одного из двух главных (наряду с юлианством) течений в истории монофизитства.

³³⁶ Прп. Анастасий практически дословно приводит определение из произведения «О Промысле» (Περὶ πρῶνοιας), подписанное именем Климента Александрийского, но, по мнению современных исследователей, ему не принадлежащее.

тому что произошла³³⁷ и есть, подобно тому как и сущность познается как поистине существующая. По церковному учению природа, сущность, род и вид суть одно и то же, как одно и то же хлеб, кусок (хлеба) и лепешка³³⁸. Поэтому одним и тем же является природное³³⁹ и восуществленное³⁴⁰. Как было уже сказано, для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» и «вид».

Схолия. Что касается выражения «по природе»³⁴¹, то, исходя из Ветхого и Нового Завета, можно сказать, что слова «Христос по природе Бог и по природе человек» означают то же самое, что и слова «Он, поистине будучи Богом, поистине становится неизменно человеком». В самом деле, мудрый Соломон говорит о нечестивых людях: «*Суетны все люди, не имеющие ведения Бога*»³⁴². А божественный Апостол говорит о нас, [пришедших в Церковь] из язычников: «*мы некогда по природе чада гнева*»³⁴³. Итак, если бы нечестивые были суетными естественным образом, то есть по самой природе своей, они были бы

³³⁷ Традиционное для богословия объяснение этимологии слова природа (φύσις) – от слова происходить, рождаться (γενεῖν).

³³⁸ Прп. Анастасий приводит три синонима слова «хлеб» (ἄρτος, ψωμίον и βουκίον).

³³⁹ ἕμφυτον

³⁴⁰ ἐνοούσιον

³⁴¹ φύσει

³⁴² Ср.: Прем. 13:1.

³⁴³ Ср.: Еф. 2:3.

безукоризненны. Ведь то, что присуще нам от природы и естественным образом, безупречно и безукоризненно, поскольку естественным образом создано в нас Богом, как, например, способность дышать, есть и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным образом сотворил в людях суетность. Опять же, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас по природе чадами гнева. Ведь «по природе» означает то, что существует сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе создан горящим, а земля образована прозябающей [растения]. Итак, еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что природу суетности и гнева сотворил Бог, либо что выражение «по природе» означает не что иное, как только «сущее поистине». Поэтому безукоризненны наши слова: «Христос по природе Бог и по природе человек», то есть «поистине Бог и поистине человек». Таково это предание и определение о природе, которое мы выводим из Ветхого и Нового Завета, и никакой учитель, и никакой Ангел с неба не могут ни ввести новшество [в это предание], ни разрушить [его] вовек.³⁴⁴

Об ипостаси. Что есть ипостась? Почему она ипостась? В скольких смыслах говорится об ипостаси?

Ипостась, согласно церковному и апостольскому Преда-

³⁴⁴ Ср.: Гал. 1:8.

нию, есть лицо, или образ³⁴⁵; об этом говорит Павел, изрекая, что Сын есть «сияние славы Отца и образ ипостаси Его»³⁴⁶, то есть единосущное Лицо образа и Ипостаси Отца. Мы называем Лица и образы в Боге нетелесными, неописуемыми и не имеющими формы. Согласно Святым Отцам лицо, или ипостась есть особенное по сравнению с общим, ибо природа есть общее каждой вещи, а ипостаси – особое. Например, природа, или сущность есть единое Божество, а Ипостасей три: Отец, Сын и Святой Дух – три Лица, или Образа, единая же сущность и род.³⁴⁷ Когда ты сказал: «Божество сохрани нас», то обозначил всю Святую Троицу; а если сказал: «Сын Божий с нами», то назвал одну из Ипостасей и целое Божество.

Еще раз послушай об этом: Божество – это общее и целокупность сущности, а Отцовство – одно Лицо, то есть Ипостась; Сыновство есть другая Ипостась, а Дух Святой – иная Ипостась. Три ипостасных свойства в Божестве: нерожденность Отца, рожденность Сына и исхождение Святого Духа; ни Отец не является рожденным, ни Сын – исходящим, ни Дух Святой – рожденным.

Существует пять обозначений для ипостаси: «ипостась»,

³⁴⁵ χαρακτήρ

³⁴⁶ Евр. 1:3.

³⁴⁷ Ср., напр.: *Василий Великий, свт.* Письмо 236 (228), к тому же Амфилохию,

«лицо», «образ»³⁴⁸, «особое»³⁴⁹ и «индивид»³⁵⁰.

Опять о природе. Ангельство называется природой, а ипостасями – наименования каждого Ангела: Гавриил, Михаил, Уриил, Рафаил. И опять же природой является единое и общее человечество, а ипостаси суть Петр, Павел, Фома и остальные лица и образы. Итак, природа есть владычица, причина и родительница ипостасей, входящих в нее; они называются ипостасями, так как подчинены природе, источнику их.

Вновь говорим о том же. Если ты сказал: «Ангел – прекрасная природа», то обозначил всю их сущность, а если сказал: «Велик Гавриил», то сказал об одной ипостаси из всех. Фраза «Человек жалок» обозначает целую сущность, а Конон, Симон и Филон суть ипостаси. Когда сказал: «Птица легка», то говорил о всей сущности, а слова «голубь», «горлица», «соловей», «павлин» и «лебедь» обозначают их ипостаси.³⁵¹ Слово «скот» подразумевает всю сущность скотов, а слова «лошадь», «лев» и «собака» подразумевают их ипостаси, образы и лица.

Этот канон определений приложим не только к мысля-

³⁴⁸ χαρακτήρ

³⁴⁹ ἴδιον

³⁵⁰ ἄτομον

³⁵¹ В этих и дальнейших примерах прп. Анастасий ошибается, так как ипостасью является конкретный голубь, конкретный соловей и т. д., а не весь вид.

щим, разумным и одушевленным, но и ко всякой неодушевленной, бесчувственной и неподвижной природе. Например, когда мы сказали: «Сотворил Бог свет»³⁵², то обозначили всю сущность светил. Сама данная сущность разделяется на свои ипостаси, и эти ипостаси природы света суть следующие: луна и звезды, Орион, вечерняя звезда³⁵³, Большая Медведица, утренняя звезда³⁵⁴, созвездие Рак и остальные. Равным образом дело обстоит и с ветрами; когда сказал «ветер», то обозначил все естество ветров, а сказал «Нот», «Борей» и «Либ», то это есть их ипостаси. Также и огонь есть единая сущность, которая разделяется на ипостаси, то есть светильники, свечи, лампы, духовые печи и камины. Равным образом и все человечество, как было сказано ранее, есть единая сущность, много же лиц.

И вот святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше. Ибо если мы назвали бы ее ипостасью, то оказалось бы, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека. Невозможно называть ее ипостасью, поскольку эта плоть неотделима от Бога Слова; ибо *ипостасью* называется отдельное лицо. Поэтому мы называем ее не ипостасью, а *воипостасной*, ибо *воипостасное* есть существующее, так же как *неипостасное* есть то, что не

³⁵² Ср.: Быт. 1:3 и 14.

³⁵³ Преимущественно Венера.

³⁵⁴ Т. е. Венера.

обладает существованием, или сущностью; например, сновидение есть не сущее, неипостасное и призрачное. И что бы мы сказали определенно, то неипостасное, несуществующее и не сущее есть то, о чем часто говорится, но что не распознается ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь. В свою очередь *восуществленным* мы называем либо само сущее, либо своеобразное свойство, распознаваемое в сущности: например, разумность и тленность есть *восуществленное* человека. Равным образом и слово «воипостасное» употребляется двумя способами: либо [оно обозначает] поистине существующее, либо своеобразное свойство в ипостаси, как, например, нерожденность в Боге Отце, рожденность в Сыне и исхождение во Святом Духе, как об этом говорилось выше.

*Свойство*³⁵⁵ есть определенная сила каждой природы, которая отличает и отделяет ее от прочих сущностей, о чем и говорит божественный Дионисий: «Ибо тление есть немощь естества и нехватка природных свойств, энергий и сил»³⁵⁶.

4. О воле. Что есть воля? Почему она называется волей? Сколькими способами мыслится воля?

Воля есть устремленность мыслящей и разумной сущности к желаемому; ибо все мыслящее, очевидно, является и волящим; ведь воля как некое дыхание и жизнь сущностным образом присуща всякой разумной природе. Она называется

³⁵⁵ ὅτις

³⁵⁶ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 4, 25.

волей, поскольку природа устремляется сильно³⁵⁷ к желаемому ею или к получению, то есть обладанию желаемым. Воля рассматривается в трех видах: Божественная, ангельская и душевная; ведь только эти три естества являются волящими. Опять же, и в Писании мы находим высказывания о трех видах воли: божественной, естественной, то есть средней и третьей – плотской, которая обозначает дьявольскую. Природная боготварная воля человека есть разумное движение желающей части души к тому, с чем в соответствии с природой человек желает соединиться. Божественная же воля у людей есть поспешание естественного и разумного желания от естественного к сверхъестественному. А плотская страстная воля есть отклонение естественного к противоестественному для души.

О своеобразном свойстве³⁵⁸. Что есть своеобразное свойство? Сколькими способами мыслится своеобразное свойство? Почему оно называется своеобразным свойством?

Этимология своеобразного свойства. Оно называется своеобразным свойством от «особо быть», как существующее от собственной природы вне смеси с остальными сущностями; или же от «быть видимым вместе», ибо неотдели-

³⁵⁷ Слово θέλημα прп. Анастасий выводит из созвучного выражения θέειν λίαν – «устремляться сильно».

³⁵⁸ ἰδίωμα

мы от природ и ипостасей их свойства. Своеобразное свойство, то есть свойство³⁵⁹, есть то, что подлинно и особо распознается в некой природе, но не обнаруживается в другой. Например, в божественной природе – предвечность, нетварность и неопиcуемость, которые отсутствуют в любой другой сущности; их нет по сущности и в самом всеcвятом теле Христовом: ведь оно не является ни предвечным, ни нетварным и никогда не будет неопиcуемым. Своеобразным свойством ангельского еcества является бесстрастие сущности и неумолчность cлавословия; бесстрастием же называют и бесcмертие данного еcества. Своеобразием же человека в собственном смысле этого слова является cоединение из cмертной и бессмертной природ, которое не наблюдается ни в одной другой сущности.

Есть своеобразные свойства природные, о которых только что было сказано, а есть ипостасные, например, белизна, курносость, чернота, высота, увечность, cветлоглазость, ретивость, леность и тому подобное – они не обнаруживаются равным образом во всех людях; ведь не все курносы, не все ретивы и не все cветлоглазы. Поэтому некоторые называют *ипостасью* своеобразное сочетание характерных свойств, о которых говорилось. А природные своеобразные свойства равным и подобным образом обретаются во всем роде; например, все cмертные люди одинаково cмертны, разумны,

³⁵⁹ ἰδιότης

все дышат, спят, ходят, обладают широкими ногтями³⁶⁰ и способны к земледелию.

*Привходящим свойством*³⁶¹ называется возникающее и исчезающее; например, младенчество, которое возникает и исчезает по мере возмужания. Точно так же изменяются здоровье, болезнь, жар и сухость; и вообще, все способное изменяться называется привходящим свойством.

Сущностная воля есть общее, одинаково созерцаемое в природе. Итак, если плоть Христа, как говорят Святые Отцы, добровольно не хотела умирать, и такая же воля обнаружилась бы и в Отце, и в Святом Духе, то разумеется, что есть одна воля плоти и Божества.³⁶²

Естественная воля человека, как утверждают святой Василий и Кирилл, есть жизнелюбие; ведь всякий человек по природе любит жизнь и любит видеть свет – это общая воля. Гномические воли в нашей природе множественны: один человек желает жить особо, другой – строить дома, иной – заниматься земледелием, следующий – плавать и так далее. Мы обладаем многими гномическими волями, но одной естественной волей – любовью к жизни. Человек любит

³⁶⁰ Согласно легенде Диоген Синопский на определение Платона «Человек есть живое существо о двух ногах, лишённое перьев» ощипал курицу и объявил: «Вот Платоновский человек!» На что Платон к своему определению вынужден был добавить «... и с широкими ногтями».

³⁶¹ *συμβεβηκός*, по-латински – *accidentia*

³⁶² Прп. Анастасий сводит монофелитское положение об одной воле во Христе к абсурду – признанию в Троице плотской воли.

жизнь не наобум, но природа указывает, что она любит и ищет то, чем она обладала с начала творения (то есть свое бессмертие).

Божественная воля есть повеления Божии. Естественная воля разумной природы состоит в исполнении воли Божией. Воля плотская есть непослушание закону Божию.

Об энергии³⁶³. Что есть энергия? Почему называется энергией? Сколькими способами мыслится энергия?

Как говорит святой Григорий Нисский, «энергия есть естественная сила и движение всякой сущности, которой лишено только небытие. То, что причастно какой-либо сущности, полностью относится и к энергии, являющей ее. Ибо истинное учение определяет границы сущностей по неложным их энергиям»³⁶⁴. Например, мышление есть действие мыслящих, чувство – чувствующих, движение – движущихся, полет – летающих³⁶⁵, плавание – плавающих³⁶⁶, рост – растений, пресмыкание – пресмыкающихся, свечение – светящихся, горение – горящих, течение – текучих, зрение – зря-

³⁶³ Повторяем, что слово ἐνέργεια (действие) и производные от него мы будем в переводе стараться передавать словом «энергия» и его дериватами.

³⁶⁴ Цитата из несохранившегося сочинения свт. Григория Нисского «Слово к грамматику Ксенодору». Цитата сохранилась в произведениях прп. Анастасия и прп. Максима Исповедника.

³⁶⁵ Т. е. птиц (πτηνός – птица, летающее – происходит от πέτομαι – лететь).

³⁶⁶ Т. е. рыб (νηκτός – рыба, плавающее – происходит от νήχω – плыть).

чих, рождение – рождающих; говоря вообще, естествознание установило, что обозначение и определение всякой природы – это ее энергия, и с ее прекращением полностью уничтожается, гибнет и природа; ведь с прекращением жара тухнет огонь; когда живое существо лишается движения, оно гибнет; а когда [человек] перестает мыслить, то гибнет мыслящее и рассуждающее [свойство] его души. Поэтому мы и говорим о двух волях и энергиях во Христе, дабы нам не сказать о неодушевленном теле и неразумной душе Его; ибо энергия одушевленного тела является ходьба и труд, а энергия разумной души – волящее, логическое и рассудительное сознание ее.

Не только в одушевленных и движущихся, но и в неодушевленных и неподвижных обнаруживаются естественные энергии, как свидетельствует скаммония³⁶⁷ и очищающие [растения], обладающие слабительным действием; ртуть, производящая смертельное действие, и цикута, также губительная. Удивительно то, что некоторые самые различные природы, часто лишаясь своих естественных энергий, порождают другие энергии. Например, раскаленный камень теряет свое охлаждающее действие, но приобретает (будучи неугасимым) способность жечь тела. Равным образом и кедр, обжигаемый, лишается своего растительного, возрастающего и порождающего действия, но [огонь] наделяет кедр

³⁶⁷ *Convolvulus scammonia*, разновидность выюнка, сок которого употреблялся в качестве слабительного.

неким целительным и уничтожающим червей действием.

Итак, для тех, кто со знанием дела и рассудительно подходит к рассмотрению и суждению о названиях сущих, не составляет труда обнаружить, что большинство наименований любой существующей вещи соотносятся с энергией, а не с естеством, ибо они имеют имена, производимые от их собственных энергий. Для доказательства этого следует начать с самого Божия названия и имени. Ведь слово «Бог»³⁶⁸ представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Создателя, но Бог так именуется вследствие Своей созерцающей энергии³⁶⁹. Равным образом слово «Ангел» обнаруживает не саму сущность и бытие природы Ангелов, но они имеют наименования Ангела от их возвещающей³⁷⁰ энергии и служения. Точно так же и человек³⁷¹ называется человеком не от сущностного своего качества, но потому что он, устремляющий взгляд вверх и именуемый «вверхглядящим»³⁷², единственный из всех живых существ, глядящих в землю, возводит очи горе; по причине своего «вверхглядящего» действия, он и называется человеком. Другие же говорят, что он называется человеком, так как из всех живых существ, ходящих согнутыми и с опущенной вниз головой,

³⁶⁸ Θεός

³⁶⁹ θεωρητικός

³⁷⁰ ἀναγγελτικός от ἀναγγέλλω – возвещать

³⁷¹ ἄνθρωπος

³⁷² ἄνω-θρόωπος

он один обладает действием прямохождения³⁷³.

Итак, если оба названия сущностей Христа, имею в виду «Бог» и «человек», имеют имена от своих естественных энергий, то почему некоторые не стыдятся отрицать две энергии в Нем? Они без всякой другой ссылки из Писания или Отцов посрамляются самими названиями Христа, то есть «Бог» и «человек». Ибо, как мы только что говорили, почти всякая природа именуется от сущностной энергии своей. Например, «дева»³⁷⁴, то есть «умерщвляющая огонь»³⁷⁵, происходит от «умерщвлять разжигание плоти»³⁷⁶. И опять же, когда мы говорим «голубь»³⁷⁷, то обозначаем не естество этого живого существа или качество плоти его, но действие, которое им совершается – ведь название «голубь» происходит от «летать устойчиво»³⁷⁸. И другие наименования соотносятся с энергией, а не с естеством. В частности, «олень»³⁷⁹, «по-змеи»³⁸⁰, [происходит] от «поражать змей»³⁸¹,

³⁷³ ἀνορθοπεριπατητικός

³⁷⁴ παρθένος

³⁷⁵ πυρθάνος

³⁷⁶ πύρωσιν θανατοῦν τῆς σαρκός

³⁷⁷ περιστερὰ

³⁷⁸ πέτασθαι στερεῶρά

³⁷⁹ ἔλαφος

³⁸⁰ ἔλ-οφος

³⁸¹ ἐλεῖν τοὺς ὄφεις

«ласточка»³⁸² – от «трясти клювом при щебетании»³⁸³,
 «змея»³⁸⁴ – то есть «говоривший»³⁸⁵, или некогда обра-
 щавшийся с речью к Еве,
 «антилопа»³⁸⁶ – от «зорко смотреть и видеть»³⁸⁷,
 «горлица»³⁸⁸, или «сохраняющая плод»³⁸⁹, [называется
 так] потому, что она сохраняет свой род, никогда не вступая
 [во второе] супружество,
 «соловей»³⁹⁰ [происходит] от «всегда петь»³⁹¹, то есть ле-
 том и зимой,
 «коршун»³⁹² – от «кружить в высоте»³⁹³,
 «лошадь»³⁹⁴ – от «повреждать копыто»³⁹⁵,
 «чемерица»³⁹⁶ – от «поражающая или умерщвляющая пи-

³⁸² χελιδών

³⁸³ χεῖλη δονεῖν ἐν τῷ λαλεῖν

³⁸⁴ ὄφις

³⁸⁵ ὁ φῆς

³⁸⁶ δορκάς

³⁸⁷ ὀξέως δέρκειν καὶ ὀρᾶν

³⁸⁸ τρυγών

³⁸⁹ τηριγών

³⁹⁰ ἀηδών

³⁹¹ ἀεὶ ᾄδειν

³⁹² γύψ

³⁹³ γυρεύειν τὰ ὕψη

³⁹⁴ ἵππος

³⁹⁵ ἵπτασθαι ποσίν

³⁹⁶ ἐλλέβορος

цу»³⁹⁷ (поскольку «пища» называется «едой»),
 «орел»³⁹⁸ – «вечный год»³⁹⁹, так как часто обновляется и
 много живет,
 «пернатый»⁴⁰⁰ – «перья простирающий»⁴⁰¹,
 «река»⁴⁰² как имеющая питьевое⁴⁰³ действие,
 «бурный поток»⁴⁰⁴ – потому что зимой течет⁴⁰⁵,
 «природа»⁴⁰⁶ – от «производить ипостаси»⁴⁰⁷,
 «трава»⁴⁰⁸ – от «идти вверх»⁴⁰⁹, как и «цветок»⁴¹⁰ – от
 «вверх двигаться»⁴¹¹, то есть устремляться.

И *душа*⁴¹² называется «душой» от собственного действия,

³⁹⁷ ἐλοῦσα ἡγουν θανατοῦσα βρῶσις

³⁹⁸ αἰτός

³⁹⁹ αἰ ἔτος

⁴⁰⁰ πετεινόν

⁴⁰¹ πτέρυγα τεῖνον

⁴⁰² ποταμός

⁴⁰³ πότιμον

⁴⁰⁴ χεῖμαρρος

⁴⁰⁵ χειμῶνι ῥεῖ

⁴⁰⁶ φύσις

⁴⁰⁷ φύειν τὰς ὑποστάσεις

⁴⁰⁸ βοτάνη

⁴⁰⁹ βαδίζειν ἄνω

⁴¹⁰ ἄνθος

⁴¹¹ ἄνω θέειν

⁴¹² ψυχή

ибо дышать⁴¹³ значит «животворить»; поэтому от животворящего действия происходит название «душа», поскольку она животворит тело.

И можно найти бесчисленное множество другого, если не сказать всего, которое получает собственное наименование по своим энергиям, ибо энергия есть сила природы.

Не одно и то же действие⁴¹⁴, действующий⁴¹⁵ и результат действия⁴¹⁶. Ведь действующим называется само сущее или предмет сущности. Результат действия есть завершающий итог действия действующего; например, результаты действия Бога суть небо, человек, Ангел и все творение. Действие же называется так из-за того, что оно в делах⁴¹⁷ существуе, то есть проявляется. Действие же мыслится двояко: имею в виду разумно и чувственно. Чувственное есть то, которое видимо, ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; а умопостигаемое есть нетленное и вечное, ведь разумное есть то, которое созерцает невидимые умопостижения. Действие называется так от «действовать»⁴¹⁸, то есть совершать.

Не одно и то же воля⁴¹⁹, волящее⁴²⁰ и желаемое⁴²¹. Ибо во-

⁴¹³ ψύχειν

⁴¹⁴ ἐνέργεια

⁴¹⁵ ἐνεργητικόν

⁴¹⁶ ἐνέργημα

⁴¹⁷ ἐν ἔργοις

⁴¹⁸ ἐνεργεῖν

⁴¹⁹ θέλημα

ля есть разумное желание разумной сущности; волящее – само то, что обладает волей; а желаемое есть объект любви.

5. О соединении⁴²². Что есть соединение? Почему оно называется соединением? И сколькими способами мыслится соединение?

Соединение есть объединяющее сочетание различных вещей. Оно называется соединением, потому что воедино толкает⁴²³, то есть сгоняет вещи. Говорится о пяти видах соединения: смешивающее, как смешение вина и воды; раздельное, как человека с человеком; относительное, как соединение народов в вере; основное, как соединение золота с золотом; соединение же Христа превышает все это и называется ипостасным. А ипостасное соединение есть реальное сочетание двух природ в утробе святой Богородицы. Ведь ни тело, ни душа не существовали там до Бога Слова, но вместе плоть и вместе Бог Слово; вместе Бог Слово и вместе разумная одушевленная плоть возникли в Нем, точно так же, как мне кажется, наше зачатие есть прообраз Христова соединения (реально сочетается душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу).

О единосущном. Что есть единосущное? Почему оно называется единосущным? Сколькими способами

⁴²⁰ θελητικόν

⁴²¹ θελητόν

⁴²² ἕνωσις

⁴²³ εἰς ἓν ὄσαι

мыслится единосущное?

Единосущное есть то, что неизменно существует от той же сущности и энергии; например, человек – от [сущности] человека, Ангел – от [сущности] Ангела, животное – от [сущности] животного, пламя – от [сущности] пламени: одна сущность в различных ипостасях. Единосущным называется то, что имеет подобную сущность и силу. Говорится о пяти видах единосущного: единосущное, однородное, сродное, одноприродное и одноплеменное.

Единосущное есть то, что силой больше или меньше в той же сущности; например, камень треснутый и камень срезанный, так же как финиковое дерево и эбеновое дерево, плоть рыбы и плоть верблюда.

Иносущное же есть то, что во всех отношениях неподобно другому, как-то: огонь и вода; человек, Бог и Ангел; глина и солнце по отношению к траве. Некоторые называют «полу-сущей» мертвую плоть, отделенную от жизни. Иноприродное, разнородное и инородное есть бытие иной сущности.

Схолия. Говорится о каждом из двух, то есть о том и этом, или об обоих.

Обновление есть то, что полностью отошло от закона общей природы и не уподобляется никакому человеческому обычаю. Это определение следует знать из-за неправильно понимающих обновление во Христе. Ведь если Он и обновил естество, родившись безсеменно, однако после рождения возрастал, [имел] все телесное, поглощал пищу и выде-

лял ее, подвергался обрезанию, перемещался с места на место, обладал внешним обликом и членами, у Него росли волосы, зубы и ногти, Он лепетал и передвигался по-детски – все это было у Него не по обновлению, но *«подобно нам, кроме греха»*⁴²⁴, как говорит Павел.

О душе. Что есть душа? Почему называется душой? В скольких смыслах говорится о душе?

В Ветхом Писании о душе говорится двояко, то есть о разумной и неразумной – скотов и прочих одушевленных [тварей]. Душа разумная есть сущность мыслящая, безымянная, непознаваемая, словесная, животворящая тело и находящаяся в нем. Душа есть сущность тонкая, нематериальная, безвидная, образ и впечатление Божие. Душа называется так от «дышать», то есть своей энергией животворить тело.

Душа неразумная есть жизненное, согревающее и движущее действие крови посредством материального духа. Душа же скотоподобная есть сила материальная, действующая, ощущающая и находящаяся в теле.

Ум разумный есть созерцающее чувство души бессмертной и мыслящей. Ум есть нетелесное зрение, неутомимо проникающее во все. Сколько видов ума? Мы говорим, что три: Ум Божий, и Ангел – ум, и еще – наш ум.

⁴²⁴ Евр. 4:15.

Схолия. «Кто познал ум Господень?»⁴²⁵

Умопостигаемое есть то, что мыслится умом; мыслящее⁴²⁶ же называется так от «мысли видящее»⁴²⁷.

О теле. Тело, согласно внешним, есть все то, что имеет три измерения, то есть имеющее длину, ширину и толщину; по церковному же тело есть все то, что приведено из не сущих в бытие; ибо «*есть тела небесные и тела земные*»⁴²⁸, причем небесные не обладают толщиной. Следует знать, что всякая плоть, очевидно, называется телом, но не всякое тело именуется плотью: ведь и звезды называются «*небесными телами*», а не небесными плотями.

О теле говорится двояко: то материальное, другое же тонкое. Тело материальное осязаемо и подвержено тлению, тонкое же тело неприкосновенно и неосяземо. Плоть есть сочетание стихий. Плоть есть сущность текучая, состоящая из крови, слизи, желчи и сока, или же – из воздуха, земли, огня и воды, то есть из теплого, холодного, влажного и сухого; солнце порождает теплую и жизненную стихию, воздух – стихию холодную, земля – сухую, а воды – влажную. Стихия есть сущность простая, четвертая доля творения. Стало быть, когда ты слышишь Павла, говорящего: «*Уже не зна-*

⁴²⁵ Ис. 40:13; Рим. 11:34; 1 Кор. 2:16.

⁴²⁶ νοερόν

⁴²⁷ νοήματα ὄραν

⁴²⁸ 1 Кор. 15:40.

ем Христа по плоти»⁴²⁹, то знай, что плотью он назвал тленность. Ибо он не сказал: «Уже не знаем Христа по телу», но «по плоти», то есть, что уже не в текучей сущности⁴³⁰.

О чувстве. Чувств у нас пять: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, то есть ощупывание. Итак, чувствуемое есть все то, что подпадает под какое-либо одно из этих пяти чувств; чувствовалище же есть целокупный орган тела, наблюдающий за чувствами; а чувствующее есть всякое живое существо, обладающее чувством страха и смерти. А стало быть, умопостигаемое есть то, что недоступно пяти нашим чувствам.

О тленном. Что есть тленное? Почему оно называется тленным? В скольких смыслах говорится о тлении?

Итак, в Божественном Писании о тлении говорится в двух смыслах: телесном и, наоборот, душевном, как когда сказано «и увидел Господь Бог, и вот, вся земля растленна грехом»⁴³¹; опять же, говорится о людях: «Развратились они и омерзелись в беззакониях»⁴³² и в нравах их. Наконец, когда ты слы-

⁴²⁹ 2 Кор. 5:16.

⁴³⁰ Οὐσίᾳ ῥευστή. Прп. Анастасий говорит о том, что в теле Христа после Воскресения перестали быть течения крови и пр. Так, из ран, которые осязал Фома, кровь не текла.

⁴³¹ Ср.: Быт. 6:12.

⁴³² Пс. 52:2.

шишь учителя, что тело Христа было нетленным до Креста, то понимай это так, что оно было нетленным, то есть чистым относительно тления греха, но не в смысле некоей тонкости или чуждости нашим телам. Ибо нетленное в собственном смысле слова есть бесстрастное, нематериальное и неосязаемое; нетленное есть то, что не может быть повреждено другой сущностью, нетленное есть то, что совершенно не текущее, не имеющее недостатка и неуязвимое; пресвятое же тело Христово и страдало, и ему наносились раны гвоздями и копьем, и из него истекла кровь и вода, и оно из живого стало мертвым.

Схолия. Некоторые говорят, что пресвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть принявшим тление, во гробе же оно сохранилось нетленным действием Божества Слова.

Тленное есть все то, что подвержено смерти и отделимо от жизни. Как говорит святой Дионисий, «тление естества есть немощь и недостаток естественных свойств, действий и сил»⁴³³.

Уничтожение⁴³⁴ есть полная гибель; порча⁴³⁵ же — когда одна сущность разрушается другой, как, например, тело червями.

⁴³³ Дионисий *Ареопагит*. О божественных именах, 4, 25.

⁴³⁴ катаφθορά

⁴³⁵ διαφθορά

Форма⁴³⁶, как сплетение частей, называется *формой* или сущностью; частями формы называются ее ипостаси, то есть доли.

Человек есть разумное, прямоходящее и обладающее широкими ногтями живое существо⁴³⁷; или – разумное, материальное и способное смеяться живое существо, одновременно и неизреченно сочетавшееся из противоположных сущностей; или – «разумное и смертное живое существо, способное вмещать ум и знание»⁴³⁸. Толкование этому определению: «живое существо», поскольку оно отличается от неразумной твари; «разумное», поскольку отличается от неразумной сущности; «смертное», поскольку отличается от бессмертного бытия Ангелов; «вмещающее ум и знание», поскольку оно по благодати создано по образу Божию.

Схолия. В Писании говорится о человеке в четырех смыслах: человеком является Бог, Ангел, [сатана], внутренний и наш внешний человеке⁴³⁹.

Ангел есть разумное, славословящее, огненное и неусыпающее живое существо.

⁴³⁶ μορφή

⁴³⁷ Как уже было сказано, однажды Диоген Синопский на определение Платона «Человек есть живое существо о двух ногах, лишённое перьев» ощипал курицу и объявил: «Вот Платоновский человек!» На что Платон к своему определению вынужден был добавить «... и с широкими ногтями».

⁴³⁸ См., напр.: *Порфирий*. Введение в категории Аристотеля, гл. 7.

⁴³⁹ Ср.: Рим. 7:22; 2 Кор. 4:16; Еф. 3:16.

6. О вере. Что есть вера? Почему она называется верой? Сколькими способами мыслится правая вера?
Вера есть добровольное согласие.

Схолия. Вера есть внутреннее бытие.

Она называется «верой»⁴⁴⁰ от «быть убежденным в чем-либо»⁴⁴¹. Правая вера понимается в двух смыслах: ведь есть вера «от слышания»⁴⁴² проповеди, и есть более прочная вера – «осуществление ожидаемых»⁴⁴³ благ. Верой «от слышания» могут обладать все люди, а вторую стяжают только праведники.

Правoverие есть неложное мнение о Боге и творении; или – истинная мысль обо всем; или – представление о сущих, как они есть.

О слове. Что есть слово? В скольких смыслах понимается слово? Почему называется словом?

О слове говорится в трех смыслах: Бог Слово есть Слово восуществленное; есть внутреннее слово Ангелов и произносимое в нашем мышлении; есть слово, произносимое языком. Слово называется так от «говорить»⁴⁴⁴. Произнесенное слово есть вестник мысли.

⁴⁴⁰ πίστις

⁴⁴¹ πείθεσθαι εἰς τι

⁴⁴² Рим. 10:17.

⁴⁴³ Евр. 11:1.

⁴⁴⁴ λέγειν

Христианин есть истинное разумное жилище Христа, основанное из благих дел и благочестивых догматов.

Еретик есть клеветник и порицатель истины, а *ересь* – ложное приятие того, что не существует.

7. *Неизменное* есть то, что всегда остается одинаковым. *Естественное* есть либо то, что находится в естестве; либо происходящее в соответствии с общим и всецелым обыкновением; либо то, что истинно познается истинным. *Противоестественное* есть либо то, что Бог таким не создавал, либо то, что Он вообще не создавал – например, грех и смерть; *сверхъестественное* есть усвоившее себе то, что превосходит тварное; например, брак естественен, блуд противоестественен, а рождение Христа сверхъестественно. *Обожение* есть восхождение к более высшему, а не умаление или изменение естества. *Икономия* есть добровольное снисхождение могущества, совершаемое ради спасения некоторых. *Быть обожненным* означает быть возведенным в большую славу, но не изменение собственного естества. *Смешение* иногда означает соединение, а иногда обнаруживает слияние.

Печаль есть недостаток желания, а *желание* – движение желательной части души; *желательное* же есть и волящее. Поэтому Христос добровольно воспринял похвальную печаль в волящую часть души. *Печаль*⁴⁴⁵ так называется от «исчезновения»⁴⁴⁶. И Христос поистине скорбел о гибели

⁴⁴⁵ λύπη

⁴⁴⁶ λείπον

Иуды, иудеев и Иерусалима⁴⁴⁷, а скорбя, оплакал их с искренним чувством души, явив Себя по природе Человеколюбцем. *Тоска* есть некое мрачное расположение души, возникающее при некоей неудаче в достижении желаемого. *Гнев* есть действие яростной части разумной души. *Робость* есть сжатие души в самой себе; она возникает при ожидании чего-либо из нежелаемого.

*Самовластное*⁴⁴⁸ есть неподвластное, ибо находящееся под чьей-либо властью не является самовластным. Если же самовластие есть подлинно свободное и беспрепятственное господство над тем, что дорого, то самовластие мыслящей души есть беспрепятственное устремление и движение нашего желательного [начала] к добродетели или пороку. Поэтому не происходит обращения ко злу или к добродетели там, где нельзя познать самовластие души. Ибо каким образом обнаружится самовластное произволение, когда отсутствует обращение к противоположному?

Схолия. Данные определения должны быть отмечены; ведь они относятся ко Христу и ко всему связанному с Ним.

Итак, только один Христов ум и пресвятая Его душа были невосприимчивы и не изведали никакого обращения к лукавому, ибо «образ раба»⁴⁴⁹ обуздывался и подчинялся Бо-

⁴⁴⁷ Ср.: Лк. 19:44.

⁴⁴⁸ αὐτεξούσιον

⁴⁴⁹ Флп. 2:7.

гу Слову, соединенному с ним ипостасно. Поэтому и человек, мысленно постигаемый в Спасителе, сказал: «*Я ничего не могу творить Сам от Себя*»⁴⁵⁰. Ибо Он, превосходя пределы и законы нашего естества, был рожден безсеменно, существовал как тело и душа Бога и, как обоженный, охотно подчинялся мановению Владыки.

*Качество*⁴⁵¹ есть восуществленная сила; например, влажность – воды, жар – огня, твердость – камня, и сухость – земли. Качество, свойство⁴⁵², различие⁴⁵³ и своеобразное свойство⁴⁵⁴ обозначают одно и то же.

Четырехчастно тело, из четырех стихий, как некий космос, состоящее; душа же трехчастна, прообразуя в себе Святую Троицу, Которой надлежало быть явленной в умершем мире, словно в некоем теле, и Боговедением оживотворить его. Душу называют трехчастной, поскольку она обладает некими умными стихиями, своими частями, из которых состоит; имеются в виду разумная, желательная и яростная. Посредством разумной она размышляет о добродетели, посредством желательной – любит Бога, а посредством яростной – гневается на бесов и мужественно противостоит им. И как бытие тела немислимо без четырех стихий, так и душа

⁴⁵⁰ Ин. 5:30.

⁴⁵¹ ποιότης

⁴⁵² ἰδιότης

⁴⁵³ διαφορά

⁴⁵⁴ ἰδίωμα

немыслима без своих трех частей, из которых она образовалась.

Об отношении. Природа есть госпожа и источник-мать всего сущего. Наконец, все, что из природы выходит, обозначается как отношения, ибо ипостаси, сыновство, свойство, качество, простота и все прочее из природы имеют причину и исход, и поэтому называются отношениями, то есть привившимися к корню природы. Из них есть и воля и энергия.

Утверждение есть мнение или суждение, высказываемое о чем-либо; например, когда мы говорим: «река берет начало» или «правитель входит». *Отрицание* же есть опровержение утверждения; например, «река не берет начало» или «правитель не входит». *Суждение* высказывается не только относительно дурного, но и относительно благого, ибо суждение есть всякое определяющее пояснение относительно любой вещи; например, «Бог – благ по природе», «диавол – коварен», «лиса – хитра», «хорек – вороват». *Выражение в несобственном смысле* есть все сказанное кем-либо не в качестве определения, но по простоте и беззлобно; оно не может быть возведено в закон или в определение. Например, «тогда плевали в лицо Христа»⁴⁵⁵ – на основании такого высказывания мы не можем называть святое тело Христово «особым лицом», но естеством.

⁴⁵⁵ Мф. 26:67.

8. Об этимологии.

Этимология есть объяснение истинного значения термина через толкования этого термина. В частности, каково [значение слова] *мир*⁴⁵⁶? – «успокаивать ум»⁴⁵⁷; как и снова: слово *волнение*⁴⁵⁸ [происходит] от «более легко распространяться»⁴⁵⁹, а *обман*⁴⁶⁰ – от «изменять ум»⁴⁶¹.

Слово *благоразумие*⁴⁶² [происходит] от «здро́во мыслить»⁴⁶³ или от «тело беречь от грязи»⁴⁶⁴; слово *блуд*⁴⁶⁵ – «огненный»⁴⁶⁶, то есть «огонь молодости» или «огненный ум, то есть слепой» или от «вдаль тяготеть»; *непорочность*⁴⁶⁷ – от «стремиться к бездетной жизни»⁴⁶⁸.

Слово *любовь*⁴⁶⁹ [происходит] от «ценить все»⁴⁷⁰, то есть

⁴⁵⁶ εἰρήνη

⁴⁵⁷ ἡρεμεῖν τὸν νοῦν

⁴⁵⁸ ταραχή

⁴⁵⁹ τὸ ῥᾶον χεῖσθαι

⁴⁶⁰ πλάνη

⁴⁶¹ πλαγιάζειν τὸν νοῦν

⁴⁶² σωφροσύνη

⁴⁶³ σῶα φρονεῖν

⁴⁶⁴ σῶμα φρουρεῖν ἀπὸ ῥύπου

⁴⁶⁵ πορνεία

⁴⁶⁶ πυρονία

⁴⁶⁷ ἀγνεία

⁴⁶⁸ ἄγονον ἴεσθαι βίον

⁴⁶⁹ ἀγάπη

⁴⁷⁰ ἄγειν τὸ πᾶν

«соединять и сочетать по единомыслию»; *добродетель*⁴⁷¹ – нечто Богу угодное⁴⁷², избранное, то есть приятное и любимое; *крещение*⁴⁷³, «*βαπτῆσμα*» – в которое погрузился, то есть умер греху; *благо*⁴⁷⁴ – весьма Божественное⁴⁷⁵ или любовь к Богу⁴⁷⁶.

Слово *смерть*⁴⁷⁷, «*φένωτος*»⁴⁷⁸ [происходит] от «класть на спину умершего»⁴⁷⁹; *ад*⁴⁸⁰ – от «неизвестный»⁴⁸¹, так как *ад* есть неизвестный запад; *воскресение*⁴⁸² – от «выше покая»⁴⁸³ («восстание»), то есть пробуждение; *тление*⁴⁸⁴ – от «погибать постепенно»⁴⁸⁵, то есть спокойно разлагаться, ибо тление есть гниение; *гроб*⁴⁸⁶ – от «тело течет»⁴⁸⁷, то есть раз-

⁴⁷¹ ἀρετή

⁴⁷² ἀρέσκον

⁴⁷³ βάπτισμα

⁴⁷⁴ ἀγαθόν

⁴⁷⁵ ἄγαν θεῖον

⁴⁷⁶ ἀγαπᾶν θεόν

⁴⁷⁷ θάνατος

⁴⁷⁸ θένωτος

⁴⁷⁹ τίθεσθαι κατὰ νότου τὸν θνήσκοντα

⁴⁸⁰ ἄδης

⁴⁸¹ ἄδηλος

⁴⁸² ἀνάστασις

⁴⁸³ ἄνω στάσις

⁴⁸⁴ φθορά

⁴⁸⁵ φθίσθαι ῥᾶρον

⁴⁸⁶ σορός

рушается; *тело*⁴⁸⁸ – от «здоровая кровь»⁴⁸⁹, здоровая кровь во всех членах; *члены*⁴⁹⁰ – чтобы ты сказал «части»⁴⁹¹; *общность*⁴⁹² – от «в общем быть частью»⁴⁹³.

Слово *крест*⁴⁹⁴ «сто-широта» происходит от «стояние»⁴⁹⁵ и «широта»⁴⁹⁶, то есть длина и ширина, ведь он есть длина и ширина; *жертвенник*⁴⁹⁷ – от «жертву совершать»⁴⁹⁸; *жертвенная*⁴⁹⁹ овца называется от «приносить шерсть»⁵⁰⁰; наконец, *священник*⁵⁰¹ – от «жертву сжигающий»⁵⁰², то есть приносящий и поэтому он называется священником.

Имена, которые имеют приставку «воз-» («вос-»,

⁴⁸⁷ σῶμα ῥεῖ

⁴⁸⁸ σῶμα

⁴⁸⁹ σῶ αἷμα

⁴⁹⁰ μέλη

⁴⁹¹ μέρη

⁴⁹² κοινωνία

⁴⁹³ εἰς κοινὸν ἰέναι τὰ μέρη

⁴⁹⁴ σταυρός

⁴⁹⁵ στάσις

⁴⁹⁶ εὖρος

⁴⁹⁷ θυσιαστήριον

⁴⁹⁸ θυσίαν τηροῦν

⁴⁹⁹ ἱερεῖον

⁵⁰⁰ ἴεσθαι τὸ ἔριον

⁵⁰¹ ἱερεὺς

⁵⁰² ἱερεῖον εὖων

«над-») ⁵⁰³ означают «выше». Например, *возношение* ⁵⁰⁴ – поднятие приношения ⁵⁰⁵, *воскресение* ⁵⁰⁶ – восстание от покоя ⁵⁰⁷, *восток* ⁵⁰⁸ – восход ⁵⁰⁹ солнца, *надпись* ⁵¹⁰ – запись выше ⁵¹¹, *чтение* ⁵¹² – знание сверху ⁵¹³, *извержение* ⁵¹⁴ и тому подобное: *восхождение* ⁵¹⁵, *обновление* ⁵¹⁶ (высшее обновление), *отдых* ⁵¹⁷, *освобождение* ⁵¹⁸, *охлаждение* ⁵¹⁹.

Слово *старость* ⁵²⁰, «почесть» ⁵²¹, то есть почет или «землю видит» ⁵²²; *светильник* ⁵²³ – от «рассеивать ночь» ⁵²⁴, то

⁵⁰³ ἀνα

⁵⁰⁴ ἀναφορά

⁵⁰⁵ ἄνω φορά

⁵⁰⁶ ἀνάστασις

⁵⁰⁷ ἄνω στάσις

⁵⁰⁸ ἀνατολή

⁵⁰⁹ ἄνω ἐπιτολή

⁵¹⁰ ἀναγραφή

⁵¹¹ ἄνωθεν γραφή

⁵¹² ἀνάγνωσις

⁵¹³ ἄνωθεν γνῶσις

⁵¹⁴ ἀνάδοσις

⁵¹⁵ ἀνάβασις

⁵¹⁶ ἀνακαίνωσις

⁵¹⁷ ἀνάπαυσις

⁵¹⁸ ἀνάλυσις

⁵¹⁹ ἀναψυχή

⁵²⁰ γῆρας

⁵²¹ γέρας

⁵²² γῆν ὀρεῖ

есть тьму; *печаль*⁵²⁵, «лишаться»⁵²⁶ – от «оставаться лишенным»⁵²⁷; *ветер*⁵²⁸ – дующий снова «ожидает»⁵²⁹; *мужское*⁵³⁰ – от «одерживать победу»⁵³¹; *знамение*⁵³² – от «знак»⁵³³ возлагать»; *собака*⁵³⁴ – от «постоянно беременна»⁵³⁵; *воск*⁵³⁶ – от «от огня течь»⁵³⁷, как и *кедр*⁵³⁸ – от «от огня потеть»⁵³⁹; *облако*⁵⁴⁰ – от «влагу скрывать»⁵⁴¹; *епископ*⁵⁴² – «наблюдающий»⁵⁴³.

⁵²³ λύχνος

⁵²⁴ λύειν τὸ νύχος

⁵²⁵ λύπη

⁵²⁶ λείπει

⁵²⁷ λείψει

⁵²⁸ ἄνεμος

⁵²⁹ ἀναμένει

⁵³⁰ ἀρρενικόν

⁵³¹ αἴρειν τὸ νῆκος

⁵³² σημεῖον

⁵³³ σύσσημον

⁵³⁴ κύων

⁵³⁵ κύειν

⁵³⁶ κηρός

⁵³⁷ καίόμενος ῥεῖ

⁵³⁸ κέδρος

⁵³⁹ καίόμενος ἰδροῖ

⁵⁴⁰ νεφέλη

⁵⁴¹νάματα ὑφελεῖν

⁵⁴² ἐπίσκοπος

⁵⁴³ ἐπὶ τῷ σκοπεῖν

Слово *сердце*⁵⁴⁴ [происходит] от «дрожать»⁵⁴⁵, то есть беспрерывно шевелиться; *почки*⁵⁴⁶ – от «со спины находящиеся»⁵⁴⁷; *спина*⁵⁴⁸ – то, что с другой стороны головы, то есть «по направлению к внутренностям»⁵⁴⁹, ведь в голове есть внутренности.

Схолия. Ибо *лоб*⁵⁵⁰ называется от «под которым находится ум»⁵⁵¹.

*Шея*⁵⁵² – «позвоночника гвоздь»⁵⁵³; *усы*⁵⁵⁴ – «в которые ноздри струятся»⁵⁵⁵; [слово] *бедро*⁵⁵⁶ [происходит] от «разделение»⁵⁵⁷ тела»; а *плечо*⁵⁵⁸ – то, что «одной»⁵⁵⁹ ширины и дли-

⁵⁴⁴ καρδία

⁵⁴⁵ κραδαίνεσθαι

⁵⁴⁶ νεφροί

⁵⁴⁷ ἐν νώτῳ φέρεσθαι

⁵⁴⁸ μετάφρενα

⁵⁴⁹ μετὰ τὰς φρένας

⁵⁵⁰ κρανίον

⁵⁵¹ ἐν ᾧ κρέμαται ὁ νοῦς

⁵⁵² τράχηλος

⁵⁵³ τῆς ῥάχης ἦλος

⁵⁵⁴ μύσταξ

⁵⁵⁵ ἐν ᾧ οἱ μυκτῆρες στάζουσιν

⁵⁵⁶ μηροί

⁵⁵⁷ μερισμόν

⁵⁵⁸ ὤμος

⁵⁵⁹ ὁμάς

НЫ»; *колено*⁵⁶⁰ – от «на землю склоняться»⁵⁶¹; *петля*⁵⁶² – от «вверху у нее вогнутость»⁵⁶³; *прическа*⁵⁶⁴ – от «прядь»⁵⁶⁵ волос»; *зубы*⁵⁶⁶ – «на еде сущие»⁵⁶⁷; *руки*⁵⁶⁸ – от «более легко бросать»⁵⁶⁹ и «помогать в делах»⁵⁷⁰; *ноги*⁵⁷¹ – от «топтать пол»⁵⁷²; *утроба*⁵⁷³ – от «вынашивать младенцев»⁵⁷⁴; *кишки*⁵⁷⁵ – от «внутри растекаться»⁵⁷⁶; *легкие*⁵⁷⁷ – от «в них дыхание»⁵⁷⁸.

Конечно, нужно знать, что некоторые термины иноязыч-

⁵⁶⁰ γόνυ

⁵⁶¹ εἰς γῆν νεῦον

⁵⁶² ἀγκύλη

⁵⁶³ ἄνω αὐτῆς κοῖλον

⁵⁶⁴ μάλαι

⁵⁶⁵ μαλλοῦ

⁵⁶⁶ ὀδόντες

⁵⁶⁷ ἐπὶ ἐδωδῇ ὄντες

⁵⁶⁸ χεῖρες

⁵⁶⁹ χεῖσθαι ῥᾶον

⁵⁷⁰ χρειαν ὑπουργεῖν

⁵⁷¹ πόδες

⁵⁷² παίειν τὸ ἔδαφος

⁵⁷³ κοιλία

⁵⁷⁴ κύειν τὰ λεῖα

⁵⁷⁵ ἔντερα

⁵⁷⁶ ἐντὸς ῥεῖν

⁵⁷⁷ πνεύμων

⁵⁷⁸ πνεῦμα

ные, и их невозможно объяснить, [основываясь на греческом языке], например, по-сирийски *σακελλάριος* происходит от «σακέλ»⁵⁷⁹, что значит «принимать». Подобно, по-римски *λάτος* звучит как «λάτος»⁵⁸⁰, что созвучно греческому *πλάτος*, то есть «ширина».

Слово *владыка*⁵⁸¹ [происходит] от «связь некая»⁵⁸², то есть всех окружать и задерживать; *господин*⁵⁸³ – власть называется «силой»⁵⁸⁴; *гонец*⁵⁸⁵ – от «движением более быстр»⁵⁸⁶; *Всевышний*⁵⁸⁷ – от «вверху находящийся»⁵⁸⁸; *небо*⁵⁸⁹ – от «ὄρανός» «видение вверху»⁵⁹⁰; *луна*⁵⁹¹ – от «сияние»⁵⁹², то есть свет или от «сияние молодое»⁵⁹³; *солнце*⁵⁹⁴ – от «стре-

⁵⁷⁹ Греческое слово *σακέλ* созвучно сирийскому активному причастию / *šāqel* (от / *šqal* «поднимать, носить; брать, принимать»).

⁵⁸⁰ *Lates* — окунь.

⁵⁸¹ δεσπότης

⁵⁸² δεσμός τις

⁵⁸³ κύριος

⁵⁸⁴ κύρος

⁵⁸⁵ κήρυξ

⁵⁸⁶ κινήσει ῥᾶον ὀξύς

⁵⁸⁷ ὕψιστος

⁵⁸⁸ ἐν τῷ ὕψει ἐστώς

⁵⁸⁹ οὐρανός

⁵⁹⁰ ὄρασις ἄνω

⁵⁹¹ σελήνη

⁵⁹² σέλας

⁵⁹³ σέλας νεάζων

мится рассвет»⁵⁹⁵, то есть нести свет, ведь восход есть рассвет. *Плеяда*⁵⁹⁶ – то есть «из многих звезд»⁵⁹⁷; *утренняя звезда*⁵⁹⁸ – от «приходящая с рассветом»⁵⁹⁹, то есть с восходом.

Πομάριον – римское слово, ведь «πομάρια»⁶⁰⁰ значит «сады»; слово *Egyptus* «ἐγγύπτος» [происходит] от «приближающийся к воде или реке»; *Нил* – от «омолаживать кустарник»; *Вавилон* – от еврейского слова «βαβέλ», что значит «смещение» или «смятение».

*Жених*⁶⁰¹ – «сейчас любящий невесту»⁶⁰²; *νοτάριος* – римское слово, ибо «νότα»⁶⁰³ по-римски означает «письменность»; *младенец*⁶⁰⁴ – «дитя тучное»⁶⁰⁵, то есть упитанное; *младший*⁶⁰⁶ – «молодой по виду»⁶⁰⁷; *моряк*⁶⁰⁸ – «некто с ко-

⁵⁹⁴ ἥλιος

⁵⁹⁵ ἴεσθαι τὸ ἕως

⁵⁹⁶ πλειάς

⁵⁹⁷ ἐκ πλειόνων ἀστέρων

⁵⁹⁸ ἑωσφόρος – Венера

⁵⁹⁹ ἑῴας φέρεσθαι

⁶⁰⁰ *Pomarius* – плодовый, фруктовый, *potarium* – фруктовый сад.

⁶⁰¹ νυμφίος

⁶⁰² νῦν φιλῶν νύμφην

⁶⁰³ *Notarius* – скорописец, секретарь, *nota* – знак, буква, письмо.

⁶⁰⁴ νήπιον

⁶⁰⁵ νέον πῖον

⁶⁰⁶ νεώτερος

⁶⁰⁷ νέος τῇ ὁράσει

⁶⁰⁸ ναύτης

рабля»⁶⁰⁹; *девушка*⁶¹⁰ – «отсутствие течения»⁶¹¹, то есть время до возможности рождения детей или перед кровью; *зрачок глаза*⁶¹² – то есть «из углубления течет слеза»⁶¹³, отсюда *глазная мазь*⁶¹⁴, что значит «препятствие к потоку»⁶¹⁵; *глаз*⁶¹⁶, это «сырое мутное зрение»⁶¹⁷, то есть трудное; слово *схолия*⁶¹⁸ происходит от «во время занятий»⁶¹⁹ прилагать комментарий непонятных мыслей или выражений».

Схолия. Пусть любознательный не сомневается в том, что трудолюбец, вглядываясь в предложенные определения, легко усвоит значение всего, содержащегося в догматах.

Следует знать, что и два наименования Христа, то есть *Бог* и *человек*, происходят от энергий и названы так от их собственных энергий. Ведь и слово *Бог* обозначает не сущность Божества, ибо она непостижима и неименуема для нас, но слово *Бог* происходит от Его созерцательной энергии, как

⁶⁰⁹ νηός τις

⁶¹⁰ κόρη

⁶¹¹ κώλυσις τοῦ ῥεῖν

⁶¹² κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ

⁶¹³ ἐκ τοῦ κοίλου ῥεεῖν

⁶¹⁴ κολλούριον

⁶¹⁵ κωλῦον τὸ ῥέον

⁶¹⁶ ὀφθαλμός

⁶¹⁷ ὄρασις θολουμένη ὡμῶς

⁶¹⁸ σχόλιον

⁶¹⁹ σχολήν

говорит святой Дионисий⁶²⁰, или от «бежать»⁶²¹, то есть распространяться, или от «гореть»⁶²² и «воспламенять». Подобно и слово *человек* не саму природу выражает, но происходит от «обращать взгляд вверх», то есть «вверх обращать действие наших глаз». Итак, если два наименования природ Христа происходят от названий их сущностных энергий, [вызывает] изумление грубость еретиков, как они не стыдятся отрицать Его сущностные энергии.

О том, что такое *домостроительно*⁶²³.

Слово *домостроительно* в отношении Христа может мыслиться тремя способами, то есть или ради домостроительства; например, когда мы говорим: «Домостроительно Христос был вскормлен грудью, был дитятей, возрастал, спал и голодал», то есть [высказываемся] о Домостроительстве Его по естеству плоти. Опять же, мы говорим *по икономии*⁶²⁴, когда происходит событие, которое не должно было произойти, но происходит по снисхождению и ради спасения некоторых. Например, когда Павел обрезал Тимофея⁶²⁵, желая

⁶²⁰ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 12, 2: «Божественность же есть всевидящий (θεωμενῆ) Промысл...».

⁶²¹ θεεῖν

⁶²² αἰθεῖν

⁶²³ οἰκονομικῶς

⁶²⁴ οἰκονομικῶς

⁶²⁵ Ср.: Деян. 16:3.

привлечь иудеев; тем самым он и приблизил себя самого [к ним]. Обрезание Христа⁶²⁶ подобным же образом произошло домостроительно, дабы не явился Он упраздняющим закон⁶²⁷. Также домостроительным является то, что [Христос], будучи с утра голодным, подошел к смоковнице, и она засохла⁶²⁸; или когда Он пришел ночью к ученикам, шествуя по водам⁶²⁹ ради некоего сокрытого Домостроительства.

А еретики отказываются мыслить слово «домостроительное» такими способами, а говорят, что под домостроительным следует понимать то, что было призракным и кажущимся образом.

Схолия. Следует знать, что сложные природы, так как сложные, возникли и легко расторгаемы, как говорит великий Григорий: «Сложность – начало расторжения»⁶³⁰. Поэтому тела людей и животных являются легко разрушаемыми и смертными, поскольку они состоят из четырех естеств и стихий, и эти стихии противоположны друг другу и восстают одна на другую. А вещи простые и несложные весьма устойчивы и до конца пребывают нерасторжимыми; например, душа человека, солнце, свет, светила, воздух, вода, огонь, дух и все простые, единственные, беспримесные и

⁶²⁶ Ср.: Лк. 2:21.

⁶²⁷ Ср.: Мф. 5:17.

⁶²⁸ Ср.: Мф. 21:18–20.

⁶²⁹ Ср.: Мф. 14:25; Мк. 6:48; Ин. 6:19.

⁶³⁰ Григорий Богослов, *свт.* Слово 40, На Святое Крещение. 7.

несложные [вещи]. Вследствие чего растения и деревья, как состоящие из четырех стихий (я имею в виду – из земли, воды, солнца и воздуха) не пребывают нестареющими, нетленными и неувядающими, но умирают, как и тела. И земля составляется подобным образом; сделай кирпич, состоящий из земли и воды, и он легко распадется.

Опровержение и уничтожение общеизвестного вопроса всех монофизитов, гласящего, что нет природы неипостасной.

Вопрос православного: «Говоря о двух рождениях относительно Христа, то есть о рождении прежде веков от Отца по Божеству и о рождении в последние времена от Девы по человечеству, ответь нам, бывает ли рождение неипостасным, и тогда мы скажем вам, бывает ли природа неипостасной».

Ведь в собственном смысле слова рождение есть добавление ипостаси в тождестве природы. Стало быть, как происшедшие в единой Ипостаси Бога Слова два рождения не произвели добавления ипостаси к Нему, так Он не воспринял и добавления лица из двух соединенных по ипостаси природ. Поэтому, когда еретики предлагают нам затруднение, говоря: «Есть ли природа неипостасная?», им следует отвечать: «Есть ли рождение безличное?» Ведь где новое рождение, там познается и добавление лица.

Глава третья

Схолия. Просим всех обращающихся к этой книге всесторонне прочитывать и приложенные к ней схолии. Если же книга содержит, что естественно, некоторые ошибки, то просим извинения; ибо она была представлена на скорую руку, зачастую целью было обозначение умозрений, при этом презирались языковые погрешности и небрежности в пунктуации.

1. Анастасия, ничтожнейшего монаха, произведение о вере православной, собранное из Священных Писаний и учителей [Церкви].

Предисловие к сочинению.

Начало словес Твоих, Христе, – истина, и Сам Ты, Боже Слове, есть истинная Истина, поскольку подлинно Ты есть Порождение сверхинстинной Отеческой Истины⁶³¹ и Истина, и ревнителям Твоей Истины Ты обещал послать Духа Истины, глаголя: *«Утешитель, Которого Я пошлю вам во имя Отца Моего, Дух Истины, Он наставит вас на всякую истину, дабы не вы будете говорить, но Дух Истины будет говорить в вас Истину»*⁶³². Ибо извлекающие из незримых глубин для людей светоносные и драгоценные жемчужины и желающие показать их людям обнажаются от вся-

⁶³¹ ἐκ τῆς ὑπεραληθοῦς πατρικῆς ἀληθείας γέννημα

⁶³² Ср.: Ин. 14:26; 15:26; 16:13; Мф. 10:20.

кой одежды, наполняют рот свой елеем и, сделав достаточный вдох, отправляются в страшную и мрачную пучину. Тем самым, я думаю, они являют пример того, что всякому человеку, исследующему глубины духовных вод и догматов и желающему выловить из них божественные и чистые жемчужины, следует быть нагим от всякого облачения страстных [помыслов], вдохнуть ноздрями души Святой Дух и иметь [Его] по выражению святого: «*Дух Божий суищий в ноздрях моих*»⁶³³, «*Дыхание Вседержителя, поучающее меня*»⁶³⁴ и «*Уста моя отверзох и привлекох Дух*»⁶³⁵, Он есть «*елей радости*»⁶³⁶, дабы исполнилось относительно таких людей Божественное изречение, гласящее: «*Добрый человек из доброго сокровища сердца выносит доброе, как и страстный человек из страстного сокровища сердца выносит злое*»⁶³⁷. И опасность не тем, кто отваживается [ринуться] в глубины вод, сколько тем, кто, имея страсти, стремится тщательно исследовать глубины Священных Писаний. Ибо только Святой Дух, как Бог, может «*проницать в глубины Божиим*»⁶³⁸. Поэтому и некий мудрец говорит: «Прежде следует очистить

⁶³³ Иов. 27:3.

⁶³⁴ Иов. 33:4.

⁶³⁵ Пс. 118:131.

⁶³⁶ Пс. 44:8.

⁶³⁷ Лк. 6:45.

⁶³⁸ 1 Кор. 2:10.

самого себя, а затем общаться с чистым»⁶³⁹. Ведь если имеющий в себе глаголющего Христа, восхищенный до третьего неба, узнавший в раю неизреченные слова⁶⁴⁰ и сказавший: «Уже не я живу, но живет во мне Христос»⁶⁴¹, обращаясь к коринфянам, заявляет: «Мы отчасти говорим и отчасти знаем»⁶⁴², то кто может сказать: «Я говорю совершенно и я знаю совершенно, особенно то, что относится к непостижимому Богу»? Опять же некий Богослов, говоря Святым Духом, сказал: «Когда я говорю о Боге, я трепещу и языком, и слухом, и мыслью»⁶⁴³. Ибо говорить о Боге не безопасно.

Но некоторые, не понимающие это и не рассуждающие (пребывая в неведении, они как бы обитают внутри чрева своего, впадая в страсти бесчестия и в грязь наслаждений; они клеветают на меня, а также творят без страха хотения плоти и сластей, не зная того, что в людях обитает Святой Дух) высмеивают таинства Христовы и делают их предметом глумления в тавернах, притонах, банях и на базарах. И они совершают так, что неверующие изрыгают кощунства; похитив у Отцов две или три случайные фразы и произнеся их, они тут же выдвигают и своих собственных учителей,

⁶³⁹ Григорий Богослов, *свт.* Слово 39, на святые светлы явления Господних, 9.

⁶⁴⁰ Ср.: 2 Кор. 12:2–4.

⁶⁴¹ Гал. 2:20.

⁶⁴² 1 Кор. 13:9–11.

⁶⁴³ Ср.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 39, на святые светлы явления Господних, 11: «Ибо стану говорить не только то же, но и о том же, имея трепетный язык, и ум, и сердце всякий раз, когда говорю о Боге...».

не Богорукоположенных, а приводимых в движение страстями. Ибо те, побуждаемые тщеславной и сластолюбивой волей и движимые позорным корыстолюбием, часто на иудейский лад продают свиньям и недостойным божественный бисер Слова.⁶⁴⁴ Ведь как можно узнать это из церковных летописцев своего времени, большинство ересей возникали из тщеславного властолюбия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия. Они бы так не ослепли, если бы посредством упражнения, практики и бесстрастия [удостоились] вселения в них Пресвятого Духа. Ведь если, не стяжав Божественного Духа, *«мы не знаем, о чем молиться, как должно»*⁶⁴⁵, то тем более, как можем мы исследовать тайны Божии?

Но, разумеется, новые богословы говорят мне: «Мы ничего не высказываем от самих себя, но говорим от Священного Писания и благочестивых Отцов кафолической Церкви». На это я отвечаю: «И все еретики утверждают то же самое, почему и кажутся возражающими нам на основе Священного Писания и учителей [Церкви]».

Ведь, как представляется мне, человек не может непреклонно и неуклонно постичь ни Писание, ни слова Отцов, если он не стяжает Святой Дух, Который будет говорить в нем и станет его Путеводителем⁶⁴⁶. Ведь слова Христа: *«Дух*

⁶⁴⁴ Ср.: Мф. 7:6.

⁶⁴⁵ Рим. 8:26.

⁶⁴⁶ Слово ὁδηγός (путеводитель), относимое здесь прп. Анастасием ко Святому

*истины наставит вас на всякую истину»*⁶⁴⁷, явственно указали на Писания и Отцов.

2. Положения, которые православный должен опровергать и анафематствовать перед беседой, когда он захочет устроить диспут о вере с феодосианами и гайанитами⁶⁴⁸.

Прежде всего должно анафематствовать Нестория и веру его, а затем по порядку следующих: не исповедующего Святую Приснодеву Марию Богородицей по естеству и превыше естества; говорящего о двух лицах, или двух ипостасях, или двух разделенных природах во Христе, также и не принимающего ипостасного единения во Христе; не признающего выражения «единая воплотившаяся природа Бога Слова», как толковал его святой Кирилл; говорящего или измышляющего во Христе две природы – мужскую и женскую; утверждающего, что Божество Христа отделилось от святой Его плоти на Кресте, в гробу или в ином подобном месте; не исповедующего Тело Божие и Кровь Божию, которыми мы причащаемся.

Но, прежде всего и главным образом, следует анафемат-

Духу, стало названием всего данного произведения.

⁶⁴⁷ Ин. 16:13.

⁶⁴⁸ Течения в монофизитстве. Первое получило название от имени монофизитского Александрийского патриарха Феодосия (ум. 566) и было умеренным, тождественным «севирианству». Второе было названо по имени Гайана – сторонника родоначальника афтартодокетизма Юлиана Галикарнакского. Гайан выступил оппонентом Феодосия при избрании на Александрийскую кафедру в 536 г.

ствовать проповедующего или имеющего новую веру и новое учение, отличающуюся от веры 318 Отцов Никейского [Собора], 150 Отцов Константинопольского [Собора] и 20 °Святых Отцов I Ефесского [Собора]. Также того, кто из Халкидонского Собора изобретает и извлекает новую веру, помимо образа мыслей Святых Отцов: Дионисия, Иринея, Климента, Амвросия, Юлия, Евстафия, Афанасия, Василия, Григория и Григория, Амфилохия, Иоанна, Епифания, Феофила, Прокла, Ефрема, Исидора, блаженного отца и учителя Кирилла и остальных Святых Отцов, их единомышленников. Тех, кто не следует этим святым учителям, мы считаем осужденными и чуждыми Христу.

Глава четвертая

Во имя Отца и Сына и Всесвятого и Животворящего Духа!

Анастасия, смиреннейшего пресвитера святой горы Синай, послание о вере в Домостроительство Христа Сына Божия ко Святой Кафолической Церкви в Вавилоне⁶⁴⁹, написанное по просьбе христолюбивых православных братьев во Христе.

В начале был Бог, и Бог был в начале и прежде безначального начала; Бог был всегда и есть и будет. Именую же Богом Святую и Единосущную и Нетварную Троицу, Отца и Сына и Святого Духа.⁶⁵⁰

Сей Бог наш, Который всегда сущий и преждесущий и прежде всего преждесущий, на Предвечном Своем всеневедомом Божественном Совете прежде всякого творения замышляет и творит святые ангельские силы; Он знает когда, и знает где, и сознает как [их создать], и только Один знает как: их сущность, и чин, и число, и образ служения, и свойства ведает Один Бог, их Творец.

Чинопочинитель же этого бестелесного воинства, возгор-

⁶⁴⁹ Ныне Каир.

⁶⁵⁰ Прп. Анастасий с помощью аллюзии на слова «*В начале было Слово*» (Ин. 1:1) кратко формулирует учение I и II Вселенских Соборов о единосущии Лиц Пресвятой Троицы.

дившись против Творца, как говорят пророки Исаия и Иезекииль, был отвержен и пал вместе со своим чином. Он ныне называется диаволом, а те, кто с ним – демонами.⁶⁵¹ Итак, когда Бог создавал видимый мир (разумею же небо и землю и все что на ней), диавол, как говорит некто из учителей, посчитал, что «его намеревается поставить Бог царем и владыкой видимого творения»⁶⁵². Когда же увидел, что Адам, происшедший и устроенный Богом, господствует на земле, досадуя и завидуя человеку⁶⁵³, лукавый обманул его посредством Евы и древа⁶⁵⁴, по Божиему ли попущению, или по некоему особому более таинственному смотрению – Богу ведомо; ибо не нужно нам попусту заниматься невысказанным в Божественном Писании, говорю же о рае и древе, и наготы, и кожаных ризах, и о некоем другом таком же, что не ясно явлено нам в Священных Книгах.

Итак, как я сказал ранее, сатана от начала ополчился на человеческий род. Потом он убивает посредством Каи-

⁶⁵¹ Ср.: Ис. 14:12–15; Иез. 28:1–10.

⁶⁵² В сохранившихся творениях учителей Церкви, живших до прп. Анастасия, не находится данного выражения. Учитывая дальнейшую мысль Синаита, возможно, что он по памяти ссылается на слова свт. Василия Великого из Беседы 11 «О Зависти»: «Что виновника зла, демона, вооружило на брань против человека? Не зависть ли? В зависти явно обличил себя богоборец, когда вознегодовал на Бога за щедрые дары Его человеку, но отместил человеку, потому что не мог отместить Богу».

⁶⁵³ Ср.: Прем. 2:24: «завистью диавола вошла в мир смерть».

⁶⁵⁴ Ср.: Быт. 3:1–7.

на Авеля⁶⁵⁵, потом уклоняет людей к блуду с дочерьми Каи-на⁶⁵⁶, а затем – к поклонению вместо Бога рукотворным идолам как богам⁶⁵⁷. Поэтому Бог посредством потопа наказывает, затем, будучи человеколюбивым, возобновляет мир через семя Ноя⁶⁵⁸. Однако же и после этого люди не опомнились, но с одержимостью предавались идолам и злу.

Наконец являет Бог некие светочи, становящиеся образцами богопочитания (разумею блаженного Авраама, Исаака и Иакова), но и тогда мир не вразумился. Потом Господь навлекает на тварь различные и многообразные наказания, потом дает писанный Закон, знамениями и чудесами и силою явленный Израилю, но и тогда люди не удалились от заблуждения. Послал после Закона пророков-чудотворцев, но отпадшие люди и их убили.⁶⁵⁹

В конце же всего, *«когда пришла полнота времени»*⁶⁶⁰

⁶⁵⁵ Ср.: Быт. 4:8.

⁶⁵⁶ Ср.: Быт. 6:1–4.

⁶⁵⁷ Ср.: Быт. 6:5.

⁶⁵⁸ Ср.: Быт. 8:16.

⁶⁵⁹ Предание свидетельствует об убийстве трех ветхозаветных пророков: по приказу иудейского царя Манассии пророк Исаия был перепилен надвое, пророк Иеремия был побит камнями своим же народом за свои обличения, пророк Амос умер от удара в голову, нанесенного ему сыном Вефильского жреца Амасии. В убийстве пророков, не называя их по именам, иудейский народ обвиняют пророк Иеремия (ср.: Иер. 2:39), пророк Неемия (ср.: Неем. 9:26), Спаситель (ср.: Мф. 23:29–35; Лк. 11:47–51) и первомученик Стефан (ср.: Деян. 7:52). О поругании евреями пророков засвидетельствовано и в 2 Пар. 36:15–16.

⁶⁶⁰ Гал. 4:4.

– древнего Божиего замысла, случилось Таинство, которое предопределил Бог прежде веков к нашей славе: послал Он Сына Своего, рожденного без семени от Жены Приснодевы, Человека, Который *«явился на земле и обращался между людьми»*⁶⁶¹. Однако и тогда лукавый [начальник] бесстыдных не перестал смущать мир, но, вселившись в некоторых людей как в свои сосуды и орудия, еще более поспешал совершенно опровергнуть пришествие Христово.

Симон, волхв Самаритянин из селения Гитон, первым стал утверждать в Риме при первоверховном [апостоле] Петре: «Пришедший [некогда] Иисус был лжец и обманщик, я же есть истинный Христос». Явившиеся после этого Керинф, Николай и Маркион уподоблялись Симону. Но затем суд Божий уничтожил их и их учения.⁶⁶²

⁶⁶¹ Вар. 3:38.

⁶⁶² Прп. Анастасий кратко коснулся истории гностицизма. Первым гностиком, согласно Преданию, является Симон Волхв, который был крещен в Самарии Филиппом, а затем предлагал деньги апостолам Петру и Иоанну за возможность самому низводить на других Святого Духа, то есть за рукоположение (ср.: Деян. 8:9-25). Сведения о противодействии Симона в Риме апостолу Петру основаны на свидетельствах мч. Иустина Философа (Апология I, 26) и сщмч. Иринея Лионского (Против ересей I, 23). О Керинфе, младшем современнике апостола Иоанна Богослова, говорит сщмч. Иринея Лионский (Против ересей I, 26, 1; III, 3, 4). Николай, по свидетельству сщмч. Иринея Лионского (Против ересей I, 26, 3), являлся одним из семи диаконов, поставленных апостолами (ср.: Деян. 6:5). Секта николаитов упомянута в Апокалипсисе (ср.: Откр. 2:6; 2:15). О Маркионе как о своем современнике и проповеднике дуализма и разврата говорит сщмч. Иустин Философ (Апология I, 26). Гностицизм как совокупность религиозно-философских течений I–III вв. представлял собой усилие философской мыс-

Однако и тогда лукавый змей не перестал враждовать против Церкви, но еще более возбуждал против нее гонения со стороны эллинов и нечестивцев. Но и в среде родившихся силою Христовой выдумывает многообразный змей некий третий вид лжи: ибо, услышав в Евангелиях слова Господа: *«Если пойду к Отцу, умолю Его, и другого Утешителя пошлет вам»*⁶⁶³, он мало-помалу стал всевать некоторым волхвам и колдунам слова: «Я есть Утешитель, которого обещал Христос послать миру». Из таковых был Мани, родоначальник манихеев⁶⁶⁴, и Монтан, родом из Ардаба, и некоторые другие⁶⁶⁵. Поскольку у них ничего не получилось, ибо видел

ли превратить христианство из религии в простую религиозную философию и характеризовался следующими основными общими чертами: дуализмом, сложной космогонией, докетизмом и пониманием спасения как приобщения к тайному знанию (гносису), к которому призваны только избранные.

⁶⁶³ Ср.: Ин. 14:12–26.

⁶⁶⁴ Отец родоначальника манихейства Мани (Μάνης, ок. 216 – ок. 277) перешел из парсизма в христианство. Поэтому прп. Анастасий и говорит, что сам Мани вышел из «среды родившихся силою Христовой», т. е. был крещен. Однако затем Мани стал в Персии, Средней Азии и Индии проповедовать свое учение. Манихейство, как и гностицизм, восприняло из того же парсизма дуализм: зло (тьма) – начало столь же самостоятельное, как и добро (свет); человек двойствен: творение дьявола, он заключает в себе и элементы света. Манихейство было широко распространено, фактически до масштабов мировой религии. Сочинения блж. Августина, который до перехода в христианство восемь лет принадлежал к манихейству, являются источниками по истории и вероучению этой религии. Неоднократно называя в последующих главах «Путеводителя» монофизитов манихеями, прп. Анастасий тем самым обвиняет их именно в дуализме за умаление ими человечества во Христе.

⁶⁶⁵ Монтанизм – еретическое раскольническое течение со своей строгой цер-

враг, что день за днем расширяется и возрастает проповедь о Христе и уже не в силах он склонить род людей к идолослужению, то отныне начал он распространять миру различные плевелы, чтобы люди и в богопочитании имели такую же вражду и раздор, которые они приобрели еще в идолопоклонстве.⁶⁶⁶

Поэтому спустя некоторое время демон-запевала устроил сей арианский хор из Мани, Монтана и Новата⁶⁶⁷ и их подражателей: Аполлинария⁶⁶⁸, утверждающего, что Христос вос-

ковной иерархией, названное по имени основателя Монтана (II–III). Монтанизм нам известен по произведениям Тертуллиана, перешедшего в него из христианства. Монтан и другие лидеры монтанизма выдавали себя за пророков Святого Духа – об этом и свидетельствует прп. Анастасий, когда говорит, что они называют себя «Утешителем, которого обещал Христос послать миру». Монтанисты вносили в Писание свои пророчества и другие апокрифы, что подтолкнуло Церковь к определению канона Священного Писания. Монтанизм отличался строгим ригоризмом (запрещение второго брака, прощение смертных грехов только через мученичество и т. п.).

⁶⁶⁶ После того, как Церковь не была побеждена с помощью гонений и с помощью борьбы против нее псевдохристианских учений (гностицизма, манихейства, монтанизма и др.), диавол вознамерился бороться с ней с помощью внутренних врагов: раскольников и еретиков.

⁶⁶⁷ Новат в середине III в. возглавил раскол в Карфагенской Церкви против ее предстоятеля свт. Киприана. Поводом послужили споры о возможности и способах приема в Церковь отпавших во время гонений и о признании или непризнании крещения в раскольнических и еретических сообществах. Подробнее см.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3. Лекции по истории Древней Церкви. История Церкви в период до Константина. М., 2001. С. 405–414.

⁶⁶⁸ Аполлинарий Лаодикийский (ум. ок. 392) был ярким и непримиримым полемистом с арианством. Он первым попытался дать богословский ответ на во-

принял человека без души, без ума и без воли, Евномия и других, называющих Слово Божие творением, и тех, кто

прос, каким образом возможно сосуществование Божества и человечества в едином Христе. Отвечая на этот вопрос, Аполлинарий основывался на одном из постулатов философии Аристотеля, который утверждал, что невозможно бытие совершенной сущности, состоящей из нескольких совершенных сущностей. В эпоху христологических споров это положение будет формулироваться богословами так: «нет неипостасной природы» (в дальнейших главах «Путеводителя» прп. Анастасий будет неоднократно комментировать это положение). Таким образом, для Аполлинария во Христе полнота Бога (а на этом он настаивал в полемике с арианством) не могло сосуществовать с полнотой человека. Поэтому Аполлинарий пришел к заключению, что человечество во Христе существует лишь частично. При этом он исходил из платонической антропологической схемы, согласно которой человек состоит из тела, души и духа. Итак, Аполлинарий представил воплощение как соединение Логоса и плоти, оживляемой неразумной душой, т. е. лишенной собственного ума-духа, место которого занял Логос, благодаря чему для Аполлинария были соблюдены единство и целостность Христа. Плоть и Логос составили единую природу Христа, которую Аполлинарий определил как «одна воплотившаяся природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Эта формула позже, при свт. Кирилле Александрийском, станет ключевой в учении Церкви о Христе (о ней в дальнейшем говорит и прп. Анастасий). Части единой природы – плоть и Логос – не равноценны. Божественная часть господствует над человеческой и является источником жизни и движения во Христе: самодвижен (αὐτοκίνητος) только Логос, тогда как одушевленная плоть пассивно подчиняется Божеству и неспособна двигаться сама по себе. Плоть и Божество вместе составляют совершенное единство пассивного и динамического компонентов, дополняющих друг друга и образующих единую динамичную природу. Для Аполлинария динамичность была важной характеристикой природы (это положение, касающееся природы, сформулированное Аполлинарием, было воспринято Церковью). Человечество Христа, согласно Аполлинарию, было пассивным и не обладало собственным активным началом и именно поэтому не могло быть отдельной природой. Аполлинарий и его ересь были осуждены на II Вселенском Соборе.

учит о единой Его – Божества и человечества – природе, воле и действии. После же, не успокоившись, снова ненавистник добра ополчается против Пресвятого Духа через духовборца Македония. Но сила свыше уничтожила все эти лукавые и богоборческие уловки, и нигде среди тех, кто спорит о Божестве, сегодня нет упоминания об арианах, македонянах или евномиянах: так что змей, получив эту смертельную язву, становится с каждым днем все бессильнее, так что диавол, побежденный Христом Сыном Божиим, по прошествии времени оказался не у дел.

Действительно, посмотри: он возжелал, во-первых, сразу же опровергнуть пришествие Христово – и не смог. Затем он возжелал посредством гонений уничтожить проповедь – и обманулся; возжелал, чтобы люди вместо Духа Святого поклонялись колдунам – и не достиг цели; начал поносить Божество Христа – и был остановлен. Тогда-то, не имея силы сражаться против Божественной природы, он повернул войска против плоти Христовой, после арианского хора выкопав Харибду разделения, отделив плоть Христа от Божества расчлениением надвое единого Христа.⁶⁶⁹ Основоположниками же

⁶⁶⁹ Вэтом описании истории ересей прп. Анастасий говорит, что вдохновителем и истинным деятелем всей этой борьбы против Церкви является враг рода человеческого. Это согласуется с учением прп. Анастасия о трех состояниях человеческой воли, о чем он говорит в четвертой части второй главы «Путеводителя». Воля в противоестественном, греховном состоянии не зря святым отцом названа диавольской. Греша, человек фактически становится орудием в руках диавола, творя не свою естественную, дарованную ему Богом, волю, а волю диавольскую. Эту мысль прп. Анастасий передает с помощью выражений типа: диа-

такового разделения явились Феодор Антиохийский и Диодор Тарсийский.⁶⁷⁰

вол «убивает посредством Каина (διὰ τοῦ Κάιν – через Каина, с помощью Каина, Каином) Авеля». Таким же орудием в руках сатаны явилась Ева, посредством которой (διὰ τῆς Εὔας) был обманут Адам.

⁶⁷⁰ Прп. Анастасий называет истинных основателей несторианства – Диодора Тарсийского (305–310 – до 394) и Феодора Мопсуэстийского (360–428). Не принимая александрийскую парадигму «Слово-плоть», Феодор Мопсуэстийский следовал другой парадигме, автором которой в значительной степени был сам, которая определяется в современной науке как «Слово-человек» (Λόγος-ἄνθρωπος). Главная предпосылка этой парадигмы – полнота человечества во Христе. Для Феодора эта полнота означает, прежде всего, активное проявление человечества во Христе. Он не принимает Аполлинариевой концепции пассивного и подчиненного Божеству человечества Христа, лишённого своих собственных действий и воли. При этом, однако, он вполне разделяет аполлинаристскую идею о природе как активном бытии, наполненном собственной и «самодвижной» динамикой. То, что Аполлинарий относил лишь к Божеству Христа, Феодор распространяет и на человечество. Таким образом, Феодор приходит к заключению, что во Христе сосуществуют две природы, имеющие каждая свое конкретное частное бытие в рамках своей ипостаси. Ответ на сложный вопрос, как это сочетается с тем, что Христос остается единым существом, Феодор нашел в концепции «относительного соединения» (ἐνωσις συνητική) Божества и человечества «по благоволению» (ἐνωσις κατ' εὐδοκίαν). Соединившись «по благоволению», природы Христа приобрели единое общее лицо, действие и волю. Понятие «лица» (πρόσωπον) имеет решающее значение в христологии Феодора, поскольку оно позволяет ему сохранить единство Христа при всей удаленности двух природ друг от друга. Феодор объясняет, что он имел в виду, говоря о лице, в своем трактате против Евномия: «Лицо имеет двоякое значение: оно означает либо ипостась и то, чем каждый из нас является, либо же оно относится к чести, величию и поклонению. Например, «Павел» и «Петр» обозначают ипостась и лицо каждого из них, однако лицо нашего Господа Христа означает честь, величие и поклонение». Таким образом, Феодор признавал то, что πρόσωπον синонимично ὑπόστασις и означает конкретное бытие. Однако, в применении ко Христу термин «лицо соединения» (πρόσωπον ἐνώσεως) имеет для Феодора совершен-

От них, словно некая корень чемерицы, произросла халдейская свинья – ассириец Несторий, и до ныне испускающий свои [еретические] нечистоты через своих последователей. Изгнанный из Константинополя в ссылку в Месопотамию,⁶⁷¹ он и там продолжал распространять яд и нечисто-

но другое значение: единой чести, величия и поклонения двух природ Христа, а также способа проявления и откровения Бога через человечество. Такую же объединяющую роль играет в христологии Феодора единое действие и единая воля Христа. Следует отметить, что наличие общего лица соединения, общего действия и общей воли во Христе вовсе не отменяет собственных лиц, волю и действий двух природ, которые без них утратили бы свою полноту. Природы, имея каждая свое лицо (= ипостась), энергию и волю, соединены общими и едиными лицом, энергией и волей. Иначе говоря, Христос предстает перед нами в Евангелии как единое Лицо только субъективно, по отношению к внешнему наблюдателю Он есть единое Существо, единое Лицо, но в Самом Себе Он заключает два лица – Божественное и человеческое. Таким образом, получалось, что Сын Божий и Сын Марии разделены, между ними существует только нравственная связь, подобная той, которая существовала между Богом и ветхозаветными праведниками, а, следовательно, путь к реальному обожению для всех людей по-прежнему закрыт (об этой детали не только несторианской, но и монофизитской христологии прп. Анастасий будет говорить ниже). Для пояснения образа соединения двух природ во Христе Феодора Мопсуэстийского приводит образ, согласно которому Божество и человечество во Христе соединяется подобно соединению мужа и жены в плоть едину. У Нестория основной образ – это образ дома или храма, имеется в виду человек, в котором обитает Бог. В любом случае это единство оказывается внешним, это единство власти, чести, силы или благоволения. Оба родоначальника несторианства были осуждены после своей смерти: Диодор Тарсийский подвергся осуждению на некоторых Поместных Соборах V–VI вв., а Феодор Мопсуэстийский – на V Вселенском Соборе.

⁶⁷¹ После осуждения и низвержения из сана на III Вселенском Соборе Несторий был отправлен в ссылку в Антиохию, оттуда в Петру Идумейскую, а затем в Великий Оазис, что в Ливийской пустыне. Затем, уже совсем старый и больной, Несторий был вынужден по настоянию Александрийского архиепископа Диоско-

ты [своей ереси], так что, разливаемые из этого губительно-го [источника], они оскверняли почти весь Восток. Против него мы составили книгу⁶⁷², пригвоздив к позорному столбу его хитрость и коварство, и направляем туда трудолюбивых братьев.

И все-таки следует признать, что сегодня нет ничего зло-вреднее ереси Нестория, и выявить ее яд. Ибо часто ради по-стыдной корысти и славы они лицемерно называют Христа Богом, а Святую Деву Богородицей, анафематствуют Несто-рия и отвергаются выражения «два лица во Христе». При этом желающий обличить их коварство пусть напомнит им Собор блаженного Кирилла против Нестория: принимают ли они его от всего сердца, ведь там все ясно сказано.⁶⁷³ Так об-

ра (главы «разбойничьего» собора 449 г.) еще несколько раз сменить место ссы-лки в верхнем Египте, где и умер в 451 г. (См., напр.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. СПб, 2002. С. 262–263).

⁶⁷² Прп. Анастасий здесь говорит о некой книге, написанной им специально против несториан. Однако в числе известных его произведений нет специального антинесториански направленного полемического творения. Поэтому в одной из рукописей переписчиком на полях записано: «Заметь, что и против ереси Несто-рия этот отец также написал книгу, которая нам неизвестна».

⁶⁷³ Прп. Анастасий указывает на несторианское понимание Халкидонского Со-бора: будто бы в Халкидонском оросе говорится о некой новой ипостаси (то самое Феодорово «лицо соединение») Христа, в которую вошла Ипостась Бога Слова и отдельная человеческая ипостась. Об опасности такового разделения, которое, несмотря на отрицание его на словах, есть у несториан, говорил постоян-но и свт. Кирилл, на чей авторитет ссылается здесь прп. Анастасий. Так, во Втором послании к Суккенсу свт. Кирилл пишет: «Стало быть, когда они (несто-риане – иг. А.) с непомерным усердием утверждают, что Он (Христос – иг. А.) пострадал «человеческим естеством», словно бы совсем отделяя его от Слова и

стоит дело в отношении Нестория – иудействующего нечестивца и халдейской ассирийской свиньи. Ведь Святая Церковь отвергает его по причине разделения [им] природ во Христе, как и Севира с его [последователями] из-за слияния природ.

располагая вне Его, отдельно, цель их при этом та, чтобы усматривать два (существа), а уже не одно воплотившееся и вочеловечившееся Слово от Бога Отца. А прибавленное «нераздельно» хотя и выглядит как наше указание на истинное воззрение, но мыслят они не так. Ведь это нераздельное, в соответствии с пустословием Нестория, понимается у них иным образом, ибо они говорят, что человек, в которого вселилось Божие Слово, неразделен с Ним по равенству чести, тождеству произволения и власти, так что они не просто так произносят эти выражения, но с неким лукавством и злонамеренностью» (Кирилл Александрийский, свт. Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 30–31).

Глава пятая

О Святых Соборах.

Необходимо, чтобы трудолюбивый брат знал и следующее: а именно о четырех Святых Вселенских Соборах, из-за чего и против каких ересей они состоялись; впрочем же, и перед ними и после них состоялись в различных местах и другие Поместные Соборы по поводу различных вопросов.

Итак, Святой I Вселенский Собор Отцов состоялся в Никее при святом императоре Константине против Ария, служителя в Александрии, которого прежде анафематствовал и святой Петр, мученик и епископ, сказавший, что «Арий и в этом веке и в будущем отлучен от славы Сына Божиего Иисуса Христа»⁶⁷⁴. Ибо сам Арий провозгласил, что Сын и Слово Божие есть тварь и не рожден от Отца прежде веков.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Прп. Анастасий здесь не совсем точен. Александрийский архиепископ Петр I отлучил Ария, бывшего тогда еще диаконом, за сочувствие мелитианскому расколу, а не за триадологические заблуждения, которые он начал проповедовать позже. После мученической смерти Петра в 311 г. Арий соединился с Александрийской Церковью и был рукоположен преемником Петра Ахилой в пресвитерский сан. После Ахилы был, наряду с Александром, кандидатом на Александрийскую кафедру. Арианская смута началась уже в 318 г., когда Арий в споре со свт. Александром стал отрицать Божество Христа.

⁶⁷⁵ Согласно Арию, Бог есть замкнутая совершенная неизменяемая и неподвижная монада. Бог есть безначальный Абсолют, Который может быть только один. Только Отец безначален, поэтому только Отец является Богом в собственном смысле. Все иное – инокродно Богу и имеет иную сущность, в том числе и

Святой Собор определил, что Сын «единосущен» и собезначален Отцу, «рожден, не сотворен»⁶⁷⁶. Этот богомудрый Собор, провозглашая три Ипостаси, одну же сущность,⁶⁷⁷

Сын, Который рождается, то есть изменяется, а, значит, является не Богом, а тварью. Поэтому Сын чужероден и неподобен Отцу, рожден «из не сущих» (ἐξ οὐκ ὄντων), «было время, когда Его не было». Сын есть тварь, хотя и высшая, есть посредник Отца в деле творения, в котором нуждается абсолютно трансцендентный всему тварному Бог. Воплощение Сына – еще одно доказательство Его неподобия Отцу, ибо трансцендентный Своему творению Бог никак не может с ним соединиться.

⁶⁷⁶ Прп. Анастасий ссылается на Символ Никейского Собора: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, Отцу единосущного, чрез Которого все произошло, как на небе, так и на земле, ради нас человеков и ради нашего спасения нисшедшего, воплотившегося и вочеловечившегося, пострадавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса, и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа». К этому Символу был добавлен анафематизм, в котором перечисляются основные положения учения Ария: «Говорящих же, что «было, когда Его не было», и «до рождения Он не существовал», и что Он произошел «из не сущих», или говорящих, что Сын Божий «из иной Ипостаси» или «сущности», или что Он «создан», или «преложим», или «изменяем», таковых анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь».

⁶⁷⁷ Триадологическая терминология была разработана уже после I Вселенского Собора святыми Каппадокийскими Отцами Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским. Эту терминологию, перенесенную православными богословами на христологию, прп. Анастасий формулирует во второй главе «Путеводителя». Именно Каппадокийские Отцы, разделившие понятия «сущность» и «ипостась» и сопоставив первое понятие Аристотелевской «общей сущности», а второе – «частной сущности», и выработали учение о единой сущности и о трех Ипостасях в Боге. О том, что I Вселенский Собор еще не выработал значения слов «сущность» и «ипостась» свидетельствует история Александрий-

осуждал и Савеллия Ливийца, утверждавшего, что Отец и Сын и Святой Дух есть одна ипостась.⁶⁷⁸ Поэтому тем более можно посрамить последователей Феодосия и иаковитов⁶⁷⁹,

ского Собора 362 г. под председательством свт. Афанасия Великого. Учивших о трех Ипостасях в Боге обвиняли в арианстве, а традиционно отождествлявших сущность с ипостасью и говоривших об одной сущности, одной ипостаси и трех Лицах в Боге обвиняли в савеллианстве. По рассмотрении оказалось, что те и другие мыслят одинаково, вкладывая в эти термины различный смысл.

⁶⁷⁸ Савеллий – самый яркий представитель ереси монархиан-модалистов. У Савеллия мы видим полнейшее завершение учения модализма. Бог Сам в Себе есть замкнутая Единица – Монада (Μονάς). Мыслимый вне отношения к миру, Бог не открывающийся, есть Бог молчащий. Но Бог, открывающийся миру, есть уже Бог говорящий. Для этого Бог полагает Себя как Слово (обычное представление у апологетов: Логос рождается для сотворения мира). Но эта речь Слова миру имеет характер трилогии, обнимающей все домостроительство. Логос открывается в трех лицах: как Отец, как Сын, как Дух. Итак, у Савеллия Монада не есть Отец, Логос не есть Сын: Логос предшествует Отцу. Троичность он приурочивает к истории домостроительства: прерогативным проявлением Отца было творение мира и Синайское законодательство, Сына – воплощение, а Духа Святого – Его сошествие на апостолов. Единый Бог является нам последовательно то как Отец, то как Сын, то как Дух. Прόσωπον Отца прекращает свое существование, когда является πρόσωπον Сына, а Сын перестает существовать, когда является πρόσωπον Духа Святого. Прόσωπον Святого Духа – также не вечен и будет иметь свой конец. Святой Дух возвратится в Логос, Логос опять сожмется в Монаду, говорящий Бог опять станет Богом молчащим, и все погрузится в молчание. для Савеллия лицо не есть ипостась, а скорее только имя (ὄνομα); ипостась же есть сущность. Бог – единая сущность, единая ипостась, единый субъект. Никакого места субординационизму в системе Савеллия быть не может. Однако, лицо Савеллий мыслит лишь как маску актера, личину. Таким образом, модализм является возвращением к иудейскому строгому монотеизму и тем является отрицанием троичного догмата.

⁶⁷⁹ Иаков Барадей, епископ Эдесский (ум. 578) – основатель монофизитской иерархии. До него монофизитские и православные (дифизитские) епископы за-

когда они, как мы намереваемся показать, говорят, что сущность или природа есть то же самое, что и ипостась. Святой Собор отверг и ересь Фотина, утверждающую, что Христос имеет начало как Божества, так и плоти от Марии и что Он не предвечен по нетварному Своему Божеству.⁶⁸⁰

II Святой Вселенский Собор Святых ста пятидесяти Отцов в Константинополе был при императоре Феодосии Великом против архиепископа Константинопольского Македония, утверждающего, что Дух Святой – тварь. Святой Собор, осудив Македония, провозгласил, что Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, присоединив в Символе [веры к словам] «и в Духа Святого» [слова] «Господа Животворящего» и прочее.⁶⁸¹

Через пятьдесят лет после [Собора] в Константинополе был Святой Собор двухсот (в начале заседания) Святых

частую меняли друг друга на одной кафедре, но не занимали одновременно одну и ту же кафедру.

⁶⁸⁰ Согласно учению Фотина, епископа Сирмитского, Христос родился простым человеком, а божество Его является результатом личных заслуг вследствие того, что на Него сошла в момент Крещения и обитала в Нем сила Отца. Осуждение Фотина и его учения было не на I Вселенском Соборе, а позднее – на Антиохийском соборе 344 г., на Миланских соборах 345 и 347 гг. и на Сирмитском соборе 351 г.

⁶⁸¹ Македоний был низложен с Константинопольской кафедры на соборе в Константинополе 360 г. Сам он был омиусианином, партию же духоборцев – крайних ариан – обозначили именем македонян скорее случайно. О Македонии, духоборчестве и о суждениях исследователей по поводу формирования Символа веры см., напр.: *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М. 2007. С. 116–155.

Отцов в Ефесе при императоре Феодосии Младшем против Нестория, нечестивого епископа Константинопольского, называющего Пресвятую Богородицу человекородицей, а также нечестиво рассекающего Христа на два лица и две ипостаси; осудив Нестория, Святой Собор определил, что Всеславная Святая Дева подлинно и истинно Богородица, и благочестиво учил о единой сложной ипостаси Христа.⁶⁸²

Всего через десять лет возник Евтихий, некий архимандрит в Константинополе, говорящий, что «тело Христа ниспослано с неба и оно иной сущности с нашим и что Христос весь является единой природой». Против него блаженный Флавиан, бывший тогда епископом Константинопольским, созвал Поместный Собор, осудивший Евтихия и определивший, что «тело Христа единосущно нашему». Затем, передав просьбу императору, Евтихий убедил его, и тот, послав за папой Александрийским Диоскором, созвал против Флавиана II Ефесский собор, прозванный разбойничьим; на нем блаженный Флавиан был до смерти избит и скончался.

Вследствие этого при императоре Маркионе был созван Святой Собор в Халкидоне против ересиархов Диоскора и Евтихия, говорящих, что Христос – одна природа. Святой Собор провозгласил, что Христос «совершенный в Божестве и так же совершенный в человечестве», что Он – «еди-

⁶⁸² Анафематствовав Нестория и некоторые положения несторианства, III Вселенский Собор не принял никаких положительных догматических формул. Учение о сложной ипостаси Христа было сформулировано позднее.

ный Господь в двух неслитно и нераздельно» соединенных природах, подтвердив и ниспровержение Нестория, которое прежде совершил блаженный Кирилл на Святом Соборе в Ефесе, прославив и самого блаженного Кирилла и воспев: «Кириллу вечная память».

Через сто лет после Халкидонского Собора, при императоре Юстиниане был V Вселенский Собор против Оригена, Дидима и Евагрия, безумствующих, что наши души вместе с демонами ниспали с неба в наши тела и что мучение имеет конец, и что диавол посредством него будет восстановлен в свой начальный ангельский чин. Этот Вселенский Собор осудил и Севира и его мысли, и всех говорящих, что души наши предсуществуют телам.

Схолия. Следует при этом знать, что было и много других Поместных Соборов, в различных местах по различным церковным вопросам.

Схолия. Что касается... вовек.⁶⁸³

⁶⁸³ Здесь дословно повторена пространная схолия из второй главы.

Глава шестая

1. Откуда произросла одноглазая вера Севира.

Благочестиво, наконец, для знания, чтобы трудолюбивый брат кратко сказал, откуда начала распространяться и ядом каких ересей и древних змеев вскормлена монофизитская ересь, учащая о слиянии [Божества и человечества во Христе]. В самом деле, заглянувши в манихейские, валентинианские, маркионитские и арианские книги, Евтихий, осужденный [впоследствии] Святым Халкидонским Собором, из них обучился фантазии и мнению, которые провозглашают единую, Божества и человечества, природу Христа. Затем от Евтихия воспринял эту самую болезнь Диоскор; и после осуждения Диоскора в Халкидоне разделились Церкви Константинополя и Александрии.

Но спустя несколько лет епископом Александрийских монофизитов стал Тимофей, и он вскоре написал сочинение против Халкидонского Собора и Томоса Льва папы Римского.⁶⁸⁴

Схолия. Ибо на Соборе Тимофей был заодно с Диоскором.

⁶⁸⁴ Тимофей II Элур – патриарх Александрийский с марта 457 по январь 460 г. и повторно с конца 475 по 31 июля 477 г. Один из виднейших деятелей антихалкидонской партии в Церкви. Свое прозвище Элур (Αἴλουρος – кот) получил за хитрость.

Затем Иоанн Грамматик Кесарийский⁶⁸⁵ и многие другие выступили в защиту Собора, составив правдивые сочинения. И вот, когда Севир Антиохийский подвергся обвинениям из-за своего скверного учения, направленного против Халкидонского Собора, то он является в Александрию, в нору змей, врагов Вселенской Церкви, и рассмотрев сочинения [Иоанна] Кесарийского и других авторов в защиту Собора, составленные из множества отеческих и библейских цитат, поучений и доводов, прежде всего сразу же написал против Иоанна Кесарийского;⁶⁸⁶ и Севир после этого сделал то, что тот самый Акила сделал с Ветхим Заветом, переведя его, исказив или удалив множество выражений и свидетельств о Христе и оставив искаженный результат иудеям на погибель из-за отвращения [ко Христу]⁶⁸⁷. Ибо увидя, что сочинения, защищающие Собор, составлены из цитат Отцов и преподобных учителей, говорящих, что Христос в двух нераздель-

⁶⁸⁵ Иоанн Грамматик Кесарийский (1-я треть VI в.) – византийский богослов. Наиболее важное произведение – «Апология Халкидонского Собора». Один из первых православных богословов, кто стал переносить каппадокийскую триадологическую терминологию на христологию.

⁶⁸⁶ «Против нечестивого Грамматика» – важнейший догматический труд Севира в трех книгах (словах), составленный не ранее 519 г. и сделавшийся в глазах последователей Севира богословской «суммой веры».

⁶⁸⁷ Акила (1-я пол. II в. по Р. Х.) – иудейский переводчик на греческий язык. Принял христианство, но затем перешел в иудаизм. Перевод имеет явно антихристианские тенденции (например, в переводе Ис. 7:14 использовал слово νεῃς – молодая женщина, а не παρθένος – Дева). Труд Акилы использовался иудеями вплоть до VII в.

ных природах во едином Лице, вот этот Севир, забывший, что «*Отец отдал весь суд Сыну*»⁶⁸⁸, подобно антихристу похищает у Христа власть суда, и восседает первым судьей и арбитром Святых Отцов и учителей: он извратил их цитаты, одни смог исказить и выдать их за истинно отеческие; другие цитаты назвал ложными и поддельными, так как книги редкие либо из-за дальности страны их [написания], либо из-за [написания их] на других языках.

Опять же, обнаружил он и те цитаты, которые говорят о двух природах – из [двух] Григориев, Иоанна, Кирилла, Афанасия, Амвросия, Прокла и остальных известных учителей, книги и цитаты которых не могут быть отклоненными, так как они известны всему миру, – относительно них снова «законодатель и судья» Севир объявил определение и приговор, некогда написав к тому, кого он называет Нефалий,⁶⁸⁹ что он «извиняет» Святых Отцов за выражение «две природы», поскольку «они вынуждены были употребить выражение «две природы» в борьбе с арианами», в другой раз, выражаясь еще более постыдно, даже не устаивает проше-

⁶⁸⁸ Ср.: Ин. 5:22.

⁶⁸⁹ Нефалий Александрийский – православный богослов, выступивший в начале VI в. в Александрии в защиту Халкидонского Собора и против учения Севира Антиохийского. Между ними в 508 г. состоялся диспут, после которого Севир был изгнан из города и отправился в Константинополь, чтобы заручиться поддержкой императора Анастасия, проводившего политику поддержки монофизитства. Нефалий последовал за ним. Он издал трактат «Апология Собора в Халкидоне». Севир ответил на него сочинением «К Нефалию».

ния Святых Отцов, но сам уничтожает и опровергает их богодухновенные наставления, говоря так своими сухими словами, как мы скажем более подробно ниже и приведем его слова, а именно: «Есть у Святых Отцов неприемлемые выражения о двух соединенных природах во Христе, начиная даже с самого Кирилла», и еще: «Ради пользы и по причине борьбы с ересями вынужденно изменялось учение о Христе; по каковой причине, когда ариане говорят «одна природа во Христе», Отцы справедливо сделали, сказав «две природы», и я извиняю их; когда же Несторий говорит «две природы во Христе», эти же слова Отцов неприемлемы, даже если [это слова] самого блаженного Кирилла»⁶⁹⁰.

Итак, [Семир заключает]: Христос – одна природа и Он лишен другой. Ибо возможно, [из-за страха ереси] Нестория, пресвятая плоть Христа, соединенная с Ним по ипостаси, была отделена Семиром и отпала от Бога Слова, явилась несуществующей, нереальной и невидимой и, в конце концов, оставила Бога Слова нагим, согласно с учением Мани. Ведь тот говорит: «На солнце поместил Бог Слово жилище плоти Своей»⁶⁹¹, в то время как был возносим на небеса».

Постановив это, Семир, научившись у Акилы и у собственного народа александрийцев тому, что евреи называют «девторосис»⁶⁹² и что отменяет правильный текст семи-

⁶⁹⁰ Данных слов нет в сохранившихся творениях Семира.

⁶⁹¹ Ср.: Пс. 18:5.

⁶⁹² δευτέρωσις – здесь: еврейская традиция, предание. Прп. Анастасий гово-

десяти толковников и разрушает Божественный закон, нападая, издает им книгу, называемую *Филалет*⁶⁹³, вернее же «Любитель басен», в которой он сам избрал себя в качестве судьи живых и мертвых, собрал список цитат и изложение Отцов, одних охотно принимая, других же приказывая изгнать. Итак, эту книгу и в Египте, и в Сирии ученики Иакова, Севира, Феодосия, Тимофея и Диоскора, и враги Церкви почитают более самого Святого Евангелия от Иоанна. И точно так же, как дети иудеев, как я вкратце сказал ранее, отбросившие под руководством учения Акилы все наследие Моисея и пророков, основываются на своем предании и соблазне, так и ученики Севира и Иакова скорее пытаются искажать и отвергать цитаты из Евангелия, Писаний и Отцов, чем «законотворчество» Севира в этой книге. Если привести им цитату или предложение из Петра, Павла, Евстафия, Григория, Василия, Иоанна, Афанасия, самого прославленного Кирилла или другого какого-либо отца, то они не при-

рит, что Сефир уподобляется иудеям, которые своими толкованиями искажают истинный смысл Ветхого Завета.

⁶⁹³ Φιλῶλήθης – «Любитель истины». Так Сефир называет свт. Кирилла Александрийского. Сочинение появилось следующим образом. Во время пребывания Севира в Константинополе в 508–511 гг. в руки к нему попал «Флорилегий», составленный около 482 г. в Александрии сторонником или группой сторонников Халкидонского Собора с целью показать, что свт. Кирилл Александрийский не был противником учения о двух природах, но признавал во Христе два естества. «Флорилегий» включал в себя 244 фрагмента дифизитского содержания из творений свт. Кирилла. В «Филалете» Сефир приводит альтернативные выдержки из трудов свт. Кирилла, а приведенные во «Флорилегии» выражения пытается истолковать в монофизитском ключе.

мут ее, пока не посмотрят в «своде законов» Севира, то есть в составленной им книге, называемой *Филалет*. И сообразно с его толкованием, судом и приговором они принимают или отклоняют учителя и его слово, назначив Севира учителем учителей, судьей чудотворцев, исследователем и оценщиком богоносных мужей.

Это мы пишем не по слухам, но из опыта, много раз обнаружив в Сирии, Египте, Александрии и в других странах учащихся о единой природе во Христе, судящих и толкующих каждое слово Писания и Отцов сообразно с «законодательством» Севира. Ибо он «законодательствовал» для них в своей книге, именуемой *Филалет*: якобы именно вероопределение Халкидона, [выраженное] в *Апологии*, которую Иоанн Кесарийский составил в его защиту, искажило 230 цитат Святых Отцов; эту самую [книгу] предъявил нам в Вавилоне нотариий Афанасий⁶⁹⁴.

Итак, когда по отношению к словам Отцов они, «как глухой аспид, который затыкает уши свои»⁶⁹⁵, заткнули ухо своего сердца, дабы не слышать гласа Поющего, их лагерь всячески отравляется, отравляемый «мудрецом»; мы другим образом изготовились против них содействием отвергнутого ими Христа, в Которого они не веруют; и мы нападём на

⁶⁹⁴ Нотарий – служащий византийской канцелярии, различных ведомств в Константинополе и в провинции. Нотарии занимались перепиской и составлением документов.

⁶⁹⁵ Пс. 57:5.

чуждых истине с помощью другого пути благочестия, на который они не вступили, и даже не познали. *«Ибо если бы познали, то не злословили бы Господа славы»*⁶⁹⁶; вернее же они познали и по собственной воле проявляли нечестие к Нему.

2. Итак, прежде всего, об увиденном и не познанном: ведь все учащие, что есть единая сущность Христа – Божества и человечества, унаследовали это самое [мнение] именно из слов Аристотеля и других эллинских преемников, [утверждающих], что природа есть лицо, в равной степени и лицо есть природа. Ведь Аристотель говорит, что лицо есть частная сущность.⁶⁹⁷

Затем, следуя этому вздорному правилу, Арий сказал, что у Отца и Сына и Святого Духа три сущности. Последовав этому нечестивому определению, Севир сказал, что Христос есть совершенная единая природа из двух частных сущностей и половинных ипостасей. Таким же образом Евтихий и Диоскор, Тимофей и Гайан, Юлиан⁶⁹⁸ и Иаков, Петр Кнафей⁶⁹⁹ и Варсонофий⁷⁰⁰ и Феодосий – этот десятирог обма-

⁶⁹⁶ 1 Кор. 2:8.

⁶⁹⁷ См.: Аристотель. Категории. 5.

⁶⁹⁸ Юлиан – епископ Галикарнаса в Кари, основатель афтартодокетизма, изложивший свои взгляды в полемике (520–527) с Севером Антиохийским.

⁶⁹⁹ Петр Кнафей – Антиохийский патриарх (471–488), сторонник нехалкидонской христологии. Свое прозвище Κναφεύς (Γναφεύς) – сукновал, валяльщик – получил по послушанию, которое он нес в монастыре Неусыпающих в Константинополе. Считается автором прибавления в конце Трисвятого слов «распятый

на не из Писаний и Евангелий, но из Аристотелевых Категорий унаследовал выражение, что природа есть лицо и что нет безличной природы.

Схолия. И Савеллий, также называющий природу ипостасью, сказал, что Святая Троица есть единая ипостась.

Все это они совершили, намереваясь оскорбить Халкидонский Собор, который, определив две нераздельные природы Одного и Того же Христа Бога, как они считают, якобы посрамляют Его, так как будто бы говорит, что во Христе два лица и обнаруживает у Святой Троицы четыре лица: два лица у Отца и Святого Духа и два других лица у Христа. Таковы именно еретики.

Но поскольку в Павловых посланиях Христом совершается уничтожение и изгнание эллинской мудрости, мы, верующие, не будем принимать проповедь догмата о Христе согласно эллинским и аристотелевским учениям. И не как Павел из Самосата, но как Павел из Тарса, мы будем проповедовать Христа *«не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова»*⁷⁰¹, сказавшего: *«погублю мудрость мудрецов... когда обратилась мудрость века сего в безумие и мир [своею] мудростью не познал Бога»*⁷⁰². Он соблаго-

за нас».

⁷⁰⁰ Глава одной из группировок египетских монофизитов.

⁷⁰¹ 1 Кор. 1:17.

⁷⁰² Ср.: 1 Кор. 1:19–21.

волил посредством невежества учеников спасти верующих в Него по-евангельски, *«не в убедительных словах... мудрости»*⁷⁰³, потому что *«мудрость мира сего есть безумие пред Богом»*⁷⁰⁴, и эта мудрость и те, кто ей следует.

Итак, когда к нам из стада упомянутого десятирога подойдет некто, упражняющийся в словах о Христе, не будем давать ему ответ, пока не расспросим его, что он мыслит о природе и каким образом ее толкует, что есть природа и что есть ипостась, что есть сущность и как он определяет лицо, и сообразно какому правилу он представляет себе род. И если он тебе привел Аристотелевские и Гомеровские определения и законы, говоря, что природа есть лицо, то тогда удались от него и оставь его внизу вместе с диаволом, точнее же еще ниже диавола. Ибо и диавол не осмеливается ценить эллинскую мудрость выше учения Моисеева, пророческого, евангельского и апостольского.

Итак, поскольку мы приверженцы Духа Святого, то будем проповедовать все догматы Христовы вместе со святой католической Церковью по преданию Ветхого и Нового Завета. Давайте будем толковать сущность, род, природу, ипостась, лицо согласно Моисею, пророкам и Евангелию, против чего никто не может возражать. Прежде всего, потому что весь закон и апостольское слово является господином и повелителем всех других церковных и отеческих писаний,

⁷⁰³ 1 Кор. 2:4.

⁷⁰⁴ 1 Кор. 3:19.

во-вторых, потому что оно безукоризненно и неоспоримо, и, наконец, в-третьих, по этой причине из Ветхого и Нового Завета необходимо обнаружить то, что касается природы, ипостаси, лица, рода и сущности, поскольку Севир совершил опровержение и как бы уничтожение Святых Отцов, как мы покажем сейчас [на основании слов] того послания к Нефалию и к некоторым другим.

Глава седьмая

1. Рассказ о том, как нечестивый Севир отверг Святых Отцов.

«Если же и скажут противники (то есть халкидониты), мол: «И мы приводим тебе слова Отцов, в которых они ясно называют две природы во Христе», я так кротко и без намерения победить во что бы то ни стало буду защищаться: предположим, что выражение «во Христе две природы» никем из древних Отцов не отвержено, но все (то есть Святые Отцы) ясно и безупречно пользовались этим выражением». Что же он, то есть Севир, еще говорит? «Многие из называемых безупречными выражений древних Отцов после Нестория стали считаться не безопасными». И чуть ниже он опять говорит: «И не говори мне снова, что выражением о двух природах пользовались некоторые из Отцов; это вы говорите, что пользовались; но давайте мы согласимся и с этим предположением. Но во время блаженного Кирилла, когда язва пустословия Нестория поразила Церковь⁷⁰⁵, это выражение было особенно отвержено. И действительно, «по болезни и лекарство». Не могут же изречения других Отцов, если они и обнаружены (говорю я снова предположительно), быть приведены против святого Кирилла, нашедшего лече-

⁷⁰⁵ То есть когда, по выражению Севира, Церковь была поражена язвой от учения Нестория.

ние от приключившейся болезни; скажу больше: даже если это были выражения самого Кирилла, сказанные им самим». ⁷⁰⁶ Вот что написал Севир.

Кто бы мне позволил рукоплескать такому оратору за то, что он непреднамеренно облагодетельствовал Церковь и Халкидонский Собор, как и распявшие Христа на древе? Ибо тот факт, что он говорит, что Святые Отцы безукоризненно признали во Христе две природы, мы не приобретем и за десять тысяч талантов; ведь мы обнаружили, что он единомышленник с нами против признающих во Христе одну природу.

Вторая выгода для вас обнаружилась, поскольку и сам блаженный Кирилл учит о двух во Христе природах. Ибо не это ли означало сказанное [Севиrom]: «Даже если это были выражения самого Кирилла, сказанные им самим».

И третью выгоду нам доставляет этот громкий оратор, утверждающий, что против болезней и против обнаруженных ересей необходимо готовить лекарства, то есть менять догматы. «Ибо и блаженные Отцы, говорит он, выстроившиеся против ереси Ария, опровергая его, провозгласившего одну природу во Христе, ясно исповедали в Нем две природы». Подлинно *«как сладки гортани моей слова Твои, лучше меда устам моим»* ⁷⁰⁷. Ибо вижу, что посредством слов уст своих грешник уловился. Ибо если из-за болезни Ария, про-

⁷⁰⁶ Прп. Анастасий цитирует слова Севира из 1 Послания к Нефалию.

⁷⁰⁷ Пс. 118:103.

поведовавшего одну природу во Христе Боге нашем, Святые Отцы, ниспровергнувшие этот догмат как нечестивый, возвестили две природы, тем более ныне из-за Евтихия, Диоскора, Петра [Кнафея], Тимофея, Феодосия, Юлиана, Гайана, Варсонофия, Иакова, величавого начальника этого десятирогого хора Севира и остальных ересиархов, учащих по-ариански об одной природе во Христе, благоразумно, своевременно и справедливо провозглашать две природы, нераздельно соединенные по ипостаси в едином лице Христа.

Очень смешно, как остался незамеченным оратор, своим выражением избавивший Халкидонский Собор от всякого упрека: «против возникшей болезни необходимо готовить лекарства». Как же, мудрейший, ты не защищаешь это решение вместе с теми, кто собрался в Халкидоне, а являешься их суровым обвинителем? Ибо когда возникла болезнь Евтихия, говорящего, что Воплощение Христа призрачно и что тело Его спустилось с неба, и словно в тени и в воображении созерцаемо на земле и оно иносущно нашему, а скорее вообще не имеет сущности. Какое же лекарство было смертельным для этой болезни, как не слова о том, что пресвятая Его душа и плоть является сущностью, соединенной с Богом Словом по ипостаси, и исповедание, что Он совершенен в Божестве и Он же совершенен в человечестве, в другой природе?

Изумление же меня охватывает, что Севир совершенно не трепетал бесстыдным лицом и гнусным языком, осуждая

множество Святых Отцов и не желая пощадить самого святого Кирилла, но полагая, что «После времени Нестория оказались не безопасными и совершенно неверными изречения древних Святых Отцов, говорящих о двух природах во Христе». Вследствие чего этот нечестивец объявляет мнение и суд над древними Отцами, полагая их наставления не действующими и отвергнутыми, «даже если это были выражения самого Кирилла». ⁷⁰⁸

Христос, по словам Павла, *«поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями»* ⁷⁰⁹. А антихрист уничтожает и извергает тех, которых Бог поставил в Церкви Отцами и пастырями; так и оратор Севир, будучи неким учителем учителей, говорит, что «уже не безопасны слова Святых Отцов».

Впрочем, пусть молчит апостольский муж Дионисий, пусть молчит Иринея, секира ересей, пусть не говорит Климент, лоза Христова. Далее, пусть начал бездействовать Иустин, собственной кровью мученичества запечатлевший природы Христа. Никого не пощадил этот многомудрый обвинитель учителей: не постыдился мученичества Евстафия, не посовестился Григория Чудотворца, не вострепетал перед подвигами Афанасия, не смутился жительства Василия, перед которым и демоны трепетали, не почтил [двух] Григориев, которых стыдились эллины, ни воздал чести Епифанию,

⁷⁰⁸ Слова Севира из 1 Послания к Нефалию.

⁷⁰⁹ 1 Кор. 12:28.

которого устрашали духи, не благоговел перед Иоанном, перед которым и цари трепетали, не пощадил ни Амфилохия, ни Амвросия, ни добродетельного Ефрема, ни Прокла, ни самого Кирилла, печати Отцов, ни другого какого отца, которых мы упомянули и которых мы не упомянули. Но он совершил отступление от всех, говоря, что «Вплоть до времени Нестория Христос, согласно словам Святых Отцов, познавался в двух природах, после же Нестория Христос стал одной природой; и слова древних Отцов, ранее называвших Христа двумя природами, стали бесполезными, непригодными и богохульными»⁷¹⁰; с периодичностью лунных фаз и по жребии лунатик Севир, предавая Христа, то уподобляет Его ущербной, то полной луне, то Он оказывается двуприродным, то Он оказывается единоприродным; ни с того, ни с сего Он изменяется и становится другим, подобно зайцам; или, скажу нечто кощунственное, Он, как беременные женщины, имеющие то две души, то, после родов, снова одну.

2. Разумно, полагаю, и в этом изобличить злонамеренность и ложь Севира, начальника десятирогого хора, и указать, что еще до Нестория появились основатели и начальники ереси разделения Христа, разделяющие Христа надвое и называющие Его простым человеком; их основанием и гла-

⁷¹⁰ В сохранившихся творениях Севира такой фразы нет. Вероятнее всего, прп. Анастасий своими словами иронично излагает мысль ересиарха.

вой является Артемон⁷¹¹, как можно узнать из *Церковной истории* Евсевия Памфила, написанной до Святого Никейского Собора. Затем, после Артемона, во времена ариан появились Павел Самосатский, Диодор и Феодор Антиохийский, современники [двух] блаженных Григориев, Афанасия и Василия, нечестиво разделяющие [Христа] надвое, от них нечестивое учение о разделении [Христа] почерпал Несторий, как свидетельствуют и святой Прокл, и блаженный Кирилл.

Схолия. Ты, любитель знания, обнаружишь вышесказанное на Святом Ефесском Соборе, потому что Собор установил согласие между учением Нестория и Павла Самосатского, жившего за 160 лет до этого и нечестиво разделявшего Христа.⁷¹²

⁷¹¹ Артемон, как и Павел Самосатский, упоминается в «Церковной истории» Евсевия Памфила в 28 главе 5 книги. Артемий является одним из родоначальников, а Павел – вершиной динамического монархианства, суть которого состоит в том, что Христос по природе своей не является Богом, а человеком, на которого в момент крещения сходит Дух Божий, Слово, Премудрость Божия (сила Бога, а не Лицо Троицы, отсюда и название – динамисты: *δύναμις* – сила), как ранее сходило на пророков, только с преимуществом, в большей мере и силе. Собственно о воплощении у динамистов не может быть и речи. Это было лишь сосуществование Премудрости Божией, Логоса (силы, а не ипостаси Бога) со Христом – «относительное соединение», «соединение по благоволению». Позднее о таком относительном соединении по благоволению человечества, но только уже с совершенным Богом, будет говориться в несторианстве.

⁷¹² См.: Свидетельство Константинопольского клира, всенародно возвещенное всей Церкви, о том, что Несторий единомыслен с Павлом Самосатским, который за 160 лет до Нестория православными епископами предан анафеме. АСО I, 1,

Итак, пусть скажет мне любитель мудрости Севир, почему блаженные Отцы, будучи современниками ересиархов Феодора и Диодора, говорили о двух природах во Христе Боге; ведь и [Павел] Самосатский и выражения Феодора и Диодора «два лица», «ипостаси», «простой человек» хулили Христа еще до Нестория. А потому, что Отцы сформулировали учение о Христе не на время, сообразуясь с лунными фазами, чтобы в воображении не называть Его меняющим различные образы, формы и наружность наподобие хамелеона. Ведь они слышали, как Он говорит: «*Видите ныне, что это Я*»⁷¹³, и «*Я не изменяюсь*»⁷¹⁴.

Впрочем, этот высокомерный начальник десятирога Севир не понял эти слова. Поэтому он сказал: «После Нестория выражения Святых и древних Отцов исключены и отвергнуты»⁷¹⁵. Кто, скажи мне, мудрейший, исключил и отверг их? Ведь ничего такого божественный Кирилл не говорил, но провозглашает их своими Отцами и соглашается следовать их учению; и на том самом Святом Соборе против Нестория привел цитаты Отцов, провозглашающие, что Христос – две природы в одном лице, в том числе слова и великого Амвросия, говорящие, что «Во Христе есть иная природа»⁷¹⁶. И не

1, p. 101sq. ДВС. Т. 1. С. 156–157.

⁷¹³ Втор. 32:39. Ср.: Лк. 24:39.

⁷¹⁴ Мал. 3:6.

⁷¹⁵ В сохранившихся творениях Севира такой фразы нет. Вероятно, здесь тоже ирония прп. Анастасия.

⁷¹⁶ Амвросий Медиоланский, *свт.* О вере, II, 9, 77.

только, но и весьма восхваляет Прокла, своего современника, ибо в «Толковании на Символ веры» говорит так: «Одинаково с нами мыслит христолюбивый сонм Святых Отцов и сам ныне правящий на престоле святой Константинопольской Церкви благочестивейший и богобоязнейший брат наш по епископству Прокл»⁷¹⁷. Это божественный Кирилл ска- зал.

Я же к нему от имени Севира воскликну: что ты дела- ешь, блаженный Кирилл, восхваляя Прокла, после Нестория говорящего о Христе: «Он нетленно рожден и беспрепят- ственно вошел, хотя *“двери... были заперты”*»⁷¹⁸, *Чье сопря- жение природ узрев, Фома воскликнул: “Господь мой и Бог мой!”*»⁷¹⁹⁷²⁰? И снова он в [толковании на слова] «*Младенец родился нам*»⁷²¹ так говорит: «Мысленно раздели природы и богословствуй таинственное соединение»⁷²². И снова Прокл: «И один Сын, поскольку природы не разделяются на две ипо-

⁷¹⁷ Кирилл Александрийский. Послание 55 (Кирилла архиепископа Александрийского на Святой Символ). АСО I, 1, 4, р. 60. ДВС. Т. 1. С. 580.

⁷¹⁸ Ин. 20:19.

⁷¹⁹ Ин. 20:28.

⁷²⁰ Прокл Константинопольский, свт. Слово 2 (Беседа Прокла епископа Кизического, говоренная в присутствии Нестория в великой Константинопольской церкви, о Вочеловечении Господа нашего Иисуса Христа, о том, что Святая Дева Мария есть Богородица и что родившийся от Нее не есть Бог только и не есть человек только, но Еммануил, который есть вместе Бог и человек неслитно и непреложно). АСО I, 1, 1, р. 104. ДВС. Т. 1. С. 138

⁷²¹ Ис. 9:5.

⁷²² Прокл Константинопольский, свт. Толкование на Ис. 9:5.

стаси, но страшное Домостроительство соединило две природы в одну ипостась»⁷²³. Хотя Прокл после Нестория учит об этом, святой Кирилл единоклубен с ним, называет его святейшим и благочестивым и ясно одобряет слова, что во Христе две природы.

Наконец, пусть «законодатель» Севир покажет нам, кто исключал слова Святых Отцов о двух природах, и кто из Отцов научил его говорить, что против возникших язв ересей нужно менять учение о Христе: то Он двух природ, то одной; то надо говорить, что Христос познаваем тленным, то – нетленным; то Он – одно лицо, то – два; то Он одного вида, то – двух; и, таким образом, до скончания века носить туда-сюда Христа, словно некий мяч, который перебрасывают из стороны в сторону играющие дети.

И этот оратор не стыдится, устанавливая эту [изменчивость Христа], но представляет в своем следующем слове такие рассуждения и образы: «Если некий лучший врач запрещает больным чумой, охватившей некоторый город, питье некой воды, никто же не сможет выступить против слов его: мол, врачи из отцов наших позволяют пить эту воду»⁷²⁴.

Эти слова Севира означают примерно следующее: «Так как обнаружилась язва Нестория, я, как лучший и единственно мудрый врач, не разрешаю вам пить воду жизни, которая есть учение Отцов, утверждающее во Христе две при-

⁷²³ Прокл Константинопольский, *свт.* О Воплощении, II.

⁷²⁴ Севир Антиохийский. 1 Послание к Нефалию, I, 13–17.

роды, пусть даже врачи из Святых Отцов завещали вам употреблять эту животворящую воду».

Если бы он был здесь, я сказал бы ему: «О человек! Сам блаженный Кирилл одобрял Святых Отцов, называвших две природы во Христе, как я говорил чуть раньше, и особенно – Павла Эмесского: когда тот прибыл в Александрию от лица всех епископов восточных Церквей, поднялся на амвон в Александрийской Церкви и провозгласил, что во Христе две природы соединены в одной ипостаси, то блаженный Кирилл, весьма возрадованный, сказал: «Да возвеселятся небеса, да радуется земля! Вот, послушайте! Мы почерпали воду жизни из святого источника благочестивого отца Павла, который растолковал нам великое таинство истины»⁷²⁵. Вот, божественный Кирилл называет слова о двух природах водной жизни, от которой нам запрещает пить софист-врач Севир».

Когда я это сказал, Севир, выйдя на середину, говорит: «Но поэтому-то я с остальными отцами отбросил даже учения Кирилла, назвав их неприемлемыми после Нестория, пусть даже они были изречены устами самого Кирилла». – «И откуда у тебя такие полномочия и такая дерзость, что ты, когда ты умышляешь против нас, можешь пользоваться словами святого Кирилла, приводя нам там и сям высказанное им изречение: «единая воплотившаяся природа Бога Сло-

⁷²⁵ Кирилла епископа Александрийского о Павле, говорившем прежде, и о Воплощении Господа. АСО I, 1, 4, р. 15. ДВС. Т. 1. С. 540.

ва»?» – «Не эти слова мы отвергли, говорит Севир, а другие, говорящие о двух природах во Христе». ⁷²⁶

Хорошо научился Севир у иудейских, эллинских и арабских учителей, часть из Священных Писаний принимая, часть же из них отбрасывая, как делают и дети манихеев. И все же, если против язв возникающих ересей должно изменять учение о Христе и истине, и из-за Нестория стали неприемлемыми слова о двух природах, то совсем непригодным и бесполезным ныне станет и выражение «единая воплотившаяся природа Бога Слова» из-за десяти ересей указанного десятирога, проповедующего умаление, нереальность и отрицание человечества Христа. О горе мне! Какая беда и что делать мне, не знаю! «Ибо из-за язвы Нестория», говорит [Севир], «две природы Христа отвергнуты и стали неприемлемыми»; в свою же очередь из-за Евтихия, Диоскора и Феодосия будет совсем отвергнуто выражение, говорящее об одной природе Его Божества и человечества. И тогда проповедь станет пустой и вера тщетной ⁷²⁷, и пропадет благочестие, став продажным.

Так вот, поскольку Севир, который изобличен как некий новый современный антихрист, говорящий: *«Дана мне всякая власть на небе и на земле»* ⁷²⁸, совершил низвержение

⁷²⁶ Диалог составлен из слов Севира Антиохийского из 1 Послания к Нефалию, I.

⁷²⁷ Ср: 1 Кор. 15:14–17.

⁷²⁸ Мф. 28:18.

Святых Отцов, то давай поразим его десятирога, установив из пророческого и евангельского Писания, что одно есть природа, а другое – лицо, и что природа и лицо – не одно и то же.

Глава восьмая

1. Доказательство из Ветхого и Нового Завета, что природа и лицо – не одно и то же.

При всецарственном восседании Христа Бога на высоком и преславном престоле во святой вселенской и апостольской Православной Церкви нашей, при предстоянии Ему всех высших ангельских сил, в окружении всех от века святых патриархов, пророков, евангелистов и апостолов, на руках внеся священные и божественные писмена Ветхого и Нового Завета, сперва же, как первую [из Священного Писания], первую книгу закона Моисея, и выйдя на середину, откроем, что святая Церковь не поаристотелевски, а по-богословски учит о роде, то есть о природе: *«И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его»*⁷²⁹. И снова далее: *«И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую*

⁷²⁹ Быт. 1:11–12.

по роду ее»⁷³⁰. И снова: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их»⁷³¹.

Вот слова Господа и Бога! Творец всего по-богословски назвал различное бытие предметов (и одушевленных, и неодушевленных, и пернатых, и плавающих, и пресмыкающихся) различными родами, то есть природами, а не по-аристотелевски и по-гомеровски различными лицами, как бы научая нас, что иной род, то есть иная природа у трав, и иной род, то есть иная природа у пресмыкающихся, и иной род, то есть иная природа у зверей, и иной род, то есть иная природа у людей, и иной род, то есть иная природа у бесов, как говорит о них Христос: «сей же род изгоняется только молитвою и постом»⁷³². Вследствие чего и Павел говорит о единосущии по плоти нас и Христа, наставляя афинских философов: «мы Его и род»⁷³³. Однако Севир отвечает отказом как Моисею, так и Павлу, не принимая именования природы родом.

Итак, через нас посрамляет его брат Божий Иаков в своем Соборном Послании, как брат Божий возглашая братское и согласное Богу; ибо то, что Бог через Моисея назвал ви-

⁷³⁰ Быт. 1:20–21.

⁷³¹ Быт. 1:24–25.

⁷³² Мф. 17:21.

⁷³³ Деян. 17:28.

дом, то Иаков назвал естеством: «*всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим*»⁷³⁴. Вот ясно брат Христов назвал тебе разные роды разными естествами.

Вследствие этого и весь сонм Святых Отцов может называть [вещи] разной сущности и разной природы [вещами] «разного рода». Стало быть, говорящие, что во Христе после соединения одна природа, то есть один вид, по всякому говорят, что или Божество сродно плоти, превратившись в тварь, или наоборот, плоть стала сродной и единосущной Святой Троице, что невообразимо и невозможно. «Если же не единосущно тело Слову, то во Христе есть одна и есть совсем другая природа»⁷³⁵, как всемудрый Кирилл, защищаясь перед Восточными, указал в Константинополе Евлогию.

Схолия. Кирилл в *Сокровище* говорит, что иной сущности значит иного рода, и Григорий [Богослов] в *Слове на Богоявления*⁷³⁶, [начинающемся словами] «Опять Иисус мой», свидетельствует родство⁷³⁷ Святого Духа и Бога Слова, подобно тому, как и Гавриил говорит Богородице: «*Вот и Елисавета,*

⁷³⁴ Иак. 3:7.

⁷³⁵ Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. 1. С. 552.

⁷³⁶ Прп. Анастасий имеет в виду «Слово 39. На святые светы явлений Господних», посвященное празднику Богоявления, в котором свт. Григорий Богослов четко сформулировал троичное богословие.

⁷³⁷ Т. е. единство рода, или природы (Божественной).

2. Однако закончим на этом, чтобы перейти к следующему. А именно, вслед за Моисеем выйдя на середину божественнейшего и владычественного собрания святых пророков и апостолов, сам всемудрый Соломон ясно нам в Ветхом Завете изложил учение о природе в своей книге Премудрость: «*Суетны по природе*⁷⁴⁰*все люди, у которых нет ведения о Боге*»⁷⁴¹. Что значит «по природе»? То же, что «поистине»⁷⁴²; ибо природа, как говорят богодухновенные Писания, есть истина вещей. Ради неразумных меняю слова Соломона и говорю: «Суетны по лицу все люди, у которых нет ведения о Боге»; однако совершенно несуразно выражение «суетны по лицу», в отличие от – «суетны по природе». Поэтому что не одно и то же природа и лицо.

И ведь об этом у нас уже сказано в *Оправдательном томосе* к народу, и я этого не забыл. Но поскольку я веду речь о ране, о затяжном гниении и о занозе, причинившей зловонную язву (особенно в канавах и рвах Толонама⁷⁴³ и египетских стран), то не следует бояться сказать то же самое, чтобы

⁷³⁸ Т. е. одного рода.

⁷³⁹ Лк. 1:36.

⁷⁴⁰ φύσει

⁷⁴¹ Прем. 13:1.

⁷⁴² ἐν ἀληθείᾳ

⁷⁴³ τῶν θολονάμων. Тут либо неизвестное сейчас собственное имя некоей области, либо описка и должно стоять вместо этого слова, как в некоторых манускриптах «Путеводителя»: «наполненных пылью и грязью».

заменой слов из Священного Писания убедить неразумных, что природа и лицо – не одно и то же.

Итак, давайте снова при помощи перестановки слов рассмотрим выражение блаженного апостола Иакова: *«всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим»*⁷⁴⁴. Не сказал: «лицом человеческим», ведь человечество – не одно лицо, а множество лиц, природа же одна. И поэтому говорит: *«естеством человеческим»*.

Когда я это говорил, вышел на середину божественный ритор вселенной Павел, неся Послание к Римлянам, в котором он нас учит: *«ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе»*⁷⁴⁵*законное делают»*⁷⁴⁶. Что значит «по природе», если не «поистине»⁷⁴⁷? Давайте изменим выражение: «ибо когда язычники, не имеющие закона, по лицу законное делают». Но сказанное совершенно несуразно, потому что природа не есть лицо.

Схолия. Никто не исполняет закон Божий по естеству⁷⁴⁸, но по свободному выбору, хотя, если бы исполнение Божиих заповедей было естественно⁷⁴⁹,

⁷⁴⁴ Иак. 3:7.

⁷⁴⁵ φύσει

⁷⁴⁶ Рим. 2:14.

⁷⁴⁷ ἐν ἀληθείᾳ

⁷⁴⁸ ἐκ φύσεως

⁷⁴⁹ ἐκ φύσεως

то все бы согласились. Потому что и здесь вместо «поистине»⁷⁵⁰ сказано «*по природе*»⁷⁵¹.

Ибо опять сказано: «*и необрезанный по природе*⁷⁵²*исполняющий закон* (то есть необрезанный из язычников поистине⁷⁵³ исполняющий закон) *не осудит ли тебя, преступника закона при... обрезании*»⁷⁵⁴.

И снова: «*Ибо если Бог не пощадил природных*⁷⁵⁵*ветвей* (то есть истинно⁷⁵⁶ соединенных с корнем), *то смотри, пощадит ли и тебя*»⁷⁵⁷, снискавшего истину. Опять давайте ловко изменим это выражение и скажем: «Ибо если Бог не пощадил личных⁷⁵⁸ ветвей». Каких таких личных, скажи мне? Где вообще в этом выражении смысл и согласование? Итак, природа не есть лицо.

«*Ибо если ты отсечен от дикой по природе*⁷⁵⁹*маслины* (то есть поистине⁷⁶⁰ от неверия) *и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к*

⁷⁵⁰ ἐν ἀληθείᾳ

⁷⁵¹ φύσει

⁷⁵² ἐκ φύσεως

⁷⁵³ ἐν ἀληθείᾳ

⁷⁵⁴ Рим. 2:27.

⁷⁵⁵ κατὰ φύσιν

⁷⁵⁶ κατὰ ἀλήθειαν

⁷⁵⁷ Рим. 11:21.

⁷⁵⁸ κατὰ πρόσωπον

⁷⁵⁹ κατὰ φύσιν

⁷⁶⁰ κατὰ ἀλήθειαν

своей маслине»⁷⁶¹.

Схолия. Неверие названо «дикой маслиной», никто ведь не является неверующим по природе, но по свободному выбору. Потому что и здесь «по природе» стоит вместо «поистине».

Когда я это говорил и старался различными доказательствами от Писания установить, что природа и лицо не одно и то же, снова взял мою руку святой апостол, вручив свое Первое Послание к Коринфянам, в котором он опять ясно нас учит, что природа обозначает ничто иное, как саму истину вещей⁷⁶². Порицая некоторых женщин, молящихся с непокрытой головой, он говорит: «*Рассудите сами, прилично ли жене молиться Богу с непокрытою [головою]? Не сама ли природа учит вас*»⁷⁶³, то есть, не само ли обстоятельство⁷⁶⁴? Если мы переиначим и произнесем вместо «природа»: «не сама ли ипостась учит вас?», разве это выражение вообще имеет стиль и согласование? Конечно, нет, потому что природа не одно и то же, что лицо и ипостась.

Однако риторы – начальники Севирова десятирога – об этом никак не подумали: в словах о природе, ипостаси и лице они не упомянули ни Моисея, ни Соломона, ни Христа, ни Иакова, ни Павла. Ибо если нечестивцы познали бы их,

⁷⁶¹ Рим. 11:24.

⁷⁶² τῶν πραγμάτων

⁷⁶³ 1 Кор. 11:13–14.

⁷⁶⁴ τὸ πράγμα

то, пожалуй, не злословили бы Христа славы, говоря: «Нет безличной природы, ведь природа и лицо – одно и то же».

Они считают, что Халкидонский Собор, точнее же Святые Отцы, сказавшие о двух нераздельных природах во Христе, непременно говорят и о двух у Него лицах, что согласно с Несторием, и поэтому праведный судья Севир уничтожил их.

Итак, что природа не есть лицо, достаточно показало слово из Ветхого и Нового Завета. Итак, замена слов даже в самом Священном и божественном Писании продемонстрировало, что нельзя называть лицо природой. Многие безумцы говорят, что природа и лицо – одно и то же, вы же слушайте тех, кто говорит разумно.

3. Прочитаем следующие вопросы и ответы.

Вопрос: Бог, проклиная Каина⁷⁶⁵, проклял всю человеческую природу или одну ипостась, то есть лицо?

Ответ: Очевидно, что только лицо согрешившего Каина, потому что природа и лицо – не одно и то же.

Вопрос: Ной, сказавший своему сыну, который открыл его наготу: «*проклят и раб рабов будет Ханаан*»⁷⁶⁶, общую природу трех сыновей проклял или одно из трех лиц?

Ответ: Ясно, что только лицо Хама, потому что природа

⁷⁶⁵ Ср.: Быт. 4:11.

⁷⁶⁶ Ср.: Быт. 9:25.

и лицо – не одно и то же.

Вопрос: Когда Енох был возносим Богом⁷⁶⁷, вся человеческая природа была возносима или одно только лицо?

Ответ: Несомненно, что только лицо Еноха, потому что природа и лицо – не одно и то же.

Подобно и Христос, ниспровергая Иуду⁷⁶⁸, не всю апостольскую природу ниспроверг, а одно лицо, потому что природа и лицо – не одно и то же.

Чтобы противники не решили, что мы рассказываем басни, давайте перейдем к самому употреблению касательно Бога слова «лицо» в божественном Писании. Ибо написано, что после той необыкновенной борьбы Богом вдохновленный Иаков назвал то место *«Вид Божий⁷⁶⁹; ибо я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя»⁷⁷⁰*. Пусть скажет мне сейчас философ Севир, говорящий, что природа и лицо – одно и то же, разве возможно было Иакову вместо слов *«я видел Бога лицом к лицу»* сказать: *«я видел Бога природой к природе, и сохранилась душа моя»*? Никак нельзя, потому что природа и лицо – не одно и то же.

Получи, иаковит, и другой камень, брошенный Иаковом, ибо он сказал брату своему Исаву: *«я увидел лице твое, как*

⁷⁶⁷ Ср.: Быт. 5:24.

⁷⁶⁸ Ср.: Мф. 27:3-10.

⁷⁶⁹ В греческом и славянском тексте. В еврейском и русском тексте: «Пенуэл».

⁷⁷⁰ Быт. 32:30.

бы кто увидел лице Божие»⁷⁷¹. Вот опять он сказал «лицо»; невозможно ведь было бы сказать: «я увидел лице твое, как бы кто увидел природу Божию», потому что природа и лицо – не одно и то же.

Сказано снова в Исходе: «И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево, и полагали на него покрывало»⁷⁷². И так, закрывая лицо Моисея, разве они всю его природу (то есть целый род Израиля) закрывали? Никак нет, потому что природа и лицо – не одно и то же.

И снова, когда говорит, что возле тернового куста «Моисей закрыл лице свое, потому что боялся»⁷⁷³, невозможно было сказать, что «Моисей закрыл природу свою», потому что природа и лицо – не одно и то же.

И когда пророк обращается к Богу: «просвети лице Твое, и спасемся»⁷⁷⁴, не мог он сказать: «просвети природу Твою, и спасемся», потому что природа и лицо – не одно и то же.

Но и снова обращаясь с молитвой ко Господу и говоря: «взыска Тебе лице мое»⁷⁷⁵, не мог он сказать: «взыска Тебе природа моя»; ибо не природа человеческая тогда искала Бога, но Давид, потому что природа и лицо – не одно и то же.

И опять говоря к Богу: «Аз же правдою явлюся лицу Тво-

⁷⁷¹ Быт. 33:10.

⁷⁷² Ср.: Исх. 34:35.

⁷⁷³ Исх. 3:6.

⁷⁷⁴ Пс. 79:4.

⁷⁷⁵ Пс. 26:8.

ему»⁷⁷⁶, не мог он изменить фразу и сказать: «Аз же правдою явлюся природе Твоей», ибо это невозможно. Итак, природа и лицо – не одно и то же.

И Исаия, говоря: «лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания»⁷⁷⁷, не мог сказать: «природы Моей не закрывал от поруганий и оплевания», потому что природа и лицо – не одно и то же.

И когда говорит: «Я держу лице Мое, как кремень»⁷⁷⁸, не мог сказать: «природу мою», потому что природа и лицо – не одно и то же, как пустословит Севир.

4. Я не говорю, что природа Бога невидима, а лицо Его – видимо (долгой нелепость), но только желаю показать еретикам различие слов: не всегда, когда сказано «природа», можно сказать «лицо» и, опять же, не всегда, когда сказано «лицо», можно сказать «природа». Я попытаюсь показать это сейчас из Евангельских и Апостольских, а не эллинских преданий.

Ведь Сын Божий сказал: «Смотрите, не презирайте ни одного из малейших сих; ибо говорю вам, что Ангелы их всегда видят лице Отца Моего, Который на небесах»⁷⁷⁹. Если природа и лицо – одно и то же, изменяю выражение и говорю: «Ангелы их всегда видят природу Отца Моего, Который на

⁷⁷⁶ Пс. 16:15.

⁷⁷⁷ Ис. 50:6.

⁷⁷⁸ Ис. 50:7.

⁷⁷⁹ Ср.: Мф. 18:10.

небесах». Но это невозможно и совершенно невероятно, так как Сам Бог Слово учит нас: *«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»*⁷⁸⁰. Говоря же: *«никто Бога не видел»*, Он не только о людях сказал, но и об ангелах. Итак, пусть скажет акефал, как, видя лицо, ангелы не видят природы Отца, если в самом деле, как вы говорите, природа и лицо – одно и то же?

Послушай снова Павла, который ясно учит, и оставь твое вздорное часто повторяемое выражение, что природа и лицо – одно и то же. Ведь о чистых сердцем говорит он к Коринфянам: теперь они видят Бога *«как в [тусклом] стекле, гадательно»*, в будущем же веке *«лицем к лицу»*⁷⁸¹. Скажи мне сейчас, говорящий, что природа и лицо – одно и то же, разве можно изменить выражение и сказать: *«Тогда же природой к природе увидят праведные Бога»*? Долой! Ведь сам божественный Павел свидетельствует о Боге: *«Которого никто из человеков не видел и видеть не может»*⁷⁸². Потому что природа и лицо – не одно и то же.

И множество других таких же мест, где сказано о лице и в которых говорится, что Бог открывается как бы в некоем образе и прообразовательном видении, есть в божественном Писании, но нигде при этом не сказано о Его природе или сущности; ведь во всем Ветхом и Новом Завете ты не

⁷⁸⁰ Ин. 1:18.

⁷⁸¹ Ср.: 1 Кор. 13:12.

⁷⁸² 1 Тим. 6:16.

найдешь именованная или указания на природу или сущность Божию, но все явления невидимого Бога, прообразовательно и прикровенно открывавшие изображение лица, не являли природу или сущность Божию; так, например, Даниил видел лицо *«Ветхого днями и другое лицо: с облаками небесными шел как бы Сын человеческий»*⁷⁸³, и Исаия в образе и виде человеческого лица видел явление *«Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном»*⁷⁸⁴, не Божественную природу созерцая, но как бы в некоем образе, так что они могли видеть и в силу этого постигали явление им в человеческом виде невидимого и неопишемого Бога.

Если же природа и лицо – одно и то же, то почему пророк не говорит к Богу: *«Не отврати природы Твоей от мене»*, но: *«Не отврати лица Твоего от мене»*⁷⁸⁵; и снова: *«Просвети лице Твое на раба Твоего»*⁷⁸⁶; и опять: *«Не отвержи мене от лица Твоего»*⁷⁸⁷; и снова: *«Знаменася на нас свет лица Твоего, Господи»*⁷⁸⁸? И вообще, божественное Писание, во множестве мест называя лицо Божие, нигде не говорит о природе Божией. Потому что ясно, что природа и лицо – не одно и то же.

⁷⁸³ Дан. 7:9-13.

⁷⁸⁴ Ис. 6:1.

⁷⁸⁵ Пс. 26:9; 101:3; 142:7.

⁷⁸⁶ Пс. 30:17; 118:135.

⁷⁸⁷ Пс. 50:13.

⁷⁸⁸ Пс. 4:7.

Возражение еретика. «Но божественное Писание употребляет слова и не в собственном смысле, – говорит он, – так что мы можем услышать, что оно приписывает Богу, например, лицо, а также и руки, крылья, глаза, уста и остальные члены, хотя Божество бестелесно, не имеет лица и неопишимо».

Когда еретик говорит это, я соглашаюсь с этим, но в свою очередь снова спрашиваю: «Почему во многих местах называя не в собственном смысле и аллегорически лицо Бога, божественное Писание никак не называет в Нем природу или сущность, ни в не собственном смысле, ни аллегорически, ни символически, хотя, как вы говорите, природа и лицо – одно и то же? Потому что всем, пожалуй, ясно, что природа и лицо – не одно и то же, как мы показали с помощью божественного Писания Ветхого и Нового [Завета].

Если же ты спросишь: “Ради чего блаженные пророки во всем божественном Писании взыскали, молитвенно просили и ожидали явление и пришествие Лица Бога, а не природы?”, то послушай об этом и отеческое слово, и верь, и не возражай; ибо необычное “*слово сие и всякого принятия действительно достойно*”⁷⁸⁹.

Ведь блаженные пророки и патриархи действием Святого Духа знали, что не общая природа Святой Троицы, не всецелая полнота Трех Лиц – Отца и Сына и Святого Духа – намерена в последние времена явиться на землю и воплотить-

⁷⁸⁹ Ср.: 1 Тим. 1:15; 4:9.

ся, но одно Лицо, а именно Бог Слово; поэтому не сказали они, что Троичная сущность Бога сойдет к людям, но возвещали и молитвенно испрашивали явление Лица Бога, ясно и отчетливо взыскав Лицо Бога Слова и пришествие Его на землю, и обращаясь к Нему: *«просвети лице Твое, и спасемся»*⁷⁹⁰, *«взыска Тебе лице мое, лица Твоего, Господи, взыщи»*⁷⁹¹, *«будь милостив к нам и благослови нас, освети нас лицем Твоим»*⁷⁹², и снова: *«Просвети лице Твое на раба Твоего»*⁷⁹³, то есть на человека, которого создал. Пророки возвещают пришествие отдельного Божественного Лица, то есть Единого от Святой Троицы, то есть Бога Слова, а не общей природы; и, если нужно сказать яснее, они возвещают пришествие восуществленного Лица Бога, а не общее воплощение Трех Лиц Триипостасной Троицы. Потому что природа и лицо – не одно и то же, как много раз я говорил».

5. После приведенных мною из божественного Писания и пророков слов я опасаюсь, тревожусь и боюсь, как бы Сефир, раздраженный таковыми обличениями, не выскочил бы из гроба с мертвецами, не созвал бы свой десятирог, не собрал бы собор и не опроверг бы, не отверг бы Христа, Моисея, Павла, пророков и евангелистов, как это сделал ранее с учителями, и не стал бы так законодательствовать: «До Несто-

⁷⁹⁰ Пс. 79:4; 79:8; 79:20.

⁷⁹¹ Пс. 26:8.

⁷⁹² Пс. 66:2.

⁷⁹³ Пс. 30:17; 118:135.

рия слова Христа, пророков и апостолов были верны и надежны, а со времени Нестория отвергнуты; и более уже не является надежным Ветхий и Новый Завет, не говорящий, что природа и лицо – одно и то же. Ибо против возникших ересей необходимо изменять и отменять божественное Писание, как и писания Отцов, – то принимать, то отвергать его».

Стеная и смущаясь, Севир, однако делает это; он именно таким способом объявит недействительными слова Святых Отцов о двух природах Христа: не по-апостольски, а по-эллинически представляя природу. Потому что, если бы он, как и святая Церковь, последовал Павлу, то ничего другого не смог бы сказать, кроме того, что природа есть истина вещей⁷⁹⁴; ведь как мы можем понять слова апостола: «и мы были по природе⁷⁹⁵ чадами гнева»⁷⁹⁶? Что значит «чада гнева по природе», если не «чада гнева по истине⁷⁹⁷»? Я мог бы относительно этого даже из Святых Отцов подтвердить выражение, что ничего другого не обозначает природа, как истину. Но я боюсь, не скажет ли мне Севир, что из-за Нестория отвергнуто и это выражение.

Тогда давай из этого времени, сотрясаемого нечестивым Несторием, выставим само светило – воспеваемого сонмом

⁷⁹⁴ τὴν τοῦ πράγματος ἀλήθειαν

⁷⁹⁵ φύσει

⁷⁹⁶ Еф. 2:3

⁷⁹⁷ ἐν ἀληθείᾳ

Отцов блаженного Кирилла, по-апостольски учащего, что природа есть истина. Он потому и является светилем, что, в различных местах говоря о Христе: «природное рождение» и «природное соединение», в этом на возражения Феодорита против этих слов богомудрый Кирилл по-апостольски говорит в *Апологии на двенадцать анафематизмов*, что истинное значит природное.

Притом и обычное употребление у египтян и александрийцев слова «естественно»⁷⁹⁸ означает именно истину вещей; поэтому один к другому в беседе для подтверждения говорит: «Естественно тебе говорю», то есть истинно. Разве можем мы изменить это выражение и сказать: «Лицом⁷⁹⁹ тебе говорю»? Ни в коем случае, ибо фраза совсем не согласована. Потому что природа и лицо – не одно и то же.

Не насмехайся над сказанным. Ведь из апостольского Предания я принял, что природа означает истину и что природа и лицо – не одно и то же. Ты сказал мне, что блаженный мученик Петр проклял в Александрии нечестивого Ария, сказав: «Арий и сейчас, и в будущем веке отделен от славы Сына Божия»⁸⁰⁰. Итак, скажи мне, это проклятие направлено на одно лицо или на общую природу? Очевидно, что на лицо только Ария. Говоря же, что природа и лицо – одно и

⁷⁹⁸ φυσικά

⁷⁹⁹ προσωπικά

⁸⁰⁰ Сщмч. Петр Александрийский (310) отлучил Ария от Церкви за то, что тот признал правоту мелитиан.

то же, вы подлинно оказываетесь под этим общим проклятием, в равной степени и под всеми другими проклятиями, ниспосланными на лица язычников или еретиков; но не таково слово истины. Ведь, если одно лицо человека покрыто проказой, нельзя сказать, что вся человеческая природа больна проказой; и когда общая человеческая природа залита потопом, нельзя сказать, что потоплено лицо лишь некоторого человека; опять же, если владелец лишился имущества⁸⁰¹, нельзя сказать, что он лишился лица. Ибо лицо, как я многократно говорил, обозначает частное, а природа – общее, а также истину вещей, как мы установили из Предания Закона, пророков, Господа, евангелистов, апостолов, учителей и проповедников [Церкви]. Следуя этому правилу, соборная Церковь говорит, что во Христе Боге две неслитно и нераздельно соединенных по ипостаси природы, то есть две истинных вещи – Божество и человечество.

Итак, если, как многообразно и многократно установило Слово, природа есть истина, то все, кто не называет человечество Христа природой, а только Его Божество, утверждают, что плоть и душа Христа не истинны. Если они истинны, то ясно, что являются природой, а если не являются природой, то не истинны. Если Христос был поистине человеком, то Он – человек по природе и Бог по природе и после соединения, по природе, то есть поистине тварный и по природе, то есть поистине Сам Творец. Не отрицай, еретик, природу

⁸⁰¹ οὐσία

плоти, ибо ты отрицаешь ее реальность. Ведь природа есть истина, есть реальность. Если Христос имеет однородную, однообразную природу, то Он истинно, реально существует в одном образе, а в другом образе – ложно; а если Он истинно, реально существует и в Божестве, и в человечестве, то ясно, что Он имеет две истинные, реальные природы, что природа есть истина, есть реальность.

Нечестивцы Арий и Савеллий были ранее наказаны за то в триадологии, за что затем Несторий и Севир – в учении о Домостроительстве. Действительно, Савеллий, придумав слияние, сказал, что в Божестве одна ипостась Отца и Сына и Святого Духа, а нечестивый Арий напротив, думая воевать с Савеллием, сказал, что у единосущной Троицы три разнородные сущности. Святая же Церковь, выбрав царственный, Божий путь, отвергла Савеллиево слияние и Ариево разделение, и говорит, что Святая Троица – три Лица, а не одно лицо, благочестиво определяя, что у Них одна сущность, а не три сущности. Когда затем опять нечестивый Несторий учил, что во Христе два лица, а злополучный Севир говорил об одной природе Христа, тогда Святая Церковь одинаково отвергла и Несториево разделение, проповедавая одно лицо Христа, и точно так же отвергла Севирова слияние, уча, что единый и единственный Христос Сын Господь Иисус есть две неслитно и нераздельно соединенных по ипостаси природы, одинаково отвращаясь и Севирова слияния, и разделения нечестивого Нестория.

Итак, соборная Божия Церковь учит о Христе не по-аристотелевски и не по-эллински, а, как я многократно говорил, согласно евангелистам и апостолам, «не в убедительных словах Пифагорейской мудрости»⁸⁰², «чтобы не упразднить креста Христова»⁸⁰³. Ведь Аристотель говорит, что природа есть начало движения и покоя⁸⁰⁴, а благочестивое апостольское Предание признает, что в Божественной природе нет ни начала движения, ни покоя, то есть завершения [движения]. Поэтому Евангельская вера говорит, что природой является сама вещь, истинно, реально существующая; ведь не существующее поистине и по сущности – это, очевидно, то, что в воображении и в фантазии, то есть что не существует. Мы уже показали, насколько это в наших силах, с помощью сопоставления написанного о природе и вещах, что одно есть природа, а другое – ипостась, то есть лицо.

Однако, противник непременно будет опровергать наши рассуждения и доказательства, думая поставить нас в затруднение собственными соображениями, сопоставляя трудные места из Отцов. Но чтобы нам не идти тем же Севировым путем, уводящим от сонма Святых Отцов, путем опровержения их слов, давай мы докажем и с помощью Отцов и, одновременно, с помощью Соборов, что одно есть общее у всякой

⁸⁰² Ср.: 1 Кор. 2:4.

⁸⁰³ 1 Кор. 1:17.

⁸⁰⁴ Аристотель. Физика II, 1: 192b 13–21; VIII, 3: 253b 8–9; Метафизика VI, 1: 1025b 20.

природы всего существующего, что есть на небе и на земле, и, напротив, иное есть частное у личной ипостаси. Мы приведем доказательства не из одних святых уст, не из сотни, а из уст трехсот восемнадцати Отцов, среди которых было много Христовых мучеников, много исповедников. Может быть, порицающие нас Севир и его единомышленники умолкнут, постыдясь такого количества.

Глава девятая

1. О природе и ипостаси: из Святого Никейского Собора.

Когда-то некая двоица плевел (как бы некие Анна и Каиафа или Пилат и Ирод) породила злой плод – ересиархов, злословящих Бога; я имею в виду Ария и Савеллия, учителей Севира (они говорят, что природа и лицо – одно и то же: Савеллий говорит, что во Святой Троице одно лицо и одна сущность, а Арий – что три лица и три сущности; при этом оба утверждают, что природа и лицо – одно и то же). Их нечестие и таковой образ мыслей опроверг Святой и блаженный, первый из рожденных Святым Духом⁸⁰⁵ Вселенский Никейский Собор трехсот восемнадцати прославленных Отцов, ясно нас наставляющий, что одно есть сущность, или природа, а другое – ипостась, и провозгласивший: «Говорящих же, что было время, когда не было Сына Божия, что Он не существовал до рождения и что произошел из не сущего, или утверждающих, что Сын Божий из иной ипостаси или сущности, или что Он преложим или изменяем – таких предаает анафеме Святая Соборная и Апостольская Церковь»⁸⁰⁶.

Наконец, подпадают под осуждение этого Святого и бла-

⁸⁰⁵ πρωτότοκος τοῦ ἁγίου πνεύματος

⁸⁰⁶ Соборное изложение веры I Вселенского Собора. ДВС. Т. I. С. 70.

женного Собора как виновные и заслужившие наказание за собственное злословие Севиры и Диоскоры, и весь синодальный их суетного десятирога, говорящего, что природа и ипостась, то есть лицо – одно и то же. Ведь вот ангельский сонм Святых Отцов учит, что одно есть сущность, а ипостась – другое: они ведь не сказали: «говорящих: из иной ипостаси, то есть⁸⁰⁷ сущности», но «говорящих: из иной ипостаси или⁸⁰⁸ сущности», ясно нас уча, что одно есть ипостась, а сущность – другое. И не остановили на этом речь, но снова повторяют такое же выражение, удвоением утверждая и усиливая его: «Ибо мы созерцаем Отца как Отца, Сына как Сына и Святого Духа как Святого Духа, одну сущность, три же Ипостаси»⁸⁰⁹. Не сказали: «три сущности, то есть три ипостаси», не сказали: «три природы и три лица», как говорят безумцы, но: «одну сущность, три же ипостаси», тем самым говоря, что одно есть сущность, а ипостась – иное.⁸¹⁰

Вот основание веры Отцов! Вот корень, начало и краеугольный камень благочестия! Вот светочи и глашатаи истины! Вот незыблемые столпы и непобедимые бойцы! Вот духоносные пророки и мужи, равные ангелам! Они говорят, что одно есть природа, а ипостась – другое. Кто же может

⁸⁰⁷ ἡϋουν

⁸⁰⁸ ἡ

⁸⁰⁹ Ср.: О том, как надлежит разуметь три Лица в Едином Божестве Отца и Сына и Св. Духа. (ДВС. Т. I. С. 70–71).

⁸¹⁰ Прп. Анастасий в этом абзаце воспроизводит аргументацию свт. Василия Великого из его Послания 125.

опровергнуть этот канон, орос и закон? Я же убежден и верую в то, что на этом Святом Соборе присутствовали богоносные мужи, имеющие от Бога пророческую и апостольскую степень и власть и могущие со всем дерзновением сказать: *«если бы и Ангел с неба стал благовествовать к Церкви не то, что мы благовествовали и проповедовали ей, да будет анафема ему и его проповеди»*⁸¹¹.

Итак, пусть не боится Соборная Церковь, имеющая триста восемнадцать святых защитников и единомышленников, говорящих, что одно есть природа, а ипостась – другое: ибо *«врата ада не одолеют»*⁸¹² и не уничтожат этот орос и закон. А поэтому, как перед Богом, нелицеприятно и беспристрастно говорю, что правомыслящие обнаружат, что Святой Никейский Собор был против Севира и Диоскора и всех, называющих природу лицом; и не только, но и против нечестивого Нестория, ибо он, подобно Севиру, называет природу лицом.

Если же природа есть лицо, то напрасно Святой Никейский Собор подверг осуждению Савеллия, говорящего, что в одной сущности Святой Троицы одно лицо.

Если же природа есть лицо и лицо есть природа, то почему анафематствован Арий, говорящий, что у трех лиц Божества три природы?

Если природа означает лицо, то я возвещаю, что Севир

⁸¹¹ Ср.: Гал. 1:8.

⁸¹² Ср.: Мф. 16:18.

и Феодосий – это великое несчастье для всех их последователей, говорящих, что Христос из двух природ⁸¹³; ибо, если действительно природа и лицо – одно и то же, то они говорят, что Христос из двух лиц. Итак, как могут порицать Нестория мыслящие так же, как Несторий? Ведь если Христос из двух лиц, тогда очевидно, что человеческое лицо предсуществовало в утробе, а потом оно соединилось в само Божественное Лицо Бога Слова.

Если Христос из двух личных природ, и вот имя одного лица – Бог Слово, тогда говорящие, что природа и лицо – одно и то же, дают нам еще и название, имя другого лица Христа; ведь совершенно не может быть лица без имени.

Если вы искренно и беспристрастно утверждаете, что природа и лицо – одно и то же, тогда употребляйте выражение, что в одной сущности Божества одно лицо, и мы прекратим спор. Если по числу природ и число лиц, то скажите, что три природы у трех Лиц Троицы, и мы более не будем вам докучать. Если сущность и лицо – одно и то же, то скажите вы, называющие Христа единосущным Отцу по Божеству и единосущным нам по человечеству, что Он одного лица с Отцом по Божеству и одного лица с нами по человечеству, и мы прекратим с вами воевать. Если природа и лицо – одно и то же, а число человеческих лиц несметное множество, то

⁸¹³ Основная монофизитская формула: ἐκ δύο φύσεων πρὸς τῆς ἐνώσεως, μία φύσις μετὰ τὴν ἔνωσιν (из двух природ до соединения, одна природа после соединения).

скажите, что и наших природ множество, и мы умолкнем в споре.⁸¹⁴

Объяви меня слабым, еретик, и неожиданно погибнешь от камня, как Голиаф. Ты, Севир, исповедуя, что Христос из двух ипостасей, то есть лиц, очевидно, говоришь, что Он состоит из Божества и из человечества, ибо они, то есть Божество и человечество, которые ты называешь ипостасями, существуют. Итак, когда ты говоришь, что Он, то есть Христос, после соединения совершенный в Божестве и совершенный в человечестве, то, очевидно, ты богохульствуешь, исповедуя, что Он из двух ипостасей, то есть лиц, если, как ты утверждаешь, природа, ипостась и лицо суть нечто одно.

Схолия. Краткое слово православного к феоdosианину: выражение «Христос – совершенный из Божества и из человечества» защищает благомыслие, ибо это изречение указывает на две природы.

Схолия. Когда еретик сказал: «[Выражение] “Он из двух природ” скорее показывает, что из Божества и из человечества», православный, улыбаясь, сказал: «Следовательно, добрейший, [выражение] “Он совершенный в Божестве и в человечестве”, конечно, означает “Он в двух природах”».

2. Цитаты Святых Отцов, говорящих, что природа есть одно, а ипостась – другое.

⁸¹⁴ Прп. Анастасий применяет метод от противного: сводит аргументы противников к старым триадологическим ересям или откровенному абсурду.

Чтобы противникам не казалось, что мы говорим сами от себя, пригласим на середину Святых Отцов, говорящих, что природа есть одно, а лицо – другое. Я не представляю, чтобы они, испугавшись ниспровержения от Севира, впредь более не осмеливались бы упоминать выражение о двух природах.

Во-первых, как избранного предпочту божественного Кирилла, поскольку, как они полагают, с помощью него они пытаются спорить с нами. Ведь он говорил [в Послании] *К Восточным*: «Известно, что знаменитые богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе обыкновенно делают общими как принадлежащие одному лицу, другие же, по причине различия двух естеств, принимают раздельно»⁸¹⁵. Вот отец ясно говорит, что природа и лицо – не одно и то же.

«Но Кирилл, говорят они, оправдывался [в послании] *К Евлогию* по поводу этого выражения».

Схолия. Можно увидеть, что и в этом послании *К Евлогию* святой Кирилл сказал, что есть одна и есть другая природа Божества и плоти Христа⁸¹⁶.

В чем оправдывался, скажи мне, еретик? Покажи же, что замечательный Кирилл уклонился от общения с Восточны-

⁸¹⁵ Послание Кирилла архиепископа Александрийского к Иоанну епископу Антиохийскому, отправленное с Павлом епископом Эмесским. АСО I, 1, 4, р. 17. ДВС. Т. I. С. 541.

⁸¹⁶ См.: Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. I. С. 159–161.

ми после этого выражения, но ты не сможешь показать этого⁸¹⁷. Следовательно, будучи в общении с исповедующими две соединенные природы, он сам, очевидно, мыслил так же. Но пусть будет, что он оправдывался из-за этого выражения Восточных. Разве он отрицал Прокла, всем ясно проповедующего две природы? Разве он отвергал Амвросия, в своем учении использовавшего выражение о двух природах, цитаты которого были приведены на Ефесском Соборе? Разве он отвергал Исидора Пелусиота, который писал к нему о двух природах Христа и которого святой Кирилл провозгласил своим отцом? Кроме того, не только в послании *К Восточным*, но и в [послании] *К Ермию* отец [Кирилл], вопрошая, не одно ли есть природа, а другое – ипостась, так ясно говорит: «Поистине иное, и к тому же имеющее очень сильное отличие»⁸¹⁸.

Точно так же и богомудрый Василий говорит к Амфилохию: «Ипостась по отношению к сущности имеет то же отличие, какое имеет частное по отношению к общему»⁸¹⁹. Восприняв это, святой Амфилохий поэтому говорит о Христе: «Двойной по сущности, но не двойной по ипостаси»⁸²⁰. Ведь

⁸¹⁷ Наоборот, это Послание – свидетельство восстановления общения Церквей.

⁸¹⁸ Прп. Анастасий цитирует первый из семи Диалогов о Троице свт. Кирилла. Правда, свт. Кирилл говорит о разнице не между природой и ипостасью, а между сущностью и ипостасью.

⁸¹⁹ *Василий Великий, свт.* Послание 236 (228). К тому же Амфилохию, 6.

⁸²⁰ Данные слова содержатся в одном из фрагментов несохранившихся творения свт. Амфилохия.

эту цитату Амфилохия опять же привел богоявляющий Кирилл в Ефесе против нечестивого Нестория. Подобно и [в послании] *К Селевку*, сыну Траяна, Амфилохий нуждался в этом выражении, говоря: «В одном Лице заключены две природы»⁸²¹.

Вы слышите согласие Отцов и блаженного Кирилла, говорящих, что природа есть одно, а лицо – другое. И почему вы, попусту шепчущие и говорящие: «Нет безличной природы, ведь природа и лицо – одно и то же», в конце концов, не умолкнете? От кого из Отцов вы приняли это выражение, покажите. Не сможете же показать, разве только Ария, Савеллия и Нестория, которые говорят, что природа и лицо – одно и то же. Поэтому, опровергая это учение, все блаженные Отцы (и особенно близкие к Амвросию, Григорию и Афанасию) проповедуют в трех Лицах, то есть Ипостасях, единую природу Бога и не три сущности, но одну, как учил блаженный Никейский Собор трехсот восемнадцати богоносных Отцов. Однако эти мудрецы и новые ораторы предпочли многочисленными нагромождениями злословий ниспровергнуть самих себя, в то время как они, по их мысли, оскорбляют Святой Халкидонский Собор и Соборную Христову Церковь.

Если же хочешь, я скажу тебе более важное. Многие согласно определению эллинской философии по-аристотелевски называют природы ипостасями и лицами; они не могут

⁸²¹ Амфилохий Иконийский, свт. Письмо к Селевку, 6.

в Святой Троице назвать три Ипостаси, не обнаружив, как Арий, три природы; опять же нет им возможности признать во Христе Боге две природы, чтобы не быть вынужденными несториански признать у Него два лица и две ипостаси; ведь от Аристотеля Несторий принял именование природ ипостасями. А святая Церковь, избегая аристотелевскую и эллинскую пустую болтовню, веруя во Христа, как мы сказали выше, согласно евангелистам и апостолам, не говорит, что природа и ипостась – одно и то же.

Но что на это севириане непременно скажут? Они скажут примерно так: «В учении о Троице природа и ипостась – не одно и то же, а в воплощении Христа, единого от Святой Троицы, природа и лицо, то есть ипостась – одно и то же, ибо не может быть безличной природы». Когда они это говорят, я усердно выслушиваю это слово и приветствую таковое определение с воздетыми руками, не отвергаю, но следую за этим. Итак, какое нечестие рождено ими отсюда? И в какие пропасти погибели и злословия они падают? Послушай, верный, некое наше изложение и зарисовку событий, которые у нас были в Александрии с феодосианами и гайанитами, которые там настаивали, что в Домостроительстве Христа природа и лицо – одно и то же.

Ибо и это я приложу ниже к предложенному выше познанию благочестивой веры святой Соборной Церкви.

Глава десятая

1, 1. Цель, которую мы преследовали в догматических беседах с инославным в Александрии.

Вносятся некие цитаты в некоторых книгах, называющих природы ипостасями, надписанных именем святого Кирилла. Поистине ли [это книги] его или кого-то другого, мы вслед за этим исследуем, ведь изучив и некоторые другие догматические выражения самого Кирилла в книгах в Александрии, мы нашли их испорченными и искаженными, Господь Бог свидетель. При том что, как я сказал ранее, все учителя [Церкви] говорят, что природа – это одно, а ипостась – иное, приносятся некие книги святого Кирилла, называющие природы ипостасями.

В самом деле, последователи Севира и Феодосия, Гайана и Диоскора и всех, исповедующих одну природу Христа, пренебрегая всем множеством и полнотой Святых Отцов, упорствуют на тех цитатах, в которых, якобы от лица святого Кирилла, природы называются ипостасями. Потому что они считают, что будто бы с их помощью они опровергают нас, говорящих о двух соединенных природах во Христе как якобы говорящих о двух ипостасях в Нем, то есть лицах.

В самом деле, быв, как я сказал ранее, в Александрии и видя их пустую цель, которая направлена не к Богу, а к ненависти к Церкви, и слышав, как некий пророк говорит:

«с лукавым — по лукавству его»⁸²², с неким притворством и благочестивым лукавством говорю еретикам доверительно: «Как свидетельствует истина, не может ни на небе, ни на земле быть познаваема или даже именуема природа, совсем не имеющая лица. Но что мы можем сделать, если утверждение, что во Христе две природы, одна же ипостась, уничтожило общение в Церкви? Но если вы не настаиваете, чтобы я анафематствовал епископа или Собор, то мы совместно подписываем определение: «когда названа природа, то это непременно обозначает и лицо, ибо нет безличной природы». И когда мы это подписываем, то и вы получаете по обоюдному согласию равенство и может быть достигнуто некое соглашение, и святые Церкви соединяются».

И вот, не поняв лукавства этой драмы, а вернее, будучи ослеплены Богом, они подписали: «Когда названа природа во Христе, то это непременно обозначает и лицо, ибо нет безличной и безипостасной природы».

А перед этими событиями и подписанием я заранее собрал книги у различных лиц, в основном у феодосиан, взял из них цитаты Святых Отцов, называющие плоть Христа природой, и выписал их начисто в книгу. Через один день всенародно, в присутствии первых лиц и правителей города собрались мы и многочисленный народ, клир Соборной Церкви и всех иноверных сообществ феодосиан, гайанитов

⁸²² Пс. 17:27.

и семидалитов⁸²³. Затем прочитывается написанное слово: «Всякая природа, названная во Христе, обозначает лицо», и, вынеся их книги, я прочитал при всех цитаты, которые приведены ниже, прежде всего святого Кирилла, на которого они более всего рассчитывали опереться.

1, 2. Блаженного Кирилла, папы Александрийского, из послания, написанного *К Восточным*: «Известно, что знаменитые богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе обыкновенно делают общими как принадлежащие одному лицу, другие же, по причине различия двух естеств, принимают раздельно»⁸²⁴.

Говорю тотчас же им: «“Двух естеств”, то есть двух лиц; ибо не может быть природы, которая не обнаруживает лицо, как мы подписали».

Того же богомудрого Кирилла из послания К Суккенсу: «Таким образом, мы утверждаем – насколько это касается мысленного представления и лишь созерцания очами души того, как вочеловечился Единородный, – что есть две природы»⁸²⁵.

⁸²³ Одно из названий последователей монофизита Варсонофия.

⁸²⁴ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла архиепископа Александрийского к Иоанну епископа Антиохийскому, отправленное с Павлом епископом Эмесским. АСО I, 1, 4, р. 17. ДВС. Т. I. С. 541.

⁸²⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаврийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 20.

«Вернее два лица Христа, ибо нет безличной природы, но здесь названа природа, что, по-всякому, обозначает и лицо, как вы подписали»⁸²⁶.

Схолия. Эта цитата находится искаженной во всех книгах в Александрии.

Того же святого богومудрого Кирилла к тому же Суккенсу: «Справедливо же и вполне здраво твое совершенство излагает слово о спасительных страданиях, утверждая, что не Само едиnorodное Слово Божие, насколько Оно мыслится и есть Бог, пострадало в Собственной, превосходящей телесное природе, но что пострадало Оно брeнной природой»⁸²⁷, то есть Своим брeнным лицом, ибо нет природы, не являющей лицо.

Того же благочестивого отца Кирилла: «Я не принимаю смешения во Христе, ибо смешение производит уничтожение природ»⁸²⁸, то есть лиц Христа, ибо нет безличной природы.

Того же блаженного Кирилла: «Мы никоим образом не утверждаем о природах, что произошло некое смешение

⁸²⁶ Здесь и далее в кавычках прп. Анастасий приводит свои слова из описываемого диспута.

⁸²⁷ *Кирилл Александрийский, свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 28.

⁸²⁸ *Кирилл Александрийский, свт.* Собеседование с александрийцами о вере.

их»⁸²⁹.

«Вот снова отец называет природы, то есть, лица во Христе согласно определению, которое вы подписали».

Того же прославленного Кирилла из *Схолий*: «Неслитными остались природы, или ипостаси»⁸³⁰, то есть лица Христа.

Приведя эту цитату, я спросил Афанасия в Вавилоне: «Неслитными остались природы, или ипостаси Кого?» Он говорит ко мне следующее: «Очевидно, что ипостаси Христа». На это я, сильно смеясь и хлопая руками, говорю: «И почему, в конце концов, вы упрекаете Халкидонский Собор, говорящий о двух соединенных природах во Христе, сами называя в Нем, как Несторий, две ипостаси?»

Того же всемудрого Кирилла: «Хотя различны природы, истинно соединенные между собою, но один из обеих Христос»⁸³¹. [Я говорю:] «Снова учитель, назвав различные природы, ясно обнаружил различные лица во Христе, как вам представляется».

Его же из [послания] *К царевнам*: «Итак, мы говорим, что не следует разделять единого Христа Господа Иисуса на человека самого по себе и на Бога Самого по Себе, но что есть Один и Тот же Иисус Христос, зная различие природ и со-

⁸²⁹ Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на послание к Евреям.

⁸³⁰ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁸³¹ Кирилл Александрийский, *свт.* Второе послание к Несторию. АСО I, 1, 1, р. 27. ДВС. Т. I. С. 145.

блюдая их неслитными между собой»⁸³².

Его же из послания *Против Нестория*: «Различие природ из-за соединения не уничтожилось»⁸³³.

«Вот неоднократно отец признает во Христе природы, то есть лица, так как вы говорите, что нет безличной природы. И не только иже во святых Кирилл, но и все остальные Святые Отцы, называющие во Христе Боге нашем различные природы, изобличены как единомыслящие с Несторием из-за вашего нового закона, говорящего: “Когда природы названы, тогда непременно лица обозначены, ибо нет, нет безличной природы”».

Святого Амвросия епископа Медиоланского: «Мы будем сохранять различие Божества и плоти. Ибо в каждом из них говорит один Христос, поскольку в Нем есть та и другая природа»⁸³⁴, то есть каждое из двух и различных лиц; ведь когда названа природа, тогда это обозначает лицо. Почему тогда, скажи мне, эту цитату привел святой Кирилл на Соборе против нечестивого Нестория, если действительно различные природы обозначают различные лица?

И дальше в этой цитате Амвросий говорит: «Как Бог Христос говорит Божественное, поскольку Он есть Слово, как

⁸³² На самом деле: *Кирилл Александрийский, свт.* Схолии, 13. Lat. ACO I, 5, р. 194.

⁸³³ *Кирилл Александрийский, свт.* Второе послание к Несторию. ACO I, 1, 1, р. 27. ДВС. Т. I. С. 145.

⁸³⁴ *Амвросий Медиоланский, свт.* О вере, II, 9, 77, р. 84.

человек Он говорит человеческое, поскольку говорит в моей сущности»⁸³⁵, то есть в моем лице плоти, если природа обозначает лицо.

Сладчайшего светоча Григория епископа Нисского из [творения] *Против Евномия*: «Какая природа Христа во время страсти ударяема, а какая от вечности прославляема?»⁸³⁶

Из его же того же Слова: «Итак, как одной могут быть две природы?»⁸³⁷, то есть два лица, ведь нет безличной природы.

Того же чудного Григория Нисского: «Итак, Христос, будучи двумя природами и познаваемый в каждой из них совершенным...»⁸³⁸. Вот снова двоица лиц, поскольку он говорит о двух природах.

Его же из [толкования] на «*Блаженны алчущие и жаждущие правды*»⁸³⁹: «Ибо Христос, постившись сорок дней, напоследок взалкал⁸⁴⁰, ведь Он, когда желал, в надлежащее время позволял природе делать свое»⁸⁴¹. Называя тело природой, он указывает здесь и на лицо.

Опять же оказывается, что и Богослов Григорий согласно вашему определению называет двоицу лиц во Христе, говоря

⁸³⁵ Там же, р. 85.

⁸³⁶ *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия. III, III, 66.

⁸³⁷ На самом деле: *Григорий Нисский, свт.* Против Аполлинария, 40.

⁸³⁸ *Григорий Нисский, свт.* Толкование на Послание к Филиппийцам, 195.

⁸³⁹ Мф. 5:6.

⁸⁴⁰ Ср.: Мф. 4:2.

⁸⁴¹ *Григорий Нисский, свт.* Слово IV На Блаженства.

так: «Ибо природ две – Бог и человек»⁸⁴².

Подобно и Златоуст, имеющий златые уста душевно и телесно, в *Слове на Вознесение* говорит: «К какой природе обращается Бог: «седи одесную Мене»⁸⁴³? К той, которая слышала: «ибо прах ты и в прах возвратишься»⁸⁴⁴»⁸⁴⁵. И снова он же в первой книге *На [Евангелие] от Матфея* называет Христа «Богом, сокрытым в человеческой природе»⁸⁴⁶. Итак, отец, называя в этих двух цитатах тело Христа природой, разумеется, назвал тело и лицом, если нет безличной природы.

Подобно и Прокл Константинопольский в *Слове на имя Богородица* говорит о Христе: «Рожденный без исления [Матерней утробы] и входящий дверьми затворенными, видя сопряжение природ Которого, Фома воскликнул: «Господь мой и Бог мой»⁸⁴⁷»⁸⁴⁸. Вот сопряжение природ, то есть лиц, так как нет безличной природы.

И богоносный Ефрем в *Слове Маргарит* говорит: «Двум природам причастен неоцененный Маргарит», то есть Христос. И снова говорит: «Он имеет двойственную природу, да не утратит две, ибо не полубог спустился на землю, и не по-

⁸⁴² Григорий Богослов, *свт.* Послание 101. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое.

⁸⁴³ Пс. 109:1.

⁸⁴⁴ Быт. 3:19.

⁸⁴⁵ Иоанн Златоуст, *свт.* Слово на Вознесение.

⁸⁴⁶ Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Евангелие от Матфея, Слово 2.

⁸⁴⁷ Ин. 20:28.

⁸⁴⁸ Прокл Константинопольский, *свт.* Слово 2.

лучеловек вознесся на небеса»⁸⁴⁹.

«Вот две природы, то есть, согласно подписанному вами, два лица назвал праведный Ефрем».

Подобно и блаженный Амфилохий говорит о Христе в Слове *К Селевку*, потомку Траяна: «Поскольку две природы сходятся в одно лицо»⁸⁵⁰.

И украсивший Церковь Исидор Пелусиот, поучая, как отец сына, всемудрого Кирилла, пишет ему: «Со всей предосторожностью оберегай свое сердце, чтобы не принимать во Христе после Воплощения одну природу, ибо признание только одной есть отрицание другой. И более: имея об этом многочисленные доказательства святого отца нашего Афанасия – мужа, совершенно овладевшего Божественными [предметами]»⁸⁵¹.

«Вот и Амфилохий, и Исидор, называя две природы, обнаружили во Христе два, как вам представляется, лица. Произнесем еще более полную цитату о Христе из [Слова] Амфилохия *К Селевку*:

«Страдает воспринятая природа, а воспринявшая остается бесстрастной. Но Бог Слово бесстрастно усваивает свойственное Его храму: крест, смерть и прочее, насколько это у Него совершается и созерцается; усваивает, хотя Сам Бог Слово насколько не страдает, усваивает же свойственное

⁸⁴⁹ *Ефрем «Греческий»*. На Маргарит, 263.

⁸⁵⁰ *Амфилохий Иконийский, свт.* Письмо к Селевку, 15.

⁸⁵¹ *Исидор Пелусиот, прп.* Послание I, 370.

храму, поскольку две природы сходятся в одно лицо»⁸⁵².

Вот отец по-евангельски назвал одно лицо у двух природ, так как природа и лицо – не одно и то же, как говорят эллины».

Схолия. Приносят пользу Соборной Церкви триста восемнадцать отцов [в Никее] и двести в Ефесе, свидетельствуя, что природа и ипостась – не одно и то же.

Того же Амфилохия из *Слова* [на слова Христа] «*Отец Мой более Меня*»⁸⁵³: «Впрочем различай природы: и Божественную, и – человеческую, потому что и человеком Он стал не вследствие отпадения от Бога, и Богом не вследствие преуспевания человека»⁸⁵⁴.

«Смотри: снова учитель исповедует во Христе *природы*, а не лица. Если же природа и лицо – одно и то же, то почему блаженный Кирилл, приводя эту цитату на Ефесском Соборе, говорящую о двух природах, но одном лице во Христе, добавляет, говоря ко Святому Собору так: «Итак, посмотрите, почему божественные Отцы называли Христа единосущным Отцу по Божеству и Его же – единосущным нам по человечеству, двойным по сущности, то есть по природе, но не двойным по ипостаси, то есть лицу?»⁸⁵⁵ Вот «*меч духов-*

⁸⁵² Амфилохий Иконийский, *свт.* Письмо к Селевку, 15.

⁸⁵³ Ин. 14:28.

⁸⁵⁴ Амфилохий Иконийский, *свт.* Толкование на Ин. 14:28.

⁸⁵⁵ Там же.

ный»⁸⁵⁶ – слова богослова Кирилла, на Соборе двухсот Святых Отцов он сказал, что природа – это иное по сравнению с лицом, то есть ипостасью».

Схолия. Поэтому я отказываюсь верить, что Кирилл, сказавший на Соборе, что природа есть одно, а ипостась – другое, назвал природы ипостасями, а иначе окажется, что он сам себе противоречит.

Его же на [слова Христа] «*Разрушьте храм сей*»⁸⁵⁷: «И, когда Он восхотел, разрушен был храм тела во время страсти на трехдневное погребение, и снова Он воздвиг его, и соединен был [сей храм] с Самим неизреченным и неописуемым Словом, не смешиваясь с ним и не заново воплощаясь, но сохраняя в Себе неслитными свойства двух разнотелных природ»⁸⁵⁸.

Его же из [послания] *К Евлогию*, когда он оправдывался из-за слов Восточных о двух природах во Христе: «Если тело не единосущно Слову, то непременно есть одна и другая природа»⁸⁵⁹, то есть, как вы говорите, одно и другое лицо.

«Однако вас заставляет замолчать и божественный Прокл, пишущий следующее: «Есть Один Сын, не так, что природы разделились на две ипостаси, но страшное Домострои-

⁸⁵⁶ Ср.: Еф. 6:17.

⁸⁵⁷ Ин. 2:19.

⁸⁵⁸ Кирилл Александрийский, *свт.* Собеседование с александрийцами о вере.

⁸⁵⁹ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. I. С. 552.

тельство соединило две природы в одну ипостась»⁸⁶⁰».

И снова он говорит на [слова пророка Исаии] «*Младенец родился нам – Сын*»⁸⁶¹: «Мысленно разделяй природы и богословствуй таинственное соединение»⁸⁶². Снова переверните вы фразу учителя и скажите о Христе: «Мысленно разделяй лица и богословствуй соединение».

Святого Иринея из *Слова против Валентина*: «Как ковчег внутри и снаружи был покрыт чистым золотом, так и тело Христа было чистым и светлым, внутри Словом украшенное, а снаружи Духом оберегаемое, чтобы из того и другого показать явные признаки природ»⁸⁶³.

Антиоха епископа Птолемаидского *На Рождество Христово*: «Не смешивай природ, и тогда не оцепенеешь по поводу Домостроительства»⁸⁶⁴.

«Вот, согласно вашему определению и закону, божественный Ириней и Антиох учили о различных лицах, то есть природах во Христе, если нет безличной природы».

Схолия. Поскольку злоречив род еретиков, следует знать, что мы, сидя в пустыне и страдая от недостатка книг учителей, написали эти цитаты по памяти. И мы призываем на помощь многочисленные неиспорченные

⁸⁶⁰ Прокл Константинопольский, *свт.* О Воплощении, II.

⁸⁶¹ Ис. 9:5.

⁸⁶² Прокл Константинопольский, *свт.* Толкование на Ис. 9, 5.

⁸⁶³ Данная фраза сохранилась лишь в цитатах церковных писателей.

⁸⁶⁴ Антиох епископ Птолемаидский. Толкование На Рождество Христово.

отеческие книги, если что-то в этих цитатах излишнее, это исправляется; ведь не умышленно мы сделали некие вставки или удаления, Господь свидетель.

1, 3. Когда мы эти и многие другие слова Святых Отцов привели и истолковали согласно записанному правилу, что природа есть лицо, и, наконец, согласно этому вашему закону, все эти блаженные Отцы уличены в несторианском мышлении, будто бы говорящие, что во Христе два лица, то все противники онемели, умолкли, зажали рот, пришли в замешательство, испугались, смутились; ведь они не сказали, не исправились, потому что устыдились всего церковного народа, который шумел и говорил им всем: «Если природа есть лицо, то убери, сожги [слова] Святых Отцов, говорящих о двух природах во Христе. А если природа не есть лицо, то безупречен Халкидонский Собор, сказавший о двух природах, соединенных в одной ипостаси Христа».

И снова начала кричать толпа, повторяя эти слова на простом александрийском наречии: «Если природа указывает на лицо, то убери, сожги прежде всех святого Кирилла, говорящего: «Неслитными остаются природы Христа»⁸⁶⁵. А если природа не есть лицо, то напрасно вы несете чушь против Церкви, называя природу лицом».

Значительное время кричали они это и при этом произнесли достойное внимания заявление: «Дай феодосиянину и гайаниту то, что он ищет и сразу теряет», то есть предоставь

⁸⁶⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

ему [считать], что природа обозначает лицо; с помощью этого выражения он вынужден или посрамить Святых Отцов, как провозглашающих несторианство, или признать безукоризненным Халкидонский Собор, проповедующий во Христе две природы, соединенные по ипостаси.

2, 1. Другое собеседование.

Подготовка собеседования. Снова желая узнать мнение друг друга, мы в другой раз собрали собеседование, так же с разрешения государства. В этом собрании был и высоченный среди них, огромный, словно некий передовой боец да-найцев, монах Иоанн по прозвищу Зига⁸⁶⁶, восемнадцати⁸⁶⁷. С ним присутствовал и разумный Григорий Нистазон⁸⁶⁸ Си-роегиптянин, а также народ с клиром; ибо было такое собрание в соответствии с порядком и указанием. Потом по нашему примеру они поставили перед нами апории, чтобы не сказать лишние огня и холодные проблемы⁸⁶⁹: «Нет природы неипостасной, и нет безличной; вот и блаженный Кирилл говорит в различных местах, что природы суть ипостаси; а поэтому Халкидонский Собор, назвавший во едином Христе две природы, показывает этим две ипостаси и два

⁸⁶⁶ Ζυγᾶ – шест.

⁸⁶⁷ Возможно, прп. Анастасий указывает на его рост – два аршина и 18 вершков (около 2,20 м).

⁸⁶⁸ Νυστάζων – ленивый, дремлющий.

⁸⁶⁹ Игра слов: ἄπορα, ἵνα μὴ λέγω ἄπορα καὶ ψυχρὰ προβλήματα.

лица в Нем».

Поэтому мы снова сказали им в хитрой манере: «Страх останавливает нас поверить, что триблаженный и подлинно богоносный Кирилл провозгласил, что во Христе Боге природы суть ипостаси».

2, 2. Во-первых, против этого у Святого Собора в Никее есть такое изречение: природа должна означать нечто одно, а ипостась – другое.

Во-вторых, как при Нестории Кирилл, совершивший ниспровержение его как раз из-за выражения о двух ипостасях во Христе, сам мог проповедовать ипостаси во Христе, пусть даже и неявно?

В-третьих, цитаты из разных Отцов, которые привел сам святой Кирилл на Ефесском Соборе; он привел их не ради чего иного, а из-за того, что они говорят, что во Христе одна ипостась.

В-четвертых, Феодорит, проповедуя во Христе одну ипостась, вполне мог воспринять [определение ипостаси] из слова об ипостасях в *Категориях* [Аристотеля], с помощью которых он составил [«Опровержение»] на *Двенадцать анафематизмов* святого Кирилла. Точно так же и в Апологии учитель [Кирилл] мог разъяснять это самое выражение и сказать, с какой целью он говорит «ипостаси»; однако ничего такого он не упомянул, и мы не находим.

В-пятых, если святой Кирилл воспринял при Нестории выражение, что природы есть ипостаси, то он не опроверг-

нул Нестория.

В-шестых, как восток отличается от запада, так и выражение о двух ипостасях отличается от [выражения] «единая воплотившаяся природа Бога Слова».

В-седьмых, выражение об ипостасях опровергает единство по ипостаси. Ибо как возможно совпадение [смысла у выражений] «из двух ипостасей» и «соединение сущностей по ипостаси»?

В-восьмых, Святые Отцы не говорили, что Христос из двух ипостасей, то есть лиц.

В-девятых, если Христос из двух ипостасей, то Святая Троица уже не триипостасна, а из четырех лиц, имея две ипостаси Христа, другие же две – Отца и Святого Духа.

В-десятых же (самое важное) [говоря с хитростью], сам богоносный Кирилл говорит, что во Христе ипостаси суть лица, ибо он говорит в четвертом анафематизме из *Двенадцати*: «Если кто разделяет Христа двумя лицами, то есть ипостасями, – да будет анафема»⁸⁷⁰. Подобно и на Соборе в Ефесе он сам говорит, что Христос двойной по сущности, а «не двойной по ипостаси, или по лицу»; вот он считает, что ипостась есть лицо.

И, наконец, о мужи, как он, называющий ипостаси лицами, мог назвать природы ипостасями и сказать, что «Неслит-

⁸⁷⁰ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

ными остались природы, то есть ипостаси Христа»⁸⁷¹, и не сказал здесь же: «Ипостаси, из которых Христос, суть неслитные», но – «Неслитными остались природы, то есть ипостаси Христа»? Итак, если ипостаси остались неслитными и после соединения, тогда ясно, что они существуют; а если они существуют, очевидно, что они и познаваемы; а если они познаваемы, тогда ясно, что они и исчисляются; а если они не исчисляются⁸⁷², то они не существуют; а если они не существуют, то природы, то есть ипостаси не остались неслитными⁸⁷³; а если же они остались, то они остаются в вечности.

2, 3. Если же вы, севириане, говорите мне: богомудрый Кирилл сказал, что ипостаси не являются личными, но он полагает, что ипостаси суть бытия, то есть основания и истины вещей (говорю о Божестве и человечестве Христа)⁸⁷⁴, то мы могли противопоставить этому и сказать: когда учитель говорит в четвертой главе *Двенадцати [анафематизмов]*, что ипостаси суть лица, как я процитировал немногим выше, то [эти слова] более соответствовали и были более необходимы для того определения и выражения, в котором учитель следует вопреки вашим аллегориям. И все же, чтобы не показалось, что мы обвиняем основу веры и светоча [Ки-

⁸⁷¹ Кирилл Александрийский, свт. Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁸⁷² Монофизиты (как и православные) исповедуют одну ипостась Христа.

⁸⁷³ Пришли к противоречию: ипостаси (то есть природы, по мысли монофизитов) остались неслитными и они же не остались неслитными.

⁸⁷⁴ То есть, согласно Севиру, в христологии ипостась является синонимом природы, а не лица.

рилла], пусть [еретик] покажет, что всемудрый отец утверждал, в соответствии с вашим определением, будто ипостаси Христа суть бытия. Итак, когда вы отвергаете, что плоть Христа соответствует и природе и ипостаси, то, очевидно, вы утверждаете, что она является несуществующей, безипостасной и бессущностной».

И я, обернувшись и посмотрев на монаха Иоанна, говорю: «Что ты говоришь против этого, философ? «Ипостаси Христа остались неслитными»⁸⁷⁵, – восклицает богоносный Кирилл, как ты свидетельствуешь; ты отвергаешь, что природы во Христе остались неслитными? Ты принимаешь ипостаси, а отрицал природы? Действительно, ваши речи – один смех и басня! Мы спрашиваем вас: Чьи ипостаси остались неслитными? И вы бесстрашно отвечаете: ипостаси Христа. А как только вы слышите, что мы говорим: «Природы Христа остались неслитными», вы возмущаетесь, злословите, кричите, убегаете и творите много зла. Действительно, говорю опять, ваши насмешки [подобны] любой сцене, оркестру и театральностям! Вы признаете ипостаси Христа, но отрицаете Его природы; открыто проповедуете ипостаси, но из-за нас скрываете природы; вы отвергаете безупречное выражение и усваиваете легко уязвимое.

Ибо, если пригодно и совершенно безупречно выражение о двух ипостасях во Христе, то намного более приемлемым и безупречным является слово о двух природах.

⁸⁷⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

Если же, как вы говорите, нет безличной природы, то тем более нет безличной ипостаси, как представляется и Кириллу.

Если же вы безупречны, говоря об ипостасях во Христе, то мы тем более безукоризненны, говоря о природах, ибо вы имеете одного единомышленника по поводу ипостасей [– Кирилла], мы же – 318 Святых Отцов и всех остальных учителей, говорящих, что во Христе две природы, но не две ипостаси.

Если же мы, говорящие о двух совершенных природах во Христе, мыслим по-несториански, то тем более вы, говорящие о двух ипостасях.

Если же есть возможность благочестиво мыслить и толковать ипостаси [во Христе], то тем более есть возможность благочестиво толковать две природы; ибо из двух природ есть возможность составить одну ипостась, как и человек состоит [из души и тела], из двух же личных ипостасей невозможно получить ипостасное соединение.

Когда порицающий Халкидонский Собор и наши слова оказался поистине в тупике, вы говорите, что, хотя богоносные Афанасий и Кирилл называют природы Христа ипостасями, Собор и мы избегаем называть две ипостаси. Дело в том, что, если вы выливаете на нас, якобы на несториански мыслящих, такие потоки грязи, когда мы говорим о совершенных природах во Христе, [соединенных] по ипостаси, то какое зло вы захотели бы сотворить, если бы слышали, что

Халкидон, Лев или кто-то из нашей Соборной Церкви сказал, что Христос – различные ипостаси и что «Неслитными остались природы, то есть две ипостаси Его»⁸⁷⁶».

Когда я сказал на собрании это и иное, монах Иоанн Зига ответил: «Мы не говорим, что две ипостаси остались неслитными, и не обозначаем двойственность по числу, но говорим неопределенным образом: «Неслитными остались природы, то есть ипостаси»⁸⁷⁷».

Когда он это сказал, я говорю к нему, улыбаясь: «О, если бы вы называли две ипостаси, и не более. Да, вы не называете число, но неопределенно говорите: «Неслитными остались природы, то есть ипостаси», тем самым мыслите и называете не только две, но и большее число природ и ипостасей».

Далее Иоанн на это [отвечает]: «Это выражение святых отцов Афанасия и Кирилла, и никто не может отвергать его».

На это я ответил: Бог ради нас – [членов] Соборной Церкви – замышлял и делал лучшее, чтобы святейшие предстоятели Александрии произнесли это выражение по причине [деятельности] ныне имеющих в ней логовище драконов всякой смуты, словно в доспехах, в которых думают воевать с нами, в которых также и Голиаф [сражался] с Давидом, от которого и был убит; ибо, желая показать, что несториане называют две природы во Христе, они незаметно для себя, по причине выражения, называющего природы ипостасями,

⁸⁷⁶ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁸⁷⁷ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

обнажили меч против Святых Отцов. «Ибо когда вы говорите, что природы суть ипостаси и, наконец, что “Неслитными остались ипостаси”, а богослов Кирилл сказал, что ипостаси суть лица, то очевидно, что вы опозорены, утверждая нечто иное, как то, что неслитными остались лица Христа. И не только это, но злобно оскорбляете и самого прославленного Кирилла, утверждая, что природа есть лицо. Ибо если природа означает лицо, то как нам воспринимать его слова к Суккенсу: “Мы говорим, что есть две природы”⁸⁷⁸, как не в следующем [смысле]: “мы говорим, что есть два лица Христа” (если природа есть лицо)».

Далее снова Иоанн на это ответил: «Блаженный Кирилл благочестиво исповедует, что есть один и только один Христос из двух природ, то есть ипостасей».

Я снова к нему сказал: «Если и есть такие слова святого Кирилла, как уже было сказано, известно одному Богу, ведь в одном месте он говорит: «из двух ипостасей состоит Христос»⁸⁷⁹, то другие 230 его именем подписанных цитат не говорят «из двух», но иногда говорят: «Пожалуй, кивот есть образ ипостасей Христа»⁸⁸⁰, а иногда: «Если кто-то разделя-

⁸⁷⁸ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаурийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 20.

⁸⁷⁹ В сохранившихся произведениях свт. Кирилла данной фразы нет.

⁸⁸⁰ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* О поклонении и служении в духе и истине, IX.

ет ипостаси после неопишемого соединения»⁸⁸¹, как и в своих *Схолиях [о Воплощении Единородного]* он говорит так: «А что природы, то есть ипостаси остались неслитными, мы увидим отсюда. Действительно, вот чистое золото покрыло дерево, какое было, и обогатилось дерево славою золота, однако дерево от него не отделяется»⁸⁸². Я, слушая это, содрогаюсь, поскольку, несомненно, оказалось, что он, называющий ипостаси лицами, утверждает, пусть даже неявно, наличие во Христе Боге различных ипостасей. Однако, говорит он, Кирилл не утверждает, что ипостаси суть лица, но и я, как и Халкидонский Собор, не говорю, что природы суть лица, но как мыслит божественный Кирилл, ипостаси суть бытия, то есть основания вещей, затем и я говорю, что природы – сущее и основание вещей. Ибо как ты мыслишь, что ипостаси суть основы, так я – что природы суть основание. Однако тотчас же вы захотели нам сказать, что природы, как сказал святой Кирилл, суть ипостаси, означающие бытия, а он безупречен; а природы, которые проповедует во Христе Халкидон, суть некие природы возникающих ветров или смертная природа верблюдов и мулов».

Это, кротко улыбаясь, сказал я монаху Иоанну.

2, 4. И, повернувшись к церковному народу, я сказал: «Клянусь в любви к вам! Слыша, как севириане неустраши-

⁸⁸¹ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

⁸⁸² Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

мо и неосмотрительно проповедуют и исповедуют ипостаси во Христе, я знаю, какие ипостаси они подразумевают. Как только они слышат слово «природы», они считают, что это нечто неподходящее и нелепое, в том числе мужские и женские половые органы; и из-за этого они избегают этого слова, словно ученики сарацинов. Ибо, слыша о божественных родах и о рождении Бога, они сразу злословят его, подразумевая брак, размножение и плотское сочетание. Если севириане имеют в виду не это, почему, называя тело Господа разными наименованиями, чуждыми и недостойными Бога и ангелов, отвергаются исповедовать в Нем человеческую природу?

Посмотри, в самом деле. Они называют тело Господа смертным, называют его тленным, называют его страстным, текучим, материальным, состоящим из земли и праха, жаждущим, голодающим, устающим – эти наименования, как я сказал, нельзя отнести ни к ангелам, ни к духам; только природой, то есть истинной реальностью отказываются называть его. Разве, говорю я, произносимое вами не более грубо? Они исповедуют, что Христос из-за плоти стал проклятием и стал грехом, как говорит Писание.⁸⁸³ Они исповедуют, что Он был искушаемым сорок дней диаволом;⁸⁸⁴ но не допускают называть [человеческую] природу, то есть истинную реальность. Мы спрашиваем их: какая природа Христа росла?

⁸⁸³ Гал. 3:13; 2 Кор. 5:21.

⁸⁸⁴ Лк. 4:2; Мк. 1:13.

Какая умерла? Какая подвергалась поруганию? Какая утомлялась? Какая плакала? И вообще, мы спрашиваем о всех уничижительных словах и действиях Христа: согласно какой природе они сделаны и сказаны? [Еретики] отвечают: по видимой плоти, состоящей из праха, по необходимости в пище, по человечеству, по телу Христову. Этими и другими наименованиями называя человечество Христа, они не решаются исповедовать Его природой, хотя, как я сказал ранее, называют Его ипостасью. Видел ли ты где более упрямых людей?»

2, 5. Противники сказали: «Если мы назовем тело Христа природой, то со всей необходимостью проявим себя последователями Халкидонского Собора, исповедующего в Нем две природы, то есть два лица, ибо нет безличной природы».

«Напротив, мужи, – сказал я. – Нет безличной ипостаси. Ибо все Отцы и в триадологии и в учении о Домостроительстве говорят, что ипостаси суть лица. А если по вашему и Севировому установлению называющий плоть Господа природой мыслит по-несториански, как якобы называющий в Нем две природы и лица, то все Святые Отцы опять оказываются заслуживающими презрения, как якобы единомышленники Нестория; ибо весь сонм их ясно проповедовал человечество Христа природой.

И первый – сам блаженный Павел апостол – светоч мира: ибо «*образом раба*»⁸⁸⁵ называет Спасителя человека. А образ есть природа – так природу [определяет] сонм святых учи-

⁸⁸⁵ Флп. 2:7.

телей. Точно так же и Дионисий, ученик Павла в послании *К Гаю* называет человечество Христа сущностью,⁸⁸⁶ подобно и Иринею, близкий собеседник апостолов, как мы показали цитату выше. Если же действительно нечестиво, несториански и презренно называть человечество Христа природой, то, говорю снова, низвергается и отвергается из-за вас все множество Святых Отцов; и их учение из-за вас непригодно и бесполезно.

Наконец, Иоанн Константинопольский – лжец, называющий «Бога сокрытым в человеческой природе»⁸⁸⁷ и говорящий, что «Природа, слышавшая на земле: *«ибо прах ты и в прах возвратишься»*⁸⁸⁸ сама слышала на небесах: *«седи одесную Меня»*^{889»}⁸⁹⁰.

Схолия. Из Слова *На Вознесение*.

И снова он говорит: «Природа, от которой херувим охранял рай, сегодня сама стала выше херувимов»⁸⁹¹.

А если нечестиво называть человечество Христа после соединения природой, то вы явно изобличены, как анафематствующие Святых Отцов: Амвросия, говорящего, что «Хри-

⁸⁸⁶ Дионисий Ареопагит. Послание 4, Гаю служителю.

⁸⁸⁷ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея, 2.

⁸⁸⁸ Быт. 3:19.

⁸⁸⁹ Пс. 109:1.

⁸⁹⁰ Иоанн Златоуст, свт. Слово на Вознесение, 446.

⁸⁹¹ Иоанн Златоуст, свт. Слово на Вознесение, 445.

стос говорит в моей сущности»⁸⁹², Григория [Нисского], сказавшего: «Какая природа во время страсти ударяема?»⁸⁹³ и «Христос в свое время позволял действовать Своей телесной природе»⁸⁹⁴.

Схолия. *Против Евномия; из О Блаженствах.*

Затем вы низвергаете и Афанасия за слова из книги *Против ариан*: «плоть Господа как Его собственная природа восприняла страсти»⁸⁹⁵. К какому же наказанию вы приговорите Василия, говорящего о Христе в *Слове на пост*, что «Восходя на небеса, прикасался Он к пище, чтоб удостоверить в природе воскресшего тела?»⁸⁹⁶ Согласно с ним о Христе снова говорит Афанасий в *Слове на вочеловечение*: «Итак, тело имело общую со всеми [людьми] природу, ибо тело было человеком»⁸⁹⁷. Как и Григорий Богослов в *Слове на Богоявление* сказал о теле Христа: «И алкал, и жаждал, и плакал – по закону природы»⁸⁹⁸. Снова единодушно и Амвросий о страстях Христа говорит к императору Грациану: «Ибо Он причастен различным природам, то есть человеческой и Бо-

⁸⁹² Амвросий Медиоланский, *свт.* О вере, II.

⁸⁹³ Григорий Нисский, *свт.* Опровержение Евномия, III.

⁸⁹⁴ Григорий Нисский, *свт.* Беседы на Блаженства, IV.

⁸⁹⁵ В сохранившихся произведениях свт. Афанасия данной фразы нет.

⁸⁹⁶ Василий Великий, *свт.* О посте, 9.

⁸⁹⁷ Афанасий Великий, *свт.* Слово о воплощении Бога Слова, 20.

⁸⁹⁸ Григорий Богослов, *свт.* Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя.

жественной; ведь Он терпел страсть по человеческой природе»⁸⁹⁹. И снова он в *Слове на вочеловечение* сказал: «Плоть страдала как Его собственная природа»⁹⁰⁰. Как единодушно с ними говорит и [Григорий] Нисский: «Какая природа во время страсти ударяема?»⁹⁰¹

Я заключаю сказанное как бы царским пальцем и печатью – прославленным Кириллом; однако я вижу, что вы и его, называющего тело Господа Христа природой, отвергаете согласно учению Севира. Ведь Кирилл написал к Суккенсу [о Христе]: «Он страдает и распинаем на кресте состоящей из праха земного природой»⁹⁰², и снова сказал ему, что «плотская природа не перешла в природу Слова»⁹⁰³. И снова в другом [месте] он сказал: «Лишено всякого порицания созерцание, что именно плоть есть иная собственная природа наряду с Богом Словом»⁹⁰⁴. Подобно и Евлогию он сказал: «Если тело не единосущно Богу Слову, то непременно есть одна и

⁸⁹⁹ Амвросий Медиоланский, *свт.* О вере, II.

⁹⁰⁰ Амвросий Медиоланский, *свт.* О воплощении, 5.

⁹⁰¹ Григорий Нисский, *свт.* Опровержение Евномия, III.

⁹⁰² Кирилл Александрийский, *свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 28.

⁹⁰³ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаурийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 23.

⁹⁰⁴ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Защищение 12 глав против восточных епископов, 3.

другая природа»⁹⁰⁵, – как все это и выше сказано. Отец, говоря «одна и другая природа» во Христе, очевидно, одинаково именует природой Божество и человечество Христа; точно так же и когда он говорит: «Мы говорим, что есть две природы»⁹⁰⁶, очевидно, что он называет плоть одной из них, как и божественный Ефрем, Исидор, Прокл, Аттик и все остальные Отцы, говорящие о различных природах во Христе, называют Его тело одной из них. И почему вы столь грубо и непослушно возражаете, говоря, что невозможно именовать природой человечество Господа?»

2, 6. На это Иоанн и Григорий Нистазон сказали: «До соединения мы исповедуем две природы, а после соединения Христос есть одна воплотившаяся природа».

И я им ответил: «Я полагаю, что после неизреченного Христова соединения в Назарете, бывшего в утробе святой Богородицы, и после Рождества, и после Его Вознесения на херувимский престол, Севир, собравший свой и ваш десятирог, придумал для Христа еще одно – другое соединение. И поэтому он разрешил вам говорить, что после соединения, которое он придумал во Христе, Его тело больше уже не сле-

⁹⁰⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. I. С. 552.

⁹⁰⁶ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаврийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 20.

дует именовать природой, и не следует исповедовать в Нем две совершенные природы. Хотя (о, если бы он не придумывал этого) вот все блаженные Отцы, как выше изложено, называли после Христова соединения в Назарете у Него две природы: в Рождестве в Вифлееме, при Сретении с Симеоном, в Крещении; иные [Отцы], как и Кирилл, называли Его удареваемой и страдающей природой, состоящей из праха земного. Прокл, [толкуя] осязание Фомой ребер, проповедует соединение двух природ Христа. Василий, [толкуя вкушение] пищи после Воскресения, называет тело Господне природой. Иоанн, [толкуя сидение] на херувимском престоле после святого Вознесения на небеса и слова Отца: «*Седи одесную Меня*»⁹⁰⁷, также назвал нашу природу во Христе. А если пресвятое тело исповедуется природой, очевидно, что во Христе познаются две природы. Итак, как я сказал, ваш «законодатель» Севир придумал во Христе некое второе соединение после святого Вознесения; и поэтому он запрещает вам называть две природы после соединения».

«Но у Кирилла, говорит он, есть выражение: «После соединения Христос есть одна воплотившаяся природа»; и поэтому мы не признаем в Нем две природы».

Когда Иоанн и инакомыслящие, [собравшиеся] с ним, сказали это, я крикнул громко и радостно: «“Вечная память Кириллу”»⁹⁰⁸, как провозгласил и Халкидонский Собор. Ибо ни-

⁹⁰⁷ Пс. 109:1.

⁹⁰⁸ Деяние первое Халкидонского Собора. ДВС. Т. II. С. 103; Деяние второе

кто из Святых Отцов не выразил так, как божественный Кирилл, всесвятость, победоносность, вечность и неизменность природ Христа. Ведь блаженные Отцы назвали число, а триблаженный Кирилл вместе с числом и неизменное, всегда сохраняемое постоянство природ Господа после соединения. Так, в [толковании на слова Христа] «*Разрушьте храм сей*»⁹⁰⁹ [Кирилл] сказал: «Христос, сохраняющий в Себе неслитное свойство двух разносушностных природ»⁹¹⁰. А в [послании] к Суккенсу говорит: «мы говорим, что есть две природы»⁹¹¹. И снова, в *Толковании Послания к Евреям* говорит следующее: «не стоит произносить нечестие, как то: что складыванием природ получается нечто [новое], что, возможно, природа Слова изменилась в природу человека, или что, в свою очередь, человеческая – в Его; но лучше говорить, что произошло соединение природ, так что каждая постигаема и существует в собственных границах»⁹¹². Подобно и в шестом томе своего *Толкования* он снова просто возвещает: «мы не произносим нечестие, что какая-то из природ изменилась в другую, но говорим лучше, что каждая пребывает такой, ка-

Халкидонского Собора. ДВС. Т. II. С. 231.

⁹⁰⁹ Ин. 2:19.

⁹¹⁰ Кирилл Александрийский, свт. Собеседование с александрийцами о вере.

⁹¹¹ Кирилл Александрийский, свт. Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаурийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 20.

⁹¹² Кирилл Александрийский, свт. Толкование Послания к Евреям.

кая есть»⁹¹³. Как и в *Схолиях*, он говорит: «Неслитными остались природы»⁹¹⁴. Добро ты сотворил, светоч и столп истины, Кирилл! Подлинно, повторяю я, «вечная и блаженная память Кириллу»⁹¹⁵, не желающему, чтобы мы заблудились, отойдя от истины, но учащему нас о благодати и неизменности сущностей Христа, пишущему и снова возвещающему царствующим: «познаем различие природ, остающихся неслитными друг с другом»⁹¹⁶.

Итак, вы, мужи, толкуя одну некую цитату блаженного Кирилла, утверждаете, что он называет одну природу во Христе после соединения. Вот выше и ниже [мы показываем], как проповедник благочестия исповедует, что сохраняются, и соблюдаются, и познаются, и исчисляются две природы и после соединения. Обратите внимание, советую я, на точность выражения отца. Сказал: «сохраняется во Христе неслитное свойство двух разнотелных природ»⁹¹⁷; подобно снова сказал: «мы говорим, что есть две природы»⁹¹⁸; сказал:

⁹¹³ На самом деле: *Кирилл Александрийский, свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁹¹⁴ Там же.

⁹¹⁵ Деяние первое Халкидонского Собора. ДВС. Т. II. С. 103; Деяние второе Халкидонского Собора. ДВС. Т. II. С. 231.

⁹¹⁶ На самом деле: *Кирилл Александрийский, свт.* Схолии, 13. АСО I, 5, р. 222.

⁹¹⁷ *Кирилл Александрийский, свт.* Собеседование с александрийцами о вере.

⁹¹⁸ *Кирилл Александрийский, свт.* Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаврийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 20.

«каждая из них постигаема и существует в собственной природной границе»⁹¹⁹; сказал: «каждая природа во Христе пребывает такой, какая есть»⁹²⁰; сказал: «неслитными остались природы, то есть ипостаси Христа»⁹²¹. Сверх всего этого он поучает: «познаем различие природ, остающихся неслитными друг с другом»⁹²². Итак, божественный ритор Кирилл, как показано, шестью способами нас здесь учит о благом бытии и неизменности числа двух природ Христа, говоря, что они во Христе сохранились, говоря, что они есть, говоря, что они существуют, говоря, что они остались неизменными в Нем; далее сказал, что они сохранились неслитными, и снова он учит: познаем различие природ, и они остались неслитными. Таков учитель.

2, 7. Наконец, по человеколюбию вашему и праведного «судьи и законодателя» Севира провозгласите границу времени и срок для Христа и скажите нам: до каких лет остались неслитными в Нем две природы, и до каких месяцев мы говорим, что в Нем две природы, и до какого времени должно видеть, что есть разница природ, и до каких дней Он сохраняет в Себе неслитное свойство двух разнотелных природ, и до какого явления необходимо сохранять созерцания различия природ Христа и их неслитность.

⁹¹⁹ Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование Послания к Евреям.

⁹²⁰ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁹²¹ Там же.

⁹²² Там же.

И когда мы спрашиваем это уже много времени, судья Севир объявил ответ и приговор относительно Христа, говоря в своих сочинениях: до Нестория природы Христа суть неслитные, после же Нестория произошло смешение и уменьшение природ. После Халкидонского Собора Кирилл, сказавший: «Мы называем две природы Христа»⁹²³, стал лжецом. После выхода *Томоса* Льва Христос более не сохраняет неслитными свойства разносушностных природ; Диоскор очистил [Его] от этой [неслитности]. Более не должно видеть во Христе различие природ и сохранять их неслитными; ибо против возникших ересей должно менять и веру, и дописывать Божественное Писание и наставления Отцов».

Итак, когда от слов Иоанна инакомыслящие [собравшихся] с ним огорчены и весьма разгневаны, я снова сказал им: «Как в присутствии Господа говорю, что так и есть: доверяющие увещанию и наставлению Севира, приказывающему вам после Нестория приписывать выражения уважаемым Отцам, даже и святому Кириллу о двух природах во Христе, поэтому вы не воспринимаете цитаты Отцов, но предпочитаете, пожалуй, отвергать сами святыя Евангелия, Ветхий и Новый Завет, отеческие писания и выражения, и следуете за Севиром, как за неким новым Акилой. Однако кто из вас не знает, что Отцы точно выразились, сказав, что во Христе сохраняются две благие природы? Кто из вас не свидетельствует, что есть цитаты святого Кирилла о том, что есть, сохра-

⁹²³ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание 45. АСО I, 1, 6, р. 154.

няются, познаваемы, соблюдаются, не сливаются и исчисляются в одном лице две нераздельные природы во Христе? Кто из вас не видит, что природа и лицо – не одно и то же? Ибо вот нас, здесь находящихся, множество лиц, а природа всех одна».

Когда на собрании говорилось это и другое – более обстоятельно, единомышленники Севира как издревле, так и сейчас всегда говорят, что являются учениками блаженного Кирилла и часто представляют его цитаты, а остальных блаженных Отцов не так часто цитируют. За несколько дней до собеседования слышав, что феодосиане для подготовки к беседе с нами послали за своими запевалами – то есть за Иоанном и Григорием, мы составили догматический томос, как бы от имени Флавиана епископа Константинопольского, убитого Диоскором из-за исповедания во Христе двух природ, нераздельно соединенных в одной сложной ипостаси. В этом томосе я сохранил намерения, образ мыслей и точный смысл выражений Святых Отцов, иногда для некой необходимости меняя некоторые слова на некие другие синонимичные им, для ясности всем, например: вместо «вид» – «сущность», вместо «состоящий из праха» – «земнородный» и вместо «страсть» – «крест»; поскольку они с сильной ненавистью и отвращением, но, не следуя истине, противодействуют Халкидонскому Собору, блаженному Флавиану и *Томосу* святого Льва. Ибо я знал, что, если только они услышат имя Флавиана или Льва в томосе, то неразумно анафематствуют его,

не спрашивая, правильное или искаженное в нем изложение веры.

Итак, я снова сказал им: «Если вам угодно, чтобы нам не много говорить и слушать, вот вера наша и Халкидонского Собора. Выслушайте и прочитайте: или вы последуете ему или анафематствуете».

Вот этот томос.

Схолия. Его мы помещаем, чтобы трудолюбцы использовали его как образ [полемики] против противников. Так и блаженный Павел знает, что таковой образ нужно использовать, поэтому и сказал к неким: *«лукавством брал с вас»*⁹²⁴.

Из догматического томоса Флавиана епископа Константинопольского, который написан ко Льву папе Римскому, о Домостроительстве Воплощения Христа истинного Бога нашего.

Сказано: *«И Слово стало плотью, и обитало с нами»*⁹²⁵. Одно есть некое обиталище и иное – Обитающий в нем: не говорю иной и иной, как о двух лицах, но – иное и иное, как о двух природах.⁹²⁶

Схолия. Это цитата из красноречивого Павла

⁹²⁴ 2 Кор. 12:16.

⁹²⁵ Ин. 1:14.

⁹²⁶ *Павел епископ Эмесский.* Беседа епископа Павла, сказанная в великой Александрийской церкви 1 января, о Воплощении Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и в похвалу архиепископу Кириллу. ДВС. Т. I. С. 538.

епископа Эмесского в Александрии, он это сказал в присутствии святого Кирилла.

Ведь все евангельское и апостольское [Писание] учит и свидетельствует об Еммануиле двумя различными образами, где-то показывая Его единое лицо, а где-то ясно свидетельствуя о двух Его природах.⁹²⁷ Ибо и был и есть двойственный – Один и Тот же Сын и Христос, и двойственная речь о Нем (не до соединения, но после непостижимого соединения), Тот же Самый совершенный как в Божестве, так и в человечестве.⁹²⁸

Схолия. Григорий Богослов в *Слове на Богоявление*, Кирилл Иерусалимский, точно так же и Кирилл Александрийский в *Первом слове о Святой Троице*.

Ибо если бы Он был простой, как мог страдать и умереть? Как был ударяем, бит и распинаем, если не телом, подверженным страданиям, и земнородной природой?⁹²⁹

Схолия. *Против Евномия* Григория Нисского и *Послание к Суккенсу* Кирилла Александрийского.

⁹²⁷ Ср.: Послание Кирилла архиепископа Александрийского к Иоанну епископа Антиохийскому, отправленное с Павлом епископом Эмесским. АСО I, 1, 4, р. 17. ДВС. Т. I. С. 541.

⁹²⁸ Ср.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные поучения, IV; *Кирилл Александрийский, свт.* О Святой и единосущной Троице.

⁹²⁹ Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Против Евномия, III; *Кирилл Александрийский, свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 25–31.

Ибо, будучи единосущным Богу и Отцу, Он Бог совершенный от совершенного, так и будучи единосущным нам, Он совершенный человек.⁹³⁰

Ибо, будучи «*образом Божиим*»⁹³¹, принял от нас «*образ раба*»⁹³²; образ Божий означает сущность Божию, так и образ человека являет человеческую природу.⁹³³

Схолия. Из Толкования [на Послание] к Филиппийцам Иоанна епископа Константинопольского.

Григорий Нисский Против Евномия.

Итак, удары, крест и смерть свойственны человеку, в котором Господь Бог Слово, а слава и власть свойственны Господу, с Которым раб, то есть человек. Итак, если бесстрастное свойственно Божественному, а страстное – человеческому, то как бы хорошо, чтобы кто-либо из мыслящих об одной [природе] говорил о двух Его природах?⁹³⁴ А если одна есть [природа], то воплощенный Бог – наполовину Бог и наполовину воспринял человека.⁹³⁵

⁹³⁰ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 25–31.

⁹³¹ Флп. 2:6.

⁹³² Флп. 2:7.

⁹³³ Ср.: Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на Послание к Филиппийцам.

⁹³⁴ Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Против Евномия, III.

⁹³⁵ Ср.: Ефрем «Греческий». На Маргарит, 263.

Маргарит святого Ефрема.

Но не так учит правило благочестия, которое отверг архимандрит Евтихий, преподавший одну природу Христа — нетварного Божества и нашего человечества.

Кирилл на Ефесском Соборе.

Весь сонм Святых Отцов исповедует Христа двойственным по сущности, то есть по природе, но не двойственным по ипостаси, то есть лицом.

Амфилохий.

Кирилл К Суккенсу.

Ибо в одном лице, как учит ваша святость, заключены две природы, которые, как мы исповедуем, неизменно и нераздельно есть и сохраняются во Христе.⁹³⁶

Прокл.

Ибо Один и Тот же есть едиnorodный Сын и Слово Божие, так как природы Его не разделились на две ипостаси, но неизреченное Слово соединило две природы в одной ипостаси; внутри пресвятое тело украшено Богом Словом, снаружи же охраняемо Духом, чтобы явно был обнаружен из обеих природ.⁹³⁷

⁹³⁶ Ср.: Амфилохий Иконийский, *свт.* Письмо к Селевку, 6.

⁹³⁷ Ср.: Прокл Константинопольский, *свт.* О Воплощении, 11.

Ириней епископ.

Так и мы говорим, что Он ел не только до страстей, но и после Воскресения, чтобы удостоверить в природе тела.

Василий. О посте.

Если же тело, в котором еретики сомневаются, являет природу и сущность, к тому же очевидно, что в едином Христе сохраняется каждая из двух природ, то есть Божественная и человеческая, и Он в Божественной являет подобающее Богу, а в нашей

Амвросий К императору Грациану.

Он являет человеческое и бесславное, и нет никакого беспорядка, слияния или разделения природ, но Один есть Сын, Христос, Господь и Спаситель желающих благочестиво верить в Него.⁹³⁸

Когда томос был написан и прочитан, Иоанн и Григорий отвратились его, отвергли, анафематствовали написанное в нем. И после отвержения и анафематствования мы вынесли на середину книги Святых Отцов, из которых взяты все цитаты, которые в томосе, ибо мы принесли их сюда, держа наготове каждую цитату, чтобы доказать сообщенную [информацию]. И когда мы показали им из их собственных книг,

⁹³⁸ Ср.: Василий Великий, *свт.* О посте, 9; Амвросий Медиоланский, *свт.* О вере, II.

что они отвергли и анафематствовали не Флавиана, но Святых Отцов, с последнего места встал простой гражданин, покрывая их позором и грозя побить их камнями. Это был всенародный наш триумф и всенародный позор Иоанна с единомышленниками.

Пусть трудолюбцы хорошо знают и следующее.

Итак, собравшиеся в Александрии члены Соборной Церкви рассказали нам, что после блаженного папы Евлогия августалом⁹³⁹ здесь был некий севирианин, который посадил на достаточное время 14 переписчиков, единомышленных с ним, и поставил над ними своего наместника, чтобы они исправили догматические книги Отцов, в первую очередь святого Кирилла. Итак, когда мы привели им цитату из [Послания] *К Суккенсу*: «Мы называем две природы»⁹⁴⁰, то мы не нашли ее в александрийских книгах, но вместо нее было «Мы говорим, что соединены две природы» или «Мы говорим, что подразумеваются две природы». И когда мы сильно унывали, господин Исидор Библиотекарь вынес нам книгу патриарха [Кирилла], в которой эта цитата оказалась неиспорченной.

Подобно и блаженного Амвросия исказили, ибо вместо [слов] «Мы будем сохранять различие Божества и плоти»⁹⁴¹ сказали: «Мы будем сохранять различие познания».

⁹³⁹ Αὐγουστάλιος – императорский префект Египта.

⁹⁴⁰ Кирилл Александрийский, свт. Послание 45. АСО I, 1, 6, р. 154.

⁹⁴¹ Амвросий Медиоланский, свт. О вере, II, 9, 77, р. 84.

И снова исказили блаженного Прокла, говорящего о Христе: «Он, рожденный без истления»⁹⁴² [Матерней утробы] и входящий дверьми затворенными, видя соединение природ Которого, Фома...»⁹⁴³ Слово «без истления» гайаниты переписали и говорят «нетленный»⁹⁴⁴, и вместо местоимения «соединение природ Которого»⁹⁴⁵ они употребляют отрицание: «Фома, не видя соединение природ»⁹⁴⁶ и так далее.

Подобно, [и толкуя] слова «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его»⁹⁴⁷, [еретики] называют собрание апостолов храмом Христа: они рассеялись и затем снова собрались.

2, 8. Этими бесстыдными устами они не постыдились говорить, что позволяют халкидонитам говорить, что во Христе две ипостаси, но не две природы. «Ибо природа, говорят, обнаруживает множество ипостасей».

Когда они это сказали, я говорю к ним: «Значит, вы не исповедуете ни одну природу во Христе?»

Еретики сказали: «Так, мы исповедуем одну природу в Нем, как Отцы учат».

Когда они сказали это, я сказал подробнее: «Итак, позор вам, как исповедующим во Христе одну природу и различ-

⁹⁴² ἀφθάρτως

⁹⁴³ Прокл Константинопольский, *свт.* Слово 2.

⁹⁴⁴ ἄφθαρτος

⁹⁴⁵ οὗ τὴν συζυγίαν τῶν φύσεων

⁹⁴⁶ οὐ τὴν συζυγίαν τῶν φύσεων ὁ Θωμᾶς ἑωρακώς

⁹⁴⁷ Ин. 2:19.

ные ипостаси, ведь, как вы говорите, природа знаменует различные ипостаси».

3. Другое собеседование с феодосианами, на которое мы опять собрались в присутствии августала и многочисленного народа.

Поэтому после того, как еретики в собеседованиях с нами были достаточно и бесспорно посрамлены, и больше уже не имели лица, который бы открыл свои уста на Соборную Церковь, они послали людей в Египет за некими епископами, которые казались учеными, в том числе и из города Кинополит. Они обратились к августалу с просьбой организовать нам новое собеседование о Христе. И действительно, нас вызвали от имени августала в преторию, а когда мы пришли, то нам сообщили: «Некие феодосианские епископы желают беседовать с вами о вере в присутствии августала». Итак, когда мы вошли, августал сказал: «Эти епископы желают беседовать с вашим благочестием о различии между Церковью и феодосианами». После этих слов правителя епископы начали упрекать меня, что я якобы возмущаю город, народ и их церковь.

Итак, поняв из их слов, что они раньше меня не видели, я говорю к ним кротким голосом, улыбаясь: «Достойнейшие отцы, видели ли вы меня когда-нибудь, встречались ли со мной, слушали ли мое вероисповедание или мои мысли из моих уст?» Они ответили: «Нет».

«Итак, отцы, послушайте мое вероисповедание. Я уповаю

на Бога, что все вы не найдете относительно меня никакого обвинения и примиритесь со мной».

Я сказал это, желая при всех обнаружить и обнародовать яд, скрытый в их сердце и во всей их церкви. Взяв лист папируса и перо у присутствующих нотариусов августала, я написал так:

«Я, Анастасий монах святой горы Синай, исповедую, что Сам Бог Слово, рожденный от Бога Отца прежде всех веков, Сам распят, был избиваем, страдал и воскрес».

Я написал это, не называя ни [Его] плоть, ни жизнь [на земле], ни вочеловечение, а только одно голое Божество Бога Слова. Затем, поднявшись, я дал им, чтобы они, прочитав, одобрили. Поэтому, заметив их одобрение, я говорю: «Если я видел, что вы так мыслите, подпишите, и сразу же я буду с вами служить». Ибо был день Господа нашего⁹⁴⁸, около третьего часа. Они взяли и подписали. Приняв папирус после подписания, подойдя к считающемуся из них мудрейшему и чуть прикоснувшись рукой его бороды, я сказал: «*Христос пострадал за нас плотию*⁹⁴⁹, теопасхиты, а не Божеством; плотию пострадал, как богословствует апостол Петр, а не Божеством, как кощунствует Севир и как вы ныне подписали. Ибо, желая обнажить все злословие в вашей душе, я написал, указав в папирусе голое Божество Бога Слова, не вспомнив ни плоть, ни вочеловечение, ни Рождество от Святой Девы».

⁹⁴⁸ Т. е. воскресенье.

⁹⁴⁹ 1 Петр. 4:1.

Итак, когда они услышали это, как будто отрезвели от опьянения и все начали спорить об этом папирусе, который они взяли от меня. Я же крикнул ко всем: «Не отдам его, пока не принесу его Христу в день суда [как свидетельство] против вас».

4. Описание иного собеседования, в котором мы снова приняли участие, в Александрии с иноверцами, среди которых был и пресвитер Георгий по прозвищу Ключарь, проповедник их церкви.

Когда мы заседали в комнате стенографов в резиденции префекта, они, исходя из типичных проблем, сказали: «Нет природы неипостасной; поэтому Халкидонский Собор, назвав две природы во Христе, обнаружил и две ипостаси, то есть лица в Нем. И уже в Святой Троице не три Лица, то есть Ипостаси, но четыре».

На это мы снова [говорим]: «В чем мы повреждаем истину, если даже называем две ипостаси во Христе? Ведь ипостась – это не лицо».

Итак, снова не разгадав в наших словах хитрости – ведь, говоря это, мы не так думаем, – они, возмущившись, стали возражать, приводя еще цитаты и свидетельства из всех Святых Отцов и из самого блаженного Кирилла, говорящие, что ипостаси суть лица и в Святой Троице, и в учении о Домостроительстве Воплощения. Итак, когда довольно долго они возражали и утверждали, что по-всякому ипостаси суть лица, тогда я говорю к ним: «Действительно, если ипостаси

являют лица, то вы оскорбляете святого Кирилла, изображая его и себя в несторианстве из-за его слов: «Неслитными остались ипостаси Христа»⁹⁵⁰, то есть неслитными остаются лица Христа. Ибо слово «остались» означает, что их состояние вечно, неслитно и внутренне устойчиво; замечательно ведь, что он не сказал: «Нераздельными остались ипостаси», а «неслитными», то есть ясно видимыми, легко заметными, познаваемыми, исчисляемыми и сохраняющимися. Наконец, когда вы говорите, что Христос сложен из двух ипостасей, то, согласно этому определению и закону, вы говорите, что Он из двух лиц; а если Он сложен из двух лиц, то ясно, что [Его] плоть предсуществует и Бог Слово вселился в нее, когда она уже существовала. А если это так, то как вы, мыслящие несториански, с Несторием боретесь? Подлинно, небо и земля прейдут, а определения эти не прейдут⁹⁵¹, которые говорят, что, если ипостась являет лицо, то негодны выражения: «Неслитными остались ипостаси Христа»⁹⁵²; «Если кто-то разделяет ипостаси после неопишуемого соединения»⁹⁵³; «Кивот есть для нас образ природ, или ипостасей Христа»⁹⁵⁴. Ибо эти цитаты, которые принадлежат, по вашим

⁹⁵⁰ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁹⁵¹ Ср.: Мф. 24:35.

⁹⁵² Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

⁹⁵³ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

⁹⁵⁴ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* О поклонении и служении в духе и истине, IX.

словам, святому Кириллу, и многие другие говорят об ипостасях во Христе».

Вот это собеседование. Таким образом, еретики быстро посрамлены.

5. О выражении «Единая воплотившаяся природа Бога Слова», которое еретики повсюду нам предъявляют.

Поскольку сам всемудрый Кирилл истолковал это свое выражение, я считаю излишним сомневаться в его достоверности. Между тем, как сам блаженный Кирилл учит нас в послании к Суккенсу, ни на что другое он не указывает, сказав «воплотившаяся», как только на нашу человеческую природу.⁹⁵⁵ Исходя из этого, когда [еретик] говорит нам против выражения «Единая воплотившаяся природа Бога Слова», скажи ему: «Кто из благомыслящих вообще может назвать две воплотившиеся природы Бога Слова? Ведь тогда во Христе будут четыре природы. Но не так, да не будет!» Итак, слова «одна воплотившаяся природа» сам мудрейший отец толкует в другом месте, употребляя выражение «одна воплотившееся природа Христа» вместо «Одно воплотившееся Лицо Святой Троицы».⁹⁵⁶ Ибо «Слово стало плотью»⁹⁵⁷, как гово-

⁹⁵⁵ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 25–31.

⁹⁵⁶ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* К Евоптию, против опровержения 2 глав, составленного Феодоритом, 2.

⁹⁵⁷ Ин. 1:14.

рит евангелист.

Когда они так держатся за сказанное отцом [нашим Кириллом]: «одна воплотившаяся природа», [спроси их:] отчего же вы не удерживаетесь [в рамках] такового выражения, но вводите новое учение, говоря: «Христос – одна природа, ибо природа Христа, хотя и воплотилась, только Божественная»? От кого из Отцов вы это слышали? Кто из учителей [сказал], что после соединения Божество и плоть Христа составляют одну природу, или же один род? Как тварному и нетварному возможно сделаться совершенно одноприродным и однородным? Ибо где сказано «одна природа», там непременно подразумевается «один род», или совершенное тварное начало, или совершенное нетварное. Итак, если Христос – одна природа, то непременно Он наполовину Бог и наполовину человек, как учат манихейские басни. «Если же тело [Христа] не единосущно Богу Слову», а иносущно, и, как говорит божественный Кирилл [в Послании] к Евлогию, «существует природа иная и иная»⁹⁵⁸, то ясно, что Христос воистину совершенный в Божестве и совершенный в человечестве согласно Святоотеческому Преданию».

О истинные войска, о передовые бойцы Святой Церкви и истины! Защитите во время битвы, как только из стаи тех волков приблизится к тебе некто, приводящий эти пустые

⁹⁵⁸ Кирилл Александрийский, *свт.* Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. I. С. 552.

басни о Христе, превращающий слово о Домостроительстве в вымысел и видимость, говоря: «Посредством неких тонких рассуждений или же с помощью воображения мы понимаем, что Христос – из двух природ одна воплотившаяся природа. Ведь «после соединения» уже нет двух природ, ибо «обоженная и сделавшаяся бессмертной плоть подобна капле уксуса в море, и таковая [плоть] родилась, и только одно [Божество] обожило ее»⁹⁵⁹. И «Слово стало плотью»⁹⁶⁰, чтобы и плоть стала Словом; ибо воля Божества одна, подобно и сущность Слова одна»⁹⁶¹, и «не две природы у Христа, [из которых] одна – достойная поклонения, а другая – недостойная поклонения»⁹⁶²», и остальное, Отцами прекрасно сказанное, еретиками же нечестиво толкуемое. Когда же они приводят эти и подобные слова о призрачности и видимости [Воплощения Бога Слова], вспомни слова Соломона: «*отвечай глупому по глупости его*»⁹⁶³, и скажи и ты: «Ипостаси Христа остались неслитными и после соединения. И «если кто разделяет ипостаси Христа после соединения, – анафема тому»⁹⁶⁴,

⁹⁵⁹ Образ соединения человечества и Божества во Христе по подобию растворения капли уксуса в морской бездне принадлежит свт. Григорию Нисскому. Сохранился во фрагментах.

⁹⁶⁰ Ин. 1:14.

⁹⁶¹ Ср.: Маркелл епископ Анкирский. О Воплощении, 3.

⁹⁶² Ср.: Псевдо-Афанасий. Против Аполлинария, II.

⁹⁶³ Притч. 26:5.

⁹⁶⁴ Ср.: Кирилл Александрийский, свт. Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

как говорит богомудрый Кирилл. «Ибо в Законе ковчег есть прообраз ипостасей Христа»⁹⁶⁵. Что же такое ипостаси? Очевидно, что лица, как учит, опять же, сам божественный Кирилл и целый сонм Святых Отцов». Таким именно образом, верный, посредством противников противостоять на противников, и затем начинать сражаться с ними. Используя их же оружие, заколи нечестивого Севира, сбрось Диоскора, порази Феодосия, Гайана, Юлиана и весь десятирогий мир догматизирующих во Христе одну природу.

⁹⁶⁵ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* О поклонении и служении в духе и истине, IX.

Глава одиннадцатая

Глава, в которой экзегет открывает, почему учителем [Кириллом] природы были названы ипостасями.

Чтобы кто-нибудь не был в ослеплении из-за произнесенного выше нами выражения, заражен мыслями Нестория и нечестивым исповеданием во Христе двух лиц и ипостасей, необходимо сказать причину [употребления нами этого выражения].

Язык жителей Африки, Римского мира и [остального] запада, еще не имеющий догматической лексики и начала глубокомыслия, как племенной и варварский, в древние времена [христианской] проповеди не достиг того, чтобы различить сущность и природу от ипостаси, но считал сущность ипостасью, то и другое слово обозначая [термином] «бытие»⁹⁶⁶, не имея возможности совершенно выразить [значение слова] «ипостась», но называя три Лица Святой Троицы тремя «бытиями». [А термин] «бытие» можно употребить неким образом и вместо сущности, и вместо ипостаси: бытие как существующее⁹⁶⁷, сущность как сущее⁹⁶⁸, ипостась же опять как существующее⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ ὑπαρξις

⁹⁶⁷ ὑπάρχουσα

⁹⁶⁸ οὐσα

⁹⁶⁹ ὑφ'εστῶσα

Итак, страдающий от недостатка, как было сказано выше, [догматических терминов] запад три Ипостаси во Святой Троице называл тремя сущностями. Поэтому некоторые другие страны, прекрасно знающие греческий язык и могущие различать догматические выражения, горячо спорили [с западом]: у блаженного Афанасия [в Послании] к западным [епископам] утверждается, что не следует говорить «три сущности во Святой Троице». Западные [епископы] опять же, не зная слово «ипостась», решительно настаивали на выражении «три сущности», говоря: «чтобы [отрицая это выражение] мы не оказались безумно называющими Отца, Сына или Святого Духа бессущностными, то есть несуществующими». Итак, когда [в Церкви] происходит величайшее противодействие и раскол, блаженный Афанасий, будучи сыном Божьего примирения, провел свое властное расследование, воодушевляемый богодухновенными толкованиями [Святых Отцов]. Расспросив обе созванные стороны и поняв, что западные [епископы] правильно мыслят единство [в Троице], но спорят вследствие бедности языка, он умирил Церковь и в письмах к африканским [епископам], разрешая их недоумения, поименовал ипостасью [то, что они называли словом] сущность.⁹⁷⁰

Итак, даже если святому Кириллу свойственно называть

⁹⁷⁰ Ср.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому, 35. Подробнее об Александрийском соборе 362 г. см., напр.: Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М. 2007. С. 122–125.

природы ипостасями, то он воспринял это с того времени.

Об этом свидетельствует и святой Григорий Назианзин в надгробном слове святому Афанасию, подобно и владыка Евлогий, папа Александрийский [в ответе] на Томос Льва. Я же снова говорю еретикам, что произносимое редко и по необходимости, [выражение] не является для Церкви ни обязательным законом, ни неким предубеждением. Но и в том обнаруживается благочестие Халкидона, что тогда, когда можно было говорить среди Отцов «ипостаси», никто из них не употреблял это слово, и не говорил, что Он [состоит] из двух ипостасей.

Глава двенадцатая

1. О страстях Христа Спасителя и что говорящие «Святой Бессмертный распятый и пострадавший»⁹⁷¹ являются теопасхитами.

Замечательное определение всемудрейших мужей говорит, что фактические возражения и доказательства сильнее, вернее и прочнее тех, которые вытекают из библейских изречений. Ведь фактические доказательства нельзя никак переписать и ими невозможно пренебречь, а письменные свидетельства зачастую претерпевают от злонамеренных мужей вставки и сокращения, что, возможно, трудолюбцу известно – как уже было сказано – по многим измененным копиям [книг] не только учителей, но и Моисея, пророков и евангелистов. Так, в этом году изучая различные списки книги пророка Иеремии, я совсем не нашел в них [пророчества] о тридцати сребрениках – цены за Христа, ни [пророчества] о продаже земли горшечника.⁹⁷² Итак, если зловерные не по-

⁹⁷¹ В первые годы VI века Антиохийский патриарх-монофизит Петр Гнафей, или Кнафей изменил текст Трисвятой песни, который исполнялся еще на Халкидонском Соборе. Он добавил к Трисвятому гимну перед словами «помилуй нас» слова «распятый за нас», чем вызвал смуту в народе. Так как эта песнь всегда воспринималась как обращенная ко Святой Троице, то православные подозревали монофизитов в том, что они исповедуют страдания Трех Лиц Троицы или Божественного естества, то есть являются теопасхитами.

⁹⁷² Евангелист Матфей ссылается на пророчество Иеремии: «Тогда сбылось ре-

щадили и само Священное Писание, то, как мы ранее подробно говорили, тем более слова учителей [Церкви].

Итак, посредством фактов мы сильно посрамили еретиков и неверующих. Когда мы снова беседовали с ними о страстях Спасителя и о Кресте Христовом, то, увидев из просмотра цитат, которые они принесли, что они пытаются показать, будто Бог Слово страстен и смертен вместе со Своей собственной плотью, то мы более не посредством изречений [из Писания и Святых Отцов], но посредством очевидных фактов и образов употребили для них некое изображение на некой дощечке Креста Господня с некой надписью; это изображение мы поместили после цитат.

2. Некоторые из многих цитат, на которые ссылаются феодосиане и гайаниты, пытаясь показать, что бесстрастный Бог Слово стал страстным с плотью и в ней.

Из 1 Послания к Коринфянам: *«Но проповедуем пре-*

ценное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь» (Мф. 27:9-10). Вместе с тем в книге пророка Иеремии не упоминаются 30 сребренников. Единственным местом у пророка Иеремии, в котором говорится о сребренниках, является это: *«И купил я поле у Анамеила, сына дяди моего, которое в Анафофе, и отвесил ему семь сиклей серебра и десять сребренников»* (Иер. 32:9). Пророчество о 30 сребренниках встречается только в книге Захарии: *«И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, – не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребренников. И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, – высока цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников, и бросил их в дом Господень для горшечника»* (Зах. 11:12-13).

*мудрость Божию, тайную... которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы»*⁹⁷³.

Святого Игнатия епископа Антиохийского: «Позвольте мне подражать страданиям Бога моего»⁹⁷⁴.

Юлия епископа Римского: «Иудеи, распяв тело, распяли Слово»⁹⁷⁵. По поводу этой отдельной цитаты я сразу же ответил, говоря им: «Если иудеи, распяв тело, убили Слово, то Троица была не Троицей, но двоица была на небе, пока не воскрес Бог Слово от тридневной смерти».

Святого Григория Назианзина: «Чтобы ты не прекнулся мыслью, когда слышишь о крови Бога».⁹⁷⁶

Из Слова На страсти Мелитона епископа Сардийского: «Бог пострадал от рук израильских»⁹⁷⁷.

Святого Григория: «Малые капли Божией крови весь мир освятили»⁹⁷⁸.

Святого Кирилла против Нестория: «Страсти Бога, Крест Бога, смерть Бога, Воскресение Бога».

Они же утверждают, что заодно с их теопасхизмом говорит и **Григорий:** «Отрицающий Божество Христа пусть сто-

⁹⁷³ 1 Кор. 2:7–8.

⁹⁷⁴ *Игнатий Антиохийский, смчм.* Послание к Римлянам, 6.

⁹⁷⁵ *Юлий I папа Римский.* О вере, 6.

⁹⁷⁶ *Григорий Богослов, свт.* Слово 45, на Святую Пасху, 19.

⁹⁷⁷ *Ср.: Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе.

⁹⁷⁸ *Григорий Богослов, свт.* Слово 45, на Святую Пасху, 29.

ит вместе с богоубийцами иудеями»⁹⁷⁹.

Вот почему смысл их Трисвятого гимна «Святой Бессмертный распятый за нас» не значит ничто иное, как только: «Святой Бессмертный Бог Слово, пострадавший и умерший за нас»; ведь они «Бессмертным» называют Бога Слово, ибо Он бессмертный. Подобно и выражение «страсти Бога» нужно воспринимать со всей осторожностью, так как может быть и некое худое понимание, кощунственное по отношению к Богу и Отцу, подобно и по отношению к Святому Духу, ведь и Святой Дух – Бог, как Отец и Сын.

3. Поэтому, когда последователи Севира, Гайана и Феодосия привели нам эти и многие другие цитаты о страстях, чтобы, как мы сказали, обнаружить Божество Христа, мы, желая выявить коварство и яд, скрытый в их душе, противостояли против них уже не с помощью Писания и слов [Святых Отцов], но посредством фактов, изображения и реальной схемы⁹⁸⁰, из-за которых они были сильно опозорены. Ибо, как я сказал, на некой дощечке мы изобразили Честной Крест вместе с некой надписью и, возложив палец, мы задавали им вопросы. А надпись была: «Бог Слово, разумная душа и тело».

Схолия. И мы предлагаем поклясться Сыном Божиим, описанным в Библии, с помощью изображения

⁹⁷⁹ Ср.: Григорий Богослов, *свт.* Послание 3, к пресвитеру Кледонию против Аполлинария первое.

⁹⁸⁰ παραδείγματος καὶ σχήματος ἐνυποστάτου

этого образа Честного Креста.

Показав этот образ, мы спросили их: «Вот *«Христос, Сын Бога Живаго»*⁹⁸¹, безупречный и нераздельный на Кресте, то есть Бог Слово, соединенная с Ним по ипостаси разумная душа и тело. Что из этих трех погибло, умерло, стало бездельным и неподвижным? Ответ согласно точному смыслу. Не сказал я тебе, что распято? Но, что из этих трех во Христе погибло и умерло на три дня?»

Тут же крайне смущенные нашим вопросом еретики говорят: «Тело Христа погибло».

Снова мы говорим им: «Душа Его не погибла, не умерла и не страдала?» Они говорят: «Пожалуй, нет».

Тогда мы, высмеивая их и насмехаясь над ними, сказали: «И вы не стыдитесь того, что называете бесстрастной и бессмертной Его душу, созданную Им, а Самого Бога Слово, Творца называете «Святой Бессмертный пострадавший и умерший за нас», тем самым оскорбляете Творца по сравнению с творением? Называете ангелов бессмертными и бесстрастными, называете души наши бессмертными, называете и демонов бесстрастными и бессмертными. И вы не смущаетесь, снова я говорю, их Создателя, единого по природе бесстрастного, называя Его страстным и смертным и тем самым унижая Творца по сравнению с творением? Послушай, что я говорю. На Кресте, когда Христос был пригвожден на нем, присутствовало пять следующих. Было солнце, которое

⁹⁸¹ Мф. 16:16.

первое обнаружило гвозди и копие, и оставалось неотделимым от Креста и бесстрастным к гвоздям. Было пресвятое тело Христа, была Его святая душа, был Бог Слово, было крестное древо. Четыре из них тварны, а Бог Слово – нетварен и их Творец. Две тварные вещи – солнце и пресвятая душа Христа – сохранились бесстрастными. И как, в конце концов, Божество Его могло умереть? Поэтому Христос бессмертен двумя – [Словом и душой], а смертен одной плотью. Стало быть, твои, акефал, верующие отделены от Петра и Павла, столпов, вождей и светочей вселенной, избранных проповедников веры? Поэтому уже не согласно твоему Петру Кнафею воспевай: «Святой Бессмертный пострадавший Бог Слово», но согласно рыбарю Петру: *«Христос пострадал за нас плотию»*⁹⁸². Уже не согласно Павлу из Самосата, но согласно Павлу из Тарса проповедуй, что Христос *«быв умерщвлен по плоти, но ожив духом»*⁹⁸³. Христос умер смертной плотью, а не бессмертным духом. А поющие «Святой Бессмертный распятый и пострадавший за нас» называют умерщвленным или бессмертного Бога Слова, или бессмертную Его душу, однако гроб Христов посрамляет их, содержа не Бога Слова умерщвленного, не разумную душу умершую, а вобожненное мертвое тело. Поэтому, как только ты слышишь: *«Господь славы распят»*⁹⁸⁴, или «Бог постра-

⁹⁸² 1 Петр. 4:1.

⁹⁸³ На самом деле: 1 Петр. 3:18.

⁹⁸⁴ Ср.: 1 Кор. 2:8.

дал от рук израильских»⁹⁸⁵, или «Позвольте мне подражать страданиям Бога моего»⁹⁸⁶, или «Капли Божией крови»⁹⁸⁷, или «Божия смерть, гроб и Крест», никоим образом не говори, что страсть и смерть Бога Слова были по природе, но что они были по плоти Его, соединенной по ипостаси. Ибо как плоти из-за неизреченного и нераздельного соединения с Богом Словом усваивается божественное, так часто и существу в ней Богу Слову усваивается человеческое, страстное и смертное; усвоив Себе в известном отношении по домостроительству и по совместному бытию страсти собственной Своей плоти, Он, как Бог по природе и по истине, остается бесстрастен и бессмертен».

Схолия. Подобно как природа огня никаким образом не повредила телу брошенных в печь Азариин и [двух других] юношей,⁹⁸⁸ так был неотделим от страстной плоти Христа сущий в ней бесстрастный Бог Слово.

4. Не только вышеприведенный отпечаток и образ Креста и надпись трех наименований (Бога Слова, разумной души и пресвятого тела) помогает нам выразить учение о Христовых страстях, но и все остальные проблемы и трудности, которые противники ставят перед нами. Ибо снова, когда они

⁹⁸⁵ Ср.: Мелитон Сардийский, *свт.* О Пасхе.

⁹⁸⁶ Игнатий Антиохийский, *сизмч.* Послание к Римлянам, 6.

⁹⁸⁷ Григорий Богослов, *свт.* Слово 45, на Святую Пасху, 29.

⁹⁸⁸ Ср.: Дан. 3.

приводят нам преподанные Севиром святоотеческие случайные фразы и выражения, утонченные понятия, то есть мысленные фантазии о Христе, [говорящие] о видимости, слиянии, смешивании, сочетании и отрицании [человечества во Христе], образы капли уксуса и моря (и вообще, во всех своих предпосылках они отрицают выражение о двух нераздельно соединенных природах Христа), тогда мы упоминали обращающее в бегство врагов непобедимое [знамение] – этот Честной Крест и надпись над ним трех наименований, осмеивая еретиков и напевая, и палец наш на каждый из трех наименований положив, и спрашивая их:

«Что вы говорите нам, *«извиняющиеся в делах греховных»*⁹⁸⁹, и приводите нам множество запутанных выражений, вырванных и случайных фраз, говоря: «После неизреченного соединения плоть уже не называется природой, ибо именно она стала обожившим ее Богом Словом. И, наконец, она уже не имеет своих свойств, но из-за победы Лучшего все во Христе стало одной природой, ибо тело, смешавшись с бездной Божества, из-за обожения стало Богом?» Зачем вы там и сям вытаскиваете нам эти и подобные выражения, сказанные Святыми Отцами хорошо, но вами понимаемые дурно? Посмотрите на выставленный образ Креста, и на надписание на нем трех наименований Христа, и скажите нам, разве после соединения Бог Слово стал единосущным плоти? Разве разумная душа перестала быть душой? Разве тело стало еди-

⁹⁸⁹ Ср.: Пс. 140:4.

носушным Слову? Разве одно из этих трех лишилось собственных свойств? Разве тело Христа стало неопишным? Разве разумная Его душа стала смертной? Разве Бог Слово стал страстным и текучим? Никоим образом. Итак, если и после соединения все во Христе осталось неизменным и неслитным, как две бессмертные [Его части – Бог Слово и душа] и смертное Его тело могут быть названы одной природой?»

5. Вопрос к тем, которые опозорены теопасхизмом.

Православный: Умершим или нет вы называете Того, Кого вы называете распятым?

Еретик: Да, [умершим,] ибо один Христос, а не два.

Православный: Хорошо. Итак, когда вы говорите «Святой Бессмертный распятый и пострадавший за нас и умерший», Кого Бессмертного вы называете умершим? Если называете Бога Слова, то плохо говорите, ведь Он бессмертен. Если Его бессмертную душу называете умерщвленной, то плохо говорите. Если «Святой Бессмертной» называете плоть, умершую на Кресте, то плохо говорите, ибо плоть не была бессмертной на Кресте. И снова, если вы называете всю полноту Христа «Святой Бессмертный пострадавший и умерший», то таким образом плохо говорите, ибо «Бессмертный» не сочетается с телом, как мы уже сказали. А бессмертному Слову и собессмертной Его душе смерть чужда, так что при любом понимании этот ваш гимн богохульный вместе с вами и вашими делами.

Глава тринадцатая

1. Исследование, то есть совместное практическое обсуждение православного и акефала некоторых изречений, которые преподносятся как [слова] из Святых Отцов, называющих одну – плоти и Божества – природу Еммануила, на которые ссылаются все ереси, желающие отвергнуть Воплощение и Домостроительство Христа, то есть ереси Валентина, Мани, Маркиона и далее, вплоть до Евтихия, Диоскора, Севира, Феодосия и Гайана.

Естественно, заранее отметим, что если эти выражения были вставлены кем-то из еретиков, то это известно одному Богу (ведь мы привели слова самих Святых Отцов, по разным вопросам несогласующиеся и противоположные этим выражениям); а если и действительно некие из этих выражений святоотеческие, то мы отметим, что Святые Отцы могли сказать их в некотором несобственном смысле и просто по [своей] кротости или понимали их согласно святости души и плоти Христа; отвергающие же учение о вочеловечении толкуют эти выражения не согласно святоотеческому смыслу, но отрицая эту сущность [души и плоти Христа] и говоря, что после непостижимого соединения стала одна природа плоти и Божества, словно природа святой плоти Христа вследствие смешения изменилась в природу Божества; они

приводят нам слово блаженного Григория [Богослова], говорящее о теле Господа: «И оно по обожению Бог»⁹⁹⁰, подобно и блаженного Кирилла [Александрийского]: «Крест Бога, страсти Бога, смерть Бога, Воскресение Бога» и многие другие подобные выражения. Но, несчастные и невежественные, они не знают, что Святые Отцы в этих выражениях сказали не «по природе», а «по обожению» и «по соединению»; ведь божественный Григорий не сказал, что тело по природе Бог, но говорит: «потому что и оно по обожению Бог», как и железо после соединения с огнем излучает жар и называется огнем, конечно, не по природе, ведь железо не отсутствует. Так всемудрый Кирилл не сказал: смерть Божества, страсти Божества (словно бы полнота Троичного Божества оказалась страстной и смертной), но сказал: страсти Бога. Ибо можно, как уже сказано, благочестиво назвать «Богом» и Человека Господа из-за превосходного соединения [с Божеством], если и простые люди, не соединенные с Божеством, названы богами⁹⁹¹; но нельзя назвать «Божеством» пресвятое тело, являющееся тварным, чтобы не назвать Божество Святой Троицы единосущным творению. Вследствие чего мы многократно называем всю полноту Христа Богом по превосходному соединению, но не называем Его в целости «Божеством», а, из-за различия природ, – «Божеством и человечеством».

⁹⁹⁰ Григорий Богослов, *свт.* Слово 39, на святые светлы явления Господних, 16.

⁹⁹¹ Ср.: «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы» (Пс. 81:6).

И я снова повторюсь о страстях Христа и об их Трисвятой песне, чтобы спросить их: «Когда вы воспеваете и говорите: «Святой Бессмертный, распятый и пострадавший за нас», откуда ясно, что вы это говорите о Христе? Ибо если бы вы сказали: «Святой Бессмертный, распятый плотью за нас», то ясно бы было, что относится этот гимн к воплощенному Христу. Когда же вы совсем не называете плоть, тело и вочеловечение в этом гимне, но говорите просто: «Святой Бессмертный распятый», то можно разумно возразить вам и сказать, что не Христа вы называете распятым, но бессмертного Бога Отца или бессмертного Духа Святого. Так как на Кресте было не бессмертное тело, а смертное, то выходит, что распятым, страстным и смертным вы называете или бессмертного Отца, или бессмертного Бога Слова, или бессмертного Духа Святого.

2. Акефал: Почему мы снова находим слова блаженно-го Афанасия, написавшего к императору Иовиану: «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом»⁹⁹². Итак, если и плоть стала Словом, как можно после этого называть две природы?

Православный: Как уже сказал и снова говорю, я сомневаюсь, принадлежат ли вообще эти слова Святым Отцам. Так что, с дерзновением скажу, даже если ангел с неба сказал

⁹⁹² Данной фразы нет в сохранившихся произведениях свт. Афанасия Великого.

данное выражение⁹⁹³, это невозможно и он никак не мог это сказать. И сам блаженный Афанасий и Кирилл сказали, что невозможно и совершенно невообразимо, чтобы плоть изменилась в природу Слова. Ибо как возможно, чтобы, сотворенная после многих веков и лет предвечным Богом Словом, она стала одноприродной и сродной с нетварным Богом Словом? А если «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом», то, очевидно, нужно признать, что у плоти и свойства Слова, то есть неограниченность, нетварность, безначальность, безобразность и соочность Отцу. А если никак не возможно сказать это о святой плоти Христа, то ясно, что плоть не стала Словом. Если же она не стала Словом (как, действительно, не стала), то солгал сказавший, что «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом». Не говори мне, акефал, что учитель имел в виду, что плоть стала Словом не по природе, но по славе. На это я могу сказать тебе, что по славе все люди могут стать богами, согласно словам: *«Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы»*⁹⁹⁴, но в [представленном вами] сочинении учителя нет слов «по славе», но безотносительно: «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом».

Не только эту цитату они предъявляют, как якобы святого Афанасия, но и другую: «Христос воплотился кроме греха и плотской воли: «Ибо только воля Божества», как и сущность

⁹⁹³ Ср.: Гал. 1:8.

⁹⁹⁴ Пс. 81:6.

только Слова»⁹⁹⁵.

Я не знаю, кто это сказал; однако полагаю и исповедаю, что всякий человек, провозглашающий одну сущность Бога Слова во Христе, не имеет никакого жребия, ни части во Христе⁹⁹⁶, как отрицающий нашу закваску и нашу природу, которую Он воспринял от Святой Девы и Богородицы Марии. Ибо если во Христе только Божество, то за что мы порицаем манихеев, говорящих: «В тени, воображении и видимости была плоть Христа, и, возносясь, на солнце поместил Он тень плоти»⁹⁹⁷, которая осталась в воображении»? Надменный Тимофей идет дорогой обмана и сопутствует в этом манихеям, говоря: «Природа Христа, хотя и воплотилась, есть только Божество»⁹⁹⁸. На это некто кстати возражает:

«Если «природа Христа есть только Божество», то соответственно можно сказать, что рождение Христа – это рождение только Божества, рост Христа – это рост только Божества, детство Христа – это детство только Божества, пленение Христа – это пленение только Божества, осязание Христа – это осязание только Божества, крещение Христа – это крещение только Божества, голод, жажда, усталость, душевная борьба, плевание, кровь и слезы Христа – все это только Божества, распятие Христа – это распятие только Боже-

⁹⁹⁵ Псевдо-Афанасий. Против Аполлинария, II.

⁹⁹⁶ Ср.: Деян. 8:21.

⁹⁹⁷ Ср.: Пс. 18:5.

⁹⁹⁸ Тимофей Элур. Возражения к определениям собора в Халкидоне.

ства. Какой, скажи мне, человек или демон осмелится сказать нечто подобное?»

Следовательно, Тимофей кощунствует, говоря, что «Природа Христа есть только Божество и после Воплощения». Ибо если Христос – это только Божество, а Божество – невидимо, неосязаемо, не предлагаемо в жертву, неразделяемо и не причащаемо, то ясно, что Тимофей подобно иудеям отрицает жертву и причастие Святых Таинств Тела и Крови Христа, не веря и не исповедуя, что поистине видимы, тварны и осязаемы Тело и Кровь Христа, возносимые и преподаваемые народу со словами: «Тело и Кровь Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа». Ибо если Тимофей говорит, что природа Христа есть одно Божество, а что осязается, преломляется, раздробляется, крошится, пьется, изменяется, пережевывается зубами и потребляется – это чуждо Божественной природе, то он падает в одну из двух ям: или говорит, что Божественное – страстное и текучее, или отрицает Тело и Кровь Христа, которые приносит и причащается в Таинственном Жертвоприношении и преподает народу со словами: «Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа». Тогда лучше ему говорить к причастникам: «Одно Божество Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа».

Итак, учение Тимофея о Воплощении – это басня, долой ее! Ибо плоть – это не Божество, как триблаженный Афанасий говорит: «Тело не стало Словом, но стало телом Сло-

ва»⁹⁹⁹. И снова он, проповедуя различие сущностей Христа, восклицает: «Какой ад изрыгнул слово, что тело и Бог Слово единосущны?»¹⁰⁰⁰ «Если же не единосущны, то непременно есть одна и другая природа»¹⁰⁰¹; так и всемудрый Кирилл сказал к Евлогию Константинопольскому. А если во Христе познаваемы одна и другая природа, то сущность Его – не только сущность Слова; а если природа Христа – не только природа Слова, то Тимофей, говорящий, что «Природа Христа, хотя и воплотилась, есть одно Божество», – лжец.

3. Инославный говорит: Тимофей и Севир не отрицают Воплощение Христа, проповедуя, что в Нем одна природа, но следуют Святым Отцам. Ибо блаженный Григорий Богослов говорит: «Тело стало единобожным с Богом Словом, стало совершенно таким же, как и Обоживший его»¹⁰⁰². А богомудрый Григорий Нисский нуждается в образе для описания обожения и изменения пресвятого тела Христа, говорит: «Совсем как капля уксуса, погруженная в бездну моря, теряет собственные свойства уксуса, но смешивается и усваивает свойства морской воды, так и пресвятое то тело, смешанное с Божеством, не имеет свойств плоти»¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ *Афанасий Великий, свт.* Послание к Эпиктету, 6.

¹⁰⁰⁰ *Афанасий Великий, свт.* Послание к Эпиктету, 2.

¹⁰⁰¹ *Кирилл Александрийский, свт.* Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. АСО I, 1, 4, р. 36. ДВС. Т. I. С. 552.

¹⁰⁰² Данных слов нет в творениях свт. Григория Богослова.

¹⁰⁰³ Данной фразы в сохранившихся творениях свт. Григория Нисского нет, но

Схолия. Если бездна Божества невидима и неосязаема (ибо «*Бога не видел никто*»¹⁰⁰⁴), а тело Христа смешано с бездной и стало ей, тогда учение о Домостроительстве стало фантазией, тогда не истинно и не в действительности являлся на землю Христос.

Православный: Когда ты снова выставляешь нам это изречение, которое опровергает Домостроительство Воплощения, нам необходимо тут же ответить. Ведь если святое тело стало таким, каким обоживший его¹⁰⁰⁵ Бог Слово¹⁰⁰⁶, и не имеет свойств человеческой природы, тогда очевидно, что оно уже не является ограниченным, уже не является ходящим, уже не является осязаемым, уже не является видимым, Христос уже не имеет ни образа человека, ни частей тела, ни рук, ни ног, ни уст, ни ребра. Почему же сказано: «*Воззрят на Того, Которого пронзили*»¹⁰⁰⁷? Ибо если тело Христа уже не имеет каких-либо человеческих свойств, но приобрело свойства бездны Божества, почему Он говорит ученикам после Своего трехдневного Воскресения и после усвоения телом бессмертия: «*Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*»¹⁰⁰⁸? Как Фома

во фрагментах этот образ есть.

¹⁰⁰⁴ Ин. 1:18.

¹⁰⁰⁵ Тело.

¹⁰⁰⁶ При Воплощении.

¹⁰⁰⁷ Ин. 19:37.

¹⁰⁰⁸ Лк. 24:39.

осязал следы от гвоздей¹⁰⁰⁹? Об этом говорит сам [Григорий] Нисский так: «Посмотри: поскольку копье вошло в ребро, то рука ученика осязала [рану]»¹⁰¹⁰. Так же мыслит и богомудрый Епифаний: «Скажи, Маркион, каким образом было преломление хлеба? Призрачным образом или действием земного тела?»¹⁰¹¹

Если же противник спросит: «Почему некоторые из Отцов, например, [Григорий] Нисский, говорят, что плоть Господа уже не имеет своих человеческих свойств?», то пусть этот невежа усвоит, что он понимает не так как надо, ибо Святые Отцы, сказав эти слова, имели в виду иное. Созданный Богом в начале нетленным и бессмертным, человек из-за греха стал обреченным на гибель, смертным, вещественным, текучим, многострастным, подверженным печали, усталости, слезам и сну. И вот, воплотившись и приняв нашу природу, Бог Слово очистил и освободил ее от всех приобретенных ей из-за греха страстных свойств. Всякий раз, когда ты слышал учителя, говорящего, что плоть Христа уже не имеет свойств плоти, так понимай это: созерцаемое в Нем человечество уже не имеет приобретенные из-за греха нашим телом свойств порчи, но из-за соединения с Божеством и тридневного Воскресения пресвятое тело Его перешло в лучшее состояние, и уже не имеет прежних

¹⁰⁰⁹ Ср.: Ин. 20:25–27.

¹⁰¹⁰ Ср.: *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека, 25.

¹⁰¹¹ Ср.: *Епифаний Кипрский, свят.* Против ересей, 42.

свойств: уже не является ни смертным, ни тленным, ни текучим, ни подверженным усталости, ни лишаящимся [обрезанной плоти, отрезанных волос, ногтей, истекающей крови и т. д.], но изменилось из смертного в бессмертное, из тленного в нетленное, и вещественное стало невещественным, плотское – духовным, страстное – бесстрастным, текучее – не текучим, нуждающееся в пище и питье – не нуждающимся в них, лишаящееся [обрезанной плоти, отрезанных волос, ногтей, истекающей крови и т. д.] – не лишаящимся их, дебелое – тонким, временное – вечным; впрочем, оно не стало ни неограниченным, ни бестелесным, ни неизменным, ни неосязаемым, ни невидимым, ни нетварным, ни безначальным; ибо это свойства одного Божества. Итак, благочестивое православное учение Отцов не признает, что пресвятое тело Христа ныне имеет наши природные свойства, вкравшиеся из-за непослушания, но имеет богозданные свойства, которые были до греха у Адама по образу и подобию Божию.

Таким образом, нужно благочестиво воспринимать и понимать слова Отцов. Ибо пресвятое тело усвоило от Божества Слова, с Которым оно соединено по ипостаси, то, что было возможно принять, так что мы познаем единство лица Христа, но оно осталось чуждым некоторым свойствам, так что мы познаем различие природ. Поэтому плоть, хотя и соединена с неограниченным Богом Словом, не стала неограниченной; хотя и стала жить совместно с вечным, не стала вечной; хотя и несет внутри невидимое, не стала невидимой;

хотя и воспринята в бестелесное бытие, не стала бестелесной; хотя и от нетварного [бытия Бог] пришел в тварь и плоть несет неограниченное, она не стала нетварной.

А если ты обращаешь внимание на сухие и неисследованные Писания и слова учителей, то ты впадаешь во многие и пагубные нелепости. Приведу вышеупомянутую фразу всемудрого Григория [Нисского]. Вот он полагал, что наша природа словно капли уксуса смешана с бездной Божества; очевидно, что всякая капля, попавшая в бездну моря, становится невидимой, неосязаемой и несуществующей. Так вот, если тело Господа из-за соединения с бездной Божества стало невидимым (а бездна Божества по природе невидима и по бытию неосязема), неужели оказалось, что вся жизнь Христа на земле с Его рождения от Девы и вплоть до Его Вознесения на небеса – лишь фантазия и воображение? Следовательно, божественный Григорий употребил название уксуса и моря не для того, чтобы сказать об уничтожении свойств [природы тела], а для сравнения свойств, показывая жалкое состояние нашей природы по сравнению с беспредельным величием непостижимой бездны Божества, ведь не собирався проповедовать смешение и уничтожение природ Христа тот, кто говорит против Евномия: «Какая природа Христа во время страсти ударяема? И какая от вечности прославляема? И без объяснения ясно, говорит отец, что удары относятся к рабу, в котором Господь, а честь – к Господу, с Которым

раб»¹⁰¹². Как мог учитель, называющий рабом плоть, то есть образ раба, назвать ее невидимой и растворенной, подобно каплям уксуса в море? Потому что желает созерцать образ Его не по слиянию, а по высшему соединению.

4. Еретик на это: Отцы сказали эти слова, не желая отрицать плоть Господа, но чтобы показать победу лучшего и обожение, вследствие чего и апостольский муж Дионисий Ареопагит говорит, что во Христе все наше человеческое природное и безупречное выше природы и не по природе. Ведь он так сказал о Христе в своих *Основах богословия святейшего Иерофея*: «Он был новейшим всего нового; среди того, что для нас естественно, сверхъестественным; среди принадлежащих существу сверхсущественным, все наше от нас выше нас имея в изобилии»¹⁰¹³. Вследствие чего и в Послании к Гаю этот отец говорит: «Не как человек Христос совершает человеческие действия нашей природы, но превыше человека совершал человеческое»¹⁰¹⁴.

Православный: При чтении всех Божественных и Священных Писаний человек нуждается в благоговении и страхе Божиим, особенно при чтении слов и проповеди о Боге. Но дети еретиков, воспринимая Отцов в искаженном виде, похожи на одноглазых людей. Ведь этот отец, сказавший: «Все

¹⁰¹² Григорий Нисский, *свт.* Против Евномия. III.

¹⁰¹³ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, 2, 10.

¹⁰¹⁴ Дионисий Ареопагит. Послание 4, Гаю служителю.

наше выше нас имел Христос»¹⁰¹⁵, в главе *О соединенном и раздельном богословии* он сказал, что «От девственных кровей воплотился»¹⁰¹⁶. И хотя в какой-то степени грубое слово и простолюдинам представляется тяжелым, ничего подобного не сказал никто другой из учителей. Поэтому нужно благочестиво понимать все выражения отца. Ибо если Христос не имел ничего от нашей природы по подобию с нами, но все выше нас, то лжет Павел, назвавший Его человеком, «*Который родился от семени Давидова по плоти*»¹⁰¹⁷ бессеменно, и: «*как дети Он причастен плоти и крови*»¹⁰¹⁸, и: «*искушен во всем подобно нам кроме одного греха*»¹⁰¹⁹.

Схолия. «*Как дети причастны плоти и крови*»¹⁰²⁰ — мне кажется, что Дионисий, будучи учеником Павла, отсюда взял это выражение [«От девственных кровей воплотился»¹⁰²¹].

Итак, если Иисус стал человеком как мы и подобным человекам¹⁰²², если, как учит Павел, Он «*искушен во всем по-*

¹⁰¹⁵ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, 2, 10.

¹⁰¹⁶ Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, 2, 9.

¹⁰¹⁷ Рим. 1:3.

¹⁰¹⁸ Ср.: Евр. 2:14.

¹⁰¹⁹ Ср.: Евр. 4:15.

¹⁰²⁰ Рим. 1:3.

¹⁰²¹ Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, 2, 9.

¹⁰²² Ср.: Флп. 2:7.

добно нам кроме одного греха»¹⁰²³, то не все наше в Нем было выше нас. А если во всех человеческих свойствах Он был не как человек, но выше человека, то как, наконец, можно назвать Его единосущным нам по человечеству? Ведь единосущие в собственном смысле слова – это неизменное тождество природных свойств одноприродного. Итак, если Дионисий не отрицает единосущие тела Христа нам, то почему он сказал: «Он во всех наших природных свойствах выше природы»¹⁰²⁴, и: «не как человек совершает человеческое»¹⁰²⁵, – как вы, еретики, считаете? А потому что не от семени, а от Бога Слова и ипостасно с Богом Словом в Материнской утробе существовала совершенная человеческая закваска нашей души и плоти.

Итак, человеческое, существуя с Богом, стало вобоженным и собожественным¹⁰²⁶; оно богомужно и без противоречия несло в едином лице Христа не только человеческое, но богочеловеческое, тем не менее сохраняя неслитными собственными свойствами того и другого, и ясно проявляя, что в Своем Воплощении Христос все из природных и безупречных наших действий совершал выше человека, а все человеческое и соответствующее общему закону нашей природы, в том числе и нечто более низменное из наших действий Он

¹⁰²³ Ср.: Евр. 4:15.

¹⁰²⁴ Ср.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах*, 2, 10.

¹⁰²⁵ Ср.: *Дионисий Ареопагит. Послание 4, Гаию служителю*.

¹⁰²⁶ ἑνθεον καὶ σύνθεον

совершал в собственной плоти, чтобы заградить уста еретиков. Ибо, как говорит Исаия, созерцая вид Христа на кресте, что Он *«был презрен и умален более сынов человеческих»*¹⁰²⁷, и снова [евангелисты говорят] о том, что созерцали ангела, укреплявшего Его¹⁰²⁸, и о том, что Он раньше разбойников добровольно мучительно умер, будучи пригвожден¹⁰²⁹, и о том, что Он на бессмертном теле показывал раны и язвы¹⁰³⁰, и о том, что природа бессмертного и духовного тела была созерцаема в жалком виде садовника¹⁰³¹, и о том, что чистая, вобоженная, ни в чем не испытывающая недостатка, тонкая и бессмертная после Воскресения природа тела Господа сорок дней общалась, ела, пила и жила вместе со смертными и страстными людьми¹⁰³². Но на самом деле никакой недостаток, бесславие, уничижение и умаление не были соединены с бессмертной природой пресвятого тела Христа [после Воскресения]. Тем не менее, все это не выше человека, но более бесславно, чем наша природа, ибо никто из людей в воскресении, восстав в будущем от смерти, не будет пить и есть печеные рыбы и пчелиные соты, и ни один праведник, ни один грешник не воскреснет, имея в теле язвы, рубцы и

¹⁰²⁷ Ср.: Ис. 53:3.

¹⁰²⁸ Ср.: Лк. 22:43.

¹⁰²⁹ Ср.: Ин. 19:33.

¹⁰³⁰ Ср.: Лк. 24:39; Ин. 20:20–27.

¹⁰³¹ Ср.: Ин. 20:15.

¹⁰³² Ср.: Деян. 1:3–10.

раны от ударов, и ни один праведник не восстанет от смерти в жалком виде садовника, ведь *«тогда праведники воссияют, как солнце»*¹⁰³³.

А если ты, еретик, говоришь мне, что Христос делал это по домостроительству и ради веры учеников, а не по закону [природы] явил это, то я тебе тут же скажу, что по домостроительству Он сошел и воплотился. Возможно [еретик], называя Его вочеловечение домостроительным, не считает его истинным. Ибо, начиная с Мани, [у еретиков] принято употреблять выражение «по домостроительству» вместо выражения «призрачным образом», как придумал Мани.

5. Итак, когда мы показали, что Христос, хотя и будучи истинным Богом, добровольно совершал более уничиженное, чем свойственное нам, то необходимо сказать, что Он делал это по подобию нашему и по закону природы; и наоборот, как Богу и Творцу природы, придумывавшему нормы, законы и устройство нашей человеческой природы и бытия, Ему нужно делать и то, что выше человека, выше природы и выше наших природных свойств.

Например, без вещественного семени образовать человека в утробе Пресвятой Девы – это действие выше нашего, действие Божественное, поистине действие Бога. А девятимесячное возрастание младенца в утробе и увеличение живота Богородицы Марии – это действие, согласное нашей природе, одинаковое для всех беременных животных и

¹⁰³³ Мф. 13:43.

для всех растущих тел [младенцев в материнской утробе]. И опять, сохранить целой печать девства после рождения – дело Божественное и выше нашего. А проходить через утробу и рождаться – это Христос совершил по нашему подобию, истинно быв младенцем в утробе, родившись и явившись воплотившимся Богом. Поэтому сразу показал, что Он Бог, так как был вскормлен молоком от груди Девы, что выше природы, но и вменил груди подобающее ей употребление – для кормления младенца, но и плакал по закону младенчества нашей природы, но и по нашему подобию подвергся традиционному обрезанию и выбрасыванию плоти.

Ведь если бы вы говорили, что Павел говорит правду о Христе, что Он *«искушен во всем нашем, кроме только греха»*¹⁰³⁴ и Который пришел, конечно, ради нас всех, чтобы обожить и освятить всех через соединение с Собой как Богом! Итак, являясь благодаря этому высшему соединению воплотившимся Богом, Христос добровольно смирил Себя и явился в мир, [приняв] все жалкие и слабые свойства мого рабского образа, не переставая быть Богом. Добровольно по нашему подобию девять месяцев пребывал в утробе [Богородицы], по подобию людей был рожден жалким младенцем, по нашему подобию желал Материнского молока и искал грудь, добровольно по подобию людей после рождения издавал из уст невнятные детские звуки как младенец, по нашему подобию как младенец ползал по полу, [и только

¹⁰³⁴ Ср.: Евр. 4:15.

потом] научен был Матерью ходить и говорить, постригал, как и мы, через определенное время волосы и ногти, имел, как и мы, рост, ограничение и дебелость тела. Возраст [Его] увеличивался, и росли все части тела не вопреки нам, чтобы Его Воплощение нельзя было считать фантазией и видимостью. Формирование тела было не чуждым, не выше человека, и вид членов тела был не вопреки человеку. Ибо Господь принял образ раба, стало быть, и тело раба, и дебелость раба, и вид раба, и телесность раба, и плотскую тленность раба, и смертность раба, и физиологические выделения раба – [слезы] из глаз, [слюна] из уст, кожные отделения, пот, и выделения после усвоения пищи и питья. Ведь Он не принял тело неповрежденным и нетленным, [каким оно было] до падения человека, так как неповрежденное, нетленное и бессмертное не нуждается в лечении. Итак, Бог Слово понес мою телесную болезнь и немощь: тленность, текучесть, дебелость, ограниченность, смертность, страстность, желание пищи и питья, утомляемость, чтобы освободить тело от всего этого.

Поэтому не надо извращенно толковать мне слова Отцов и Дионисия. Ибо если, как ты, еретик, считаешь, Христос не воспринял никаких свойств нашей человеческой природы и не действовал, как мы, то Он уже не был единосущным нам по плоти, Его тело не имело одного вида с человеческим, члены тела не соответствовали человеческим, и младенчество было, не как у нас, и возрастание, и плод в Материнской

утробе, и возраст были, не как у нас; не истинно Он ел, ни, как подобает младенцу, рос, ни что иное из богозданного и безупречного из нашей природы не делал, не имел и не творил. Наконец, и сон Его не был истинным сном, ни смерть истинной смертью, ни прободение истинным прободением, ни отделение души Его от чистого тела истинным отделением, и раны в членах тела и боку не были телесными ударами и ранами. Ибо если совершал и претерпевал все наше выше, то есть вопреки нам, то вы совсем не должны говорить о том, что в Нем было что-то, соответственное закону природы: ни тело, ни вид, ни члены тела, ни сон, ни образ, ни число лет, ни жизнь, ни передвижение, ни очертание тела, ни смерть.

Но не так учат Божественные Писания и [апостол] Павел, ибо мы слышали его во всех богогласных его посланиях, и ты увидишь, что он называет нашу смерть сном¹⁰³⁵, а смерть Христа не называет сном, но именует смертью Господа. Ибо о нас он говорит: *«Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших»*¹⁰³⁶, *«не все мы умрем»*¹⁰³⁷, *«не предупредим умерших»*¹⁰³⁸, и так далее, а о Христе: *«умер»*¹⁰³⁹... *«по Писанию, смерть»*¹⁰⁴⁰ *Его возвещаем*, *«быв умерщвлен»*¹⁰⁴¹ *по пло-*

¹⁰³⁵ κοίμησις

¹⁰³⁶ περὶ τῶν κεκοιμημένων (1 Фес. 4:13).

¹⁰³⁷ κοιμηθησόμεθα (1 Кор. 15:51).

¹⁰³⁸ τοὺς κοιμηθέντας (1 Фес. 4:15).

¹⁰³⁹ ἠπέθανεν (1 Кор. 15:3).

¹⁰⁴⁰ τὸν θάνατον (ср.: 1 Кор. 11:26).

ти»); и вообще, [апостол Павел] называет в различных местах нашу смерть сном, чтобы показать, что наше воскресение будет как бы [восстанием] от сна, а смерть Христа называет смертью, чтобы посрамить еретиков, которые говорят, что Воплощение и все человеческие свойства Христа были призрачным образом. Это не Павел возвестил, а Христос, обитающий в нем; собственную смерть назвал «смертью» Тот, Который и после смерти, и после нетленного Своего Воскресения, как было сказано, [употребляя печеную рыбу и мед] в пищу и [показывая] раны от гвоздей, уверял нас [в истинности] учения о Воплощении. Итак, если Христос добровольно и по домостроительству проявлял в Себе не только наше, но и более бесславное, как можно говорить, что Он совсем не совершил на земле ничего по природе человеческого?

И если необходимо сказать об этом более точно, мы скажем, следуя богумудрому Кириллу. Ведь он говорит: «Некоторые слова о Спасителе говорят о Нем как о Боге, некоторые – как о человеке, другие же неким средним образом»¹⁰⁴². Стало быть, Христос говорит или по Божественному, или по человечески, или обоими образами, то есть богомужне; итак, все действия Он совершает непременно или по Божеству, или по человечеству, или совместно, согласно целостности

¹⁰⁴¹ θανάτωθείς (1 Петр. 3:18).

¹⁰⁴² Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла к Акакию епископу Мелитены, упрекавшему его посланием в том, что он согласился с восточными. АСО I, 1, 4, р. 27. ДВС. Т. I. С. 550.

Его лица, то есть [когда в действии] Божество [проявляется] нераздельно с плотью, а человечество – нераздельно с Божеством.¹⁰⁴³

6. Если это так, то зачем ваш передовой боец Тимофей, порицая *Томос* Льва, говорит в своем наставлении: «Природа Христа, хотя и воплотилась, есть одно Божество»¹⁰⁴⁴? Точно так же Севир и все вы догматизируете во Христе одну природу – Божественную. Итак, скажите нам, мудрецы, та ли самая единая честная, святая и поклоняемая природа, которую вы исповедуете во Христе Сыне Божиим Божественной, после соединения навсегда, везде и во всем, что бы Христос ни делал, остается совершенной, целой и безупречной, или нет?

На это севириане и гайаниты единодушно отвечают: «Конечно, природа Христа после соединения совершенна, безупречна и неделима навсегда, везде и во всех действиях, не имея никоим образом разделения, рассечения, уменьшения или различия, ведь Христос один и у Него одна природа, а не две».

Схолия. Так и вы спросите их, и так настройтесь против них по следующему плану: спросите иаковитов о природе, а армаситов¹⁰⁴⁵ о богомужнем действии.

¹⁰⁴³ Ср.: Дионисий *Ареопагит*. Послание 4, Гаию служителю.

¹⁰⁴⁴ *Тимофей Элур*. Возражения к определениям собора в Халкидоне.

¹⁰⁴⁵ То есть монофелитов. От имени некоего монофелита Армасия, полемизировавшего около 636 г. в Александрии с патриархом Иерусалимским

Наш ответ на это. Ведь если признавать, что Христос – одна природа и вся она познается Божественной, то Он совсем не может претерпевать никакого уменьшения, недостатка, лишения, разделения, ущерба или восполнения; ибо Божественная природа всегда и на веки, полностью и неизменно пребывает равной себе, так как не может претерпевать ни недостатка, ни добавления, но всегда, везде и во всех действиях остается равной, целой и безупречной; итак, если природа и действие Христа одни – Божественные, то Христос как Бог непременно должен во всем познаваться неизменным и безупречным. Послушай меня, наконец, еретик! Внимательно проследи за четырьмя основными моментами страстей Христа: когда мертвое тело Его было во гробе Иосифа, затем когда Он ради меня сошел из гроба в ад, когда из ада мы возведены были в рай, и когда из рая Он снова вышел в сад вне гроба, где Мария Магдалина увидела Его в виде садовника. Ведь если Христос, как вы говорите, только Божество, то Он мыслится как Бог совершенно неизменным и безупречным, ибо Божественное безупречно. Тогда почему во гробе Христос не в целости, ведь разумная душа отделилась от Него, когда Он сказал: *«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»*¹⁰⁴⁶? Давайте сойдем в ад и увидим там Христа, как Он опустошает темницу. Спросим Адама, спросим тела и уста воскресших святых, чтобы они сказали нам, как они

Софронием.

¹⁰⁴⁶ Лк. 23:46.

видели в аду Христа, каким телом, какой природой, каким видом Он сошел в преисподнюю, как входил в исследование бездны, какой страшной природой отворил врата смерти, каким видом стражи ада приведены в трепет? Разве они видели голую Божественную природу? Прочь! Ведь *«Бога не видел никто никогда»*¹⁰⁴⁷. Тогда что? Разве они плоть Господа видели? Никоим образом! Ведь она, вобоженная, лежала во гробе мертвая и неподвижная. Итак, на кресте, как говорит пророк, *«мы видели Христа, и не имел Он вида телесного, ни красоты, но тело Его презрено и умалено пред сынами человеческими»*¹⁰⁴⁸. Во гробе мы видели Его, и Он не имел ни души, ни духа человеческого. Во аде мы видели Его, и Он не имел ни тела, ни крови, ни костей, ни телесности, ни материального образа, но одну разумную вобоженную душу, отделенную от тела. В раю же мы видели Его с разбойником, и Он не имел ни души, ни тела, но только Божеством везде присутствуя, был вместе с разбойником, также как и [ранее] невоплощенный и бестелесный Бог был вместе с Адамом, будучи видим им и [в то же время] оставаясь невидимым, как только Богу возможно. Потом мы видели Христа, воскресшего после трехдневного погребения, *«в Себя возвратившегося»*¹⁰⁴⁹, как говорит Григорий [Нисский], и увиденного в саду сначала Марией [Магдалиной], и снова тело,

¹⁰⁴⁷ Ин. 1:18.

¹⁰⁴⁸ Ср.: Ис. 53:2–3.

¹⁰⁴⁹ Ср.: Григорий Нисский, *свт.* Беседы о молитве Господней, V.

душа, ум и Бог были вместе.

Даже после того, как Христос совершил и исполнил это, еретики ныне установили, что Христос – одна природа, и вся она Божественная, хотя и слышали, как апостол Иаков богословствует о Божественной природе: *«у Божественной природы нет изменения»*¹⁰⁵⁰. Итак, если у Божественной природы нет никакого изменения, но полное тождество, равенство, безупречность, незыблемое совершенство, то у какой природы Христа, скажи мне, такие многие изменения мы неизменно насчитываем: недостатки, восполнения, разделения, восстановления, отделение души от тела, краткое сошествие во ад, возвращение вобожженной [души] в собственное ее собожественное тело? *«Боже, Царь мой! Ты – тот же»*¹⁰⁵¹, – восклицает пророк о Боге Слове; как и Сам Бог Слово говорит: *«Видите, видите, что это Я»*¹⁰⁵² и: *«Я не изменяюсь»*¹⁰⁵³. Итак, если своеобразные свойства Бога Слова усваивает себе человек, соединенный Ему по ипостаси, почему на Кресте Он не имеет ни вида, ни красоты, почему во гробе был несовершенным и не имеющим разумной души, почему во аде душа была не имеющей собственного тела, почему в раю в день страсти, быв там с разбойником, не имел ни тела, ни души, пребывавшей во аде? Короче говоря, если еретики пока-

¹⁰⁵⁰ Ср.: Иак. 1:17.

¹⁰⁵¹ Пс. 43:5.

¹⁰⁵² Втор. 32:39.

¹⁰⁵³ Мал. 3:6.

жут нам, что совершенно безупречный Христос в день страсти во гробе, во аде и в раю был вместе с душой и телом, то станет очевидно, что одна сущность и энергия, а не две, как они и сказали выше: «Навсегда и везде и во всех действиях природа Христа представляется в полноте».

На это я в свою очередь скажу: «Если Христос – одна Божественная природа, то какие части покинули ее, когда Он лежал во гробе мертвый? И вообще, если возможно, чтобы Божественная природа претерпевала недостаток, то в какую часть вы включаете Его душу и в какую – тело? Ибо если Христос – одна сущность, то разумеется, что одна часть ее – это Слово, вторая – тело, а третья часть – душа. Вот почему, чтобы нам не увлечься этой вашей ложью и безумием, обнаруживая в Господе, вoboженном Человеке, эти многочисленные постоянные перемены, добавления, лишения, изменения, улучшения, видимости, преобразования, возрастания, переделывания и желая показать, что неизменная Божественная природа Бога Слова свободна от всех изменений, превращений, недостатков, возрастания и омертвения, мы называем человечество Христа природой, то есть истинной реальностью и решительно считаем кощунственными слова Севира и Тимофея, что «Природа Христа только Божественная»¹⁰⁵⁴».

7. Что нам, однако, эти надменные риторы из еретиков на это опять отвечают? «Если не весь Христос есть Божество,

¹⁰⁵⁴ *Тимофей Элур*. Возражения к определениям собора в Халкидоне.

то как слюна Его исцелила слепого¹⁰⁵⁵, как слезы Его подняли Лазаря¹⁰⁵⁶, почему, желая пить в Самарии, Он не стал пить¹⁰⁵⁷, почему, взалкав после сорокадневного поста, Он не стал есть¹⁰⁵⁸? Но мы не слышали в Евангелии, чтобы Он спал, кроме [только одного раза] в лодке¹⁰⁵⁹, ни чтобы Он пил. Все это доказывает, что плоть стала Божественной и не имела человеческих свойств. Поэтому весь Христос – одна природа».

Ответ православного. Своевременно нам сейчас к вам сказать: *«О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали о Христе апостолы и пророки»*¹⁰⁶⁰! Ибо, желая, как вы утверждаете, показать, что весь Христос – Божество, вы оскорбляете само Его Божество, полагая его, как манихеи и ариане, страстным и изменяющимся, подобно творению. В самом деле, ведь божественный и всемудрый среди учителей Мелитон [Сардийский] в Третьем Слове *На Воплощение Христа* весьма порицает всякого толкователя, желающего с помощью совершенного Христом после Крещения внушить или уверить, что не только душа, тело Его или природные и безгрешные Его действия (то есть голод, жажда, сон, усталость, слезы, слю-

¹⁰⁵⁵ Ср.: Мк. 8:22–26; Ин. 9:1–9.

¹⁰⁵⁶ Ср.: Ин. 11:35–45.

¹⁰⁵⁷ Ср.: Ин. 4:7–15.

¹⁰⁵⁸ Ср.: Мф. 4:1–4; Лк. 4:2.

¹⁰⁵⁹ Ср.: Мф. 8:24; Мк. 4:38.

¹⁰⁶⁰ Лк. 24:25.

на, пот, кожные отделения, физиологические выделения после потребленной и переваренной пищи и питья) по природе истинны, но также и безупречные природные наши душевные свойства, то есть печаль, тревога и уныние. Итак, сочиняя [этот труд], богомудрый Мелитон высказывается против Маркиона, ибо Маркион, как Севир и Гайан, отрицает Домостроительство Воплощения Христа, выставляя, обращаясь к святому Мелитону, эти евангельские предложения и цитаты, которые и показывают нам ныне эти ученики Маркиона Понтийского. Им Мелитон очень рассудительно отвечает: «Совсем безумны те, кто считает, что Христос после Крещения действовал по необходимости только нашей человеческой природы, являя истину и реальность Своих души и тела. Ибо совершенное Христом после Крещения и особенно знамения явили и уверили мир в Его Божестве, сокрытом в плоти. Ибо Он, будучи вместе Богом и совершенным Человеком, уверил нас в двух Его сущностях: в Своем Божестве через знамения в течение трех лет после Крещения, а в Своем человечестве в течении тридцати лет до Крещения, когда Он, хотя и являясь истинным предвечным Богом, скрыл знамение Своего Божества через немощь по плоти»¹⁰⁶¹. И, как говорит Евангелие, после Своего Крещения и до чуда с вином на браке в Кане Галилейской¹⁰⁶² Он не совершал открыто среди людей на земле знамения, но целых 30 лет, как сви-

¹⁰⁶¹ Ср.: Мелитон Сардийский, *свт.* О Воплощении Христа, Слово 3.

¹⁰⁶² Ср.: Ин. 2:11.

детельствует [апостол] Павел, жил во всем по нашему подобию кроме только греха¹⁰⁶³, хотя и до и после Воплощения Он – истинный Бог.

Схолия. Следует отметить, что лживы и презренны те, кто говорит о детских чудесах Христа.

Итак, если Христос в течение 30 лет был искушен во всем из всех наших свойств, как говорит [апостол] Павел¹⁰⁶⁴, то пусть еретики узнают, что Он, рожденный добровольно как Бог от Святой Девы, как человек по-младенчески плакал. И в течение всех Своих первых трех лет Иисус был искушен во всем по нашему подобию: по природе много раз по-младенчески плакал, много раз испытывал голод и жажду и добровольно по детской природе ел и пил, много раз спал природным и безгрешным сном, много раз плевал и через кожу и уста проявлял текучесть тела, много раз утомлялся, добровольно и в образе раба, как говорит евангелист Лука, подчинялся Своим родителям¹⁰⁶⁵, много раз как дитя, но без страсти и греха, тревожился и тяготился; «Ибо Христос имел тело свободным от греха, не освобождаясь от телесных потребностей»¹⁰⁶⁶, как учит Иоанн Златоуст в толковании *На Евангелие от Матфея*. Ведь если бы Он отклонил природные и безупречные слабости и потребности нашей природы, то то-

¹⁰⁶³ Ср.: Евр. 4:15.

¹⁰⁶⁴ Ср.: Евр. 4:15.

¹⁰⁶⁵ Ср.: Лк. 2:51.

¹⁰⁶⁶ На самом деле: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна, 67.

гда отклонил бы и саму природу, как снова нам указывает сам Златоуст.

Этот богомудрый отец сказал это не от себя, но будучи наученный [апостолом] Павлом, ведь он услышал в его [Послании] *К Евреям* о Христе: «*Как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные*»¹⁰⁶⁷. Пусть, наконец, еретик мне скажет, какие есть страстные природные безупречные свойства плоти детей, которые Слово причислило [Себе] незадолго до этого [в момент Рождества] и которым Христос был причастен, если не еда, питье, сон, усталость и так далее? Вот ведь апостол о Христе говорит: «*Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным*»¹⁰⁶⁸, и далее: «*Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно [нам], искушен во всем, кроме греха*»¹⁰⁶⁹. Испушен в чем? Ясно, что в наших безупречных природных немощах, из-за которых Он добровольно вочеловечился. Итак, когда [апостол] Павел свидетельствует, что «Христос испушен во всех немощах нашей природы кроме только греха», ты возмущайся уже больше не из-за наших слов о том, что, родившись, Христос воспринял все наши природные детские свойства тела и безупречные

¹⁰⁶⁷ Евр. 2:14.

¹⁰⁶⁸ Евр. 4:16–17.

¹⁰⁶⁹ Евр. 4:15.

страсти. Поэтому я и привел эти свидетельства, в которых не мной было сказано: «Откуда ясно, что Христос, став человеком без семени и без греха, воспринял все наши чистые и безупречные природные действия?»

В самом деле посмотри, что Сама Богородица Мария, от Духа Святого бессеменно принявшая и родившая Самого Христа Бога, в плоть до Его Вознесения от земли всегда называла Его Сыном и Чадом Своим, хотя и видела, как Он совершает Божественные знамения и воскрешает мертвых. Но поскольку Она видела, что в детстве Своем и все 30 лет до Крещения Он был искушен во всем подобно нам, то Она называла Его Сыном Своим, хотя Он был истинным Богом.

Если же сказанное показалось тебе резким, невыносимым и сомнительным, скажи мне, зачем тогда жены принесли миро на гроб Христа? Ведь не Божество нуждается в благоуханном и благовонном мире, но материальное тело, тлеющее и смердящее, поэтому Никодим, по-человечески размышляя, обложил вобожненное тело Христа смирной и алоэ.

Поэтому, имея наших единомышленников и неложных свидетелей, бывших очевидцами, служителями и современниками Христа по плоти, мы будем слушаться более их, а не кого-то другого. Ведь они возвещают нам о рождении грудного Младенца Иисуса, о питании грудным молоком, о лежании в яслях маленького телом древнего великого Бога, о младенческих слезах, о сне, о безмолвии уст, как говорит Ис-

ая, «прежде нежели дитя будет уметь выговорить: отец мой, мать моя»¹⁰⁷⁰, о росте волос, ногтей и частей тела, о формировании более определенного вида по образу нашего тела, о лишение детской немощи у сухожилий, костей, рук и ног, о росте зубов в свое время согласно природе, о выпадении молочных и росте зрелых зубов, об обучении с помощью Материнских рук хождению.

Схолия. Мы исповедуем, что это есть во Христе согласно энергии тела.

Если после сказанного ты, еретик, возмущаешься и дрожишь, что же ты будешь делать, если услышишь об отброшенной плоти и истекшей крови после обрезания Христа в восьмой день, или о разном подстригании и отбрасывании восуществленных Им волос и ногтей? Ведь Закон Божий указывает иудеям стричься и не отращивать волос. Ради тебя я намеренно умалчиваю о сгустках крови, истекших на землю из ребра Иисуса, и об отсечении от воипостасной плоти Бога. Это все равно, что не верить свидетельству евангелистов о том, что «*Иисус преуспевал в премудрости и возрасте*»¹⁰⁷¹, оставляя возраст младенца и переходя в возраст ребенка, отрока, подростка, юноши, молодого мужчины и в совершенный по Закону возраст.

8. Ибо если Бог добровольно воспринял безупречные

¹⁰⁷⁰ Ис. 8:4.

¹⁰⁷¹ Лк. 2:52.

свойства телесной природы не по природному закону (особенно до Крещения), то почему Он, будучи всемогущим, не сразу после рождения положен в ясли; почему не сразу после рождения стал ходить; почему не сразу стал говорить «мама» и «папа»; почему не сразу имел в совершенном виде зубы, волосы и остальные части тела; почему не был покрыт некой внешностью, лучшей и славнейшей, чем внешность человеческая? Ибо если бы это было так, то родители и мир сразу бы узнали, что Он Бог, а не человек. А если это знали бы, не называли бы Его своим Сыном, не подчиняли бы Его себе и не учили бы повиноваться. [Порфирий] Батанеот¹⁰⁷² младший говорит: «Тем более, если Иисус желал уверить, что Он – Человек выше человека, то почему снова не собрал на Сионе иудеев и эллинов от всех народов, как это было во время Пятидесятницы, и Человек не спустился с небес так, чтобы все видели, подобно тому, как Он собирается спуститься в Свое Второе пришествие, и чтобы Его окружали огненные языки подобно тому, как Он сошел в виде огня на гору Синай, и весь Израиль это видел;¹⁰⁷³ тогда народ, увидев, поверил бы?»¹⁰⁷⁴

Это и Аммоний Александрийский к [Юлиану] Галикарна-

¹⁰⁷² Т. е. из области Батании (библ. Васан) или из одноименного города в этой области.

¹⁰⁷³ Ср.: Исх. 19:17–25.

¹⁰⁷⁴ Антихристианские произведения Порфирия не сохранились. Отдельные фразы из этих произведений сохранились у святых отцов, полемизирующих с Порфирием.

сцу пишет: «Если Христос желал, чтобы Его тело познавали и провозглашали совсем выше человеческого, то почему Он был в полном подчинении у Жены и Матери Марии; почему поселился в утробе? Ведь Он без жены и матери сотворил Адама из небытия в бытие, и без рождения мог создать Себе человека, поселиться в нем и обитать в мире. Опять же, если Он совсем не желал уподобляться нам по плоти кроме только греха,¹⁰⁷⁵ почему не покрылся телом звездным, солнцевидным или кристалловидным, почему не имел сияющего лица, как у Адама, когда тот был только создан, и у Моисея на горе Синай?¹⁰⁷⁶ Ибо, будучи Богом, должен иметь самый великолепный вид, чтобы уверить мир, что Он Бог. Почему не в таком образе явился и общался с нами, в каком являлся и общался с Адамом [в раю], когда не ел, не пил, не спал, не утомлялся, не плевал, не плакал, не страдал?¹⁰⁷⁷ Ибо Он мог и нам явиться в таком образе, в каком общался с Адамом, не устрашая и не смущая его, и в каком снова явился лицом к лицу Аврааму¹⁰⁷⁸ и Иакову, которого не одолел [во время борьбы]¹⁰⁷⁹. Подобно и пророки, и Навуходоносор, и Моисей, и множество других видели явление Бога без тела; и не они только, но вся человеческая природа желает увидеть

¹⁰⁷⁵ Ср.: Евр. 4:15.

¹⁰⁷⁶ Ср.: Исх. 34:29–35.

¹⁰⁷⁷ Ср.: Быт. 3:8.

¹⁰⁷⁸ Ср.: Быт. 17:1; 18:1.

¹⁰⁷⁹ Ср.: Быт. 32:24–32.

Христа, идущего в славе Его Отца; и с апостолами в течение 40 дней Он общался, будучи в бессмертии после Своего Воскресения. Почему Он явился миру не в ангельской природе, но в тленной, страстной и смертной плоти?»¹⁰⁸⁰

Православный: Ведь если бы Христос явился в некоем более славном и необычном виде, то тотчас поверили бы, что Он Бог. Мы попытаемся составить примеры из исторических книг [Ветхого Завета]. Бог, создав в начале Адама по образу и подобию Божию, послал в лицо его через вдуновение благодать, блеск и сияние Пресвятого Духа¹⁰⁸¹. Затем через непослушание и грех устранив эту благодать от своего лица, тот родил Каина, родил Авеля¹⁰⁸². После этого послушай, что говорит Писание: *«Адам жил двести тридцать лет и родил сына по подобию своему по образу своему»*¹⁰⁸³, то есть он имел образ и блеск на лице как у того, который в начале был сотворен Богом. *«И нарек ему имя: Сиф»*¹⁰⁸⁴, то есть воскресение¹⁰⁸⁵, когда увидел на лице его возобновленный первоначальный и необычный тот же вид, благодать и блеск Пресвятого Духа; и все люди, видя его на лице Сифа, сразу называли

¹⁰⁸⁰ Произведения св. Аммония Александрийского (V или VI в.) сохранились лишь во фрагментах.

¹⁰⁸¹ Ср.: Быт. 2:7.

¹⁰⁸² Ср.: Быт. 4:1–2.

¹⁰⁸³ Быт. 5:3 (LXX).

¹⁰⁸⁴ Быт. 5:3.

¹⁰⁸⁵ Ср.: Быт. 4:25 (LXX).

его богом. И поэтому о сынах его Писание сказало: «*Сыны Божиим* (то есть сыны Сифа) *увидели дочерей человеческих* (от рода Каина)... *и брали [их] себе в жены*»¹⁰⁸⁶. Ибо они были причастны благодати Святого Духа, пока Бог не сказал: «*не быть Духу Моему пренебрегаемым человеками*»¹⁰⁸⁷. Причем Сиф, имея такой необычный вид лица, оставался среди людей 905 лет¹⁰⁸⁸ и все называли его богом. И Навуходоносор за необычный внешний вид назвал четвертого [человека в печи] сыном Божиим¹⁰⁸⁹. И Маной назвал Богом особый вид Ангела¹⁰⁹⁰. Подобно и Иаков Чужестранца, Который сделал его хромым, назвал явлением Бога¹⁰⁹¹. И чревоушательница, видя необычный образ, назвала их богами¹⁰⁹². И Моисей в течение сорока лет пребывал в этом необычном образе лица¹⁰⁹³.

И почему Христос не явился людям с лицом столь же славным, как у них, чтобы люди поверили, что Он поистине Бог; и почему Он не имеет образ, превосходящий этот материальный, земнородный и тленный образ, но смирил и

¹⁰⁸⁶ Быт. 6:2.

¹⁰⁸⁷ Быт. 6:3.

¹⁰⁸⁸ В книге Бытие написано, что Сиф прожил 912 лет (ср.: Быт. 5:8).

¹⁰⁸⁹ Ср.: Дан. 3:92.

¹⁰⁹⁰ Ср.: Суд. 13:22.

¹⁰⁹¹ Ср.: Быт. 32:31.

¹⁰⁹² Ср.: 1 Цар. 28:13.

¹⁰⁹³ Ср.: Исх. 34:29–35; Втор. 2:7.

умалил Себя Сам, добровольно приняв образ раба¹⁰⁹⁴, вследствие чего и в этом смирении смиреннейше смирил Себя? Ведь не сыном царя Он был на земле, не сыном первосвященника, не сыном правителя, не сыном царицы, но [произошел] от нищих родителей, из жалкого селения Назарет, а не из некой столицы и не из Иерусалима, но из бедной местности, от бедного Иосифа, этого жалкого плотника; жизнь их была бедная. Вследствие чего и в Вифлееме *«не было им места в гостинице»*¹⁰⁹⁵, и не имели они множество рабов, животных и мулов. Поэтому вся жизнь Христа на земле проходила в бедности и Он ходил пешком, Господь неба и земли был пеший и без слуг, ходил из дома в дом, жил в гостях [не имея Своего дома], всю жизнь получал пищу и заботу [лишь] от последовавших за Ним женщин¹⁰⁹⁶.

Христос совершал все это, свойственное бесславию, не необдуманно, но так как из-за превозношения человеку [обещано змием] стать богом, то таким неописуемым смирением Христос совершил все то, что касается Домостроительства Его Воплощения, настолько смиряясь, что и сама погребальная плащаница Его была принесена не из родительского дома, но Иосиф [Ариматейский] добровольно принес¹⁰⁹⁷.

Поэтому, познав цель добровольного смирения Христа,

¹⁰⁹⁴ Ср.: Флп. 2:7–8.

¹⁰⁹⁵ Лк. 2:7.

¹⁰⁹⁶ Ср.: Лк. 8:3.

¹⁰⁹⁷ Ср.: Мк. 15:46.

Который смирил и умалил Себя, чтобы уничтожить высокомерие врага, мы не боимся вслед за [апостолом] Павлом сказать, что *«Иисус искушен во всех наших недугах кроме только греха»*¹⁰⁹⁸. И особенно сказанное о Нем до Крещения: удаление [в Египет от гнева Ирода], возрастание от младенчества до мужа совершенна, пища, жажда, усталость, слезы и остальные наши свойства, которые мы противопоставляем против еретиков (говорю о том, что в течение 30 лет Им были добровольно исполнено), не о том говорю, что после Крещения Христос, борясь с человеческим, открыто уже не показывает эти свойства: ни сна, ни потребности в пище и питье, ни усталости, ни слез, ни печаль, ни тревогу, ни чего иного материального. Ведь если три года после Крещения Он совсем ничего человеческого не совершал: не ел, не пил, не спал, не утомлялся, не плевал, не плакал, то еретики, пожалуй, помогают нам подтвердить всю истинность и реальность Его человечества, которую Он показал, проявляя наши свойства 30 лет до Крещения. И все же есть переданный закон из апостольских правил, что мнение по всем вопросам и догматам, касающимся Христа, необходимо составлять, учитывая многие свидетельства и цитаты.

9. Однако, рассмотрев с помощью святых евангелистов, что Христос и после Своего Крещения добровольно претерпел и совершил еще более смиренное, более жалкое и более бесславное, чем все то наше человеческое, что Он совершил

¹⁰⁹⁸ Ср.: Евр. 2:14; 4:15.

до Своего Крещения, хотя Он и до и после Воплощения истинный Бог. Итак, скажи мне, что может быть для Бога более смиренным, более жалким и более бесславным, чем следующее: Творец неба и земли, *«будучи сияние славы Отца и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей»*¹⁰⁹⁹, будучи Богом всего, единосущное и единославное Слово Отца, совечное Пресвятому Духу, несозданный, неизменный, самосиянный едиnorodный Сын добровольно от злодеев, как злодей среди злодеев¹¹⁰⁰, предан плотью на позорную смерть, схвачен ночью, как разбойник, заключен в оковы, был ударяем, подвергся срыванию одежд, оплеваниям, заушениям, бичеваниям, был, как осужденный, обнаженным распят на древе, в руки, ноги и ребра был прободен, и не защищался, хотя Он всесильный Бог, но смиренно, как овца, за нас принял смерть¹¹⁰¹. Вследствие чего тогда мы истинно познали, что Он по нашему подобию, когда Он стал поистине мертвым, тогда мы увидели Его лицо по нашему подобию, *«и нет в Нем ни вида, ни величия... но Он был презрен и умален пред людьми»*¹¹⁰².

Схолия. *«Не было в Нем, – говорит [пророк Исаия], – вида, но Он был презрен и умален пред людьми»*¹¹⁰³, то

¹⁰⁹⁹ Евр. 1:3.

¹¹⁰⁰ Ср.: Лк. 22:37; Ис. 53:12.

¹¹⁰¹ Ср.: Ис. 53:7.

¹¹⁰² Ис. 53:2–3.

¹¹⁰³ Ис. 53:2–3.

есть больше всех осужденных людей.

Тогда Бог поистине стал по подобию мертвых людей мертвым, по человеческому подобию положен был во гроб, и мы видели Его лежащим мертвым, вoboженное, отделенное от души тело было поистине мертвым, неодушевленным, безмолвным, бездыханным, не говорящим, неподвижным, невидящим, не учащим, бесчувственным, поистине мертвым телом Бога, как все мертвые. Созерцая этот великий вид смерти Божественного тела, мы поражены; и повторяя сказанные ранее слова, которые еретики обычно выдвигают к нам, мы, разглядывая пресвятое тело Христа, спрашиваем у них:

«Если «Слово стало плотью, чтобы и плоть стала Словом»¹¹⁰⁴, тогда почему тело, которое незадолго до этого на Кресте говорило, ныне во гробе не произносит слова, хотя несет в себе немолчного Бога Слова? Если Христос не совершил ничего человеческого согласно человеку, тогда почему претерпел смерть по подобию людей? И если Он во всех наших природных свойствах был выше природы, то почему оказался отделенным от души согласно нашей природе? Ибо если «Тело создано таким же, как создавший его Бог Слово», тогда очевидно, что оно было в могиле не смертным, но бессмертным, как Бог Слово, а мертвым – лишь призрачным образом. И если «плоть, подобно капле уксуса смешанная с бездной Божества, уже не имеет человеческих свойств», то

¹¹⁰⁴ Ср.: Маркелл епископ Анкирский. О Воплощении, 3.

Никодим и Иосиф или призраки и тень обернули плащаницей и положили во гроб, или бездну одного Божества, связав, обернули плащаницей и заключили [во гроб]; а если природа Божества была ограничена в могиле, превращая и изменяя тело в собственную природу, то почему Давший неодушевленному небу возможность издавать звуки грома не дал и мертвому, неодушевленному телу, находящемуся в могиле, возможность издавать звуки речи; почему Сдвигающий неодушевленную землю с места ее¹¹⁰⁵ не расшевелил неодушевленную Свою плоть, находящуюся в могиле; почему Открывший уста мертвецам, [восставшим] от гробов¹¹⁰⁶, не открыл Свои уста во гробе? Если тело Христа через обожение стало Божеством, тогда почему все Созерцающий как Бог не созерцает и не видит, но Имеющий в Себе *«Свет..., Который просвещает всякого человека»*¹¹⁰⁷, имеет телесные очи сомкнутыми; почему не жив Держащий в Себе жизнь мира; почему не дышит Являющийся неотделимым от Бога – Дыхания и Жизни всех? Ведь сила и действие Бога Слова в Нем сильнее и преобладает над силой и действием души, отделенной от Него, когда Он сказал на Кресте: *«Отче! в руки Твои предаю дух Мой»*¹¹⁰⁸. Итак, если Сотворивший природу сотворил и все природные свойства природы и

¹¹⁰⁵ Ср.: Иов. 9:6.

¹¹⁰⁶ Ср.: Иез. 37:12–14.

¹¹⁰⁷ Ин. 1:9.

¹¹⁰⁸ Лк. 23:46.

делал что-то человеческое не как человек, то Ему надо было совершить и смерть тела не так, как мы. А если вы поистине возвещаете смерть Христа истинной, отделение души от тела истинным, трехдневную смерть во гробе неложной и поистине возвещаете безмолвие, слепоту и неподвижность мертвого тела, то познайте точно, дети ересей, что Христос и после соединения не все наше совершал выше нас – тело не стало таким, как создавшее его Слово: неограниченным, невидимым, нетварным и безначальным, не смешалось, не изменилось и не превратилось в неограниченную единосущную бездну Божества, как капля уксуса; но и после соединения остаются в собственных свойствах природы Божество – невидимым, а тело – видимым, ограниченным и тварным».

Схолия. Это можно спросит и у армаситов, чтобы поставить их в тупик.

Сохрани мне, верный, во время войны с чужаками, как лучший фракийский обоюдоострый меч, этот Крест Христов и этот гроб. И когда они выставляют свой лукавый теопасхитский вздор, приведи их к этому Кресту, чтобы, прободя, заколоть их. Когда же они догматизируют призрачность и отрицание нашей природы во Христе, перенеси их в гроб Господень, чтобы, умертвив, передать их аду.

10. И вот Аммоний Александрийский, один из самых опытных экзегетов, таким образом поразил [Юлиана] Галикарнассского. Когда он увидел, что Юлиан склоняется к призрачному виду [человечества во Христе], и там и сям гово-

рит об обожествлении и изменении в бездну Божества святой плоти Христа, уподобляя ее каплям уксуса, то, примерив на себя лицо [Павла] Самосатского, словно бы скрежеща и нападая на отклоняющихся от истины, святой Аммоний говорит к Юлиану:

«Всем, так или иначе, ясно, что Христос Сын Божий – истинный Бог, и Его святое тело через обожение подлинно Божественное, и *“в Нем обитает вся полнота Божества”*¹¹⁰⁹. Мыслящий не так чужд и враждебен Его святому Божеству. И все же из-за того, что вы часто и ожесточенно спорите, отрицая человеческую природу Христа, я приноравливаюсь и надеваю на себя лицо [Павла] Самосатского, или лучше неверующего иудея Филона философа. Ведь он, возражая апостольскому ученику Мнасону, спрашивал в свое время Мнасона о божестве Христа:

“Кто-нибудь и каким-нибудь образом доказал, что Христос – Бог? Ведь даже если ты называешь бессеменным Его рождение от Девы, то более славным и необычным является происхождение Адама, созданного Богом Своими руками, одушевленного Божественным вдуновением¹¹¹⁰; оно более чисто, чем девятимесячное обитание Иисуса в женской утробе, среди испражнений, пищи и нечистоты. Даже если ты называешь знамения, которые Он совершил после Своего Крещения, то я тебе говорю, что никто на земле не совер-

¹¹⁰⁹ Кол. 2:9.

¹¹¹⁰ Ср.: Быт. 2:7.

шал таких знамений и чудес, какие в течение 40 лет сотворил Моисей. Даже если ты мне снова укажешь на воскресшего мертвого Иисуса, то вот пророк Иезекииль воскресил от сухих костей безмерное множество мертвых людей¹¹¹¹, и сам Иисус сказал, что некие люди сотворят знамения большие, чем Он¹¹¹². Если же вы скажете нам, что как Бог Иисус был взят на небеса, вот пророк Илия еще с большей славой взят на огненную колесницу с огненными конями¹¹¹³, поэтому называть Иисуса “Божественным небом” – это самое большое ваше кощунство. Ведь Сам Бог сказал Моисею: *“Человек не может увидеть лица Моего и остаться в живых”*¹¹¹⁴. И ваше Писание свидетельствует: *“Бога не видел никто никогда”*¹¹¹⁵, Бога, *“Которого никто из человеков не видел, и видеть не может”*¹¹¹⁶.

И как не стыдятся христианские проповедники называть Иисуса Богом? Ведь сказано: *“Бог... есть огонь поядоющий”*¹¹¹⁷. Скажи мне, огненный Бог испытывает голод? Огненный Бог томится жаждой? Огненный Бог плюет? Пылающий Бог плачет? Огненный Бог обрезывается, истекает

¹¹¹¹ Ср.: Иез. 37.

¹¹¹² Ср.: Ин. 14:12.

¹¹¹³ Ср.: 4 Цар. 2:11.

¹¹¹⁴ Ср.: Исх. 33:20.

¹¹¹⁵ Ин. 1:18.

¹¹¹⁶ 1 Тим. 6:16.

¹¹¹⁷ Втор. 4:24.

кровью и отбрасывает на землю обрезанную плоть, кровь и испражнения из живота? Все это, в то время отброшенное Иисусом на землю, съедено и поглощено собаками или дикими животными и птицами, все, что от плоти Его обрезано, потоптано скотом; отделенное и отброшенное, будь то слюна, будь то ногти, будь то волосы, будь то кровь, будь то пот, будь то слезы, – все эти некие части сосущественны сущности тела, и вследствие роста отрезаются и отбрасываются. Ведь вы говорите, что Иисус в плоти Своей по всему уподобился людям кроме греха, поэтому и проповедуете, что, три дня будучи мертвым, Он есть Бог. И что это за Бог – *“огнь поядающий”* – Который может умереть, когда ни ангелы умереть не могут, ни злые демонские духи, ни души людей? Что это, скажи мне, за Бог, имеющий власть над жизнью и смертью, Который убегает, как убежал Иисус от Ирода, чтобы не быть убитым, будучи Младенцем? Что это за Бог, Который искушаем от диавола 40 дней? Что это за Бог, Который сделался *“клятвою”*¹¹¹⁸, как говорит об Иисусе Павел? И что это за непогрешимый Бог, Который делает грех? Ведь вы говорите, что Иисус стал *“грехом”*¹¹¹⁹. Если же Он Бог, то почему молился, чтобы миновала Его чаша смерти, и не был услышан? Если Он Бог, то почему, оставленный Богом, сказал: *“Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?”*¹¹²⁰. Бог

¹¹¹⁸ Гал. 3:13.

¹¹¹⁹ Ср.: 2 Кор. 5:21.

¹¹²⁰ Мф. 27:46.

Богом оставляется? Бог просит Бога: *“Не оставь души Моей во аде”*¹¹²¹? Бога связывают, бьют по щекам, оплевывают и убивают? Итак, если Он был Богом, то Ему нужно было поразить хотящих Его арестовать, как во время Лота Ангел поразил содомлян,¹¹²² однако бессилие Иисуса вы называете терпением”»¹¹²³.

Схолия. Отлучение и проклятие тебе¹¹²⁴, потому что и сами бесы исповедовали Христа Сыном Божиим¹¹²⁵.

Послушайте это, хоры еретиков, желающие прославлять Христа и из-за этого отказывающиеся исповедовать природу Его пресвятого тела. В самом деле, вот нечестивый Филон проявил недовольство ничуть не по поводу слова «природа», однако, соблазняясь страстями и поношениями Христа, он поразил не только всех язычников, но и неверующих. Итак, если вы хотите славить эту бесславную славу, говоря, что плоть умерла из-за победы более сильного, стала равной бездне Божества, и стала такой, как создавшее ее Слово, то вы не исповедуете никаких из указанных страстей, перечис-

¹¹²¹ Ср.: Пс. 15:10; Деян. 2:27.

¹¹²² Ср.: Быт. 19:11.

¹¹²³ Как было сказано выше, произведения св. Аммония Александрийского (V или VI в.) сохранились лишь во фрагментах. Не сохранилось и произведение Филона Александрийского, которое цитирует св. Аммоний.

¹¹²⁴ Филону Александрийскому.

¹¹²⁵ Ср.: Мф. 8:29; Мк. 3:11; Лк. 4:41.

ленных в оскорбительных (вернее самообличительных) словах нечестивого Филона о Христе. Ведь наличие этих в высшей степени бесславнейших страстей выше выражения о человеческой природе, воле или энергии в Самом Христе.

Идущий вместе с Филоном этим путем погибели последователь Нестория нечестивый Марон Эдесский, пишущий против тех, кто исповедует Христа Богом, так говорит в своем нечестивом сочинении: «Убежденные египтянином Кириллом мудрствуют так: «Божество было неотделимым от тела Иисуса во гробе, изменяя его от разрушения в бессмертие». У них, словно у детей, участвующих в театральном представлении, кто-нибудь спросит: «Разве есть место, неразумные, где не присутствует неограниченное Божество?». Ведь, наполняя небо и землю и везде присутствуя, непременно Оно было и во гробе Иисуса, как и во всем творении. А то, что тело Христа перешло от разрушения в бессмертие, нет ничего удивительного; ведь неверующие и язычники воскресают от смерти, имея нетленные тела»¹¹²⁶.

Схолия. Анафема тебе¹¹²⁷ во веки.

¹¹²⁶ Ср.: *Марон Эдесский*. Против Севира.

¹¹²⁷ Марону Эдесскому.

Глава четырнадцатая

1. Из Слова 15 Аммония пресвитера Александрийского на ереси Евтихия и Диоскора.

«В самом деле, возможно, среди тех, кто порицает Халкидонский Собор и отрицает природу плоти Христа, действительно появляются смятения: ведь именно это видимое тело, нуждающееся в заботе, растущее, пеленаемое, обрезываемое, осязаемое, заключаемое в оковы, ударяемое, прободаемое, умерщвляемое, переносимое, погребаемое, умащиваемое благовониями, оплакиваемое, раздробляемое, вкушаемое, крошащееся, передаваемое [верующим для причастия] они отказываются называть природой, то есть истинной реальностью, а невидимое Слово, Которое они не видели и не увидят, не осязали и не будут осязать, не постигли умом и не постигнут, не описали, не подвергли смерти, не раздробляли, не ели (совершенно ничего от Него невозможно постичь умом: ни природу, ни форму, ни вид, ни цвет, ни внешность, ни размер, ни движение, ни изменение, ни сошествие, ни пришествие [на землю] или отшествие [на небеса], ни что иное из сущего в Боге Слове), – Его они исповедуют сущностью. И вот (сказал я к ним как бы безрассудно) видимым и осязаемым вещам более доверяют и скорее исповедуют, что они имеют сущность, чем невидимым и неосязаемым, но

слову верят от слышания¹¹²⁸. Ибо мы восприняли веру в Божество Христа от слышания, а веру в плоть Его через опыт видения и осязания вещей. Более бесполезно убеждать лишь неверующих, спрашивающих наши доказательства о природе Божестве Христа, и о том, какая Его природа, и откуда ясно, что Бог Создатель всего был в Своей плоти; этому попусту усердствующему мы можем только сказать: “Все [знание] о Божестве верующие получили только через веру, веру простую, безыскусную, не лукавую, пусть даже они и удостоверены через божественные знамения Христа в истинности Его Божества”»¹¹²⁹.

Однако ты вкратце услышал, как один из противников сравнил чудеса Христа с бесчисленными знамениями Моисея.

В самом деле, я некогда беседовал в Антинополисе с иудеем-софистом Коллутом, и он сравнивал чудеса Христа и знамения Моисея; далее я говорю: «Моисей как пророк молитвой совершал знамения, а Христос как Бог по своей воле чудеса совершал без молитвы», на это иудей сказал: «И Христос молитвой восставил Лазаря¹¹³⁰, и молитвой умножил пять хлебов¹¹³¹, и Он молился, чтобы чаша миновала Его¹¹³²,

¹¹²⁸ Ср.: Рим. 10:17.

¹¹²⁹ Сохранилось только во фрагментах.

¹¹³⁰ Ср.: Ин. 11:41–43.

¹¹³¹ Ср.: Мф. 14:19; Мк. 6:41; Лк. 9:16.

¹¹³² Ср.: Мф. 26:39; Мк. 14:36; Лк. 22:42.

и на горе наедине молился Богу как человек¹¹³³, и молился Богу за распинавших: *«Прости им, ибо не знают, что делают»*¹¹³⁴. А если без молитвы делал некие знамения, но не чудеса, то ведь и Моисей творил чудеса и с молитвой и без молитвы, также и Илия без молитвы умножил елей и муку¹¹³⁵, без молитвы разделил Иордан¹¹³⁶, и Елисей без молитвы благословил елей¹¹³⁷, смерть в котле уничтожил¹¹³⁸, без молитвы очистил проказу Неемана¹¹³⁹, и [уже] мертвый Елисей воскресил мертвеца¹¹⁴⁰. А если ты говоришь мне, что Моисей и пророки посланы Богом как рабы, и я тебе скажу, что и Христос говорил, что Бог Его послал и что не может творить ничего без Бога¹¹⁴¹, и то, что Он возвещает, от Бога получил приказание это сказать и это возвестить¹¹⁴², и не творить Свою волю, но Пославшего Его¹¹⁴³. А если, как вы говорите, были землетрясение и тьма, когда Иисус был распят¹¹⁴⁴, то

¹¹³³ Ср.: Мф. 14:23.

¹¹³⁴ Лк. 23:34.

¹¹³⁵ Ср.: 3 Цар. 17:14–16.

¹¹³⁶ Ср.: 4 Цар. 2:8.

¹¹³⁷ Ср.: 4 Цар. 4:1–7.

¹¹³⁸ Ср.: 4 Цар. 4:38–41.

¹¹³⁹ Ср.: 4 Цар. 5:8–14.

¹¹⁴⁰ Ср.: 4 Цар. 13:20–21.

¹¹⁴¹ Ср.: Ин. 5:36–38; 6:29–57; 7:29; 8:42; 10:36 и др.

¹¹⁴² Ср.: Ин. 5:19–30; 8:28.

¹¹⁴³ Ср.: Ин. 12:49.

¹¹⁴⁴ Ср.: Мф. 27:51–54.

ведь были знамения и землетрясения и тогда, когда другие святые от неких нечестивцев зачастую были незаконно убиваемы».

Схолия. Не необдуманно представлены здесь нами [мнения] нечестивцев Филона, Марона и Коллута, ибо уничтожить врагов можно и с помощью вражеского оружия. Оно годится против всех ересей, да не будут они причастны нам.

2. Когда неверующие и безбожники так и подобным образом много болтают и кощунствуют на Божество Христа, пусть скажут нам противники, говорящие, что плоть Господа поглощена и уподобилась бездне невидимого Божества, почему они убеждены, что Христос есть Бог, если только не по простой вере. В природу же Его тела мы не только верим, но и реальным опытом видим и осязаем ее и причащаемся ей, ежедневно по природе и поистине вкушая ее. Так вот, я полагаю, что все, кто отвергает и отрицает природу и все, что относится к природе тела Христа, и все природные свойства тела, начиная с того гнусного Мани и до нынешних [еретиков], отклонились от [исповедания природы тела во Христе] и избегают [этого исповедания] только лишь потому, что жизнь их всех всецело нечистая из-за блудного разжжения, беспутства, похоти и наслаждения, из-за раздражения наслаждениями тела, разума и души их, из-за того, что ночью и днем они оскверняются помышлениями и делами похоти, порочности, мужеложства, женолюбия, наслаждения и плотского

разврата, из-за того, что в самих себе они постоянно чувствуют разжжение плотского пламени, словно некоего пламени из страшной печи, и разжжения распутной похоти; поэтому они думают, что природа тела нечиста и совсем недостойна, даже если просто одним словом исповедовать, что Христос воспринял наше тело, человеческую плоть, энергию, волю и все свойства, единосущные нам, ибо эти полностью оскверненные и нечистые свиньи считают, что, так как их плоть утопает в роскоши и пороке, дарящем наслаждение, то и всякая плоть и всякое человеческое тело действует таким же образом: враждует против природы, оскверняется, беснуется и сгорает из-за нечистой плотской похоти и безумной роскоши.

Ты обнаружишь, что Валентин, будучи в таком нечистом состоянии и плотском разжжении, первый после апостольских времен провозгласил, что Христос не принял нашу плоть. Нечестивый Мани, охваченный такой плотской нечистотой, полагал, что тело Христа, которое видели [Его современники], являлось тенью и видимостью, но не было природой. Поэтому он учил, что наша плоть не творение Бога, а творение диавола: «И по причине этого, – говорит он, – так сильно разжигается и борима от создавшего ее демоном, ибо не живет в нас, то есть в плоти нашей, доброе, поэтому *«плоть желает противного духу, а дух – противного плоти»*¹¹⁴⁵, *«плотские помышления суть вражда против Бо-*

¹¹⁴⁵ Гал. 5:17.

га»¹¹⁴⁶, «кто избавит меня от сего тела смерти?»¹¹⁴⁷, «что плоть и кровь не наследует Царствия Божия»¹¹⁴⁸ и «живущие по плоти Богу угодить не могут»¹¹⁴⁹»¹¹⁵⁰.

Нечестивый Мани тогда так и подобным образом писал и переиначивал [Священное Писание], как и через продолжительное время очарованные и услажденные книгами Мани и Валентина и, вместе с тем, имеющие страстное и нечистое возбуждение плоти и постыдные движения, подавившие и помрачившие их разум, архимандрит Евтихий и Диоскор, Тимофей и Севир и особенно Юлиан Галикарнасский по-манихейски отказались и отказываются до сих пор признавать природу и все природные свойства пресвятого тела Христа, и из-за этого говорят, что Он – только Божество, полагая, что, исповедующие Его плоть природой исповедуют в Боге нечто порочное, нечистое и недостойное.

Я излагаю ныне это не по догадкам, а из собственного опыта, слышав это в Александрии и в других местах из еретических уст и особенно от гайанитов, которые, ненавидя и порицая природу нашего тела как нечто нечистое и порочное, не восприняли исповедание нашего тела единосущным или страдающим одинаково [с телом] во Христе; они, упоми-

¹¹⁴⁶ Рим. 8:7.

¹¹⁴⁷ Рим. 7:24.

¹¹⁴⁸ Ср.: 1 Кор. 15:50.

¹¹⁴⁹ Рим. 8:8.

¹¹⁵⁰ Ср.: Епифаний Кипрский, *свт.* Против ересей, 66.

ная природную немощь плоти, которую из-за незаконного непослушания мы понесли (т. е. зловонное гниющее выделение из утробы после усвоения пищи и питья, выделение пота, дурной запах от зубов, извержение экскрементов, гной, злобоние и черви в ранах), говорят, что природа такого тела совсем недостойна даже прикоснуться Бога; лишившиеся рассудка, они не знают, что Бог Слово, небесный *«Огонь поядющий»*¹¹⁵¹, вочеловечился не иным неким образом, а именно через таковые наши страсти, чтобы, соединяя их Собственной природе разумного огня Божества, словно через очищение огнем восстановить человека в начальное состояние нетления, бесстрастия, бессмертия, отсутствия внутренних течений и необходимости в пище и благовонии. Поэтому из-за такой немощи и нечистоты нашей земной плоти Христос сказал: *«Огонь пришел Я низвести на землю»*¹¹⁵², то есть Божество соединить с земной нашей природой. Итак, они явно изобличены как ненавидящие нашу природу, [созданную] по образу и подобию Божию, порицающие и оскорбляющие наше тело, созданное и сформированное руками Божиими и одушевленное Божиим дуновением; глумясь над человеком как нечистым по учению манихеев, они оскорбляют творение и подобие Его образа.

Действительно, если образ невидимого Бога нечист, по-

¹¹⁵¹ Втор. 4:24.

¹¹⁵² Лк. 12:49.

чему же все, что Бог создал, «хорошо весьма»¹¹⁵³? Однако еретики несут это наказание, как сказано выше, по причине свойственной им нечистоты плотской природы и из-за побеждающего действия дьявола в их душах и телах. Ведь никто из них не чист сердцем, чтобы, по слову Христа, узреть обитающего в себе Бога¹¹⁵⁴. Никто из них не познал и не созерцал внутри себя Царствие Небесное¹¹⁵⁵. Никто из них не имеет сокровище Духа в глиняном сосуде тела¹¹⁵⁶. Никто из них не носил образ небесного Бога в сердце¹¹⁵⁷. Никто из них не стал подобным по славе Сыну Божию¹¹⁵⁸. Ибо, если бы они познали, что соединяющийся с Господом, как говорит апостол, сам становится одним духом с Господом¹¹⁵⁹ и сам становится господом, если бы они познали, что достойные становятся богами и сынами Всевышнего¹¹⁶⁰, если бы они поверили, что придет Христос и Отец и обитель с человеком сотворят¹¹⁶¹, если бы познали, как человек становится храмом Божиим и Дух Божий живет в нем¹¹⁶², и, говорю кратко,

¹¹⁵³ Быт. 1:31.

¹¹⁵⁴ Ср.: Мф. 5:8.

¹¹⁵⁵ Ср.: Лк. 17:21.

¹¹⁵⁶ Ср.: 2 Кор. 4:7.

¹¹⁵⁷ Ср.: 1 Кор. 15:49.

¹¹⁵⁸ Ср.: Рим. 8:29.

¹¹⁵⁹ Ср.: 1 Кор. 6:17.

¹¹⁶⁰ Ср.: Пс. 81:6.

¹¹⁶¹ Ср.: Ин. 14:23.

¹¹⁶² Ср.: 1 Кор. 3:16.

если бы они облеклись во Христа согласно словам: «*все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*»¹¹⁶³, то Сам Христос, живущий в них, научил бы их, как Он живет в их плоти как Бог и ходит [в них]¹¹⁶⁴, и как это глиняное тело огнем Духа уже стало подобным славе образа Христа¹¹⁶⁵, и как оно очищено от всякой нечистоты и стало по образу и подобию Божию, каким было изначально через соединение и общение с Божеством. Ведь где живет Божество, особенно по сущности, там все непорочно, все свято, все чисто, все достойно Бога, ничто не заслуживает презрения, ничто нечисто, ничто не враждебно Богу: ни тело, ни душа, ни ум, ни природа, ни воля, ни энергия. Но, как сказано, по причине того, что еретики, как они сами утверждают, не созданы бесстрастными по плоти и чистыми по природе и что всякая плоть по их подобию действует в подчинении у нечистоты наслаждений, то они отказались исповедовать, что во Христе человеческая природа и все природные свойства.

«Ну тогда, говорит [еретик], Несторий и вместе с ним исповедующие, что во Христе наша природа со всеми свойствами, причастны Святому Духу?» Долой нелепость! Ведь тем более они [непричастны Духу] из-за того, что не живет в них Божество, и по причине того, что они отказываются исповедовать, что Христос истинно есть Бог и что Святая Бо-

¹¹⁶³ Гал. 3:27.

¹¹⁶⁴ Ср.: 2 Кор. 6:16.

¹¹⁶⁵ Ср.: Рим. 8:29.

городица Мария – подлинно Богородица.

Глава пятнадцатая

О праздничном, а вернее о печальном [из-за содержащегося в нем еретического учения], 6 послании нынешнего феодосианского епископа в Александрии, отправленном в Вавилон¹¹⁶⁶.

Однако что снова утверждают нам те, кто называет во Христе одну природу? Ведь они говорят: «Если мы назовем в Нем две природы, тогда со всей необходимостью надо признать две природы и во Святой Троице. Ибо если что соединено с единым от Святой Троицы Христом, то ко всей Троице причислено». Насколько поистине превосходна великая мудрость безумцев! Что за замечательное утверждение новых учеников Мани! «Поэтому, говорит он, мы не назвали во Христе ни две соединенные природы, ни воли, ни, опять же, энергии, так как, пожалуй, все, что мы исповедали во едином от Святой Троицы Христе, – все это мы должны были подразумевать и во всей Святой Троице».

Схотия. Епископ феодосиан Иоанн¹¹⁶⁷ пятью годами ранее в двух своих праздничных [посланиях] объявил: «Все, что говорится о Христе, говорится и об Отце и Святом Духе». Тогда нам в руки попало первое [послание], через год он снова заявил то же самое.

¹¹⁶⁶ Современный Каир.

¹¹⁶⁷ Феодосианский Александрийский патриарх Иоанн III (680–689).

Злосчастные риторы явно враждуют на Григория Богослова, ибо он в *Слове о Сыне* говорит: «Что говорится о Троице в единственном числе, то в воплощении Христа есть наоборот [двойственно], и снова – что в Троице множественно, то в Домостроительстве единственно»; итак, мы научены исповедовать одну сущность Святой и единосущной Троицы, одну волю, одну энергию, а в воплощении Единого от Святой Троицы – две волящих и действующих природы, соединенных по ипостаси. Поэтому, следуя божественному Григорию, мы разумно называем различие энергий и волю во Христе, ибо он говорит: «Что говорится о Троице в единственном числе, то в воплощении есть наоборот [двойственно]». Ведь в Троице есть Иной и Иной, а во Христе не существует Иной и Иной, но есть иное и иное, в Троице же не существует иное и иное.¹¹⁶⁸ Однако этого египетствующие умом не познали, не поняли. Переходят во тьму [ереси] говорящие: «Если что прилагается и говорится о Христе, то со всей Троицей соединяется».

Ну-ка, послушайте вашу трагедию, которую вы как два объединенных театральных хора товарищей антифонно поете друг другу: касающиеся Христа выражения вы применяете и к Троице. А если необходимо, чтобы и я подыграл и станцевал вам, то начну сейчас трагедию. Я говорю: «Слово

¹¹⁶⁸ Ср.: Григорий Богослов, *свт.* Послание 101. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое.

стало плотию»¹¹⁶⁹. Севириане отвечают: «Троица стала плотию. Ведь все, принадлежащее Христу, соединено с Троицей». Я говорю: «Мария – Мать Христа». Хор Севиры возглашает: «Мария – Мать Троицы». Мы говорим, что Рождество Иисуса было в Вифлееме в яслях. Театр возглашает: «Троица-младенец положена в ясли». Я снова играю вам на свирели, чтобы вы плясали, и пою вам печальные песни, чтобы вы рыдали¹¹⁷⁰. Я говорю: «Христос искушен по плоти». Вы, пляшущие, говорите: «Троица искушена во плоти». Я говорю, что Христос обрезан по плоти, севириане отвечают, играя на свирели, что Троица обрезана. Я говорю: «Христос ударяем». Хор распевает: «Троица ударяема». Я говорю: «Христос сделался клятвою»¹¹⁷¹. Севириане отвечают: «Троица сделалась клятвою». Церковь говорит: «Христос предан». Севириане говорят: «Троица предана». Мы говорим: «Христос по плоти плакал и утомлялся». Севириане говорят: «Троица плакала и утомлялась». Я говорю: «Христос плотию пострадал». Севириане говорят: «Троица пострадала». Церковь говорит: «Христос умер». Севириане говорят: «Троица умерла, поскольку все, что говорится о Христе, относится и к Ней».

Сочинив это, я опасаясь, не утонул ли я в глубине кощунства. Однако акефал, справедливо отказываясь от вышесказанного, говорит: «Только то, что во Христе касается сущ-

¹¹⁶⁹ Ин. 1:14.

¹¹⁷⁰ Ср.: Мф. 11:17.

¹¹⁷¹ Ср.: Гал. 3:13.

ности, относится одинаково ко всей Троице». Но, возражая на это, я скажу: «Нечестиво и незаконно это ваше учение. Ибо как вы можете говорить: «одна воплотившаяся природа Троицы», как Троица может быть одной ипостасью из двух природ, как в Троице может быть два рождения: [превечное и во времени от Девы Марии], как в Троице может быть две природы со своими свойствами, как Троица может подобно Христу быть видимой и невидимой? А если все, что во Христе, созерцается и в Отце и в Духе, тогда ясно, что и все, что в Них, мыслится и во Христе. Тогда Христос – одна природа, существующий в трех ипостасях и лицах, Сам и рожден, и не рожден, и исходит, и Родитель и Дитя согласно нечестию преступного Савеллия, в которое по-всякому впадают говорящие, что природа и ипостась – одно и то же, ибо для них в равной мере одинаково говорить, что Ипостась Бога воплощена, и говорить, что природа Троицы воплощена, если природа и ипостась – одно и то же».

Но, как и следовало ожидать, еретики предпочли забрасывать друг друга многочисленными горами и нести вздор и хулу на нашу православную веру, которая утвердила незыблемую и непоколебимую в основании скалу православия, против которой враждуют врата ада, то есть слова еретиков, но они не одолеют ее по благодати основавшего ее Христа, Сына Божия,¹¹⁷² Которому слава во веки. Аминь.

¹¹⁷² Ср.: Мф. 16:18.

Глава шестнадцатая

Слова епископа севириан Гавалона на апостольское выражение о Христе: *«в Нем обитает вся полнота»*¹¹⁷³ *Божества телесно»*¹¹⁷⁴.

«Конечно, если Божество неограниченно и неизмеримо, то невозможно говорить, что во Христе полнота, причем вся. Ведь очевидно, что наполненное имеет и полноту, имеет и количество, и ограничение, и место в пространстве; всякий раз, когда сказано, что Христос – *«исполнение»*¹¹⁷⁵ *закона»*¹¹⁷⁶, то есть *«конец закона – Христос»*¹¹⁷⁷ и снова: *«полнота времени»*¹¹⁷⁸ и *«полное [число] язычников земли»*¹¹⁸⁰, невозможно, чтобы Он был превыше всего, ибо все из перечисляемого обозначает: все из временного, и все из мира, и все из небесного, и все из водного. А Божество есть и называется превыше всего, имея не полноту, но имея переполнение. Итак, как мы мыслим *«всю полноту Божества»* во Христе?

¹¹⁷³ πλήρωμα

¹¹⁷⁴ Кол. 2:9.

¹¹⁷⁵ Полнота – πλήρωμα.

¹¹⁷⁶ Рим. 13:10.

¹¹⁷⁷ Рим. 10:4.

¹¹⁷⁸ Гал. 4:4.

¹¹⁷⁹ Полнота – πλήρωμα.

¹¹⁸⁰ Рим. 11:25.

А именно в том смысле, как Он Сам сказал: «*Я не Один, но Отец Мой со Мною*»¹¹⁸¹ и «*Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня*»^{1182»}¹¹⁸³.

Итак, мы спрашиваем: как, неужели полнота трех Ипостасей, то есть Лиц [Святой Троицы] «*стала плотию и обитала с нами*»¹¹⁸⁴? Ни в коем случае! Ведь явлено на земле Слово, ставшее плотию. Но поскольку Таинство Воплощения Сына совершилось благоволением и посланием от Отца, и содействием и осенением Пресвятого Духа, то поэтому и сказано: «*вся полнота Божества*»¹¹⁸⁵ со всеми природными, а не ипостасными, свойствами Троичного Божества, ибо Лицо нерожденного Отца и Ипостась исходящего Святого Духа не воплотились, однако нераздельно таинство Троицы.

Схолия. Так и святой Дионисий сказал, что Отец и Святой Дух были во Христе общей волей, то есть благоволением и осенением.¹¹⁸⁶

¹¹⁸¹ Ср.: Ин. 16:32.

¹¹⁸² Лк. 4:18; Ис. 61:1.

¹¹⁸³ Творения данного монофизитского автора сохранились лишь во фрагментах.

¹¹⁸⁴ Ин. 1:14.

¹¹⁸⁵ Кол. 2:9.

¹¹⁸⁶ Ср.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 2, 6: «Ведь Отец и Дух нисколько не соучаствовали в этом (в Воплощении и всей земной жизни Христа – иг. А.) со Словом, если только кто-нибудь не скажет, что лишь благодаря благолепному и человеколюбивому единству воли и общему высшему невыразимому богодействию совершил все это для нас Тот, Кто пребывает как

Ибо Отец, Сын и Дух не имеют ни пространственные ограничения и разделения, ни три отдельные пространственные обиталища, как Авраам, Исаак и Иаков, но таинство Троицы в том, что Они происходят Друг от Друга, будучи тесно сопряженными и пребывая Друг в Друге. Но поскольку в пребывании и явлении Слова Сам Сын и Слово стало Христом¹¹⁸⁷, помазывает Которого Отец, а Его помазание есть Святой Дух, то поэтому и сказано: «*в Нем обитает вся полнота Божества телесно*»¹¹⁸⁸. Ибо и в Каждом, совершающем помазание, было соработничество и встреча Неких Трех, то есть Помазывающего, Помазываемого и Помазания, Которые соединены не ипостасно, но познаваемы в совместном соработничестве. Поэтому некто из Святых Отцов говорит: «Благодаря этому воплотился не Отец или Святой Дух, но Сын, так что не произошло слияние ипостасных свойств во Святой Троице. Ибо если на земле рожден Отец, то получается Сыноотец»¹¹⁸⁹. Поэтому Сын, как подобает Божеству, рожден свыше, и Он же – Сын, рожденный внизу, так что и после этого рождения в Троице сохранились нерожденность Отца, рожденность Сына и исходимость Святого Духа.

Бог и Божье Слово неизменным».

¹¹⁸⁷ Помазанником.

¹¹⁸⁸ Кол. 2:9.

¹¹⁸⁹ В сохранившихся произведениях церковных писателей данной фразы не обретаются.

Глава семнадцатая

Апория, а вернее сказать – истечение¹¹⁹⁰, **севирина** ко Вселенской Церкви.

«Если у Святой Троицы одна природа, и эта самая природа в созерцаемой Ипостаси Сына отдельно созерцается совершенной и непорочной, и Сын воплощен, то оказывается, что вся полнота Божества непременно воплощена согласно сказанному: «*в Нем обитает вся полнота Божества телесно*»¹¹⁹¹»¹¹⁹².

Ответ православного. В собственной Ипостаси Слова не созерцается целостность Троичного бытия, как это утверждает Савеллиево слияние. Ибо Слово не является ни нерожденным, ни рождающим, ни беспричинным, не имеет ни Сидящего одесную Себя¹¹⁹³, ни Сущего в недре Своем¹¹⁹⁴, как Отец, не имеет исхождения Духа и ничего иного из ипостасных свойств Отца и Святого Духа, ибо Сын не является нерожденным, как Отец, Сын не является Родителем,

¹¹⁹⁰ Игра слов: ἀπορία – апория, трудность, недоумение, ἀπόρροια – поток, струя, истечение, выделение.

¹¹⁹¹ Кол. 2:9.

¹¹⁹² Данная цитата из произведения свт. Евлогия Александрийского (607/8) «Защищения» часто использовалась Севиром Антиохийским («Против нечестивого Грамматика» и др.) и другими монофизитами.

¹¹⁹³ Ср.: Пс. 109:1.

¹¹⁹⁴ Ср.: Ин. 1:18.

как Отец; опять же, Сын не беспричинный, не исходящий, и не посылающий Отца, но послан Отцом [в мир]. А поэтому воплощена Ипостась Сына, не совоплощается с Ним ни нерожденность Отца, ни исходящая Ипостась Святого Духа. Но поскольку все природные свойства Троицы, то есть безначальность, нетварность, неограниченность, неизменяемость, вечность, благодать, животворность и все подобное, не изменившись и оставшись той же природы, так же, как в Отце и в Святом Духе, созерцаемы в Сыне, поэтому и сказано: «*в Нем обитает вся полнота Божества телесно*»¹¹⁹⁵ и поэтому говорится, что Христос совершенный в Божестве.

И вот, подобно этому Он, называемый совершенным в человечестве, не соединил в Своем Воплощении все ипостасные свойства людей: не был нерожденным, как Адам, не был рожден из ребра, как Ева, не имел высоту гигантов или вид эфиопов, они же имели эти ипостасные свойства. Но поскольку Он добровольно воспринял все общие природные свойства человека, то есть стал тварным, видимым, тленным, смертным и так далее, но, в отличие от нас, непорочным¹¹⁹⁶, как говорит Павел, поэтому мы познаем Его и в человечестве совершенным.

Итак, во Христе «*вся полнота Божества*»¹¹⁹⁷ и человечества созерцаема природными свойствами. Ибо, если один

¹¹⁹⁵ Кол. 2:9.

¹¹⁹⁶ Ср.: Евр. 4:15.

¹¹⁹⁷ Кол. 2:9.

некий ноготь окрашен красным, то плоть и кость пальца не окрашены вместе с ним, хотя они все три неотделимы друг от друга. Итак, Отец и Дух по ипостаси не окрасились и не истекали кровью вместе с Сыном. Еще раз как перед Богом благовествую, что большая беда всем говорящим, что природа есть ипостась: они впадают в нечестие Савеллия, Ария и Нестория. Ведь если одна Венера покрыта облаком, нельзя говорить, что все звезды как особые ипостаси покрыты им, но только можно сказать, что каждая имеет общее свойство природы света.

Схолия. В последней тетради¹¹⁹⁸ [нашего сочинения] помещается соответствующий [аргумент].

Схолия. Еретики впадают в эти нечестия из-за того, что они по-аристотелевски полагают, что природа есть ипостась, ибо он сказал, что ипостаси суть собственные природы.

¹¹⁹⁸ См.: XXIII, 3, 28–34.

Глава восемнадцатая

Глава о примере устройства и сочетания [души и тела] человека и что единомышленники Севира плохо мыслят, предпочитая [говорить], что, согласно антропологической парадигме, во Христе из двух частичных и несовершенных природ стала одна природа – Божества и человечества.

Итак, блаженные Отцы сообразно впечатлительному образу берут [устройство] человека в соответствие Христу, желая, как в некоем эскизе, показать видимое Его и невидимое, смертное и бессмертное, осязаемое и неосязаемое. Неразумные же дети монофизитов, взяв исходную точку у Святых Отцов, далее уже не в соответствии с ними сообразно некоему образу, но сообразно природному равенству [образа] со Христом нуждались в примере человека [для Христа]. Ибо они слышали, как Севир говорит, что «как в единой природе человека часть ее есть душа, часть же – тело, так и во Христе Божество является частью, а тело – частью Его единой природы»¹¹⁹⁹. А это значит ничто иное, как утверждение, что Христос из двух несовершенных вещей: из несовершенного Божества и из неполного человечества, и Он не является со-

¹¹⁹⁹ В сохранившихся произведениях Севира Антиохийского данной цитаты не обретаются. Возможно, прп. Анастасий здесь не дословно цитирует Севира, а кратко формулирует суть понимания им антропологической парадигмы.

вершенным по Божеству и совершенным по человечеству, но наполовину Бог и наполовину человек.

Мы же, опровергая их нелепость, противостоянем на них таким образом. Во-первых, договоримся о следующем: прообразы не вполне уподобляются образам, ибо в Писании говорится, что червь есть образ Христа¹²⁰⁰, и лев¹²⁰¹, и овца, и агнец¹²⁰², и пальма¹²⁰³, и лилия, и яблоня¹²⁰⁴, но никто же из них не похож [на Него] по природной сущности.

Во-вторых, опять скажем им следующее: если образ Христа состоял, как вы нам говорите, из некоего одного и некоего другого [т. е. из души и тела], и Явившийся в мир воспринял на Себя именно его, то немедленно исправьте [свое нелепое исповедание], взяв нечто разумное в этом [образе]. Поскольку же сама парадигма (говорю, конечно, об антропологической) соединила собой в ипостаси две наши частичные, как вы говорите, сущности, то тем самым вы свободны от порицания, как исповедующие во Христе две природы: одну – совершенную Бога Слова, а другую – из двух половин – из нашей души и тела.

И иными многими способами ты обнаружишь, что антропологическая парадигма [оказывается] неподобной по отно-

¹²⁰⁰ «Я же червь, а не человек» (Пс. 21:7).

¹²⁰¹ Ср.: Быт. 49:9; Откр. 5:5.

¹²⁰² Ср.: Ис. 53:7; Деян. 8:32; Иер. 11:19; Откр. 5:6-12.

¹²⁰³ «Праведник яко финикс процветет» (Пс. 91:13).

¹²⁰⁴ Ср.: Песн. 2.

шению ко Христу. Ибо человек состоит из двух тварных вещей (говорю о душе и теле), а Христос – из нетварного Божества и тварного человечества; человек – из двух ограниченных, а Христос – из ограниченного тела и неограниченного Божества; человек – из сочетания вещественного и умного, а Христос – из Бога Слова и разумного человека, изначально обладающего умом, так как ни тело раньше души не образовалось, ни душа раньше тела, Бог же Слово был раньше всех веков и душ и тел.

Таким образом, ты обнаружишь многое в Божестве, не соответствующее ни душе, ни телу.

Схолия. Христос состоит из двух бессмертных (из Слова и души) и смертного тела. Впрочем, каким образом у таких разнотелных и различных несливных [вещей] может быть единая природа?

Если же Севир все еще упорствует, доказывая равенство между сочетанием в человеке [души и тела] и неизреченным соединением во Христе [Божества и человечества], то пусть этот невежда осознает, что желающий более точно обдумать строение человека обнаружит, что Христос состоит не из двух, а из множества природ. Ведь тело состоит из четырех простых сущностей, то есть стихий, душа есть другая сущность, иная же – сущность Бога Слова. Поэтому следует мыслить [устройство] человека [лишь] как пример, но не как равенство [неизреченного соединения Божества и человечества] во Христе.

Глава девятнадцатая

Антитеза нечестивого павлианиста¹²⁰⁵ относительно высказывания севириан, что сочетание в человеке [души и тела] равно [соединению Божества и человечества] во Христе.

Павлианист: «В пылу спора Севир, доказывая, что Христос частичный Бог и частичный человек и что из двух несовершенных природ образуется единая природа, повсюду нам приводит и предъявляет образ человека, в то время как ни Писание Моисея, ни пророков или евангелистов нигде не засвидетельствовало, что душа и человеческое тело существуют по образу сочетания во Христе [Божества и человечества]. Так вот, оставляя образы Божественных Писаний, [говорящие] о Христе, он ослеплен и выдумывает собственные басни. Ибо образ, первообраз и Божественное начертание Христа в Божественном Писании есть как раз божественный Исаак и овен, вместо него принесенный в жертву¹²⁰⁶, явно прообразующие изображение двух Его разнородных лиц. Однако сонм прославленных Отцов знает не только этот образ, указывающий на Христа, но и многие другие: назову и ковчег святого Моисея, в который он был положен и

¹²⁰⁵ То есть несторианина – по имени Павла Самосатского, в чьем учении есть параллели с несторианством.

¹²⁰⁶ Ср.: Быт. 22:13.

брошен своей матерью в русле реки¹²⁰⁷; Божественное Писание снова через Моисея и ковчег проповедует нам две ипостаси Христа, точно также как и другой ковчег, состоящий «от древ негниющих»¹²⁰⁸ и золота, ясно являет нам образ разнотелных природ, или ипостасей Христа. В самом деле, на что же, как представляется Севиру, намекает золотой сосуд, содержащий небесную манну¹²⁰⁹, если не на особенные и разнотелные ипостаси Христа? Точно также и две горлицы (для всесождения и не для всесождения)¹²¹⁰ очевидно обнаруживают два лица Христа, то есть Его бесстрастное Божество и Его страстную плоть. Как, опять же, и два козла (для заклания и для отпущения в пустыню)¹²¹¹ очевидно возвещают нам различие характерных ипостасей Эммануила, сущего в виде Бога и в виде человека».

Если же Сефир, а также вместе с ним отвергающие вочеловечение Спасителя, терзаются и изрубаются на куски, слыша это, то они, конечно, будут говорить, что парадигмы не вполне уподобляются своим прообразам. Итак, безрассудный, говори и провозглашай, что пример человека не может быть неотличимо равен соединению [Божества и человечества] и вочеловечению Христа из-за того, что это отменяет обе Его

¹²⁰⁷ Ср.: Исх. 2:3.

¹²⁰⁸ Исх. 25:10.

¹²⁰⁹ Ср.: Исх. 25:10–11.

¹²¹⁰ Ср.: Лев. 8:14–17; Лк. 2:24.

¹²¹¹ Ср.: Лев. 16:8–10.

природы.

Схолия. Не повредит иметь знание из [творений] этих еретиков, [написанных к другим] еретикам и, сообразуясь с ними, вышибать клином клин нечестивых.

Глава двадцатая

Апории-силлогизмы о неизреченном соединении Христа в виде вопросов и ответов к этим акефалам по поводу их слов, что после соединения нельзя говорить о двух природах.

Вопрос православного: Ты исповедуешь, что в воплощении Бог Слово нераздельно и неизреченно соединен по ипостаси внутренностям и груди Пренепорочной Приснодевы Богородицы Марии или, как говорит Несторий, что [Бог Слово] просто вселился [в Ней] по подобию остальных людей, как в некоей скинии и обиталище?

Акефал: Мы совершенно ясно исповедуем, что Бог Слово неизреченно и нераздельно соединен по ипостаси Ее сущности, утробе и внутренностям, как и Святые Отцы проповедовали.

Православный: Это истина, и мы так веруем и так проповедуем. Наконец я прошу: скажи мне, благороднейший, когда Бог Слово был соединен по ипостаси внутренностям, плоти и недрам всехвальной Богородицы, когда Он нераздельно воплотился и сопребывал во всечистом бытии Ее, Которая носила Его в утробе, соединившегося по ипостаси Ей в течение девяти месяцев, Дева и Бог Слово, соединенный по ипостаси Ее плоти, были одной природой, или двумя природами? И если ты говоришь об одной природе Женщины и

Бога Слова, тогда скажи мне, какую часть этой одной природы Христос отделил от Нее, взяв в рождении, и какую оставил в Ней? Если же Дева и Бог Слово после ипостасного соединения в Ее чреве являются не одной, а двумя природами, то зачем вы лживо утверждаете в свое оправдание, что после ипостасного соединения не могут быть две природы?

Другой [вопрос]. Неограниченной природе не свойственно меняться и переходить из одного вида в другой, ведь Слово и Бог наполняет небо и землю. Итак, воплотившись и родившись от Святой Девы, как Христос вышел и отделился от Нее? По одной плоти или по плоти и Божеству? Если ты говоришь, что Он при рождении отделился от Матери по одной плоти, то ты мыслишь несториански. Если же отделение от Матери произошло плотью и Божеством, тогда каким образом Божество, соединенное по ипостаси внутренностям и груди Святой Девы, при рождении отделилось от Нее?

Другой вопрос о Нем: Как ты предполагаешь, каким образом Всесвятой Дух на Иордане сошел на Христа и пребывал на Нем? По сущности и воистину ипостасно или по некой благодати и освящению, словно на одного из пророков и простых людей, как говорят еретики?

Акефал: Мы совершенно ясно исповедуем, что Всесвятой Дух вселился и пребывал во Христе сущностно, а не как на одном из пророков.

Православный: Наконец я прошу: скажи мне, если Святой Дух ипостасно, как ты говоришь, пребывал во Христе,

то Слово, плоть и Святой Дух суть одна природа или две?

Другой [вопрос] к ним. Божественный апостол говорит: во Христе *«обитает вся полнота Божества телесно»*¹²¹². Итак, ясно, что при происшедшем тогда во Святой Деве соединении в Нее невыразимо вселилась вся полнота Божества. Итак, когда в Ней была вся нераздельная полнота Божества, у Девы и у всей полноты Божества была одна природа по причине соединения или две природы?

Другая [апория]. Если из-за нераздельности и неделимости Бога Слова и воодушевленной Его плоти Бог Слово и плоть – одна природа, тогда из-за неотделимости Его от престола Херувимов, конечно, престол и Бог Слово, Который на нем, – одна природа.

Другая [апория]. Более подходящее, более легкое и более нераздельное соединение – это соединение бестелесного с бестелесным и невещественного с невещественным (как одноприродное, духовное и единосущное), чем соединение бестелесного с вещественным, бессмертного со смертным, бесстрастного со страстным, неограниченного с ограниченным. Итак, если по причине нераздельного соединения ограниченной и смертной плоти и неограниченного в ней Бога Слова стала одна природа, то скорее должна быть одна ипостась Бога Отца и неотделимого от Его недра едиnorodного Сына, если только ты полагаешь, что Сын неотделим от недра Отца. Ведь если ты называешь многочисленные соедине-

¹²¹² Кол. 2:9.

ния тварного с нетварным, я не думаю, что это соединение более сильное, чем бытие Друг с Другом одноприродных, тесно сопряженных и невещественных Ипостасей Бога, если мы, конечно, веруем в Единосущную Троицу в трех неслитных Ипостасях.

Другая [апория]. Севир, Тимофей и вы говорите, что у Христа одна божественная природа, Христос же говорит ученикам о Лазаре: *«Он умер, и радуюсь, что Меня не было там»*¹²¹³. Каким образом Он, будучи Богом, не был там? Где нет Бога? Конечно, в сердце Севира и в ваших сердцах воистину нет Бога. Вот почему о ваших сердцах святой ангел говорит: Христос *«воскрес, Его нет здесь»*¹²¹⁴, то есть в ваших душах.

Схолия. Коротко, но с пользой.

¹²¹³ Ин. 11:15.

¹²¹⁴ Мк. 16:6.

Глава двадцать первая

1. Что касается пресловутых и презираемых монофизитов, то нам необходимо повторить слова Святых Отцов, обращенные к ним. Итак, снова вкратце скажем то, что [мы сказали] во втором диалоге с ними (расположен в тринадцатой тетради [нашего произведения]¹²¹⁵).

Они спросили нас о всяком евангельском, апостольском, пророческом и Моисеевом уничижительном слове, соответствующем человеческой природе Христа. Вот они: *«Пророка воздвигнет вам Господь»*¹²¹⁶, *«Я стал, как человек без силы»*¹²¹⁷, *«Се, уразумевает Отрок Мой»*¹²¹⁸, *«Человек есть, и кто познает его?»*¹²¹⁹; Евангельские слова: *«Отец Мой более Меня»*¹²²⁰, *«Я ничего не могу творить Сам от Себя»*¹²²¹, *«А Меня не всегда имеет»*¹²²², *«Почему Меня ищете убить, Человека, Который сказал вам истину»*¹²²³, *«Лазарь умер»*;

¹²¹⁵ См.: Х.2.

¹²¹⁶ Деян. 7:37.

¹²¹⁷ Пс. 87:5.

¹²¹⁸ Ис. 52:13.

¹²¹⁹ Иер. 17:9.

¹²²⁰ Ин. 14:28.

¹²²¹ Ин. 5:30.

¹²²² Мф. 26:11; Ин. 12:8.

¹²²³ Ср.: Ин. 8:40.

и радуюсь..., что Меня не было там»¹²²⁴, слова ангела: «Он воскрес, Его нет здесь»¹²²⁵, «Отрок Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и повиновался родителям»¹²²⁶, «Бог воскресил Господа»¹²²⁷, [Бог] «прославил Сына Своего Иисуса»¹²²⁸, то есть Раба Своего; и сразу, как только я перечислил эти уничижительные выражения о Христе из Божественного Писания, спросим их, касательно какой природы Христа сказаны эти уничижительные слова? Они, избегая называть плоть Христа природой, говорят, что это сказано касательно человечества Христа, касательно принятия [плоти Богом Словом], касательно зримости [Христа], касательно тела, касательно плоти; и вообще они называют множества других имен Его человечества, но никак не допускают называть человечество [Христа] природой. Затем мы спрашиваем их: «Почему вы отказываетесь называть человечество Христа природой?» Они отвечают: «Если мы называем человечество [Христа] природой, то со всей необходимостью мы называем и лицо и поэтому обнаруживаем два лица, соглашаясь с Несторием. Ведь нет безличной природы».

Вопрос православного к ним: «Итак, почему, о муж, каждый, называющий плоть Господа природой, как и назвал ее

¹²²⁴ Ин. 11:14–15.

¹²²⁵ Мк. 16:6.

¹²²⁶ Ср.: Лк. 2:43–52.

¹²²⁷ 1 Кор. 6:14.

¹²²⁸ Деян. 3:13.

Халкидонский Собор, является несторианином?» Севириа-не отвечают на это: «Ну да! Ведь нет безличной природы». Итак, когда они это говорят, тогда мы приводим им выше-приведенные цитаты Святых Отцов, называющие и после со-единения плоть Христа природой, и покрываем их позором за то, что они не следуют Святым Отцам, но, следуя законо-дательству Севира, отвергают слова Святых Отцов, изобли-чая их в несторианстве из-за того, что они называют плоть Христа природой.

Все это они делают из-за неприязни к Халкидонскому Собору, из-за нее отклоняя Святых Отцов, и более следуя собственному учителю Севиру, который злобно постановил для них: «Даже если есть слово самого святого Кирилла о двух природах во Христе, не принимайте его». Поскольку, как сказано выше, Сефир знал, что слово о двух нераздель-ных природах действительно отеческое и безукоризненное, и, нуждаясь в опровержении его, он *«оправдывается в де-лах греховных»*¹²²⁹, говоря к Нефалию и к Симпликию: «До Нестория слово о двух природах было приятным, после же Нестория это слово было отвергнуто», так что Христос из двуприродного стал одной природы, «и необходимо, – гово-рит он, – по обстоятельствам и из-за возникших ересей из-менять и переделывать догматы о Христе»¹²³⁰. Поэтому я по-старался смиренно выявить коварство и хитрость Севира,

¹²²⁹ Ср.: Пс. 140:4.

¹²³⁰ *Сефир Антиохийский*. 1 Послание к Нефалию, I, 12 и далее.

показав из [материалов] Святого Собора в Ефесе, бывшего при божественном Кирилле, что ереси, нечестиво говорящие о разделении во Христе, появились за 200 лет до Нестория, а блаженные Отцы, жившие при этих ересиархах, никак не отклоняли речь о двух нераздельных природах во Христе. Ведь ересиарх Артемон¹²³¹, бывший за 200 лет до Собора в Никее, первым разделял Христа надвое. После него Ориген учил о Христе как о простом человеке,¹²³² после него Павел Самосатский за 80 лет до этого Святого Собора возобновил ересь Артемона. Опять же после Павла и после Святого Собора [в Никее] Феодор [Мопсуэстийский] Антиохийский, учитель Нестория, и Диодор [Тарсийский] учили, что Христос [разделен] надвое, после этого так же [утверждал] и нечестивый Несторий. Итак, почему никто из великих и признанных Отцов, живших при Артемоне и Нестории, не отклоняли выражения о двух соединенных природах во Христе?

2. И что это так, послушай содержание основного материала Святого Собора в Ефесе.

«Свидетельства, представленные священнослужителями Константинополя при всем народе и показан-

¹²³¹ Один из основателей динамического течения в монархианстве.

¹²³² Видимо, прп. Анастасий указывает на субординационизм Оригена. Хотя, согласно Оригену, Сын совечен Отцу и между Отцом и Сыном нет промежутка, единого существа Отца и Сына и Их полного равенства все же нет. Только Отец является истинным Богом, к Сыну же Ориген относит термин «Бог», как правило, с уточнением: Бог по причастию, Бог по характеристикам, второй, другой, низший Бог.

ные в Церкви, что Несторий одинаково мыслит с Павлом Самосатским.

Заклинаю Святой Троицей ознакомиться с этой хартией епископов, пресвитеров, диаконов, чтецов, народ Константинополя, чтобы предать позору еретика Нестория как одинаково мыслящего с Павлом Самосатским, анафематствованным православными Отцами и епископами 160 лет назад. Тот и другой сказали следующее:

Павел сказал: “Мария не родила Слово”.

Несторий единодушно сказал: “Мария не родила Божество, благороднейший”.

Павел сказал: “Ведь Он не был превечно”.

Несторий сказал: “Творцу времен, Божеству, они дают Мать, жившую во времени”.

Павел сказал: “Мария зачала Слово, но не стала старше Слова”.

Несторий сказал: “Как Мария родила более древнего, чем Она?”

Павел сказал: “Мария родила человека, равного нам”.

Несторий сказал: “Человек рожден от Девы”.

Павел сказал: “Лучшего же по всему, поскольку на Нем, по свидетельству Писания, благодать от Духа Святого”.

Несторий сказал: “Ибо [Иоанн Креститель] говорит: “Я видел Духа, сходящего... как голубя, и пребывающего на Нем”¹²³³, а Дух дал Христу вознесение и, таким образом,

¹²³³ Ин. 1:32.

большую славу (сказано: “Дав повеления Апостолам, которых Он избрал, вознесся посредством Святого Духа”¹²³⁴).

Павел сказал: “Дабы Потомок Давида, Помазанник не был чуждым Премудрости, дабы Премудрость не обитала со всем в чужом [ей человеке]. Ведь и в пророках она была, особенно же в Моисее, и во многих владыках¹²³⁵, особенно же во Христе, как в храме”. И в другом месте говорит, что Один Иисус Христос, а Другой – Слово.

Несторий сказал: “Разве может Рожденный прежде всех веков другой раз родиться, и к тому же Божеством?”»¹²³⁶

Вот ссылкой на Святой Собор [в Ефесе] опозорен лживый Севир, говорящий, что нечестивый Несторий первым ввел разделение [во Христе].

Итак, Святые Отцы, жившие при Артемоне, Павле, Диодоре и Феодоре, благочестиво назвали (как и мы) две соединенные природы Христа, а Артемон, Павел, Феодор и Несторий – разделенные, так как зло не в том, чтобы называть две [природы], но в том, чтобы разделять их на части и не ставить на первое место ипостасное соединение.

3. Опровержение безумных и нечестивых изложений и утверждений Севира, которые тот изложил [в

¹²³⁴ Деян. 1:2.

¹²³⁵ ἐν πολλοῖς κυρίοις

¹²³⁶ Свидетельство Константинопольского клира, всенародно возвешенное всей Церквю, о том, что Несторий единомыслен с Павлом Самосатским, который за 160 лет до Нестория православными епископами предан анафеме. АСО I, 1, 1, р. 101. ДВС. Т. 1. С. 156.

посланиях] к Нефалию и некоторым другим, сказав:

«Против возникших язв, то есть ересей, необходимо приготовить лекарства догматов, ведь если некий врач во время чумы, – говорит Севир, – запрещает питье воды, то некто может на это сказать: “Вот прежние врачи не запрещали нам пить воду”. Ведь тогда, – говорит Севир, – он сразу же услышал бы от врача: “Безумный! Смотри – распространяется болезнь. Ты что, желаешь определить отношение к болезни, основываясь на здоровой жизни?”»¹²³⁷

Нечто подобное утверждал благородный Севир, но его пророчески ниспровергает и заставляет замолчать богомудрый [святитель] Василий [Великий] в *Послании к схоластику Олимпию* арианину и неким подобным, пытающимся связать слово¹²³⁸, к каковым можно отнести и Севира. Святой божественный Василий говорит к нему в слове так: «Однако у них есть некое хитрое правило об изменении слов веры, подобно как некогда врачи меняли [лекарства] против имеющейся болезни. Порочность этого софизма следует не мне изобличать, но вам самим понимать. Да даст вам Господь разумение¹²³⁹ понять, какое слово правое, а какое – ложное и искаженное. Ведь если необходимо в зависимости от обстоятельств времени изменять правила веры и записывать новые,

¹²³⁷ Севир Антиохийский. 1 Послание к Нефалию, I, 8 и далее.

¹²³⁸ Аналогичная русская поговорка: Слово не воробей – вылетит, не поймашь.

¹²³⁹ Ср.: 2 Тим. 2:7.

то лживо утверждение: «Один Господь, одна вера»^{1240»}¹²⁴¹. [Святой] отец пророчески сказал это задолго до жизни Севира словно бы для осквернения и ниспровержения его учения.

4. Краткое заключение, содержащее исповедание экзегета о Домостроительстве Христа.

Чтобы кто-нибудь из безрассудных, используя приведенное выше безумное мнение нечестивого Нестория, не извратил исповедание Христа моей душой, телом и духом, кратко изложу его. Исповедую пренепорочное из души и тела Его человечество, по ипостаси соединенное чистому Его Божеству, подобно как и всецело совершенная наша душа соединена нашему телу. Подобно как Некто, виденный Навуходоносором в печи по образу Христа в подобии Сына Божия¹²⁴², был в образе человека всецело совершенным и воогненным, соогненным, всецело огненным и всецело горящим, так и человечество Христа было всецело совершенным и всецело обоженным, вобоженным и собожественным. И как, если бы кто-нибудь, войдя в эту печь, попытался бы усечь [мечом], ударить, связать, ранить или убить Сущего в образе Сына Божия, то никак не отделил бы от Него и не угастил бы огонь вследствие всецело совершенного соединения

¹²⁴⁰ Еф. 4:5.

¹²⁴¹ На самом деле: *Василий Великий, свт.* Послание 226 (218). К подведомственным ему подвижникам, 3.

¹²⁴² Ср.: Дан. 3:92.

Его с огнем, так и во Христе Сыне Божиим, как сказал ангел: «*Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою*»¹²⁴³, не может быть никогда, никак и ни при каких обстоятельствах отделен огонь Божества от Его человечества, и не будет отделен во век века. Однако же мы исповедуем, что это пресвятое тело и душа Христа имеют отличие во славе и величии от наших душ и тел, как и образ того, кто был в печи, имел отличие от остальных тел, бывших вне огня и печи. Вследствие чего мы называем Его пресвятое тело вобоженным и все свойства тела вобоженными, и чистую Его душу собожественной и все ее свойства вобоженными и единобожными, и говорим, что собственные свойства этих природ неслитно, неизменно, нераздельно сохранились в едином сложном Лице, как нам благочестиво передали блаженные Отцы. Однако же мы исповедуем, что соединенные по ипостаси с Богом Словом душа и плоть подчинены Ему и управляемы Им, и что все их свойства пребывают в высшем состоянии по сравнению со свойствами всего тварного, так как они свойства того, что выше всего тварного из-за соединения с Богом Словом.

¹²⁴³ Лк. 1:28.

Глава двадцать вторая

1. Введение в следующие главы.

Соименник и сопричастник Царства Небесного [святитель] Василий [Великий] говорит, что слово истины просто, то есть бесхитростно, незатейливо и нелукаво. Ведь все явные и простые Божественные слова советуют мудрым и кротким искать Господа в праведном сердце; в безрассудные же сердца мудрость Божия не войдет, и поэтому все, что бы ни слышали и ни узнавали, они легко и быстро спешат бранить и отменять из-за человекоугодного и высокомерного знания. Ибо что есть, скажи мне, более убедительного, более божественного и более истинного, чем изречение [апостола Иоанна] Богослова: «*В начале было Слово*»¹²⁴⁴? А вот Арий, от диавола черпая [мысли], получил взамен такого богословия следующее: «Справедливо сказал Иоанн: «*В начале было Слово*»¹²⁴⁵, то есть речь Бога; ибо не сказал «В начале был Сын», но произносимое слово Бога»¹²⁴⁶. Потому что, братья мои любимые, тот, кого ведет диавольский дух, готов нападать на все слова Писания и [святых] учителей. И совершенно ясно, что «*праведен суд на таковых*»¹²⁴⁷ и неотвратимо

¹²⁴⁴ Ин. 1:1.

¹²⁴⁵ Ин. 1:1.

¹²⁴⁶ Данный фрагмент из Ария сохранился только здесь.

¹²⁴⁷ Рим. 3:8.

наказание для тех, кто и в будущем по злой воле будет нападать на это наше изложение, которое я тут сразу попытаюсь составить.

2. Хитрость для использования в диспуте с теми, кто зловредно искажает и перетолковывает евангельские и отеческие писания о Христе Боге нашем.

Слово Премудрости желающим премудро возвещать премудрые слова Божии указывает: *«Не отвечай глупому по глупости его, ... но отвечай глупому против глупости его, чтобы он не казался себе благоразумным»*¹²⁴⁸. Это говорит сам премудрый Соломон. Если некто, безумно желая исказить Божественное Писание, собирает все неизреченное и непостижимое [в Писании], говоря: «Откуда ясно, что Сын Божий рожден, а Святой Дух исходит? Или как возможно, чтобы Рожденный был собезначален Родителю?», и вообще, когда он коварно исследует непостижимое и верит лишь воображению, а скорее и не воображению, а тому, что [только сами еретики] принимают, то не подражай ему и не отвечай ему по таковому его суетливому неверию, погружаясь во все глубины поиска и исследуя непознаваемое для всего творения, но отвечай ему *«против глупости его»*; приведи ему то, что исповедуют все христиане, во что безыскусно верует, что проповедует и возвещает Церковь, но в чем сомневаются и о чем вопрошают нас на Востоке удаляющиеся ныне от христианства. Вот некоторые из их вопрошаний по поводу [вет-

¹²⁴⁸ Ср.: Притч. 26:4–5.

хозаветного] Закона и евангельских слов.

Апории отступников от Церкви к христианам.

1) Откуда ясно, что наша душа тварна или что она останется бессмертной, если нигде Ветхозаветное Писание об этом не свидетельствует?

2) Кто мне сообщает, что Бытие – сочинение Моисея? Точно так же не надписаны и остальные книги пророков. Кроме этого еще есть многое, что представляется неверным: например, Божий запрет о пище¹²⁴⁹ и предсказание о четырехстах годах лишений Израиля в Египте¹²⁵⁰, ведь они переносили страдания сто сорок лет, то есть после смерти Иосифа¹²⁵¹. Также и срок, который Бог предписал для жизни человека, не исполнился на Ное, ведь сказано, что люди до потопа жили сто двадцать лет¹²⁵².

3) Опять же, введя многочисленные кровавые жертвы, [как это сказано] в книге Левит, впоследствии Бог через Исаию и Иеремию говорит, что Израиль не должен заботиться ни о жертвах, ни о всесожжениях¹²⁵³.

4) Опять же, Он объявил, что закон – это вечный устав¹²⁵⁴,

¹²⁴⁹ Ср.: Быт. 3:3; Лев. 11.

¹²⁵⁰ Ср.: Быт. 15:13.

¹²⁵¹ Прп. Анастасий говорит о проблеме датировки и продолжительности египетского плена.

¹²⁵² Ср.: Быт. 6:3; 7:6; 9:28.

¹²⁵³ Ср.: Ис. 1:11; Иер. 7:22.

¹²⁵⁴ Ср.: Исх. 12:14–17; 27:21; 28:43; 29:28; 30:21; 31:16.

почему же Его законное предписание не осталось вечным¹²⁵⁵?

5) Определив дать потомству Израиля владение от Египта до Евфрата¹²⁵⁶, Он не дал им и десятой части обещанного.

Это из Ветхого Завета; а вот спорные вопросы от этих неверующих из Нового Завета.

1) Почему вы утверждаете, что Христос воскрес, будучи в запечатанном гробе, хотя Евангелие этого не говорит?

2) Почему вы не называете Иосифа мужем Марии, хотя Евангелие везде об этом говорит¹²⁵⁷?

3) Евангелие говорит о бессеменном зачатии Христа¹²⁵⁸, но почему оно не говорит, как вы это говорите, о нетленной беременности Девы?

4) Хотя [евангелист] Иоанн говорит о Марии, сестре Марии, Матери Иисуса¹²⁵⁹, почему вы об этом не говорите?

5) Почему, Христос, говоря, что проведет во аде подобно Ионе целых три дня и три ночи¹²⁶⁰, не сделал это подобно Ионе, как предсказывал?

6) И снова, почему у одного евангелиста Он заповедует

¹²⁵⁵ Ср.: Деян. 15.

¹²⁵⁶ Ср.: Быт. 15:18.

¹²⁵⁷ Ср.: Мф. 1:16.

¹²⁵⁸ Ср.: Лк. 1:27.

¹²⁵⁹ Ср.: Ин. 19:25.

¹²⁶⁰ Ср.: Ион. 2:1; Мф. 12:40.

вам носить одну простую обувь и посох¹²⁶¹, а у другого евангелиста Он запрещает и посох и обувь¹²⁶²?

7) Хотя евангелисты нигде не говорят, почему вы знаете, что Христос рожден в пещере? Об этом ведь не сказано в Евангелиях.

8) Почему Иисус отказывался совершить то, чему Сам учил: ударяемый по щеке, Он не подставил другую, но упрекнул ударившего¹²⁶³?

9) Хотя Евангелие говорит, что Христос тварен, или рожден, почему вы говорите, что часть Его тварна, а часть нетварна? Ведь Матфей говорит: *«Книга родства (или же сотворения) Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамля»*¹²⁶⁴.

10) Если вы говорите, что Бог – простейший, одинаково наполняющий небо и землю, то каким образом Слово сошло с неба и снова туда вознеслось?

11) Если Бог Слово Божеством был в мире и до Воплощения, как говорит евангелист Иоанн, то почему вы называете Его сошедшим с неба в утробу Марии? Ведь если Он здесь был и до Воплощения, то ясно, что Он не сошел. А если Он сошел при Воплощении, то ясно, что Он был ограничен небом, как и ангелы.

¹²⁶¹ Ср.: Мк. 6:8.

¹²⁶² Ср.: Мф. 10:10.

¹²⁶³ Ср.: Мф. 5:39; Ин. 18:23.

¹²⁶⁴ Мф. 1:1.

12) Если Сын и Святой Дух от Отца, то ясно, что Он – Отец Того и Другого, и Рожденного и Святого Духа. А если вы не принимаете это исповедание, скажите нам, Кто первый и Кто второй произошел от Отца: Сын или Святой Дух? Если же Они произошли одновременно, то ясно, что Отец – Родитель двойни, и Сын и Дух – Боги-братья. Ведь в чем у неограниченного, неизменного и нераздельного Божества может быть различие рождения от исхождения?

13) Откуда ясно, что Слово Божие – ипостасный Бог и что Дух Божий – также Бог и Ипостась Бога, а ни ум Божий, ни сердце Божие, ни десница Божия, ни рука и остальное, что Писание приписывает Богу, – не есть иной Бог и иная Ипостась?

14) Почему, хотя до Вознесения Христа было одиннадцать учеников, Павел говорит, что, воскреснув из мертвых, Он «*явился... двенадцати*»¹²⁶⁵ ученикам? Ведь Матфий еще не был сопричислен им, и Павел тоже.

15) Почему, Христос, обещавший отрекшимся ради Него дать в веке сем земли, жен, детей и имущества во сто крат более¹²⁶⁶, не дал им это, как обещал?

Схолия. Это оружие предназначено благоразумным [для борьбы] против безумных, когда вы увидите, что они беседуют и являются вам со злой волей и со злой волей нападают на эту самую книгу.

¹²⁶⁵ 1 Кор. 15:5.

¹²⁶⁶ Ср.: Мк. 10:29–30.

3. Итак, христианство – вера простая; необходимо слушать и воспринимать все Божественное Писание и особенно творения учителей в простоте и прямоте сердца. Ведь Евангелие и апостольские Писания, как мы видим и в как мы об этом уже писали, являются неиспорченными, потому что не могут в них долго оставаться искажения, потери [части текста] или вставки, так как Евангелие распространено и записано на семидесяти двух языках. Ведь если даже кто-то попытается испортить один или два перевода Библии, то его бесчестие будет опровергнуто другими, правильными семьюдесятью переводами. В самом деле, посмотри, как некто пытался изъять [место] из Евангелия от Луки о сгустках кровавого пота Христа¹²⁶⁷ и не смог. Ибо отвергнуты были те [списки Евангелия, где] не было этого [места], так как во всех переводах [Евангелия] среди других народов и в большинстве греческих [списков] оно есть.

Творения Святых Отцов, особенно догматические, не переведены на все языки народов и не распространены на все страны. И некогда еретики могли сделать в них разные вставки и повреждения, что мы и обнаружили через испытание их. Чтобы доказать сказанное, приведем часть из зловердных изменений в книгах учителей, сделанных еретиками.

Нерожденность, или нетварность свойственна только Божественному. И вот мы нашли, что у святого Дионисия в главе, надписанной «Об именах “Великий” и “Малый”», о Боге

¹²⁶⁷ Ср.: Лк. 22:44.

сказано так: «Неубывающее, нерожденное; не как бы еще не рожденное, или неполностью, или чем-то или в каком-то качестве не рожденное, и не как будто никогда никоим образом не сущее; но как высшее всего нерожденного»¹²⁶⁸. Сказав «выше всего нерожденного», он обозначил многих нерожденных или несотворенных. И действительно, как это возможно? Ведь нет ничего нерожденного, только Бог. Поэтому некий манихей извратил мне эту цитату, желая доказать, что ангелы, душа и водная стихия нетварны, то есть, не рождены.

Опять же, хотя Церковь утверждает, что у всех святых ангелов одна сущность, божественный и равноапостольный Дионисий называет много сущностей вышних сил.¹²⁶⁹

Ведь великий из риториков Александрийский епископ Дионисий в Схолиях, которые он составил на тезоименитого себе блаженного Дионисия, говорит так: «Внешняя философия имела привычку называть «нерожденным» всю невидимую природу, так же как «сущностями» ипостаси; и поэтому эти выражения сказаны святым Дионисием в несобственном смысле, согласно с внешними»¹²⁷⁰. Поэтому не следует, по нашему мнению, необдуманно толковать слова Святых Отцов, как некоторые это делают и ныне.

Опять же, ведь сказано блаженным [святителем] Василием [Великим] в Слове на Шестоднев: «Совершенно все име-

¹²⁶⁸ Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 9, 4.

¹²⁶⁹ Ср.: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, 5.

¹²⁷⁰ Ср.: Максим Исповедник, *прп.* Схолии на Дионисия Ареопагита, 60.

ло причину и имеет цель, ибо как только ты назовешь мне причину, не сомневайся о цели»¹²⁷¹. Безумные оригенисты снова упоминают нам эту цитату, желая доказать предсуществование душ на небесах до существования тел, точно так же как и всеобщее восстановление от наказания, ссылаясь на небольшие цитаты, якобы принадлежащие богомудрому Григорию Нисскому и [Григорию] Богослову, и толкуя их согласно своему представлению.

Схолия. Оригенисты приводят цитаты из Слова [Григория] Богослова *На Богоявление* и из Слов [Григория] Нисского *О добродетели, На происхождение [Христа], На блаженства, На Песнь песней* и на другие места [Писания].

Я это говорю не просто так, не напрасно, но указываю, что они оскорбляют этими словами и цитатами [Святых] Отцов, что они не имеют свет знания, но помрачают этот свет и выпадают из него, что они составляют вздорное сочинение против Вселенской Церкви, отрицая и опровергая Вочеловечение от Девы Бога Слова.

4. Глава Андрея несторианина.

Для более полного доказательства, что слушать и исследовать слова Святых Отцов нужно со страхом Божиим и прямою души, добавлю к сказанному следующее. Так как гайаниты, феодосиане и евтихиане постоянно выставляют святого Кирилла, якобы назвавшего одну природу во Христе и

¹²⁷¹ *Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев, I, 3.*

якобы спорившего с теми, кто называет две природы, некий несториански мыслящий нечестивец и злодей по имени Андрей возразил и записал против них, то есть тех, кто называет одну природу во Христе, утверждая в своем сочинении, что Кирилл скорее говорит заодно с Несторием, «словно [Кирилл] незаметно для себя, – говорит [Андрей], – вполне уловлен в сеть, которую избегает». Андрей привел слова прямо из начала четвертой главы *Двенадцати глав* святого блаженного Кирилла: «Если кто разделяет Христа двумя лицами, то есть ипостасями, – да будет анафема»¹²⁷².

И на это Андрей говорит: «Что за действительно превосходное истинное толкование и что за замечательное изложение догматов благочестивого Кирилла! Ибо вот Отцами и даже Собором установлено, что ипостаси суть лица, – Святыми Отцами в Никее, назвавшими три Ипостаси, или Лица во Святой и единосущной Троице. Итак, если справедливо утверждено, что ипостаси суть лица, то почему почти во всех своих наставлениях [Кирилл] сказал, что природы суть ипостаси? Ведь, называя природы ипостасями, а ипостаси лицами, что иное он проповедует, как не различные лица во Христе, когда говорит «Неслитными остались природы, или ипостаси»¹²⁷³? Чьи ипостаси, благородный Кирилл? Ясно, что Христовы. И если ты вообще говоришь о различ-

¹²⁷² Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

¹²⁷³ Кирилл Александрийский, *свт.* Схолии, 11. АСО I, 5, р. 190.

ных ипостасях в Нем, то почему, в конце концов, определено, что ипостаси суть лица? Ибо, если ты не согласен с этим определением, что ипостаси суть лица, то, возможно, некто, защищая тебя, сможет сказать: «Кирилл считает ипостаси не лицами, а бытием неких восуществленных вещей». Если же ты привел это правило против самого себя, то нет тебе в этом никакого оправдания. Стало быть, когда ты говоришь: «Неслитными остались Христовы природы, или ипостаси», ты не что иное говоришь, как: «Неслитными остались Христовы ипостаси, или лица». Вследствие чего, согласно этому твоему правилу и закону, говорящему, что природа есть ипостась, или лицо, обнаружено три природы в трех Лицах Троицы, то есть арианство, и два лица в двух природах Христа, которые ты исповедуешь, когда говоришь, например, в Слове «О служении в духе»: «Кивот есть для нас образ Христовых природ, или ипостасей»¹²⁷⁴, и снова в другом месте ты просто говоришь: «Христос из двух природ, или ипостасей». Итак, если ты согласен, что Христос из двух ипостасей, или лиц, то ясно, что ты говоришь, что тело Христа предсуществовало и предварительно сформировалось в утробе Девы, и сразу же Лицо Бога Слова было соединено с ним, как ты снова говоришь в третьей главе «Двенадцати [анафематизмов]»: «Если кто-то разделяет ипостаси после неопишуемого

¹²⁷⁴ Ср.: Кирилл Александрийский, *свт.* О поклонении и служении в духе и истине, IX.

соединения»¹²⁷⁵. В других многочисленных местах ты имеешь природы ипостасями, а в [послании] «К Ермению» ты сам себе противоречишь, говоря, что одно есть природа, а иное – ипостась, или лицо. Почему же, хотя ты возражал Феодориту в «Двенадцати главах», в твоих апологиях ты никак не оправдывался по поводу этих ипостасей во Христе, о которых ты говорил в третьей главе? Итак, ты сам себе лицемерно противоречишь, то говоря, что Христос – одна природа, то – два лица. Ведь и в написанных тобой «Схолиях», толкуя [место] в Евангелии, когда Петр нашел во рту рыбы статир¹²⁷⁶, ты так говоришь: «Итак, истинный статир¹²⁷⁷ – это Христос, ибо Он – две особенности¹²⁷⁸». Итак, большое спасибо составителю речей Кириллу, разным образом всецело исповедовавшему во Христе различные особенности и ипостаси».¹²⁷⁹

Схолия. Когда мы учили так в Александрии, еретики совершенно не могли защищаться против нас, но были посрамлены.

Послушайте, братья, [речь] подлой змеи Андрея, которую

¹²⁷⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* Послание Кирилла епископа Александрийского к Несторию об отлучении, 11. АСО I, 1, 1, р. 40. ДВС. Т. I. С. 198.

¹²⁷⁶ Ср.: Мф. 17:27.

¹²⁷⁷ Две дидрахмы.

¹²⁷⁸ χαρακτήρ

¹²⁷⁹ Фрагмент из этого малоизвестного несторианского автора Андрея сохранился только у прп. Анастасия.

он изрыгнул от ядовитого несторианского сердца против все-мудрого учителя Кирилла по поводу выражения, назвавшего природы ипостасями. Действительно ли это слова святого отца [Кирилла] или кого другого, я не берусь сказать. Ведь целый сонм Отцов и сам великий Кирилл в различных местах говорят, что природа есть нечто одно, а ипостась – другое; и, следуя этому правилу, Вселенская Церковь говорит, что Христос – две соединенные природы, но не допускает говорить, что в Нем две ипостаси, или лица, и не проповедует, что Он состоит из двух ипостасей, или лиц. Ибо ипостась – это собственно Его Лицо. Мы же не познаем святую плоть совсем отдельно от Бога Слова, ведь она не предсуществовала во утробе, но одновременно соединены Божество и разумная одушевленная плоть. Именно это соединение называется ипостасным. Итак, как я сказал, нечестивый Андрей составил указанные обвинения против богомудрого отца Кирилла.

5. Опять же, несториански мыслящий Марон Эдесский, составляя Послание против Севира, говорит следующее: «Мы, неся свет благочестия с Востока, не настолько отвращаемся от Диоскора, Севира и Феодосия, сколь заслужено ненавидим богохульный Халкидонский Собор. Ибо он совсем не назвал во Христе ипостаси, а Севир, сам отец Кирилл, Диоскор и Феодосий полностью согласны с нами, что во Христе есть ипостаси, исповедуя Его из двух ипостасей, или лиц, но и говорят, что ипостаси Христа неслитны. Ведь

сам Кирилл Египетский утверждал: “Неслитными остались Христовы ипостаси”¹²⁸⁰. А если неслитными остались ипостаси Христа, то есть лица, то ясно, что они и познаваемы и навеки сохраняемы. Однако, как остались неслитными? Удивительно, что [Кирилл] не сказал “нераздельные”, но – “неслитные”, то есть ясно видимые и численно познаваемые как две, и не добавил, что это якобы нами¹²⁸¹ введено такое число ипостасей во Христе. После чего он, многословно описывая Рождество от Девы, похулил [Ее] честь, то называя Рождество от Нее природным, то говоря в Двенадцати своих главах: “[Дева] по плоти родила Слово, ставшее плотью”. На это мы возражаем: “Не по плоти родила Дева, богоборец, но богоподобюще”». ¹²⁸²

Схолия. Я нашел эту цитату в Александрии у пресвитера феодосиянина Георгия по прозвищу Ключарь, составителя речей их церкви.

Это нечестивые еретики [говорят] против богомудрого отца [Кирилла], мы же провозглашаем его светочем и столпом Церкви.

¹²⁸⁰ Ср.: *Кирилл Александрийский, свт. Схолии*, 11. АСО I, 5, р. 190.

¹²⁸¹ Т. е. несторианами.

¹²⁸² Этот фрагмент из Марона Эдесского сохранился только у прп. Анастасия.

Глава двадцать третья

1. О вере гайанитов.

Схолия. Севир и Гайан прежде были единомысленны и 18 лет вместе пребывали в Александрии. И вот однажды Гайан спросил Севира: «Как нужно исповедовать тело Христа, тленным или нетленным?» Когда Севир сказал, что тело тленно до Воскресения на третий день от смерти, Гайан сразу прервал его: «Если ты говоришь, что тело тленно, то со всей необходимостью ты называешь и две природы во Христе». Это стало причиной разделения между ними.

Гайаниты, юлианисты и аграниты имеют ту же самую веру, что и севириане, иаковиты, феодосиане и диоскориане. Однако они (то есть севириане и иаковиты) хотя и говорят, что Христос – именно одна природа, но исповедуют в Нем два свойства, божественное и человеческое, и говорят, что тело Его до страстей было тленно. А гайаниты говорят, что тело Христа от самого момента соединения совершенно нетленно и божественно и что Он имеет одно свойство – божественное и бесстрастное.

Знайте: невозможно доказать, что признанные Отцы утверждали, что Христос от самого момента соединения существует совершенно в нетленности; и вот эти воры рассуждают, основываясь на собственных соображениях и своих учителях и, как я часто говорил, приводят вырванные куски

из выражений [Отцов]. Поэтому против них и мы вооружились фактическими доказательствами сообразно со следующим изложением.

Диспут гайанита и православного, бывший в Александрии.

Православный: Вещи вернее слов или слова надежнее вещей?

Гайанит: Очевидно, что вещи более заслуживают доверие, чем слова.

Православный: Справедливо ты ответил по закону истины и благочестия. Тогда скажи мне, пожалуйста, что и Божество и тело Христа от самого момента соединения существуют совершенно в нетленности; это Причастие, эта жертва пресвятого Тела и Крови Христа, которую ты возносишь и вкушаешь, является истинным Телом и Кровью Христа Сына Божия, или это простой хлеб, что продается и поедается у себя дома, или это образ Христова тела, как козел, которого иудеи приносят в жертву¹²⁸³?

Гайанит: Нельзя нам называть святое Причастие образом Христова тела или простым хлебом. Но мы истинно вкушаем само Тело и Кровь Христа Сына Божия, воплотившегося и рожденного от Святой Богородицы и Приснодевы Марии.

Православный: И мы так веруем и так исповедуем по

¹²⁸³ Ср.: Лев. 16:8-10.

слову Самого Христа, которое Он сказал ученикам на Тайной вечери, передавая им животворящий хлеб: «*Приимите, ядите: сие есть Тело Мое*»¹²⁸⁴ и, передавая им чашу, сказал: «*сие есть Кровь Моя*»¹²⁸⁵. Не сказал: «Сие есть образ Тела и Крови Моих». И в других многих местах Христос указывает: «*Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную*»¹²⁸⁶. Итак, если Сам Христос свидетельствует, что то, что мы, верующие, вознося, вкушаем, поистине есть Тело Его и Кровь, тогда дай нам от Причастия вашей якобы православной церкви, как ты ее называешь вопреки всей остальной церкви; и мы со всем почитанием отложим это святое Тело Христа и Кровь в сосуд; и когда пройдет несколько дней, если оно не истлеет, не измениться и не испортиться, то станет очевидно, что вы справедливо проповедуете, что Христос от самого момента соединения существуют совершенно в нетленности, а если истлеет или испортится, то необходимо всем вам признать одно из следующего: или то, что вы вкушаете, не есть истинное Тело Христа, но только образ, или что из-за вашего зловерия не сошел на него Святой Дух, или что тело Христа до Воскресения тленно как приносимое в жертву, подверженное смерти и ранам, раздробляемое и вкушаемое. Ведь нетленная природа, как нетленная природа ангелов и душ, ни приносима в жертву, ни прободаема в

¹²⁸⁴ Мф. 26:26; 1 Кор. 11:24.

¹²⁸⁵ Мф. 26:28.

¹²⁸⁶ Ин. 6:54.

ребро и руки, ни раздробляема, ни подвержена смерти, ни вкушаема, ни осязаема, и ее совершенно невозможно переварить [желудком], как пищу.

2. Гайанит: А почему мы находим, что многие из Святых Отцов называют тело Христа нетленным?

Православный: О нетленном и тленном, как мы сказали в определениях, говорится в Божественном Писании в двух смыслах: то телесно, то душевно. Вследствие чего Бытие говорит: «*И возрел Бог, и вот, вся земля растленна*»¹²⁸⁷, то есть все люди беззаконны, о которых и Давид говорит: «*Растлились они и сделались омерзительными в беззакониях и нравах*»¹²⁸⁸. Итак, поэтому тление греха нетленно, то есть безгрешно – мы говорим так о пресвятом и пренепорочном теле Христа, потому что никто из Святых Отцов никогда не говорил [о нем]: «совершенно в нетлении», как вы это говорите. Вследствие чего и триблаженный Афанасий так говорит о теле Господа: «Тело было тленное, поскольку и Мария была тварна»¹²⁸⁹. Как можно говорить, что тело Христа единосущно нашему, или: «*Как дети причастны плоти и крови*»¹²⁹⁰, или: «*Он воспринял семя Авраамово*»¹²⁹¹, или: «Он,

¹²⁸⁷ Ср.: Быт. 6:12.

¹²⁸⁸ Пс. 52:2.

¹²⁸⁹ Ср.: Афанасий Великий, *свт.* Против ариан, III, 56.

¹²⁹⁰ Евр. 2:14.

¹²⁹¹ Ср.: Евр. 2:16.

*подобно нам, совершенно искушен»*¹²⁹², если Он якобы нетленен от самого момента соединения, как вы это проповедуете?

А поэтому мы учим, что до страстей пресвятое тело Христа было тленным, после же трехдневного Воскресения оно нетленно; а я, кроме того, говорю, что до страстей [в Его теле] были различные течения жидкостей: крови, пота, слюны и слез; после же Его Воскресения из мертвых, если Он и ел, то только по икономии ради веры учеников, мы также совершенно не обнаруживаем в Нем никаких отделений, течений или утрат: Он не плюет, не плачет, не выделяет пот, не проливает кровь; ни с чем иным, что является следствием греха, не связан: не спит, не жаждет, не страдает от голода; после же Воскресения Он ел так, как огонь поедает воск и как ели ангелы с Авраамом¹²⁹³. Поэтому Христос до страстей не менял внешность и вид лица, как это было, когда Он был после Воскресения обнаружен с иной внешностью Магдалиной¹²⁹⁴, и явился с иной внешностью Клеопе¹²⁹⁵ и затем другим при море Тивериадском¹²⁹⁶, [так что не был ими узнан]. Опять же, хотя до страстей мог, но не являлся одновременно в различных местах, чтобы потом не учили о призрачно-

¹²⁹² Ср.: Евр. 4:15.

¹²⁹³ Ср.: Быт. 18:1–8.

¹²⁹⁴ Ср.: Ин. 20:14–15.

¹²⁹⁵ Ср.: Лк. 24:13–32.

¹²⁹⁶ Ср.: Ин. 21:1–14.

сти [Его Воплощения], но согласно общей телесной природе совершал перемещение по пространству, после же Своего Воскресения из мертвых, когда пресвятое Его тело, наконец, воскресло и стало легким, духовным, тонким и нетленным, Он беспрепятственно и запечатанный гроб покинул, и через запертые двери вошел и явился ученикам в Иерусалиме и в Эммаусе в один и тот же час вечера того дня, когда воскрес.

Если же от самого момента соединения Христос был совершенно и неизменно нетленным, то почему Он до страстей никогда не являлся плотью одновременно в различных местах и с различной внешностью и видами лица? Почему после Своего Воскресения никогда не плевал и не плакал? Поэтому совершенно ясно, что святое тело Христа до страстей было тленным, а после Его Воскресения оно нетленно.

Гайанит: Однако заметь: если Христос и оплакивал Лазаря, то Его нетленные и божественные слезы воздвигли мертвое тело.¹²⁹⁷ Если Он и плевал, то Его слюна отверзла очи слепому.¹²⁹⁸ Если вытекла кровь из ребра, то этим Он спас мир.¹²⁹⁹ Если Он и распят, то как Бог покрыл тьмой солнце.¹³⁰⁰

Православный: Не следует сомневаться, что пренепорочное Его тело из-за соединения с Богом Словом являет-

¹²⁹⁷ Ср.: Ин. 11:1-45.

¹²⁹⁸ Ср.: Мк. 8:22-26; Ин. 9:1-7.

¹²⁹⁹ Ср.: Ин. 19:34.

¹³⁰⁰ Ср.: Мф. 27:45.

ся святым, божественным, всемогущим и творящим. Однако мы слышим, как великий Григорий Нисский говорит против Евномия: «Животворит Лазаря не человеческая природа, и оплакивает покойника не бесстрастная сущность, но слезы свойственны человеку, а жизнь – Истинной Жизни»¹³⁰¹. Если же, как вы утверждаете, чудотворения совершены не Божеством, а телом Христа, то Он должен был сразу же из пеленок явить чудеса. Ведь Он несчетное количество раз по-детски плакал, несчетное количество раз как человек плевал, ибо, как говорит Павел, во всем был искушен, как мы, кроме только греха¹³⁰². В самом деле, вот, восприняв обрезание, Он никакого чуда не стремился совершить через кровотечение божественной плоти¹³⁰³.

По поводу упоминаемых вами [слов пророка] «*ниже да-си преподобному твоему видети истления*»¹³⁰⁴, [скажем, что] истление¹³⁰⁵ есть полное уничтожение сущности; этому тело Господа во гробе не подверглось, сохраненное [от истления] находящимся в нем Божеством, измененное Им в нетление и восстановленное таким, каким было тело Адама до преступления.

¹³⁰¹ Григорий Нисский, *свт.* Опровержение Евномия, III.

¹³⁰² Ср.: Евр. 4:15.

¹³⁰³ Ср.: Лк. 2:21.

¹³⁰⁴ Пс. 15:10; Деян. 2:27.

¹³⁰⁵ διαφθορά

Из Слова *О воскресении и нетлении* Ипполита епископа Римского.

«Люди в воскресении будут, конечно, как ангелы Божии – в нетлении, бессмертии и не текучести. Ибо нетленная сущность не рождает, не рождена, не растет, не спит, не страдает от голода и жажды, не устает, не страдает, не умирает, не прободается гвоздями и копием, не потеет, не теряет кровь. Таковые сущности суть – либо ангельские, либо [сущности] душ умерших людей, так как они обе инородны и чужды видимому, тленному этому тварному миру».¹³⁰⁶

3. Однако противник возражает: «Христос воспринял страсти добровольно и ради назидания; а то, что совершено добровольно и ради назидания в законе, не относится к природе».

Православный на это: «Следовательно, поскольку Бог Слово сошел с неба добровольно, Его сошествие нельзя назвать истинным. Поскольку Он воплотился добровольно, нельзя назвать Его тело природой, Его Рождество – Рождеством, Его возраст – возрастом, Его род – родом, Его страсть – страстью, Его смерть – смертью, Его Воскресение – Воскресением, Его Вознесение – Вознесением. Ведь все это Он, вочеловечившись на земле, воспринял добровольно, а не вынужденно. А это есть изобретение манихеев».

Схолия. Некая иная апология и направленное севирианам ясное разъяснение выражения «одна

¹³⁰⁶ Данная фраза сщмч. Ипполита Римского сохранилась во фрагментах.

воплотившаяся природа Бога Слова».

Когда, например, в небесной тверди есть некие три единосущные и неограниченные светила, никто из здравомыслящих не станет именовать эти три света природами, но назовет три света единосущными ипостасями, имеющие сопродный, одноприродный, однородный, сродный и нераздельный свет, так и в Троице не называют Бога Слова природой, но Ипостасью Слова, подобно и Отца и Духа Святого. Опять же, если оказалось, что один из этих светов соединен и неограниченно окутан неким облаком, то это светило в облаке называется ипостасью, как одна из существующих трех ипостасей света, также называется и природой из-за присоединения соединенного со светом инородного и иной сущности облака. Так я воспринял выражение богомудрого Кирилла, когда он в отношении плотского соединения говорит: «одна воплотившаяся природа Бога Слова». Если же ты безрассудно бранишь это выражение, добиваясь называть Ипостась Слова природой, тогда точно так же необходимо именовать и Отца Бога Слова целой собственной природой, так же и Святой Дух – другой особой природой. Надменный Севир, утверждающий это и думающий так, увяз, в самом деле, в арианской трясине троебожия.

И человек, будучи голым, называется одной из всех ипостасью, а если одет в одежду, то может быть назван природой из-за иной природы инородной одежды, которую надел. И, например, Гавриил – одна из ангельских ипостасей, а ес-

ли оденется плотью, то может быть назван и природой из-за соединения с инородной ему плотью. И разумная душа, например, Павла, существующая ныне голой без своего тела, называется одной ипостасью общей сущности человеческих душ, а не природой; если же ныне до воскресения она была бы соединена с собственным телом, то может быть из-за иной сущности земного тела неким благочестивым образом именована природой. Поэтому блаженные Отцы сказали, что человек создан некоторым образом как бы «из двух природ».

Но акефал бранит нас и в этом: «Если человек создан из двух природ, а Бог Слово воспринял его, тогда получается, что вы исповедуете во Христе три природы». На это надо сказать: «Тогда вы посрамлены как отрицающие, что Слово воплощено, не исповедуя, что Бог Слово воистину воспринял тело и душу. А если вы вообще называете Его совершенным в человечестве, как и в Божестве, то получается, что вы утверждаете, что Христос из трех природ. Однако, как дерево, имеющее много различных составных частей: корень, ветви, листья, цветок, плод, называется одной природой, так же и цельный человек, как говорит брат Божий Иаков: *“всякое естество живых существ, пернатых и пресмыкающихся укрощается человеческим естеством”*¹³⁰⁷».

¹³⁰⁷ Ср.: Иак. 3:7.

Глава двадцать четвертая

Опровержение, то есть разрушение монофизитского положения, говорящего: «Если ипостась воплощенного Бога Слова есть совершенное Божество и в ней созерцается вся полнота Троицы, то все свойства, обнаруженные в Сыне при Домостроительстве [Воплощения], присвоены и всей Троице, будь то две природы, две воли, две энергии. Мыслящие так обнаруживают у Святой Троицы три частные природы и одну общую».

Он сказал нам кратко об этом, и мы не будем сочинять, как еретики, собственные басни, а припадем к чистому Божеству, говорящему: *«горе пророчествующим от своего сердца, а не от Бога»*¹³⁰⁸; как Давид одним камнем поразил Голиафа и истребил весь лагерь иноплеменников,¹³⁰⁹ так и мы одним словом и одним доказательством мужа апостольского и светоча вселенной Дионисия давай поразим весь лагерь иноплеменных еретиков, заткнув их уста, говорящие: «Если что-то прилагается Единому от Святой Троицы Христу, это и ко всей Троице относится».

Из Главы о соединенном и раздельном богословии святого апостольского учителя Дионисия Ареопагита: «Подоб-

¹³⁰⁸ Ср.: Иез. 13:3.

¹³⁰⁹ Ср.: 1 Цар. 17:49–51.

но тому (если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы) как свет каждого из светильников, находящихся в одной комнате, полностью проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить свет одного из светильников от света другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге»¹³¹⁰.

Схолия. [Слова] «соединенное» и «раздельное» говорят, что в Святой Троице общее относится к сущности, а различное – к Ипостасям.

Это [слова] Дионисия, мы же для опровержения [еретиков] воспримем сказанное. Совершенный ум отца берет этот образ. Для Святой Троицы он привел образ из неких трех светильников или восковых свеч, зажженных в некоем храме или доме, разделенных по ипостасям друг от друга (ибо тот и другой – светильник, отдельно посылающий [свет]), но, соединенные светом, они имеют нераздельную общность природы и действия, и никто не может в воздухе дома различить: это свет от этого светильника или же от другого. Сказав это, учитель затем переходит от триадологии к учению о

¹³¹⁰ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2, 4.

Домостроительстве и к исходу Бога Слова от Отца [в мир] согласно Его словам: «*Я исшел от Отца Моего и иду к Отцу Моему*»¹³¹¹.

Дионисий: «Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, то выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя»¹³¹².

Он утверждает, что Сын, выйдя от Отца и поселившись в мире, ни Отца, ни Духа не вывел с Собой в Себе и, выйдя, ничего из Своего Им не оставил, но совершил нераздельный исход только Своей Ипостасью.

Затем в шестой части [этой главы Дионисий] говорит: «От общего благолепного действия Божия в нашей природе отдельные полное и истинное восприятие от нас нашей сущности, совершенное ради нас сверхсущностным Словом»¹³¹³.

Истолкование: «Отдельно», то есть раздельно от триадологии и богословия¹³¹⁴ «полное и истинное восприятие от нас нашей плоти», то есть смысл вочеловечения и Воплощения Христа состоял в «Его деяниях и страданиях – лучших, превосходных делах Его человеческого богодействия». Говорит: «лучших, превосходных», то есть чистых и непорочных, соответственных Его человеческой природе. Тако-

¹³¹¹ Ср.: Ин. 16:10–28.

¹³¹² Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2, 4.

¹³¹³ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2, 6.

¹³¹⁴ Т. е. от учения о Святой Троицы.

вы суть: рождение, младенчество, возрастание, голод, жажда, страдание, скорбь, слезы, слюна, пот, кровь, прободение, тление, истечение [крови из ран], смерть, омертвление, безгласие, неподвижность. Затем приписывает, говоря: «В этом ведь ни Отец, ни Дух никак не соучаствовали Слову»¹³¹⁵.

Позор Севиру, позор Диоскору, Тимофею и Евтихию, позор Феодосию и Иакову, позор десятирогу из предтеч Антихриста, говорящим: «Все, что относится ко Христу, то и всей Троице подходит». Ибо вот ясно апостольский светоч вселенной [Дионисий] говорит, что Бог Отец и Дух Святой никоим образом не участвовали вместе со Христом в том, что совершено в плоти, что соединено [с Ним] по плоти, «если только кто-нибудь не скажет, что лишь благодаря благовидной и человеколюбивой воле»¹³¹⁶.

Только, говорит он, волей, славой и согласием были связаны Отец и Святой Дух со смыслом и образом Воплощения Христа, однако собственными Ипостасями не принимают участия и остаются чуждыми, пребывая вне всего того, что, воплотившись, Бог Слово воспринял от Девы. Ей слава и сила во веки веков! Аминь.

Просим прощение у трудолюбцев, «*ибо мы*, как говорит Павел, *отчасти знаем*»¹³¹⁷, отчасти постигаем, отчасти воз-

¹³¹⁵ *Максим Исповедник, прп.* Толкования. (На: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2, 6.)

¹³¹⁶ *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. 2, 6.

¹³¹⁷ 1 Кор. 13:9.

вещаем и отчасти утверждаем. Ибо божественное насколько познаваемо, настолько гораздо более непознаваемо, ведь и святые ангелы не знают в совершенстве всего того, что касается Бога.

Припишу к книге и следующее, как бы надену некий торжественный свадебный венец. Божественный Ветхий и Новый Закон убеждает устами двух и трех свидетелей подтверждать всякое слово¹³¹⁸. Итак, на Святом Соборе 318 Святых Отцов в Никее сказано, что природа и ипостась – не одно и то же, как мы установили выше. Подобно и I Ефесский Святой Собор 20 °Святых Отцов через всеумудрого Кирилла при всем народе установил, что сущность и природа – иное по сравнению с ипостасью, то есть лицом. Итак, 518 Отцов являются защитниками нашей Святой Соборной и Апостольской Церкви против акефалов; ведь ни человек, ни все силы небесные никогда не в силах отменить или опровергнуть то, что определили и предсказали Отцы этих Святых Соборов. Наконец, когда акефалы многократно приводят нам одно или два изречения, называющие природу лицом, мы предлагаем им сонм из 518 Святых Отцов. Ведь большее количество голосов имеет большее значение по поводу всякой вещи, как установили правила Святых Апостолов Христовых. Ему же сила и слава во веки веков! Аминь.

Мы призываем тех, кто собирается прочесть книгу, простить нас за многие исправления или повторения, ибо по-

¹³¹⁸ Ср.: Втор. 19:15; Мф. 18:16; 2 Кор. 13:1; 1 Тим. 5:19.

стоянные немощи не позволяют нам поработать над ней, как хотелось бы. Ведь эти догматы о Христе необходимо предвзвешивать введением, исправлять описки, расставлять знаки препинания и затем переписывать красивым почерком, но у наших единомышленников из-за нерадивости и нерешительности не было в этом подобающего трудолюбия и усердия. Вот почему, закончив эту тетрадь, мы представили [наше сочинение] с грамматическими ошибками. Естественно, если мы неким словом или мыслью выразились не подобающим образом, то просим прощение, ведь только Бог безошибочен. Кроме всего этого, мы опасаемся, что будущий переписчик внесет и схолии, усердно истолковывая ударения, точки, запятые и описки, ведь в другой раз и по неведению внесенные в нашу догматическую рукопись некие частные изменения наполнили ее богохульными выражениями.

Библиография

Исследования и издания трудов преп. Анастасия

Alpers K. Die Etymologiensammlung im Hodegos des Anastasios Sinaites, das Etymologicum Gudianum (Barb. gr. 70) und der Codex Vind. theol. gr. 40, JÖB 34 (1984). S. 55–68.

Anastasius Abbas. Adversus Judaeos disputatio // Patrologiae cursus completes. Series Graeca (далее – PG) / Ed. par J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus (series Graeca). En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 89. Col. 1203–1282.

Anastasius Sinaita. Homilia dicta in Sextum psalmum PG 89, 1115–1144.

Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus. Interrogationes et responsiones // PG 89. Col. 311–824.

Athanasius. Liber de definitionibus // PG 28. Col. 533–554.

Anastasius Sinaita. Libri duodecim // PG 89. Col. 851–1078.

Anastasius Sinaita. Oratio di Sacra Synaxi // PG 89. Col. 825–849.

Anastasius Sinaita. Oratio in Sextum psalmum // PG 89. Col. 1077–1116.

Anastasius presbyter Sinaita. Sermo III // PG 89. Col. 1151–1180.

Anastasius Sinaita. Sermo in defunctos perutilis // PG 89, 1191–1202.

Anastasius patriarcha Antiochenus. E sermone: Secundum

imaginem, fragmentum // PG 89/ Col. 1143–1148.

Anastasius Sinaita. *Viae dux* / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann. Turnhout. Leuven, 1981. (Corpus christianorum. Series graeca. V. 8).

Anastasius Sinaita, episcopus Antiochenus. Vie dux adversus acephalos // PG 89. Col. 35-310.

Andrist P. Rezension von Aulisa – Schiano 2005 // *Byzantinoslavica* (далее – BZ) 101 (2008). S. 787–802.

Aubineau M. Un nouveau témoin d'Anastase le Sinaïte, 'Vie dux', découvert dans le Vat. gr. 2076 (X–XI s.), *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 58 (1984). S. 79–82.

Aulisa I., Schiano C. Dialogo di Papisco e Philone giudei con un monaco. Testo, traduzione e commento (Quaderni di Vetera Christianorum, 30). Bari, 2005.

Baggarly J. D. A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai, *Orientalia Christiana Periodica* (далее – OCP) 36 (1970). S. 337–347.

Baggarly J. D. Hexaplaric Readings on Genesis 4: 1 in the Ps.-Anastasian Hexaemeron, *OCP* 37 (1971). S. 236–243.

Baggarly J. D. Rezension von K.-H. Uthemann, *Anastasio Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas* (CCG 12). Turnhout, Leuven, 1985 // *OCP* 54 (1988). S. 253–255.

Baggarly J. D. The Conjugates Christ-Church in the Hexaemeron of Ps.-Anastasius of Sinai: Textual Foundation and

Theological Context. Roma, 1974.

Belting H., Belting Ch. Das Kreuzbild im Hodegos des Anastasius Sinaites. Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus // *Schumacher W. N. Tortulae*, Rom, Freiburg, Wien, 1966. S. 30–39.

Bibikov M. V. Pseudo-Anastase's Florilegia as a Source for the Izbornik of Symeon – Izbornik of Svjatoslav 1073 // ΣΤΕΦΑΝΟΣ (Festschrift V. Vavřínek), hrsg. v. *Dostálová R., Konzal V.* BZ 56 (1995), S. 625–630.

Binggeli A. Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme, Édition, traduction, commentaire. Paris, 2001.

Binggeli A. Un nouveau témoin des Narrationes d'Anastase le Sinaïte dans les membra disjecta d'un manuscrit sinaïtique, Revue des Études byzantines (далее – REB) 62 (2004). S. 261–268.

Bouvy E. Le cantique funèbre d'Anastase. Échos d'Orient (далее – EO) 1 (1897/1898). S. 262–264.

Bruns J. E. The Altercatio Jasonis et Papisci, Philo, and Anastasius the Sinaite, Theological Studies (Baltimore) 34 (1973). S. 287–294.

Canart P. Nouveaux récits du moine Anastase, XII CIEB, II. Belgrad, 1964. S. 263–271.

Canart P. Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592, LM 75 (1962). S. 109–129.

Caranicolas P. A Note on Anastasius of Sinai, Θεολογία 26 (1955). S. 259–262.

Congourdeau M.-H. Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale, in: *Boudon-Millot V.* Les Pères de l'Église face à la science médicale de leurs temps. Actes du troisième Colloque d'Études Patristiques (Paris, 9–11 septembre 2004), (TH 117). Paris, 2005. S. 287–298.

Cumont F. Lydus et Anastase le Sinaïte, BZ 30 (1930). S. 31–35.

Dagron G. Le saint, le savant, l'astrologue: Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des V–VII siècles // Hagiographie. Cultures et sociétés (IV–XII siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979). Paris, 1981. S. 143–155.

Darling R., Griffith S. H. Anastasius of Sinai, the Monophysites and the Qur'an // Eighth Annual Byzantine Studies Conference. Chicago, 1982. P. 13–14.

Declerck J. H. Les 'Definitiones sanctorum patrum' dans le Codex Gudianus gr. 102, Byz. 52 (1982). S. 413–416.

Déroche V. Rezension von Aulisa – Schiano 2005, in: JÖB 59 (2009). S. 246–248.

Deun, van P. Quelques témoins nouveaux de l'Hodègos d'Anastase le Sinaïte, REB 50 (1992). S. 231–239.

Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster i. W., 1907.

Flusin B. Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte, TM 11 (1991). S.

Gregorius Nyssen. Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG 44. Col. 1327–1345.

Gretser J. Anastasii Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Ὁδηγός, seu Dux Viae, adversus Acephalos. Nunc primum Ex Bibliotheca inclytæ Reipublicæ Augustanae graece et latine editus. Ingolstadt, 1606.

Gretser J. Sancti Anastasii Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Quaestiones et responsiones de variis argumentis CLIV, nunc primum graece et latine cum insigni auctario publicatae. Ingolstadt, 1617.

Griffith S. H. Anastasios of Sinai, the Hodegos, and the Muslims, GOTR 32 (1987). S. 341–358.

Guillou A. Le monastère de la Théotokos au Sinaï, MAH 67 (1955). S. 216–258.

Haldon J. The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief // Cameron-Conrad, The Byzantine and Early Islamic Near East, Princeton NJ, 1992. S. 107–147.

Halkin F. La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou, AB 63 (1945). S. 56–64 (Репринт: Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine [V. R.]. London, 1973, Nr. XV).

Χρύσος E. K. Νεώτεροι ἔρευναι περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν, Κληρονομία 1 (1969). S. 121–144.

Kumpfmüller J. B. De Anastasio Sinaita. Würzburg, 1865.

Mai A. Scriptorum veterum nova collectio, VII. Rom, 1833.

McGiffert A. C. Dialogue between a Christian and a Jew entitled Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα. The Greek text edited with introduction and notes, together with a discussion of Christian polemics against Jews (Diss.). Marburg, 1889.

Kalthoff E. Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai? Versuch einer Klarstellung, Orthodoxes Forum 26 (2012). S. 53–63.

Khater A. Homélie de St. Anastase, évêque du Monastère du Mont Sinaï, pour la fête de la Transfiguration // Bulletin de la Société Archéologique copte 20 (1969/1970), S. 75–84.

Kuehn C. A. Anastasius of Sinai: Biblical Scholar, BZ 103 (2010). S. 55–80.

Kuehn C. A., Baggarly J. D. Anastasius of Sinai. HEXAEMERON, OCA 278. Rom, 2007.

Kumpfmüller J. De Anastasio Sinaita. Dissertatio, Würzburg, 1865.

Kyoung Song H. Anastasio il Sinaita, Omelia su Salmo 6, PO 52, Fasc. 3 (2010). S. 1–96.

Levi della Vida G. Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani, in: Miscellanea Giovanni Mercati, III. Letteratura e storia bizantina (ST 123). Vatikan, 1946. S. 104–115.

Maspero J. Histore des patriarches d'Alexandre depuis la

mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Ovrage revu et publié après la mort de l'auteur par Adrian Fortescue et Gaston Wiet (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 237). Paris, 1923. P. 336–342.

Menologii Graecorum // PG 117. Col. 413.

Munitiz J. A. Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God // *Cunningham M. B., Allen P.* Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. Leiden, Boston, Köln, 1998. S. 227–245.

Munitiz J. A. Anastasios of Sinai's teaching on body and soul // *James L.* Desire and Denial in Byzantium. Aldershot, 1999. S. 49–56.

Munitiz J. A. Anastasian Questions and Answers among the Sinai New Finds, REB 60 (2002). S. 201–209.

Munitiz J. A. The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem, Dumbarton Oaks Papers 55 (2002). S. 9–20.

Nau F. Le texte grec des récit utils a l'âme d'Anastase (le Sinaïte). OC 3 (1903). S. 56–88.

Nau F. Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï. OC 2 (1902). S. 58–89.

Nau F. Les récits inédits du moine Anastase. Contribution a l'histoire du Sinaï au commencement du VII siècle, Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1–2 (1902), S. 1–70 (dem Verfasser dieses Beitrags unzugänglich).

Penella R. J. An overlooked story about Apollonius of Tyana in Anastasius Sinaita, *Traditio* 34 (1978). S. 414–415 (zu Ps. Anastasios PG 89, 524–525).

Piilonen J. Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita, A Study to the Διαμερισμός της γῆς (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Ser. B, Tom. 181). Helsinki, 1974 (zu Ps. Anastasios PG 89, 569–572).

Pitra I. B. *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, II, Rom, 1868. S. 238–280.

Richard M. Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme. *REB* 16 (1958). Paris, S. 29–42.

Richard M., Munitiz J. A. *Anastasii Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59). Turnhout, Leuven, 2006.

Richard M. Les textes hagiographiques du Codex Athos Philothéou 52, AB 93 (1975), S. 147–156.

Richard M. Les véritables 'Questions et réponses' d'Anastase le Sinaïte, *IRHT. Bulletin* n°15 (1967–1968). S. 39–56.

Sahas D. J. Anastasius of Sinai on Islam // *Contacts between Cultures*. V. I, 1990. P. 332–338.

Σάκκος Σ. Ν. *Περὶ Ἀναστασίων Σιναΐτων*. Θεσσαλονίκη, 1964.

Scheicho L. Eine verlorene Homilie des heiligen Anastasius von Sinai, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 65 (1912). S. 780–795.

Serruys D. *Anastasiana*. Extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* publiés par l'École française de Rome, XXII. Rom,

1902.

Sieswerda D. T., Thomson F. J. A Critical Greek Edition of Quaestio 23 of the Pseudo-Anastasian Ἐρωταποκρίσεις together with the Editio Princeps of the Old Bulgarian Translation Associated with Tsar Symeon // *Janssens B., Roosen B., Van Deun P.* Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth birthday, OLA 137. Leuven, 2004. S. 567–589.

Sieswerda D. T. Pseudo-Anastasius en Anastasius Sinaita een vergelijking. De pseudo-anastasiaanse Quaestiones et responsiones in de Σωτήριος, Prolegomena, tekst en commentaar (Diss.). Amsterdam, 2004.

Sieswerda D. T. The Σωτήριος, the original of the Izbornik of 1073, Sacris Erudiri 40 (2001). S. 293–327.

Spačil T. La teologia di santo Anastasio il Sinaita. Roma, 1923.

Speck P. Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasius Sinaites? // *Varia V* (Ποικίλα Βυζαντινά 13). Bonn, 1994. S. 293–309.

Stiglmayr J. Der Verfasser der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, BZ 18 (1909). S. 14–40.

Thomson F. A Contribution to the Textology of the Symeonic Florilegium together with the Editio princeps of the part of Anastasian Question 20 missing in the Codex of 1073, HUS 28 (2006). S. 307–327.

Uthemann K.-H. Anastasii Sinaitae Viae dux (CCG 8).

Turnhout, Leuven, 1981.

Uthemann K.-H. Anastasios Sinaites. Berlin, Boston, 2015.

Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites, BZ 74 (1981). S. 11–26.

Uthemann K.-H. Codex recentior, non deterior? Zur Überlieferung des Hodegos im Codex Vind. theol. gr. 40, JÖB 40 (1990), S. 129–143.

Uthemann K.-H. Der Codex Athonensis Laurae B 11: Marginalien zur Edition des Hodegos, Scriptorium 38 (1984). S. 104–116.

Uthemann K.-H. „Die Ἀπορὰ des Gregorius von Nyssa“? Ein Beitrag zur Geistmetaphysik in Byzanz. Mit einer Edition von CPG 1781, Byz. 63 (1993). S. 237–327.

Uthemann K.-H. Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis, AHC 14 (1982). S. 58–94.

Uthemann K.-H. Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur, VigChr 36 (1982). S. 287–291.

Uthemann K.-H. Eine Ergänzung zur Edition von Anastasii Sinaitae ‘Viae dux’: das Verzeichnis benutzter und zitierter Handschriften, Scriptorium 36 (1982). S. 130–133.

Uthemann K.-H. Nochmals zum antiquissimus Ducaeī. Ein Traktat des Anastasios Sinaites (CPG 7747) unter dem Namen Gregors von Nyssa (CPG 3218), Byz. 63 (1993). S. 401–403.

Uthemann K.-H. Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites. Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie, StP 18 (1985). S. 221–231.

Адриан (Пашин), иером. Антропология преподобного Анастасия Синаита: Дипломная работа / Машинопись. М.: Сретенская Духовная Семинария, 2005 г. 151, XXII с.

Адриан (Пашин), иером. «Путеводитель» преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия / Машинопись. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2009 г. 159, LXXXIV с. (Автореферат: URL: <http://www.bogoslov.ru/text/411677.html> (дата обращения: 14.05.18)).

Адриан (Пашин), иером. Антропологическая аналогия в христологии прп. Анастасия Синаита // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070223153428> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), иером. Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 1 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070228145835> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), иером. Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 2 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070301105445> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), иером. Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Ч. 1 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070221172013> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), иером. Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. Ч. 2 // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070222144718> (дата обращения: 14.05.18).

Сон Адама, творение Евы: <http://www.pravoslavie.ru/put/070227121157>.

Адриан (Пашин), иером. Творение Адама // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070226113432> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), игум. Преподобный Анастасий Синаит о применимости в христологии антропологической парадигмы // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/412169.html> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), игум. Основы богословской полемики согласно преподобному Анастасию Синаиту // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/print/533051.html> (дата обращения: 14.05.18).

Адриан (Пашин), игум. Полемика преподобного Анастасия Синаита с теопасхитами и носителями триадологических заблуждений монофизитства // «Церковь и время», № 1(54), 2011. С. 100–112.

Адриан (Пашин), игум. «Евхаристический» аргумент в полемике святого Анастасия Синаита с афтартодокетами // Богословский вестник. № 16–17. Сергиев Посад, 2015. С. 56–68.

Адриан (Пашин), игум. Учение преподобного Анастасия Синаита об образе Божиим в человеке // Доклад на XIII конференции «Наука. Философия. Религия» на тему «Человек перед лицом новейших биомедицинских технологий». Дубна. 20–21 октября 2010 г. (опубликован на Богослов. ру: //

URL: www.bogoslov.ru/text/1208544.html (дата обращения: 14.05.18)).

Адриан (Пашин), игум. Преподобный Анастасий Синаит: неразрывная связь аскетики с богословием // Доклад на богословской конференции Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи» (Москва, 15–18 ноября 2010 г.). (опубликован на Богослов. ру: // URL: www.bogoslov.ru/text/1243127.html (дата обращения: 14.05.18)).

Адриан (Пашин), игум. Влияние преподобного Максима Исповедника на антимонофелитскую полемику преподобного Анастасия Синаита // Доклад на открытом семинаре кафедры Богословия, приуроченном к 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (†662 г.). Сергиев Посад. 16 ноября 2012 г.

Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003.

Анастасий Синаит, преп. Из Слова об образе Божиим (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по образу и подобию (Отрывок). / Пер. с греч. студента Валентина Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915.

Анастасий Синаит, преп. Из Слова об образе Божиим (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по об-

разу и подобию (Отрывок). / Пер. с греч. студента Валентина Металлова // Святоотеческая христология и антропология. / Сборник статей. Пермь, М., Пересвет, 2003. – С. 14–37.

Анастасий Синаит, преп. Вопросы и ответы. М., 2015.

Анастасий Синаит, преп. Путеводитель / Перевод избранных глав Адриана (Пашина), игумена // Церковь и время, № 1(54), 2011. С. 113–134.

Анастасий Синаит, преп. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Альфа и Омега. М. № 4 (18), 1998. С. 89–118; № 1 (19), 1999. С. 72–91; № 2 (20), 1999. С. 108–146.

<Преподобный Анастасий Синаит>. Об определениях / Пер. В. В. Баскаковой // Альфа и Омега. № 4 (38). М., 2003. С. 63–77.

Бибиков М. В., Лосева О. В. Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 250–252.

Максимов Ю. Прп. Анастасий Синаит об исламе // URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/anastasijsinait-islam.htm> (дата обращения: 14.05.18).

Другая литература, источники и исследования

Acta Conciliorum Oecumenicorum. Т. 1. Conciliorum Universale Ephesenum. V. 1. Acta Graeca, p. 6. Collectio Vaticana 165–172. / Ed. E. Schwartz. Berolini, 1928. (ACO 1, 1, 6).

Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. 2. Conciliorum
Universale Chalcedonense. V. 2. Versiones Particulares. P. 1.
Collectio Novariensis de re Eutychis. / Ed. E. Schwartz. Berolini,
1932. (ACO 2, 2, 1).

Acta Sanctorum. Apr. II. Main volume text. XXI
Aprilis. De s. Anastasio Presbytero monacho Sinaita
in Arabia et s. Anastasio Patriarcha Antiochia in
Syria [Commentarius] // URL: [http://acta.chadwyck.co.uk/all/
fulltext?](http://acta.chadwyck.co.uk/all/fulltext?)

ALL=Y&ACTION=byid&warn=N&div=4&id=Z400052880&
session/1223812373_2246&SOURCE=config.cfg&CURDB=ac
(дата обращения: 14.05.18).

Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im
byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch, Zweiter Teil,
Bd. I). München, 1959.

Cave G. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria,
Genevae, 1720.

Chaîne M. La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et
de l'Éthiopie, Paris, 1925.

Clavius Patrum Graecorum. V. III. A Cyrillo Alexandrino
ad Iohannem Damascenum. Cura et studio Mauriti Geerard.
Brepols, Turnhout, 1979.

Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein
griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und
achten Jahrhunderts, Münster i. W., 1907.

Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum

Veterum Graecorum, Editio noua curante Gottlieb Christophoro Harles, X, Hamburgi, 1807.

Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. 2: From the Council of Chakedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century / In collaboration with Theresia Hainthaler, translated by John Cawte & Pauline Allen. London, Louisville (Kentucky), 1995.

Grumel V. Le jeûne de l'Assomplition dans l'église grecque // Échos d'Orient 32 (1933), Paris-Bucarest, p. 162–183.

Fabricius J. A. Bibliotheca Graeca sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum, Editio noua curante Gottlieb Christophoro Harles, X. Hamburgi, 1807.

Holl K. Die Entstekung der vier Fastezeiten in der grieschen Kirche // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II, 1. Tübingen, 1928, p. 155–203.

Jülicher A. Zur Geschichte der Monophysitenkirche // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 24 (1925). Giessen-Berlin, 17–43.

Lebon J. La christologie du monophysisme syrien. Wurzburg, 1951.

A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1968.

Oudin C. Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae, I–II. Lipsiae, 1722.

Pauline A. Reviews // Vigiliae Christianae, Vol. 36, No. 3. (Sep., 1982), E. J. Brill, Leiden. P. 294–301.

Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt // Corpus Cristianorum. Series greaca. Turnhout, 1977 (trad. Latine). P. 6–58.

Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum, ed. et trad. J. Lebon. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 93, 94; 101, 102; 111, 112; Scriptorum Syri 45, 46; 50, 51; 58, 59. Paris, Louvain, 1929–1938.

Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu, ed. et trad. J. Lebon. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 119, 120; Scriptorum Syri 4, 7. Louvain, 1949.

Schwyzer E. Griechische Grammatik, I–II (Handbuch der Altertumswissenschaft, Zweite Abteilung. Erster Teil. Erster und Zweiter Band), München, 1968.

Weiss G. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598), in: Studia Anastasiana, I. (Miscellanea Byzantina Mjncensia, 4), München, 1965. S. 74–84.

Амфилохий Иконийский, свт. Слова и послания // Василий Великий, свт. Творения в двух томах. Т. 2. М., 2009. С. 999–1070.

Аристотель. Метафизика. М., Л., 1934.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М., 1981.

Афанасий Великий, свт. Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902.

Афанасий Великий, свт. Творения. Ч. 2. Сергиев Посад, 1902.

Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1998.

Бибииков М. В. Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996.

Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007.

Василий Великий, свт. Творения в двух томах. Т. 1. М., 2008.

Василий Великий, свт. Творения в двух томах. Т. 2. М., 2009.

Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология. Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, «Корпус Ареопагитикум». М., 2000.

Говорун С. Н. Единый сложный Христос // Богословский вестник. № 4. Сергиев Посад, 2004. С. 150–176.

Говорун Сергей, диак. К истории термина ἐνυπόστατος «воипостасное» // Леонтий Византийский: сборник исследований. М., 2006. С. 655–665.

Грацианский М. В. Анастасий I Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 243.

Грацианский М. В. Гайан // Православная энциклопедия. Т. X. М., 2005. С. 276–277.

Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах. Т. 1. Минск, М., 2000.

Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах.

Т. 2. Минск, М., 2000.

Григорий Богослов, свт. Творения в двух томах. Т. 1. М., 2007.

Григорий Богослов, свт. Творения в двух томах. Т. 2. М., 2007.

Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. М., 2007.

Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. М., 1999.

Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб., 1997.

Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Ч. 1. Книги I–IV. М., 2010.

Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Ч. 2. Книги V–XII. М., 2010.

Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 193–194.

Давыденков О., свящ. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М. 2002.

Давыденков О., свящ. Догматическое богословие: учебное пособие. М., 2005.

Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007.

Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. Казань, 1908–1913.

Димитрий Ростовский, свт. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четиих-Миней. Кн. 8.

Апрель. М., 1906.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник, преп. Толкования. СПб., 2002.

Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 339–378.

Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.

Евсевий Памфил. Церковная история. СПб., 1858.

Епифаний Кипрский, свят. Творения. В 6 ч. М., 1863–1883.

Ермилов П. В. Догматические споры о Евхаристии в Византии в XII в.: Доклад на V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». М., 13–16 ноября 2007. [машинопись].

Ефрем Сирий, святой. Творения. Т. 3. М., 1994.

Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

Иринеи Лионский, епископ. Сочинения. СПб., 1900.

Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М., 2002.

Иоанн Златоуст, свят. Творения в русском переводе. В 12 т. СПб., 1895–1906.

Иоанн Мосх, блаженный. Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915.

Иустин Философ и Мученик, св. Творения. М., 1996.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Кирилл Александрийский, свт. Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 25–31.

Кирилл Александрийский, свт. Памятная записка боголюбивейшего и святейшего архиепископа Кирилла к блаженнейшему Суккенсу, епископу Диокесарии, Исаурийской епархии // Богословский вестник. № 10. Сергиев Посад, 2010. С. 17–24.

Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 1. М., 2000.

Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 2. М., 2001.

Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. М., 2002.

Кожухов С. А. Терминология Иоанна Кесарийского Грамматика. М., 2013.

Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия. Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа // Церковь и время. № 2 (15). М., 2001. С. 231–245.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003.

Лурье В. М. Богословие «египетствующих умом» // URL: <http://hgr.narod.ru/dami.htm> (дата обращения: 14.05.18)..

Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты

теоретические и исторические. М., 2004.

Макарий, митр. Всероссийский. Великие Минеи Чети. / На церковно-славянском яз. М., 1910.

Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007.

Мейендорф Иоанн, прот. Христос в восточном православном богословии. М., 2000.

Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. М., 1998.

Никифор Каллист Ксанфопул. Синаксари Постной и Цветной Триоди. Сергиев Посад, 2008.

Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 1. М., 1990.

Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999.

Порфирий. Сочинения. СПб., 2011.

Пролог. Книга вторая. Месяцы март – август / На церковно-славянском яз. СПб., 1896.

Седова Р. А. Алексей, святитель, митрополит всея Руси // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 637–648.

Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. I. М., 1997.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997.

Сидоров А. И. Пресвитер Феодор Раифский и его сочи-

нение // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003. С. 371–374.

Соколов Василий, иерей. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. М., 2006. С. 10–458.

Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2003.

Троцкий И. Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, кафефикусом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила: Историко-догматическое изложение в связи с вопросом о воссоединении Армянской Церкви с Православною. СПб., 1875.

Успенский Ф. И. История Византийской империи. VI–IX вв. М., 1999.

Феодор Раифский. Преуготовление // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. / Репринт. Сергиев Посад, 1996.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых, чтимых Православной Церковью со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах. Апрель. СПб., 1885.

Чурсанов С. А. Антропологическая аналогия в православной христологии. / Церковь и время. № 1 (38). М., 2007.

С. 208–220.

Э. П. Г. Аммоний Александрийский // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 174.

Интернет-форум

URL: <http://www.anastasiosofsinaï.org> (дата обращения: 14.05.18)