ПРОБЛЕМЫ ОРИЕНТАЛЬНОЙ ХРИСТОЛОГИИ И ХРИСТОЛОГИИ ВООБЩЕ

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

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

В свете сказанного полагаем необходимым привлечь ретроспективное внимание к оставшейся в свое время, в сущности, не замеченной работе ориентального богослова, профессора, священника В.-Ч. Самуэля (Сирийская Православная Церковь Востока, Индия)* «Хри-

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

Труды: *Samuel V.C.* The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch / Yale University. Ph.; D., 1957; *Idem.* One nature of God the Word // Greek Orthodox Theological Review. 1964–1965. № 10/2. P. 37–51; *Idem.* The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // Greek Orthodox Theological Review. 1968. № 13. P. 152–169; *Idem.* A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides // Greek Orthodox Theological Review. 1971. № 16. P. 44–62; *Idem.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Vol. IV. Athens, 1973. P. 126–190; *Idem.* The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic): Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology: (Analysis of terminologies in a conceptual framework) // Wirtschaftsuniversität Wien: Supplementary Issue 2. Wien, 1974. P. 19–27; *Idem.* Further Studies

стология Севира Антиохийского». Статья была опубликована в 1973 г. в обозрении Ассоциации эфиопо-эллинистических изучений «Абба Салама»[1]. В ней сделана попытка сравнительного анализа и изложения в совершенно неожиданном для большинства православных и неправославных богословов ключе ориентальной и – параллельно – других христологических доктрин, восточных и западных.

Статья В.-Ч. Самуэля появилась уже после того, как были провозглашены *Заявления согласия* четырех неофициальных консультаций между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей в Дании (Орхус, 1964), Великобритании (Бристоль, 1967), Швейцарии (Женева, 1970) и Эфиопии (Аддис-Абеба, 1971), которыми декларировалась *идентичность христологических позиций той и другой стороны*. И эта, к сожалению, несколько запоздалая публикация, можно сказать, просто-напросто *перечеркнула* все эти согласительные декларации предшествовавшего десятилетия и тем самым вернула православно-ориентальный богословский диалог к его истокам, истокам, по всей вероятности, более древним, чем это можно первоначально предположить. Она, собственно, перечеркнула и позднейшие *Общие заявления* 1989 и 1990 гг., уже на официальном уровне принятые в Шамбези под Женевой Смешанной комиссией по богословскому диалогу между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквами.

При этом, однако, вряд ли можно будет говорить о какой-либо непоследовательности Самуэля в данном случае. Ведь основные моменты его христологических воззрений получили вполне достаточное отражение уже в его выступлениях на упомянутых неофициальных православно-ориентальных богословских консультациях, в частности в Орхусе и Бристоле[2]. (И не только его одного отметим, но и других представителей Ориентальных Церквей.) И своеобразие его высказываний,

---

in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. – Ἀλεξάνδρεια. 1976. T. 58. Σ. 270–301; *Idem.* The Council of Chalcedon Re-examined: A Historical and Theological Survey / Published for the Senate of Serampore College by the Christian Literature Society. Madras, 1977.

[1] *Rev. V. C. Samuel*. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 126–190 (далее – Абба Салама). Следует отметить, что ссылки на указанное сочинение имеются в докладе проф. Н. Читеску (Румынская Православная Церковь) «Христология св. Иоанна Дамаскина» на V неофициальной консультации между богословами Восточных Православных и Ориентальных Православных Церквей, состоявшейся в январе 1975 г. в Аддис-Абебе, Эфиопия, но они касаются лишь отдельных частных проблем (Papers referring to the theological dialogue between the Eastern and Oriental Orthodox Churches. Athens, 1976. P. 102).

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

поражающее всякое ортодоксальное воображение, было замечено даже некоторыми из православных участников межконфессиональных форумов[3]. Но это не получило дальнейшего развития и, как ни удивительно, отнюдь не сказалось на *унифицирующем* характере итоговых документов консультаций. Последнее проявилось главным образом в *однозначной* трактовке применительно к обеим сторонам диалога *Субъекта в Господе нашем Иисусе Христе*.

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

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

В действительности же все обстояло и обстоит отнюдь не так, что еще раз подтверждается представляемой статьей В.-Ч. Самуэля.

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

Согласно классификации, приведенной прот. Георгием Флоровским в своем выступлении, можно говорить *о двух типах дифизитства*: *симметричном* и *асимметричном*. Несторианство, по его словам, представляет собой *дифизитство симметричное*. Здесь проводится *строгий параллелизм*, *полная симметрия* обеих сторон в Воплощении – Божества и человечества. Это неизбежно ведет к утверждению *двойства лиц*, *субъектов*, которые сочетаются в единстве действования, воли и

---

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

[4] ГПБО. Т. 16. № 1–2. С. 3. Для сравнения приведем формулировку Халкидонского ороса: «... (во Христе) *свойство каждого естества* ... соединяется *в одно Лицо и одну Ипостась*...»

[5] ГПБО. Т. 10. № 2. С. 23, 22.

т. д. Именно в этом и заключается смысл несторианского «*Лица единения*» (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), представляющего собой *некое согласие*, *моральное и волевое соотношение двух* «*природных лиц*».

Дифизитство же Халкидонского собора – по словам отца Георгия, представившего далее изложение современной *официозной* интерпретации проблемы Воплощения в православном богословии, – напротив, является *асимметричным*. Соборный орос учит исповедовать во Христе лишь *одну Ипостась* (или *Лицо*) *Бога Слова* и Одного и Того же провозглашает *единственным Субъектом* всех божественных и человеческих атрибутов, хотя при этом настоятельно утверждает различие Божественной и человеческих природ во Христе. *Двойство лиц* решительно отвергается, *симметрия* отсутствует: *две природы*, но *одна Ипостась*, или *Лицо Божественного Логоса*. Иначе говоря, *Бог Слово* представляет Собой *Моносубъект* в Богочеловеке.

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

Позиция же самого прот. Иоанна Мейендорфа, отметим, несколько отличалась от позиции прот. Георгия Флоровского и выражена так: «*…на Соборе не было сказано*, *что Ипостасью соединения была предсуществовавшая Ипостась Логоса*», «термин “*ипостась*” обозначает здесь, подобно (антиохийскому) термину “*лицо*”, “точку, где сходятся особенности *двух природ”*». При этом подчеркивалось, что «строгие дифизиты, понимавшие халкидонский термин “*ипостась*” именно *в антиохийском смысле* как “*лицо единения*”, составляли большинство среди сторонников Собора». Однако временны*е* рамки существования этого *симметричного* большинства ошибочно ограничивались, необъяснимым образом суживаясь до периода «с 451 по 518 г.»[7].

---

[6] Там же. С. 34 и далее. Аналогична позиция и других участников собеседований в Орхусе с православной стороны. Прот. Иоанн Романидис: «...(все), что принадлежит Христу, атрибутируется *Логосу как Субъекту* всех человеческих и божественных действий... (ибо) Тот, Кто есть *Христос*, *– это Сам Логос*, живущий действительной и истинной человеческой жизнью, без какого-либо применения в Его Божестве, пребывая Тем, Кем Он был всегда» (см. там же. С. 86). Проф. И. Кармирис: «...(человеческая природа во Христе) *не есть сама по себе ипостась*, но стала *воипостасной*, так сказать, *в Ипостаси Логоса*» (см. там же. С. 66).

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

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

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

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

Весьма интересно трактуются автором «особенности соборного обсуждения догматических вопросов» применительно, в частности, к III Вселенскому собору в Ефесе: «Чаще всего – в данном случае это было именно так – соборная дискуссия имеет целью не возможно полнее раскрыть православное учение, а возможно скорее погасить церковную распрю. А это требование

---

8 *Прот. Иоанн Мейендорф.* Христос в восточном православном богословии. С. 51.

9 По словам прот. Георгия Флоровского, «в Халкидонском оросе есть парадоксальная недосказанность. По связи речи сразу видно, что ипостасным центром Богочеловеческого единства признается *Божество Слова*… Но об этом не сказано прямо, – *единство Ипостаси не определено прямо как Ипостась Слова*» (см.: *Флоровский Г.В., свящ.* Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 25–26).

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

10 См. по этому вопросу: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. М., 1991. С. 143 и далее.

чаще всего ведет к другому требованию – определения "необходимого минимума" единомыслия, избегая обсуждать выходящие за его пределы вопросы. Соборы должны больше заботиться о полагании пределов для вольномыслия (за которыми происходит отпадение от Церкви), нежели о раскрытии глубин вероучения». По его мнению, «III Вселенский собор искал – и нашел – "*среднюю линию*" между св. Кириллом и Несторием» (см. там же. С. 109–110).

Под «полаганием пределов для вольномыслия» без «раскрытия глубин вероучения» автор, по всей вероятности, имеет в виду 12 анафематизмов св. Кирилла, а под «*средней линией*» – анафематствование Нестория. Собственно, об этом он и пишет далее. По всей вероятности, говоря о III Вселенском соборе, автор разумеет под этим именованием лишь «египетскую брань». Поэтому он пишет: «12 анафематизмов *св. Кирилла*, *не отражавшие подробностей его собственного христологического учения*, *но только обличавшие неправоту Нестория* (sic!), были затем изданы *от имени Собора в Ефесе*». И далее продолжает: «Это вызвало раскол с Антиохией, который, впрочем, вскоре был уврачеван (в результате собеседования между Иоанном Антиохийским и Кириллом Александрийским в 433 г.)» (см. там же. С. 107).

По существу, именно это *уврачевание* и было хотя и опосредованным, но действительным результатом своеобразных соборных деяний. Что же касается 12 анафематизмов, то они конечно же были-таки отражением «*подробностей… собственного христологического учения*» *св. Кирилла*. Но, как выходящие – наряду с прочими александрийскими изобретениями – за пределы православия (проф. В.В. Болотов), они не были приняты антиохийцами. Как раз наоборот: св. Кирилл принял примирительное исповедание восточных, составленное в весьма сдержанных *симметричных* тонах. Затем же эти анафематизмы были вообще отклонены Церковью в Халкидоне. Как была отклонена и эксцерпция «*одна природа Бога Слова воплощенная*».

«…Отцы Собора, – по словам *Лурье*, правда слишком категоричным, с одной стороны, и слишком странным – с другой, – отказались от главной богословской формулы св. Кирилла (хотя и Собором в Ефесе эта формула принята не была): "*единая природа Бога Слова воплощенная*"… Собор постановил от этой формулы, хотя и вполне законной у св. Кирилла, отказаться». Интересно отметить, что на вопрос севириан в контексте православно-монофизитских собеседований в Константинополе в 531–533 гг., почему Собор не принял третье послание св. Кирилла к Несторию, содержавшее анафематизмы, председательствовавший православный еп. Ипатий Ефесский ответил: потому, что в последних Кирилл учит *о двух ипостасях* в тайне Христа. Мы уже видели, что это действительно так. Особенно выразителен в этом отношении третий анафематизм св. Кирилла.

Далее автор ошибочно утверждает: «Так формула "*единая природа Бога Слова воплощенная*" окончательно вышла в православном богословии из употребления» (см. там же. С. 119). Похоже, что автор, ограничительно полагая, что «этот процесс занял более 100 лет», вряд ли подозревает, что эксцерпция обретается в определениях Пятого Вселенского собора, в творениях, в частности, свт. Ефрема Антиохийского, тем более – преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и многих других отцов и учителей Церкви. Апология ее содержится в сочинениях императора Юстиниана. Хотя конечно же, чтобы искоренить всякий соблазн и искушение от эксцерпции

аполлинарианского происхождения в обоих ее вариантах, нужно было раз и навсегда отказаться сразу же по примирении св. Кирилла с антиохийцами, так никогда ее и не принявшими, коль скоро сделать это ранее было весьма затруднительно. Тем более, что св. Прокл Константинопольский около 437 г. предложил приемлемую и вполне корректную замену таковой: «*единая Ипостась Бога Слова воплотившегося*», т.е. «*единая Ипостась Христа*».

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

Свт. Никифор Исповедник, патриарх Константинопольский († 828), выдающийся по учености и авторитету защитник иконопочитания в IX в., опровергая, в частности, псевдобогословские доводы иконоборцев, от имени всего сонма предшествовавших ему отцов и учителей Церкви отклоняет и *моносубъектную* христологическую формулировку, лежащую в основании некорректной аргументации противников икон. Он воспроизводит таковую в весьма красноречивом контексте, в котором в несколько расширенном аспекте показаны ее генетические корни: «Все это бредни и софизмы *ариан*, *Аполлинария*, *Евтихия и секты смесителей и акефалов*… Так, у них есть следующие места: “Так что, говоря о плоти, что она имеет *лицо не собственное*, *а Божие*, мы признаем Бога в Божеской славе”»[12].

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

---

[11] См. по этому вопросу: *Андрей, диакон*. Указ. соч. С. 143 и далее; *Селезнев Н.Н.* Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского // Волшебная Гора: Традиция. Религия. Культура: Вып. XIV. М., 2007. С. 46–63.

[12] Творения святого отца нашего *Никифора*, патриарха Константинопольского. Минск, 2001. С. 415.

[13] Цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 219. Нечто аналогичное, напомним, декларировалось и в Орхусе, в частности представителем Элладской Православной Церкви проф. И. Кармирисом: «... (человеческая природа во Христе) *не есть сама по себе ипостась*, но стала *воипостасной*, так сказать, *в Ипостаси Логоса*» (ГПБО. Т. 10. № 2. С. 66).

По словам свящ. Олега Давыденкова, асимметрирующего святого отца «сотериологическая интуиция св. Кирилла проявилась в безусловном признании во Христе единого личностного Субъекта, единого *Богочеловеческого* “*Я*”… При этом единое “*Я*” Христа святой отец усматривает *в Боге Слове*: именно *Сын Божий*, *Второе Лицо Пресвятой Троицы*, является подлежащим всех фактов и состояний жизни Богочеловека» (*Олег Давыденков, свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 41). Ниже автор пишет: «…*св. Кирилл* не только признает во Христе *единый личностной Субъект*, *одно и единичное* (*Богочеловеческое*) “*Я*”, но и *отождествляет* Его со *Вторым Лицом Пресвятой Троицы*, с Сыном Божиим. Соответственно человечество во Христе мыслится как “*безличное*”, то есть не принадлежащее особому человеческому “я”, *отличному от Лица Бога Слова*» (там же. С. 49, 48; см. здесь прим. 53).

Несколько странно, отметим, выглядит декларация об *отождествлении св. Кириллом Богочеловеческого* «*Я*» «*со Вторым Лицом Пресвятой Троицы*», т.е. *Лицом Божественным*. При этом «*лицо*», как это обычно утверждается, здесь синонимично «*ипостаси*». Правда, автор сам фактически сразу же снимает свой тезис. Он пишет: «Следует отметить, что, признавая личностную *самотождественность* Слова до и после Воплощения, выраженную иногда посредством термина “*лицо*”, *св. Кирилл не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса*»[14]. Но о какой же тогда «*самотождественности*» «Слова до и после Воплощения» в аспекте утверждения во Христе «*единого личностного Субъекта*», «*тождественного Второму Лицу Пресвятой Троицы*», идет речь? Как видим, это простая эквилибристика словами, не понятными никому, в том числе и самому автору. Это подтверждает и следующая далее крайне инфантильная аргументация: «Как и все авторы своего (sic!) времени, св. Кирилл, несомненно, принимает определение *ипостаси* как природы с индивидуальными особенностями. При таком образе мысли утверждение *тождества Ипостаси* до и после Воплощения было бы равнозначно отрицанию реальности Боговоплощения. Поэтому, *говоря об Ипостаси Христа как Ипостаси Логоса*, св. Кирилл добавляет слово “*воплощенная”*» (см. там же).

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

---

[14] Цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 220.

Однако автор, несомненно, знает, что симметричный св. Кирилл употребляет-таки по отношению к человеческой природе термин «*ипостась*» даже после Воплощения. Он приводит пример из защищения святым отцом своего 3-го анафематизма против восточных: «И не безвредно разрушать способ истинного соединения, разделяя *ипостаси* на два сына, как будто они существуют в разлучении». То же самое, отмечает он, имеем и в тексте самого анафематизма: «Кто во едином Христе, после соединения (естеств), разделяет *ипостаси*…» (там же. С. 46, 47–48, 151; см. здесь прим. 48, 49, 50, 53 и др.).

В приведенном фрагменте из 3-го анафематизма переводчиком использована небольшая с виду, но весьма существенная по смысловому значению уловка: добавлено отсутствующее в греческом оригинале слово «(*естеств*)». Св. Кирилл имел в виду именно соединение *ипостасей*, о чем он *многократно* и *прямо* заявлял. Как можно убедиться, отмеченная интерполяция именно поэтому оказалась невозможной в приведенном выше тексте апологии святого отца. Адекватный перевод 3-го анафематизма таков: «Кто во едином Христе разделяет *ипостаси* после соединения, сочетая *их* единым соприкосновением по достоинству, то есть по воле и силе, а не стечением, что лучше, *в природное единство*, – анафема да будет».

Чтобы хотя бы как-то дезавуировать случаи применения св. Кириллом употребления термина «*ипостась*» в качестве обозначения *исходных элементов соединения* в таинстве Воплощения, свящ. Олег Давыденков прибегает к следующей аргументации сомнительного качества: «Возможно, это является сознательной уступкой св. Кирилла своим оппонентам, прежде всего антиохийцам, у которых нежелание александрийского епископа говорить о человечестве Спасителя как об *ипостасном* могло вызывать подозрение *в докетизме*. Но скорее всего это обусловлено недостаточным вниманием (святого отца) к вопросам богословской терминологии, что характерно для христологии св. Кирилла в целом… Объективно в системе св. Кирилла нет места для высказываний о человечестве Христа как об *ипостасном* в строгом смысле слова» (там же. С. 46–47).

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

Выявить *идентичность* формулировок, одна из которых восходит к новоявленным во времена свт. Никифора еретикам-иконоборцам, а через них, по его словам, *к арианам*, *Аполлинарию*, *Евтихию и секте смесителей и акефалов*, а другая обретается в контексте *официальных* вероисповедных деклараций Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу, принятых 28 августа 1975 г. и позднее одобренных Комиссией Священного Синода Русской

Православной Церкви по вопросам христианского единства, полагаем, *не представляет большого труда*.

Однако эти формулировки самым очевидным образом *противоречат* позиции самого выдающегося первоиерарха, богослова и полемиста с иконоборчеством. Согласно таковой, утверждать, будто во Христе «*Лицо относится к одному только Божескому естеству*, *а плоть остается без лица*», и называть «это *Лицо и Ипостась простыми* (и несложными)», т.е. лишь *Божественными*, как это ныне наблюдается в православном богословии, – «а это что есть иное, как не Бог (только)?» – значит «*упразднить все Домостроительство*»![15]

«Мы же, – возглашает Святитель, – как научили нас богоглаголивые отцы, исповедуем единого и того же Христа *в двух естествах*… ибо соединенные воедино природы образуют единого Христа, Сына и Господа... (И) утверждаем, что Ипостась Христа… есть нечто *сложное и двойственное*, представляющее *соединение из двух природ*… (Ведь) Слово, будучи всецелым Богом, соединяется со всецелым человеком, соединяясь в то же время *в единую сложную Ипостась*… (называемую) *Христом* по тому и другому естеству… Таково учение православное!»[16]

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

Не имеющая никаких оснований в *древней* церковной святоотеческой традиции, *асимметричная христология*, однако, – как следствие ослабления христианской богословской мысли и религиозной интуиции, – в Новое и Новейшее время возобладала прежде в томистской католической догматике, а затем – под ее влиянием – в прокатолических киевских катехизисах XVII в. (Лаврентия Зизания, митрополита Петра Могилы и др.) и позднее – в русских школьных догматиках XIX–XX вв.: *архимандрита Антония* (*Амфитеатрова*), *митрополита Макария* (*Булгакова*), *архиепископа Филарета* (*Гумилевского*), *епископа Сильвестра* (*Малеванского*), *протоиерея Николая Малиновского*…

Нетрадиционность, а следовательно, и *неправославность* истолкования *единой Ипостаси Христа лишь как Ипостаси Логоса* осознавались в русской богословской среде по крайней мере – по понят-

[15] Творения святого отца нашего Никифора… С. 414, 426; см. также: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 220.

[16] Творения святого отца нашего Никифора... С. 144, 145, 377, 392, 393, 414, 428; см. также: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 220–221.

ным причинам – вплоть до первых десятилетий XX в.: преп. Иосиф Волоцкий († 1515), преп. Максим Грек, инок Зиновий Отенский, архиепископ Феофан Прокопович, иеромонах Самуил Мирославский, ректор Московской духовной академии архимандрит Феофилакт (Горский), митрополит Платон (Левшин), свт. Филарет Московский, епископ Порфирий (Успенский), архиепископ Иннокентий (Борисов), профессора Санкт-Петербургской духовной академии И.Е. Троицкий и Н.Н. Глубоковский, профессор Казанской духовной академии Л. Писарев, ректор Московской духовной академии прот. А.П. Орлов, Ф.С. Владимирский и многие другие видные богословы и церковные историки[17].

Монументальное запечатление в первом десятилетии XX в. *симметричное* понимание Субъекта во Христе как *единой Божественно-человеческой*, *Богочеловеческой Личности*, *единого Божественно-человеческого Лица Искупителя мира* получило в *Православной богословской энциклопедии*, оставшейся, к сожалению, незавершенной изданием (вышло всего 13 томов). В частности, это нашло отражение в статье профессора Казанской духовной академии *Л. И. Писарева* «Кириллъ, архіепископъ Александрійскій († 444)», помещенной в 10-м томе энциклопедии, составленном под редакцией Н.Н. Глубоковского, д-ра богословия, ординарного проф. СПбДА[18].

> Согласно проф. Л.И. Писареву, св. Кирилл учил о «*единой Божественно-человеческой Личности Христа* … По его собственным словам, эта *единая Богочеловеческая Личность образовалась* «чрез непостижимое соединение и объединение *двух разносущных и неподобныхъ природ*». И противонесторианские сочинения святого отца посвящены «детальному выясненію догматическаго вопроса *об образе соединения двух естеств в единой Личности Богочеловека Христа*».
>
> «Мы знаем, – говорит он (св. Кирилл. – *А.Ю.*), – только единого Христа и Господа Иисуса, Сына Божия, Который в одно и то же время есть и *Бог и человек. Единство Бога и человека в Личности Христа настолько совершенно и неразрывно*, что в Нем Единородный и Перворожденный является одним и тем же; Единородный так же, как и Логос, *рожденный из существа Бога Отца*, соединились настолько тесно, что мы должны исповедовать Христа *не только* “Богом *по существу*, но и человеком *по плоти*”. При этом нельзя мыслить ни о каком разобщении этих природ; так что *Еммануила* (это любимое наименование *св. Кирилл Ал.* употребляет для обозначения *единой Богочеловеческой Личности Христа*) нельзя уже более представлять себе в отдельности ни Богом, ни человеком, *а только Богочеловеком*».
>
> «По учению *св. Кирилла Ал.*, *человек Христос*, *соделавшись Богом*, не перестал быть в то же время и человеком в полном смысле этого слова, в полном

[17] *Андрей, диакон*. Указ. соч. С. 218–219, 224.

[18] См.: Православная богословская энциклопедія. Т. 10: Киннамонъ – Кіонъ. СПб., 1909. Стлб. 246–279.

составе его природы… *Сын Божий*, *Божественное Слово*, *соединившись с человеком – Христом,* не мог слиться с человеческою природой последнего до степени полного смешения, полного поглощения Божеской природы человеческою природою… (Он)… соделавшись человеком, все равно остается Сам по Себе Богом, притом Богом абсолютным, вечно и неизменно тождественным. …Таким образом, св. Кирилл Ал. одинаково твердо держался как того положения, что Христос есть *истинный и совершенный Бог*, так и того положения, что он есть столь же *истинный и совершенный человек*».

«Правда, *аполлинариане*, *при таком понимании общего состава единой Личности Христа*, могли поставить св. Кириллу Ал. в упрек то, что в данном случае признание целостности двух природ во Христе должно повести к мысли *о двухличности*, *о двухипостасности Христа*; словом, они могли изобличить его в крайности несторианства. Но св. Кирилл Ал., постоянно имея в виду подобное возражение и с целию опровергнуть и отвергнуть крайность несторианскаго представления о *двухличности Христа*, открыто и ясно заявлял в своих сочинениях, что *двойственность* полных и совершенных природ дулжно представлять себе тесно объединенною *в единой Личности Христа*. Такое объединение, – по его мнению, – нужно представлять не только в мысли, в идее, – как этого хотел Несторий и как это выходило с точки зрения его общих посылок, – но именно *объединением и единением реальным*, при котором с *Личностию Христа* нельзя соединять представления о двух, но только об одном Христе.

Христос составляет *единое Лицо* и именно *единое Лицо Богочеловека*; причем и *двойственность природ*, и *единство Лица во Христе*, – по мнению св. Кирилла Ал., – нужно мыслить совершенно реально. Признав, таким образом, положение о *реальном объединении в Личности Христа двух реально существующих природ – Божеской и человеческой*, св. Кирилл Ал., вполне естественно, должен был провести также мысль *о реальном общении свойств этих двух присущих Христу природ*».

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

Утверждая положение *о Богочеловечестве Христа*, св. Кирилл Ал. должен был решить также и специальный вопрос о способе *ипостасного соединения* Божества и человечества. Разрешить вполне эту непостижимую тайну, – по его мнению, – невозможно, но приблизить, хотя бы несколько, к человеческому сознанию можно. Поэтому св. Кирилл Ал. обращается к некоторым аналогиям и при помощи них старается, насколько возможно, выяснить, каким именно образом *Бог и человек* соединились между собою *в одну Ипостась Сына Божия*, не разделяя и не сливая при этом своих разных природ. Между прочим, он сравнивает *ипостасное единение* с отношением огня к горючим материалам. Огонь неразрывно соединяется с горючим веществом, так что отделить его совершенно невозможно; но, при этом единении огня и вещества, оба элемента все-таки остаются

совершенно различными, так что ни огонь не есть вещество, ни вещество не есть огонь. Подобно этому неразрывному и неслиянному единению огня и вещества, св. Кирилл Ал. и думал представить себе единение и сближение Божества и человечества во Христе.

Само собою понятно, что грубый пример не мог точно выяснить подлинной мысли церковного учения. Огонь уничтожает горючее вещество, между тем как Божество Спасителя не уничтожает Его человечества, а только соединилось с ним в такое же неразрывное единение, в каком находятся между собою огонь и вещество горящего светильника. Чтобы точнее выразить свою мысль о возможности неизменного существования соединенных *воедино* природ Спасителя, св. Кирилл Ал. обращается еще к другой аналогии – к сравнению этой истины с истиною *соединения тела и души в единстве личности человека*. Душа и тело человека составляют в нем *две сущности*, совершенно различные, которые, сохраняя все свои особенности и свойства, в то же время тесно соединены между собою, но притом так, что взаимно не поглощают друг друга.

Точно так же нужно мыслить и *способ сочетания и единения природ в Лице Спасителя*. Они *составляют едино в Личности Христа*… но в то же время они нераздельно-неслиянны между собою и, таким образом, не претворяясь одна в другую и не поглощаясь взаимно одна другою, составляют собственно две природы, а *не одно общее претворенное существо*. (Ибо) *в Лице Иисуса Христа истинный и совершенный Бог вступил в единение с истинным и совершенным человеком*» (ср.: «…св. Кириллъ Ал. не редко употреблял такие выражения, как: "*два* естества в Иисусе Христе составляют *одно*" или: "Божеское и человеческое *существо* само по себе, до соединения своего в Иисусе Христе, *существенно* различны, но *в* соединении и *по* соединении своем составляют *одно существо*"). Св. Кирилл «*согласился на признание антиохийского символа*, *составленного отцами антиохийской партии, но только потому, что он был вполне православным исповеданием веры в Божественно-человеческое Лицо Искупителя мира*». И именно этот символ «*послужил соединительным мостом к примирению александрийцев и антиохийцев*».

Об этом многовековом *симметричном* феномене в русском православном богословии, так сказать, «*в обратной перспективе*» свидетельствовал, в частности, А.И. Чекановский в речи перед защитой магистерской диссертации «К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа…»[19]

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

[19] *Чекановский А.И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа: (Изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа). Киев, 1910.

схоластическое, богословие с его якобы *докетическим* изображением самоуничижения Иисуса Христа».

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

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

Ничтоже сумняся, в полемическом задоре А. Чекановский, вопреки пригрезившейся ему якобы «*несторианской концепции*», утверждал, будто «задача (современной) православной христологии должна заключаться именно в раскрытии и уяснении (как некоторые находят возможным выражаться) "*правды монофизитства*", или, вернее, – конкретизировал автор, – домостроительственной точки зрения на Лицо Иисуса Христа святых отцов александрийской школы»[20].

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

И весьма назидательной в этом аспекте для нынешних превыспренных «православных» богословов может быть христологическая позиция сельского батюшки свящ. Герасима Кесарева, из слободы Покровской Новоузенского уезда Самарской губернии, запечатленная в его изданном карманным форматом творении «Историческое происхождение и сущность монофизитского учения…»[21] Сей провинциальный богослов-просветитель квалифицирует христологи-

[20] Труды Киевской духовной академии. 1911. Февраль. С. 287–288.

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

ческие положения, аналогичные выдвигаемым современными «ортодоксами», как *еретические*.

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

Резюмируя, свящ. Герасим Кесарев заключает: «Вселенская Церковь, осудив эти мнения как *еретические*, утвердила, что *Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек – Богочеловек*… по Вочеловечении Он имеет *одно Лицо и два естества* (Божеское и человеческое), соединяемые в Нем неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно»[22].

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

Исходя из анализа, в частности, антиохийской христологии конца IV – начала V в., венский кардинал Римо-Католической Церкви Кристоф фон Шенборн отмечал, что «единство совершенных природ в едином Лице (Христа)», *акцентированное* антиохийской школой, «считалось *одним из основополагающих принципов традиционного представления об ортодоксии*»[23].

Касаясь проблемы спасения, богословствующий кардинал, по словам Н.Н. Селезнева, «добавляет, что сотериологический принцип, которым руководствовались представители антиохийской школы, не был специфически антиохийским, но лежал также в основе христологии *латинской* (встречается у Тертуллиана, † ок. 220), *греческой* (встречается у Григория Назианзина, † ок. 390) и христологии *старой александрийской школы*, у истоков которой стоял Ориген († 254)»[24].

К этому можно присовокупить следующее. Трудолюбивый, – по словам свт. Афанасия Александрийского, – Ориген исповедовал соединение в Воплощении *двух ипостасей*, Божественной и человече-

---

[22] Цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 235–236.

[23] Цит. по: *Селезнёв Н.Н.* Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства): Автореферат дис. … к-та истории. М., 2006. С. 20, 23; см. также: *Шёнборн К., фон.* Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003. С. 138–139; *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 135 и далее.

[24] *Селезнёв Н.Н.* Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского // Волшебная Гора... Вып. XIV. С. 56.

ской. В «Изложении правила веры» в контексте комментария на Евангелие от Иоанна (32, 9), он писал: «…кто принимает Божество Его (Христа), но соблазняется человечеством и думает, что с Ним не происходило ничего человеческого и что Он не принимал *человеческой ипостаси* (ὑπόστασιν), тому также недостает до полноты веры немаловажных (членов). Или же, кто признает человеческую природу Христа, но отвергает *Ипостась* (ὑπόστασιν) *Единородного и Перворожденного всея твари*, тот также не может сказать о себе, что имеет всю веру»[25].

Христологическая формула Тертуллиана: *две субстанции – одно Лицо*, которая «была в некотором роде предвозвестием Халкидонского вероопределения», безусловно *симметрична в личностном аспекте*, ибо древний богослов, вопреки А.И. Сидорову[26], понимал *субстанцию* (substantia) *синонимично* греческой *ипостаси* (ὑπόστασις), *а не сущности* (οὐσία как essentia). *Ипостась*, по классическому определению *Боэция* († 525), есть именно индивидуальная *субстанция* разумной природы. Понятие οὐσία как essentia вошло в практику много позднее. Ранний эквивалент – латинская natura (проф. А.А. Спасский).

Отсюда и *триадологическая* схема карфагенского пресвитера, которая была положена в основание западной *Моноипостасной* доктрины *Триличного* Божества и определяла ее в течение по крайней мере более двух веков: «Рим следовал *Тертуллиану*: *одна Субстанция – три Лица*»[27].

Напомним о полемике между двумя Дионисиями – Римским и Александрийским в середине III в.[28] Весьма показательно отвержение блаж. Иеронимом *трех Ипостасей* кампенсов, одной из ветвей

---

[25] Цит. по: *Ориген*. О началах. Рига, 1936 (репринт: Новосибирск, 1993). Прим. С. 332–333; см. также: *Origen.* In Joan. 32. 9 // *Migne*. PG. T. 14. Col. 781, 784;

В сочинении «Против Цельса» Ориген писал: Спаситель был «*сложен* из Бога и смертного человека» (σύνθετος ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ) (с. 371). Ср. с изложением христологической позиции свт. Никифора Исповедника [см. здесь прим. 33 (*предтечи*)].

[26] См.: *Прот. Иоанн Мейендорф*. Христос в восточном православном богословии. С. 249. Прим. 35 к гл. I.

[27] См.: *Грезин П.К.* Богословский термин «*ипостась*» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 221.

[28] Там же. С. 220–221: «На Западе учение о *Трех Ипостасях* вызывало определенное беспокойство, как нечто близкое к требожию – и не только потому, что на латинском языке слово "*ипостась*" передавалось словом substantia и звучало несколько двусмысленно. До Рима доходили слухи о том, что в Александрии наставники огласительного училища преподают странное учение, разделяя и рассекая Единоначалие "на какие-то три силы, на три божества и отдельные *ипостаси"*… Действительно, в своем сочинении против савеллиан, как сообщает св. Василий Великий, св. Дионисий Александрийский вполне ясно говорил *о трех Ипостасях*… Св. Дионисий, епископ Римский, в послании "Против савеллиан" осудил тех, кто, впадая в противоположную *Савелию* крайность, проповедуют некоторым образом трех богов и разделяют Святую Еди́ницу на три отдельные и одна другой чуждые *ипостаси*. Рим следовал *Тертуллиану*: *одна Субстанция – три Лица*».

антиохийцев, в его апелляции к *моноипостасному* Папе Дамасу, вероятно, в 377 г. (Послание 15).

«Применительно к человечеству Иисуса», – продолжим, – еще ранее употреблял слово «*ипостась*» и св. Ириней Лионский[29]. П.К. Грезин, констатируя факт, однако полагает, что в данном случае *ипостась* имеет несколько более широкое значение: «*ипостасное* противопоставляется кажущемуся, мнимому или только мыслимому». Но что же может противопоставляться «кажущемуся, мнимому или только мыслимому»? Это возвращает нас к стоику Посидонию (ок. 135 – ок. 51 гг. до н.э.), которым, как полагают, слово «*ипостась*» введено в философский лексикон. Последний обозначил «этим термином, – по словам самого автора, – *единичное* реальное бытие в отличие от кажущегося и мыслимого»[30].

Равнозначны *двум ипостасям*, далее, и *две сущности* (οὐσίαι) Спасителя в христологической формуле Мелитона Сардийского (начало второй половины II в.). Это находит *практическое* соответствие в отстоящем на полтора века тексте Никейского Символа веры и в известном терминологическом экскурсе в датируемом 369–370 гг. послании к африканским епископам св. Афанасия Александрийского: «… *ипостась* есть *сущность* и не что иное обозначает, как самое *сущее*». Никейские отцы, по словам сего древнего богослова, употребив слово «*сущность*» в отношении к Богу, когда «исповедали, что *Сын есть Отчей сущности*... выражаются по Писанию, потому что Сам Бог говорит в Исходе: “Аз есмь *Сый*” (Исх. 3, 14)... Ибо *ипостась* и *сущность* есть *бытие*»[31].

Собственно, понимание греческой οὐσία как *синонима* ὑπόστασις было свойственно всем староникейцам. Это и обусловило *моноипостасную* трактовку Троицы в Никейском Символе веры (проф. В.В. Бо-

---

29 См.: *Грезин П.К.* Богословский термин «ипостась» в контексте западного эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 203–204.

30 Там же. С. 194. На с. 195 П.К. Грезин ошибочно утверждает: «Известно, что перипатетическая традиция IV–II вв. усвоила термин “*ипостась*” в качестве синонима первой сущности “Категорий” Аристотеля». Этого, несомненно, не могло быть, ибо термин был введен в философский лексикон стоиком Посидонием лишь… в I веке *до* н. э. По свидетельству Ария Дидима, он вошел в употребление в перипатетизме в указанном смысле достаточно скоро, уже где-то *в эпоху Августа*. При этом следует отметить, что в обиходном значении (в частности – *осадка*, *отстоя* в сосуде с вином и даже *отстоя* помоев) термин “*ипостась*” употреблялся в подлинных сочинениях Стагирита. Что же касается трактата “О мире”, то он (как, собственно, и “Категории”) ранее ошибочно приписывался Аристотелю. Ныне опус, с которым связывается первичное техническое применение термина “*ипостась*”, атрибутируется авторству именно Посидония, и потому его некорректно относить к “I в. по Р.Х.”».

31 *Migne*. PG. T. 26. Col. 1036b.

лотов, проф. А.А. Спасский, проф. А.В. Карташёв и др.) и традицию последующих десятилетий[32].

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

Наиболее ярким подтверждением *симметричности* древней христологической традиции, – вновь обратимся к таковой, – может служить и то очевидное обстоятельство, что именно *вопреки и в противодействие церковному учению* выдвигались *еретические асимметричные моносубъектные* христологические схемы, в частности, в *арианстве* и *аполлинарианстве*. Если бы это было не так, то зачем же тогда нужно было и копья ломать?[33]

---

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

[33] По этому вопросу см.: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 125 и далее. В связи с этим интересно отметить следующее. По словам П.К. Грезина, относящимся к более раннему времени и опирающимся на сочинение св. Иринея Лионского «Против ересей», «гностики представляли Иисуса Христа *сложенным их двух ипостасей*. Они считали *Иисуса* одним существом, а *Христа* – другим. *Христа* валентиниане

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

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

В частности, «отвержение *двойства природ* и утверждение *единственности природы Бога Слова* в таинстве Христа было провозглашено *Аполлинарием* в полемике с богословами антиохийской школы именно в стремлении защитить идею *единственности Субъекта в Иисусе Христе – Личности Бога Слова*, ибо говорить о *двух природах* в терминологической палитре его времени означало, – как и для *ариан*, – постулировать и *две ипостаси*, и *два лица*»[34].

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

Формальные христологические схемы – в отличие от *символьных*, *гимнологических* запечатлений идеи *взаимообщения природ* и *взаимообмена свойств* и *имен* во Христе вследствие *ипостасного соединения* Божества и человечества в Домостроительстве нашего спасения – являются *терминологическим* выражением понимания тайны

называли духовной *Ипостасью*. По их мнению, Господь произошел "*из иной и иной ипостаси*" (ἐξ ἄλλης καὶ ἄλλης ὑποστάσεως), стал *сложным из двух совершенно разных ипостасей*: *горнего духовного Христа и человека Иисуса*, на которого сошел в виде голубя *Христос духовный*. В данном случае, – заключает автор, – *ипостаси* ни в коем случае не обозначают *двух сущностей или природ* во Христе. Гностические *ипостаси* – это *отдельные субъекты*» (Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 201–202).

34 *Андрей, диакон.* К проблеме эксцерпции μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη *Аполлинария Лаодикийского* // *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 125–133.

Боговоплощения. В аспекте *древней богословской терминологической системы*[35] условно можно говорить о *дохалкидонской* и *постхалкидонской христологических схемах*, *схемах симметричных*[36].

Дохалкидонская христологическая схема, в утверждении совершенства обеих сторон в Воплощении, предполагает в качестве *начальной логической предпосылки* соединение *природы – Ипостаси – Лица Божественного Слова* и *природы – ипостаси – лица человеческого*. Учитывая исходное *двойство* всех онтологических категорий – *природа*, *ипостась*, *лицо*, в данном случае можно говорить о *внешней симметрии*[37]. В отношении же *послехалкидонской* христологической схемы, основанной на *теории воипостасирования*, применима характеристика *симметрии внутренней*[38].

Исходная внешняя симметрия Божества и человечества в таинстве Воплощения являлась *общей и традиционной* для христологии *антиохийской* и *александрийской* богословских школ (последняя в 20–30 гг. V в. была связана с именем св. Кирилла Александрийского)[39]. Однако *конечный результат* Домостроительства антиохийцами и александрийцами трактовался *по-разному*[40]. В итоге это и привело к трагическому противостоянию и расколу в Церкви.

Антиохийцы, – если элиминировать некоторые крайности *стилизованного* несторианства и привлечь терминологические конструкции «Книги Гераклида», – утверждая перманентное, пребывающее и по Воплощении *двойство природ или ипостасей*, учили лишь о *просопическом единстве* во Христе, *единстве на уровне лица* и об образовании в аспекте *союза двух лиц*, по Гераклиду – *лиц природных*, лишь *единого Лица*, некоего *сложного Домостроительственного Лица*, *сложного*

---

35 См. по этому вопросу: *Андрей, диакон*. К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия. // *Андрей, диакон*. Указ. соч. Гл. 1: К вопросу о православной богословской терминологии. С. 144–149.

36 Там же. Гл. 2: К вопросу о формальных христологических схемах в христианском богословии. С. 149–168.

37 Там же. С. 149–153.

38 Там же. С. 153–155.

39 Там же. С. 150 и далее.

40 В качестве парадоксального примера можно привести тезис из диссертационного сочинения одного из соискателей мирских ученых степеней. По его словам, «св. Кирилл Александрийский и Несторий, равным образом *полагая Субъектом Воплощения Логос*, *Второе Лицо Троицы*, принципиально расходились в понимании элементов ипостасного соединения». Однако далее читаем: «*Несторий* мыслил ипостасное соединение как *симметричное сочетание*, *союз двух природ*, *двух ипостасей* и *двух лиц*, образующих в результате соединения *некое новое* "*лицо единения*" (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως). Согласно св. Кириллу, соединение есть становление Слова плотью (Ин. 1, 14), то есть *усвоение Логосом* человеческой природы. Результатом понимаемого таким образом соединения является *единая Ипостась Христа*».

Лица единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως, термин встречается у Феодора Мопсуэстийского). Последнее «отличается и от Логоса вне Воплощения, и от Иисуса как человеческого лица» (прот. Сергий Булгаков)[41].

О Едином «*в лицах*», имеющем «*одно нераздельное Лицо*», т.е. о подобным образом понимаемом *сложном Субъекте*, незадолго до Халкидонского собора писал в «Еранисте» блаж. Феодорит Кирский. «*Двойство естеств* и *единство лиц*» *в едином Лице Единородного* исповедал в Александрии в присутствии самого *св. Кирилла* антиохийский посол мира епископ Павел Емесский[42].

Около 437 г. антиохийцы подписали присланный им св. Проклом, патриархом Константинопольским, томос к армянам. В последнем, – как бы в предварение Халкидона, – содержалась формула: «*единая Ипостась Бога Слова воплощенного*». Определительное причастие здесь мужского рода и стоит в родительном падеже, будучи отнесено к словосочетанию «*Бога Слова*». Эта формула равнозначна таковой: «*единая Ипостась Христа*»[43].

Св. Кирилл, по всей вероятности первым в александрийских пределах, – *под влиянием аполлинарианских псевдоэпиграфов* – стал практиковать *одноприродную* схему Воплощения (послание царственным женам, содержавшее эксцерпцию «*одна природа Бога Слова воплощенная*», датируется примерно 428 г.) с сохранением *симметричности* таковой. В утверждении не только *просопического*, но и *ипостасного* и *природного соединения* Божества и человечества в Домостроительстве – ибо, по его словам, в Таинстве «*лицо каждой ипостаси*, *представляемое разумом*, *соединяется вместе с природами в единство*» – он исповедал в Богочеловеке и *единое Лицо*, и *единую Ипостась*, и *единую природу Бога Слова воплощенного*, т.е. *единую природу Христа*[44].

Симметричность формальной христологической схемы, в аспекте утверждения *двух исходных ипостасей* в Воплощении, с неизбежностью практиковавшейся св. Кириллом, была достаточно широко декларирована самим святым отцом и засвидетельствована его оппонентами-антиохийцами. Последние поставили *александрийского архипастыря* перед неизбежной необходимостью еще раз подтвердить эту *симметрию* в своих изъяснениях 12 глав и в защищениях их против блаж. Феодорита и восточных[45].

---

[41] См. по этому вопросу: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 150 и далее.
[42] См. там же. С. 150, 151.
[43] См. там же. С. 150.
[44] См. там же. С. 150 и далее.
[45] См. там же.

Знали о *двух исходных ипостасях* в христологической схеме св. Кирилла православные полемисты VI в., главным образом с монофизитством, в частности Иоанн Грамматик Кесарийский. Об этом свидетельствует прежде всего его заочный оппонент Севир Антиохийский[46]. Известно было сие и Леонтию Византийскому («Фрагменты»), и *Леонтию Схоластику* (пс.-Леонтию), автору трактата «О сектах», и т. д.

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

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

И мы уже видели, что сие действительно так. Особенно выразителен в этом отношении *третий* анафематизм св. Кирилла, первоначально в «*двуипостасном*» ракурсе адекватно понятый и адекватно оцененный лишь антиохийцами (блаж. Феодорит Кирский, епископ Андрей Самосатский…)[47].

Констатируется употребление св. Кириллом термина «*ипостась*» применительно к человеческой природе Христа и тезис о соединения в Воплощении *двух ипостасей* и некоторыми современными богословами. Правда, делается это с весьма громоздкими и некорректными оговорками[48]. Однако при этом *Субъект во Христе*, вопреки всякому

[46] *Severi Antiocheni.* Liber contra impium Grammaticum. Or. 2. 24.

[47] См. здесь прим. 13.

[48] *Давыденков Олег, свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.,1998. С. 46–48 и др.; см. здесь также прим. 13.

здравому смыслу, по-прежнему трактуется *асимметрично*, т.е. как *Моносубъект – Бог Слово*[49].

Здесь возникает естественный вопрос: как же в результате сложения *двух ипостасей разумной природы*, *Божественной и человеческой*, получается вдруг *одна – Божественная*? Ведь сам св. Кирилл – и это по неотвратимости признаётся – отнюдь «*не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью Предвечного Логоса*»[50]. И как же в этом случае можно говорить о том, что он якобы признавал «*личную самотождест-*

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

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

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

49 См.: *Давыденков Олег,* свящ. Указ. соч. С. 41, 48, 49 и др.; см. также прим. 13.
Н.Н. Селезнёв, в частности, полагает, что «рецепция решений Ефесского собора 431 года, проведенного Кириллом и осудившего Нестория, в Византийской империи необходимым образом подразумевала смену культурной парадигмы в церковной жизни. Явно выраженная тенденция к *односторонней христологии*, свойственная полемическим построениям Кирилла Александрийского, оказала серьезное влияние на строй церковной мысли. Традиционные формулировки, отражавшие *двустороннюю христологию*, теперь объявлялись неприемлемыми. В частности, догматический “томос” папы Льва Великого, излагавший христологию в традиционных латинских выражениях, был многими, находившимися под влиянием Кирилла Александрийского, воспринят как “*несторианство”*. Антиохийская традиция была подвергнута основательной дискредитации и сохранилась только в Церкви Востока, кафедры и школы которой находились за пределами Византийской империи.

Появление на сцене истории Севира Антиохийского произошло в среде, где справедливость суждений Кирилла Александрийского сомнениям не подвергалось, а антиохийская традиция и латинское богословие, выраженное в “томосе” Льва Великого, воспринимались как безусловно ошибочные, разрушающие *Богочеловеческое единство* во Христе. Христологический язык Кирилла Александрийского признавался единственно ортодоксальным. Вместе с тем Севир находился под сильным влиянием богословского наследия Василия Кесарийского (329–379) (на которого имел влияние Диодор Тарсский († 392), выдающийся представитель антиохийской школы богословия) и Григория Назианзина (ок. 325–389) (который, как и Диодор, был одним из самых ярких полемистов против аполлинарианства)» (*Селезнёв Н.Н.* Указ. соч. С. 21; см. здесь прим. 67, 82).

50 *Давыденков Олег, свящ*. Указ. соч. С. 49.

венность Слова до и после Воплощения» в качестве «*личностного Субъекта во Христе*», усматривал «*единое "Я" Христа в Боге Слове*: (будто) именно *Сын Божий*, *Второе Лицо Пресвятой Троицы*, является подлежащим всех фактов и состояний жизни *Богочеловека*»[51]?

И тут совсем ничем не может помочь оговорка: «*признавая личную самотождественность Слова до и после Воплощения*» в качестве «*личностного Субъекта во Христе*», – святой отец-де выражал эту мысль «иногда посредством термина "*лицо*"»[52]. Ведь «*ипостась*» – термин более мощный и, осмелимся сказать, более определенный, что подтверждается и самими сторонниками *асимметрии*[53]. И в аспекте соединения в Воплощении (*из*) *двух ипостасей разумной природы* (а именно таково определение *персоны* у Боэция) в результате отнюдь не может *остаться* лишь *одна из таковых*. Это, безусловно, относится к проблеме *сложности* во Христе, по св. Кириллу, не только *одной Ипостаси* и *одного Лица Христа*, но и *одной природы*.

В данном случае, полагаем, достаточно лишь немногих свидетельств самого св. Кирилла Александрийского: «Мысль о *сложности единой Ипостаси Христа* явствует из размышлений святого отца в защищении 8 анафематизма против восточных. Говоря о едином поклонении, которое достоит *единому Христу, сложенному из Божества и человечества*, он, в качестве примера, рассуждает "касательно *одного лица и природы*, то есть *одной ипостаси*, из чего она *состоит или сложена* естественно", касательно единого "*по сложению*" предмета, который "не разлагается раздельно на два" и т.д. и т.п.»[54].

---

51 См.: *Давыденков Олег,* свящ. Указ. соч. С. 41, 48, 49.

52 См. там же. С. 49.

53 См. там же. С. 47–48. По словам О. Давыденкова, термин «*лицо*» у св. Кирилла обычно совпадает по значению с ὑπόστασις, так как в учении о Пресвятой Троице он вслед за каппадокийцами отождествлял эти понятия. Так, 4-й анафематизм направлен против тех, «кто изречения евангельских и апостольских книг… относит раздельно к двум *лицам*, или *ипостасям* (προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι)». То же самое видим и в Послании к Акакию Мелитинскому: «Ты не соглашаешься именования их приписывать двум *лицам*, то есть *ипостасям*». Тем не менее между этими двумя понятиями у св. Кирилла существует и некоторое различие. Иногда термин πρόσωπον может употребляться у него в архаичном «докаппадокийском» смысле, т.е. означает особенное в ипостаси. У Факунда Гермианского сохранен фрагмент из толкования св. Кирилла на Послание апостола Павла к Евреям, где слово «*лицо*», несомненно, имеет именно такое значение: «Хотя мы сказали… что Слово соделалось плотью, однако Оно соединилось ипостасно невыразимо, и образ соединения непонятен, потому что *лицо каждой ипостаси*, представляемое разумом, соединилось вместе с *природами* в единство». Однако чаще понятие «*лицо*» у св. Кирилла имеет более персоналистический характер, чем понятие «*ипостась*». Обычно именно термином πρόσωπον пользуется святой отец для выражения идеи *личностной самотождественности Слова*, *единства личностного Субъекта во Христе*».

54 Цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 152.

Сложность единого Лица Христова и в собственном понимании св. Кирилл подтвердил принятием примирительного исповедания 433 г., составленного антиохийцами в безусловно *симметрическом* ключе. По словам святого отца, «антиохийские братья, обняв простым и одним разумением то, из чего *слагается* Христос… признают *одного Сына и Христа и Господа*, и так как Он действительно *один*, то говорят, что Он имеет и *Личность одну*, – *соединенного* никаким образом не разделяют»[55]. Речь, как видим, именно *о соединенном*, т.е. *сложном Лице Богочеловека*.

Св. Кирилл охотно использует в связи с этим и антропологическую аналогию. По его словам, в частности, в послании к еп. Валериану Иконийскому, «*одна природа* человека и *одно* его *лицо*, хотя и *составляется* из предметов отличных и инородных», поелику тело вместе с душой «*составляют ипостась одного человека*»[56].

Использование св. Кириллом формулы «*единая природа Христа*» обыкновенно отвергается, начиная, пожалуй, с *императора Юстиниана* и современных ему богословов и – через Лебона – вплоть до настоящего времени. Однако это может вызвать лишь улыбку. Александрийский архипастырь, в частности, кроме выражения «*одна природа Бога Слова воплощенная*» (вне контекста не имеющего корректного смысла) неоднократно – в посланиях к Акакию Мелитинскому, Евлогию Александрийскому и в диалоге Quod unus sit Christus – применял и таковое: «*единая природа Бога Слова воплощенного*» («*…воплотившегося* и *вочеловечившегося*»). *Воплощенный же Бог Слово – это и есть Христос*. Так что в данном случае св. Кирилл, вопреки неким некорректным утверждениям, никоим образом не отличается от Севира Антиохийского. *И это его кредо*. Однако здесь он уже *выходит за пределы Православия*. Но св. Кирилла это мало смущало. Тем более в весьма податливом и догматически деформируемом окружении (проф. В. В. Болотов)[57].

---

55 Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1862. Т. 2. С. 394–395; цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 152 (здесь же можно найти и множество других иллюстраций и аргументов в пользу *сложности*, по св. Кириллу, Ипостаси, *Лица и природы во Христе*).

56 Цит. по: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 153; см. также: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. С. 417.

57 Выражение «*единая природа Христа*» применительно к христологии св. Кирилла Александрийского активно использует В.М. Лурье. Наряду с этим, однако, данным автором используются и крайне странные формулы (см.: *Лурье В.М.* История византийской философии. С. 112, 120, 126, 134, 137, 141–142). На с. 112, в частности, читаем: «Но само понятие “*фисис*” *Христа у св. Кирилла* гораздо объемнее и не ограничивается христологическим измерением»; с. 126: «Кириллова “*единая природа Бога Слова*” (sic!)»; с. 134: «Действительно, признание *во Христе* “*единой природы Бога Слова*” (sic!) ставило в самой острой

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

Последний при этом, – в своем *симметрическом* утверждении в Богочеловеке *единой по сложению природы*, *единой по сложению Ипостаси и единого по сложению Лица*, – как уже отмечалось, активно опирался на эксцерпцию *аполлинарианского* происхождения «*одна природа Бога Слова воплощенная*». Именно таковая, по словам А.В. Карташёва, стала «*палладиумом* Кириллова богословия», как впоследствии и богословия его последователей-ориенталов[58].

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

форме – особенно под давлением дифизитов – вопрос об отношении этой "*единой природы" Христа* к природе, тоже единой, Святой Троицы: если это *одна и та же природа*, то почему воплотились не все три Ипостаси, а только одна?»; с. 137: «Кирилл говорил о *единой* "*природе*" *Сына Божия после Воплощения*…»; с. 141: «…в учении Кирилла Александрийского о "*единой природе*" *воплощенного Логоса и всех спасенных* …»; «(У Леонтия Иерусалимского) предусматривается "*природное единство*" *между христианами и индивидуальной природой Логоса*»; с. 141–142: «В монофизитской перспективе приобщение христиан к "*единой природе*" *воплощенного Логоса* нельзя было бы назвать "*природным*" единством, так как "*природы*" христиан и Логоса должны оставаться разными и не сливаться» (см. также здесь прим. 17: энциклопедическое *Богочеловечество Христа*).

58 См.: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 143 и далее; в отношении эксцерпции аполлинарианского происхождения μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – «*одна природа Бога Слова воплощенная*» – см. с. 125–133.

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

В контексте православно-ориентального богословского диалога одним из наиболее важных вопросов, как мы видели, стал вопрос об ориентальном понимании *Субъекта в Господе нашем Иисусе Христе*, особенно если учесть *неадекватность его осознания*, что обнаруживается не только в православном богословии. Последнему в значительной степени способствовала *нетождественность* общего взгляда на ориентальную христологию как на христологию по существу *монофизитскую*, якобы признававшую во Христе *единственно природу Божественную*, *одну природу Бога Слова*. И отсюда делались естественные, казалось, выводы о *единичном*, *простом*, *Божественном лишь Субъекте в Богочеловеке*, выводы, которые считались сами собой разумевшимися: *монопрода однозначно предполагала и Моносубъект*. Как писал прот. Георгий Флоровский, «для *Севира* и севириан "*единство природы*" означало *единство Субъекта*, *единство Лика*, *единство жизни… Действующий всегда Един – Слово*»[59].

Именно из подобных соображений исходил и маститый католический исследователь ориентальной доктрины монсиньор Жозеф Лебон (1879–1957), атрибутируя утверждение ориентальной христологии об «*абсолютной идентичности Личности Христа и Личности Логоса*». В весьма благожелательном тоне Лебон, который видел в Севире последовательного продолжателя христологических построений св. Кирилла Александрийского, писал: «Верная в своей отправной точке и в основном принципе, которые были обусловлены историческими условиями ее развития, эта христология определенным образом ограничилась энергичным утверждением *личного единства воплощенного Логоса*… монофизитские богословы сказали всё, когда провозгласили, что Христос есть *единственная природа Логоса*, *однако воплощенная в аспекте соединения или сложения с плотью*, то есть с полным и совершенным человечеством, которое обретает существование лишь в единстве (с Логосом)… Это единство является *природным* и *ипостасным*, оно представляет собой восприятие

[59] *Флоровский Г.*, *прот.* Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 29, 32.

единым Субъектом, – *единой предсуществовавшей природой*, или *Ипостасью*, вернее, *Самим Логосом*, – человеческой природы, которая существует лишь в этом единстве и благодаря единству… В напряженной борьбе против любого дифизитства, которое почитается ими *несторианством*, интенция монофизитских богословов целиком направлена *на отрицание двойственности лица* и на утверждение *единства индивида в воплощенном Логосе*…»[60]

Еще задолго до Ж. Лебона, вероятно, в 1875 г., первый обстоятельный исследователь ориентальной христологической доктрины (применительно к исповеданию Армянской Церкви) в русской богословской науке проф. Санкт-Петербургской духовной академии И.Е. Троицкий, учитель В.В. Болотова, характеризовал последнюю так: «По ее (ориентальной христологии в севирианской модификации. – *А.Ю.*) представлению, Иисус Христос постоянно и неизменно, и *после* Воплощения столько же, сколько и *пред* Воплощением, был *только Богом*, но в совершении дела Искупления действовавшим иногда *по-Божески*, иногда *по-человечески*. Человеком же, в истинном смысле этого слова, Он не был ни на один момент Своей земной жизни – ни в то время, когда томился голодом и жаждой, ни тогда, когда проливал слезы о Своем друге Лазаре, молился и тужил до кровавого пота в саду Гефсиманском, падал от изнеможения под тяжестью креста, мучился, страдал и умирал на кресте. Во все эти минуты Он был, как и всегда, *только Богом*, действовавшим по-человечески»[61].

Небезынтересным, полагаем, будет показать понимание проф. И.Е. Троицким православной позиции, именно позиции Халкидонского собора, в вопросе о *Субъекте* (или – в данном случае – *Лице*) в Господе нашем Иисусе Христе. Противопоставляя последнюю *монофизитской* интенции, с его точки зрения, видеть во Христе единственно *Лицо Бога Слова*, он, в частности, пишет: «…в применении к *Лицу Богочеловека* между православным смыслом слова "*лицо*" и монофизитским "*лицо-естество*" была еще весьма важная особенность. Православные под словом "*лицо*", в применении к Иисусу Христу, разумели *конкретное единство двух естеств*, *объединившихся в одной Ипостаси*, *или неделимом*. Монофизиты понимали "*лицо*" как

---

60 *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien... S. 439, 485, 486, 490; аналогична позиция и у Р.В. Селлерса, согласно которому в христологической системе *Севира* «*Логос* есть одно и то же *Лицо до* и *после* Воплощения» (*Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. London, 1953. P. 270).

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

абсолютное тождество Божественного Лица-естества с самим Собой. Другими словами: православные представляли себе *Лицо Богочеловека* в том виде, в каком является Оно *по* Воплощении; монофизиты представляли оное в том виде, в каком Оно было *до* Воплощения. Поелику же *до* Воплощения не только *Лицо*, но и *естество* (даже в православном смысле) Сына Божия было *едино*, то, с одной стороны, монофизиты приведены были к *отождествлению лица с естеством* этим обстоятельством, с другой – своим стремлением во что бы то ни стало выдержать *единство этого именно* (*Божественного*) *Лица*».

«Халкидонский собор… – по словам автора, – признавая *двойство естеств*… устранял *двойство лиц* тем, что оба эти *естества*, представлявшие в качестве *естеств* две величины, *объединялись* одно с другим *в третьем пропорциональном*, *представляемом Лицом*, Которое и являлось представителем того и другого и *единым Действующим* в том и другом»[62].

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

(По словам проф.-священника В.-Ч. Самуэля, – к фабуле, – исследователь жизни и богословского творчества одного из ориентальных лидеров, епископа *Филоксена Маббугского* († 523), *Andre de Halleux* именно на основании того предположения, будто, согласно христологическим воззрениям древнего богослова, *Субъектом Воплощения был лишь Бог Слово*, считал применимым к его позиции эпитета «*монофизитская*»[63].)

---

62 Там же. – С. 139, 141.

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

По словам предельно откровенного и прямолинейного В.М. Лурье, осужденных на соборе Евтихия, Диоскора и всех с ними единомудренных «сторонники Халкидона стали называть "*монофизитами*" – за их приверженность формуле св. Кирилла (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη – «*единая природа Бога Слова воплощенная*»). Впрочем, сторонники «Ефесского разбоя» не остались в долгу, и в их традиции Халкидонский собор получил название «*собачьего*» (см.: *Лурье В.М.* Указ. соч. С. 117).

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

«Техническим термином для выражения этой идеи, – по словам проф. И.Е. Троицкого, со ссылкой на преп. Иоанна Дамаскина, – служил в православной догматике термин: *единая сложная Ипостась Бога Слова*» (sic!)[64].

В подтверждение своей точки зрения автор приводит следующий фрагмент из книги «Точное изложение православной веры» упомянутого святого отца: «*В двух естествах*, пребывающих совершенными, исповедуем *одну Ипостась Сына Божия воплотившегося*, признавая в Нем одну и ту же *Ипостась Божества и человечества Его* и исповедуя, что *оба естества* по соединении остаются в Нем целыми, и не представляя каждого *естества* существующим особо и отдельно, но признавая их *взаимно соединенными в одной сложной Ипостаси*»[65].

Подобную точку зрения, отметим, выражал и В.С. Соловьев, в частности, в своих «Чтениях о Богочеловечестве»[66].

По словам прот. Иоанна Мейендорфа, – далее, – «монофизиты, рассматривая Логос в Его новом, воплощенном "состоянии", настаивали на *абсолютном тождестве Субъекта* в обоих состояниях, *до* и *после* Воплощения», обозначая сей «*Субъект* словом φύσις». Но такова же, по мнению автора, и позиция «халкидонитов, находившихся под влиянием сотериологии св. Кирилла и, разумеется, признававших *тождество между предсуществовавшим Логосом и воплощенным Словом*»[67].

---

[64] Там же. С. 139. Прим. 2. Проф. И.Е. Троицкий в данном случае, по всей вероятности – по недоразумению, несколько перешел границы своего тезиса: вместо имени «*Христа*» он неожиданно поставил «*Бога Слова*».

[65] Там же. С. 139. Прим. 1. В отличие от проф. И.Е. Троицкого преп. Иоанн Дамаскин, как видим, благоразумно ограничился формулой «*в одной сложной Ипостаси*», утвердив тем самым идею *сложного Субъекта*: *Сына Божия воплотившегося*, *сложного Христа*. Но в наше время подобные формулы обыкновенно экстраполируются, просто добавляется выражение: «*Бога Слова*».

[66] См.: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 188–189.

[67] *Мейендорф Иоанн, прот*. Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 48.

Свящ. Олег Давыденков, который весьма зависим от прот. Иоанна Мейендорфа, уже в наши дни применительно к христологии Севира продолжает ту же линию утверждения *Моносубъекта во Христе*. Располагая свидетельствами древних православных полемистов, в частности Евстафия Монаха (VI в.), который воспроизвел на греческом около пятидесяти фрагментов из утраченных в оригинале сочинений ориентального богослова, а также будучи знаком с материалами многолетнего православно-ориентального богословского диалога и, наконец, со статьей В.-Ч. Самуэля, в коей вполне адекватно и обоснованно показаны основные положения севирианской христологической доктрины, по-прежнему опирается на мнения монсиньора Жозефа Лебона, прот. Георгия Флоровского и, естественно, прот. Иоанна Мейендорфа. Бездоказательно отвергнув свидетельства и весьма логичную и остроумную аргументацию Евстафия Монаха и сконструировав собственные субъективные критерии, он, даже посягая на принципиальную корректность вероисповедного самооткровения представителя ориентализма, пишет: «На фоне этого весьма неубедительными выглядят попытки современного монофизитского автора проф.-свящ. В.-Ч. Самуэля представить христологическую концепцию *Севира* как строго *симметричную*, в которой

Книга прот. Иоанна Мейендорфа «Христос в восточном православном богословии» была опубликована во французской и английской версиях в 1969 г.[68], уже после Орхуса и Бристоля. И удивляет то обстоятельство, что доклады и дискуссии в контексте этих неофициальных православно-ориентальных богословских консультаций, в которых принимал участие и наш богослов и на которых как раз обсуждались узловые христологические вопросы, не оставили никакого следа в суждениях автора. Он по-прежнему демонстрирует *некорректное* понимание *Субъекта во Христе* в аспекте древневосточной христологической доктрины и в конечном счете идентифицирует таковое со столь же *некорректной асимметричной* трактовкой православного учения.

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

Однако, в частности, и в Орхусе, и в Бристоле В.-Ч. Самуэль в докладе и неоднократно в дискуссиях[69] говорил следующее. Согласно ориентальной христологической доктрине (в основание которой, в большинстве Древних Восточных Церквей, положены воззрения Севира,

---

Богочеловеческое единство слагается *из двух природ*, (*двух*) *ипостасей*, (*двух*) *лиц*, *энергий* и *воль*, божественных и человеческих соответственно. Для В.-Ч. Самуэля отказ признать в человечестве Спасителя особое *лицо* означает, что Его человечество есть не более чем абстракция: «Если человечество Христа не имеет элементов, которые составляют Его *Лицо*, то каким образом оно может действовать в состоянии Воплощения?»

Подобное мнение, утверждает автор, не только не разделяется внешними, католическими (Ж. Лебон) и православными (прот. Иоанн Мейендорф, прот. Георгий Флоровский), но и многими собственно монофизитскими авторами (см.: *Давыденков Олег, свящ.* Указ. соч. С. 64–65).

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

68 *Rev. Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington; Cleveland: Corpus books, 1969.

69 ГПБО. Т. 10. № 2. С. 37–53 и др.; Т. 13. № 2. С. 152–169 и др.

экспатриарха Антиохийского), *соединение Божества и человечества во Христе привело к образованию единой Личности*, и эта *единая сложная*, *Богочеловеческая*, *Богомужная Личность*, в аспекте практикуемых ориенталами формулировок, *есть Личность Бога Слова в Его воплощенном состоянии*, *Личность Логоса воплощенного*.

Существует, по *Севиру*, *различие между Сыном до Воплощения и Сыном по Воплощении*, так что *Ипостась и Просопон* (ὑπόστασις καὶ πρόσωπον) *Иисуса Христа не есть просто Ипостась и Просопон Бога Сына*, *хотя последние неразрывно связаны с первыми и динамически продолжаются в них*, *не будучи*, *однако*, *им тождественны*. *Ипостась Иисуса Христа есть сложная Ипостась*, *образованная сочетанием воедино Божества и человечества*[70].

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

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

Своеобразные высказывания В.-Ч. Самуэля в Орхусе и Бристоле привлекли внимание, как это ни удивительно, лишь одного православного богослова – проф.-прот. Иоанна Романидиса (Греческая Православная Архиепископия Северной и Южной Америки Константинопольского Патриархата). Реакцию последнего покажем в парафразе его бристольского выступления в дискуссии по докладу Самуэля[71].

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

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

[71] ГПБО. Т. 13. № 2. С. 166–167 и др.

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

К сожалению, проф.-свящ. В.-Ч. Самуэль не дал исчерпывающего ответа на вопрошение проф.-прот. Иоанна Романидиса. В Орхусе он лишь вновь подтвердил свою эмфазу о различии Сына *до* и Сына *по* Воплощении и охарактеризовал *Ипостась Иисуса Христа как Ипостась сложную*, образовавшуюся в контексте соединения Божества и человечества, вообще ничего не ответив по поводу сближения оппонентом его позиции с *несторианской*. В Бристоле поставленные последним вопросы также остались безответными, с молчаливого согласия остальных православных и ориентальных, конечно, участников дискуссии.

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

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

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

Прежде всего необходимо отметить следующее. Представленная автором нехалкидонская христология, согласно приведенной ранее классификации прот. Георгия Флоровского[72], является *симметричной*[73]. Это предполагает *сложность во Христе Субъекта и нетождественность Его таковому Логоса*[74].

---

[72] Там же. Т. 10. № 2. С. 34 и далее.

[73] См. здесь прим. 67, 82.

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

Применительно к ориентальной христологии термин «*симметричная*» в данном случае употреблен исходя из утверждения, в контексте последней, *сложности* всех элементов единства в Воплощении: *единой сложной Богочеловеческой природы*, *единой сложной Богочеловеческой Ипостаси* и *единого сложного Богочеловеческого Лица* (*Просопон*),

«...Посредством богоприличного и непостижимого соединения, – цитирует проф.-свящ. В.-Ч. Самуэль фрагмент из Севира Антиохийского, – *из Божества и человечества* совершилась *единая Ипостась* и соответственно *единое Лицо*, а именно *Бога Слова воплощенного*»[75].

«Как результат единения (Божества и человечества), – резюмирует автор, – Иисус Христос – *единая Личность*. *Эта единая Личность не есть просто Бог Сын*. Тогда как *Бог Сын лишь божествен*, *Иисус Христос*, *как единое Лицо*, *произошел из соединения Божества и человечества*... Севир, – говорится далее, – объясняет реальность образования *из Божества и человечества единого Христа*... посредством понятий "*сложная Ипостась*" и "*сложная природа*"... Это означает, что *единая Личность – Иисус Христос* является *результатом* соединения (*из*) *Божества и человечества*… С точки зрения Севира, *единая* (*сложная*) *Ипостась Христа не есть просто Ипостась Бога Сына*. *Иисус Христос есть Ипостась Бога Сына в воплощенном состоянии*, *Ипостась воплощенного Бога Сына*».

Согласно Севиру, констатируется ниже, существует «*различие между Сыном до Воплощения и воплощенным Сыном*»[76].

И далее читаем: «Соединившись с человеческой природой (with manhood), Бог Сын дал Себя в *Посредники* между Богом и человеком, Сам став вместе совершенным Богом и совершенным человеком. Как Бог, Он (Посредник) является непрерывным продолжением Бога Сына и чрез Него – Святой Троицы, а как человек – Тот же является непрерывным продолжением всего рода человеческого (the whole human race). *Кроме того*, *как человек Иисус Христос есть человеческая личность* (a human individual). Поскольку в Нем индивидуировано всецелое человеческое естество во всем его совершенстве (the entire manhood in perfection), Он представляет каждого человека лично (all men individually) и весь человеческий род сообща (the whole human race collectively).

Иисус Христос как Посредник, – заключается, – *не был воспринят в Триединство Бога* (into the triune God), хотя Он продолжает

а следовательно, и *единого сложного Богочеловеческого Субъекта*, *Личности Христа*, *не тождественных таковым Логоса*, что станет очевидным из дальнейшего изложения.
Что же касается Халкидонского ороса, то в ориентализме он издревле трактуется как утверждающий *даже не сложность единого Субъекта во Христе*, а *двойство субъектов*, *двух сынов*, *Бога Слова и человека Иисуса*. Современным нехалкидонитам известна и позднейшая *моносубъектная* интенция в восточном и западном богословии, которая ими однозначно осуждается *как нетрадиционная и некорректная*, что и получило отражение в представляемом сочинении В.-Ч. Самуэля.

[75] Abba Salama. Vol. 4. P. 185.

[76] Ibid. P. 163, 168.

существовать (continues) в неразрывном единстве с (Триединым) Богом. И Божество Сына не претерпело истощания в Божественном Домостроительстве, открывшемся в Посреднике»[77].

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

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

Субъект в Эммануиле не есть Личность Логоса;

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

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

кроме того, как человек, *Иисус Христос есть человеческая личность, с человеческим самосознанием*[78], *тварной свободой* (*воли*), *ограниченным знанием*[79].

Ко всему прочему проф.-свящ. В.-Ч. Самуэль добавляет: «...в основе исповедания *Севиром* и его единомышленниками *сложного характера Христова Лика* (*Личности*) лежит именно *александрийская* богословская эмфаза»[80].

В Орхусе и Бристоле перед проф.-свящ. В.-Ч. Самуэлем был поставлен вопрос о соотношении *ориентальной* и *несторианской* и – шире – *антиохийской* христологических доктрин[81]. Как бы отвечая на него в настоящей статье, нехалкидонитский богослов пишет: «*Севиром* сохранена... антиохийская концепция соединения (в Воплощении) *двух ипостасей* (a union of two hypostases) и понимание *единого Лица Христова* (Prosopon of Christ) как образовавшегося *вследствие соединения двух ипостасных реальностей* (of a union of two hypostatic realities)»[82]. Он лишь *корректирует* эту концепцию, с тем чтобы избежать «разделения одной и другой природ» в Богочеловеке[83].

---

77 Ibid. P. 157.
78 Ibid. P. 154, 166.
79 Ibid. P. 154.
80 Ibid. P. 168.
81 ГПБО. Т. 10. № 2. С. 52; Т. 13. № 2. С. 166.
82 Abba Salama. Vol. 4. P. 184. Приведем некоторые размышления Н.Н. Селезнёва по вопросу соотношения *севирианства* и *несторианства*, запечатленные в автореферате дисс. по истории «Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства)» (М., 2006); см. также здесь прим. 49, 67.
83 Abba Salama. Vol. 4. P. 184.

По словам Н.Н. Селезнёва, «*севирианство*, сформировавшееся в результате выступления Кирилла Александрийского против Нестория и использующее введенный в качестве нормативного богословский язык Кирилла, следует при этом традиционной “*антиохийской*” христологической схеме и должно быть поэтому признано осуществившим *пересмотр* основополагающих христологических положений Кирилла… В связи с указанными выводами *несторианство* и *севирианство*, несмотря на историческое взаимное противостояние, не могут считаться противоположными по своим позициям и непримиримыми по существу течениями богословской мысли» (P. 23).

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

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

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

Вместе с тем, в отличие от Кирилла, Севир понимает *Лицо Христа не как Лицо Слова*, но как *Лицо сложное*, *Богочеловеческое*, а парадоксальность сочетания в нем Божества и человечества состоит в том, что умозрительно, “*в созерцании*”, *в Лице Христа* можно видеть *лицо человека*. Принимая “*антинесторианское*” исповедание “*единой природы*”, Севир акцентирует ее “*составленность*” *из Божества и человечества*, причем и то, и другое, т. е. и Божество, и человечество, сохраняются совершенными в “*единой природе*”.

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

Вполне, полагаем, понятно, что *севирианство* «*сформировалось*» отнюдь *не* «*в результате* выступления Кирилла…». Если говорить именно о *севирианстве*, то можно было бы сказать «*как следствие*», но и это будет не совсем корректно. Все-таки между *св.* Кириллом и Севиром существовал значительный временнуй разрыв. Что же касается учения об *одной природе* во Христе, то, по всей вероятности, оно могло возникнуть и раньше выступления *св. Кирилла*. По всей вероятности, армянские источники содержат свидетельства о существовании подобного учения еще в IV в. (понятно, что имеется в виду *не арианство и не аполлинарианство*). Утверждать же, будто *севирианство* «следует при этом традиционной “*антиохийской*” христологической схеме», абсолютно некорректно. Севирианство следует отнюдь не «*антиохийской*» христологической схеме», а вместе с последней восходит к *более древней*

общецерковной христологической традиции, но приходит к несколько иным результатам, о чем говорилось выше. При сем в христологических учениях обоих направлений сохраняется *древняя* же *сложносубъектная* (*двусторонняя*, по терминологии Н.Н. Селезнёва) *схема*.

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

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

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

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

Небольшое техническое замечание. В оригинале приведенной цитации в отсылке к 86-му тому Патрологии Миня неточно указан номер столбца: 1921-й; следует иметь в виду: 921-й (исправлено). Источник неточности: *Мейендорф Иоанн, прот.* Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 259. Прим. 45 к с. 46. Прим. 44 также содержит погрешность: в нем говорится о цитатах «из *Севира* у *Леонтия Византийского*», а указаны

столбцы «PG. 86, 908, 921», которые находятся в контексте публикации послания *Евстафия Монаха* к *Тимофею Схоластику* «О двух природах против Севира»: *Eustathii Monachi.* Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // *Migne*. PG. T. 86. I. Col. 901–942. В прим. 50, напротив, отсылка корректна: «Цитата из Севира приводится монахом Евстафием: PG 86, 908».

На основании подобного понимания проф.-свящ. В.-Ч. Самуэль *противопоставляет севирианскую* христологическую позицию *томистской*, в лице Френсиса Салливана, который «наиболее значительную погрешность антиохийской христологии (видит) именно в том, что *Лицо Христа* (Prosopon of Christ) здесь понимается *не как Лицо Бога Сына*, но лишь *как некое Лицо* (Prosopon), *образовавшееся вследствие сопряжения* Бога Сына и воспринятого человека». По словам католического автора, «в антиохийской христологии не наблюдается различия между терминами "*природа*" и "*личность*". Это приводит к тому, что антиохийцы говорят о соединении в Воплощении *двух природ* в смысле *двух личностей* (of two persons). С другой же стороны, в контексте этого учения *единое Лицо Христа* (one Prosopon of Christ) понимается как образовавшееся *de novo* вследствие соединения *двух личностей* (of two persons)»[84].

«Позиция, отстаиваемая Салливаном, – пишет ориентальный богослов, – кажется более проблематичной, чем даже позиция *Феодора* (*Мопсуэстийского*)... Мы имеем даже дерзновение сказать следующее: если бы Лев Римский и Феодорит Кирский возвернулись обратно в наш мир, они почувствовали бы, что им более близка христологическая позиция Севира, чем позиция *томизма*»[85].

Из тех же соображений Самуэль фактически *противопоставляет* христологические позиции Севира и преп. Иоанна Дамаскина, согласно которому, по словам автора, «*единая Ипостась Христа есть Ипостась Бога Слова*»[86].

«Как уже отмечалось, – пишет ориентальный богослов, – с точки зрения Севира, "*сложная Ипостась*" или "*сложная Личность*"... означает *конкретное индивидуальное существо* (a concrete individual being), образовавшееся вследствие соединения *двух сущностей* (of two

84 Abba Salama. Vol. 4. P. 184; см. также: *Sullivan*, *Francis A.*, *S.J.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome: Apud Aedes Universitatis Gregorianas, 1956. P. 227.

85 Abba Salama. Vol. 4. P. 187, 188. Проф.-свящ. В.-Ч. Самуэль со ссылкой на «выводы современных исследователей» дерзает даже выйти «за пределы позиции Кирилла и Севира в оценке антиохийской доктрины», принимая во внимание образ мышления антиохийских богословов, которые, по его словам, «оставаясь в рамках своих представлений... сделали все для них возможное, чтобы исповедать веру Церкви в Иисуса Христа в свете библейской традиции» (P. 185–186).

86 Ibid. P. 175.

ousias). Так ли понимает «*сложную Личность* (composite Person)" *Дамаскин*? Если "*да*", – риторически заключает он, безусловно предполагая "*нет*", что показывает его предыдущий вывод о *Моносубъекте* во Христе с точки зрения православного догматиста, – то в этом частном случае между Севиром и ним нет никакого расхождения»[87].

В отношении сторонников Халкидона вообще В.-Ч. Самуэль заключает: «Неприятие халкидонитским богословием понятия "*единая сложная Ипостась*" может служить еще одним, дополнительным аргументом в пользу отвержения нехалкидонитами Собора 451 года»[88].

Несколько неоднозначна позиция ориентального богослова относительно *неохалкидонитства*, каковое он, по всей вероятности, рассматривает в аспекте, предложенном католическим исследователем Шарлем Меллером в его известном труде «Халкидонитство и неохалкидонитство на Востоке с 451 г. до конца VI в.»[89].

Прежде всего В.-Ч. Самуэль утверждает: «На Соборе 553 г. одержало триумф то новое направление богословской мысли, которому в первые десятилетия VI в. положили начало такие богословы, как автор сборника эксцерптов из сочинений Кирилла Александрийского *Иоанн Грамматик*, который Шарль Мёллер называет "*неохалкидонитством"*... Христология, сформулированная представителями "*неохалкидонитства*", по существу соответствует той доктринальной позиции, которая была выработана Севиром в противостоянии последователям несторианской школы, с одной стороны, и приверженцам "*строгого халкидонитства*" – с другой. (Посему) практически все... определения (Собора 553 г.) находятся в согласии с богословской позицией нехалкидонитской стороны»[90].

Но в то же время автор говорит о расхождении между Иоанном Грамматиком, по его словам, одним из основоположников «*неохалкидонитства*», и Севиром в принципиальном вопросе о том, «*какова единая Ипостась Христа*»[91]. Согласно ориентальному богослову, «*Грам-*

---

87 Ibidem.

88 Ibid. P. 168.

89 Ibid. P. 127; *Möller Charles*. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 a la fin du VI[e] siecle [Халкидонитство и неохалкидонитство на Востоке с 451 г. до конца VI в.] // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier S.J. und H. Bacht S.J. Bd. I. Würzburg, 1951 (1959). S. 637–720.

90 Abba Salama. Vol. 4. P. 169,132; C. 127, 144. По свидетельству прот. Иоанна Мейендорфа, термин «*неохалкидонитство*» введен монсиньором Жозефом Лебоном (*Rev. Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 4, 177). Согласно сему автору, некоторые, в частности католические, исследователи видят в «*неохалкидонитстве*» отход от Халкидона и приближение к монофизитству и потому называют таковой «*криптомонофизитством*» (Ibid. P. 18, 128 и др.).

91 Ibid. P. 173.

матик пытается доказать, что это – *Ипостась Бога Слова* (то есть *простая* Божественная Ипостась). Севир же, напротив, утверждает, что это – *воплощенная Ипостась Бога Слова* и что, как таковая, Она является *сложной*»[92].

Исходя из этого, можно с достаточной вероятностью предположить характер отношения проф.-свящ. В.-Ч. Самуэля и к *заявлениям согласия* упомянутых неофициальных православно-ориентальных богословских консультаций, и к позднейшим *общим заявлениям*. Ведь тезисы, запечатленные в них, самым очевидным образом не соответствуют предложенной автором интерпретации ориентальной доктрины.

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

Весьма колоритен в этом отношении, в частности, доклад в Орхусе еп. Карекина Саркисяна (Армянская Апостольская Церковь, Киликийский Католикосат)[93]. В упомянутом докладе на основании многочисленных древних свидетельств выразительно показано ориентальное понимание Личности во Христе как *Личности сложной*, *Богочеловеческой*. В частности, *вардапет Сахаг* (IX в.), современник патриарха Фотия и его опосредованный корреспондент, вместе с другими армянскими богословами не признавая возможности говорить

---

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

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

Современный автор совершенно корректно развивает формулу. Он не говорит: *сложная Ипостась Бога Слова*, что является очевидным абсурдом, но: *сложная ипостась Христа*! Вот и испаряется вся надуманная *асимметрия*! *Ведь это выражение допустимо лишь в контексте симметричной христологической схемы*.

По этому вопросу см. мнение прот. Сергия Булгакова, который ожесточенно воевал с данной формулой по причине собственной неискоренимой *асимметричности*, обусловленной использованием к тому же *нетрадиционной* терминологической системы. Определениями Священного Синода Русской Православной Церкви № 93 от 24 августа, а также от 7 декабря 1935 г. его мнения квалифицированы как «искажающие догматы православной веры» и т.д. и т.п. (см.: *Андрей, диакон*. Философические и θеологические опыты. С. 238–239 и др.).

93 ГПБО. Т. 10. № 2. С. 108–121.

о единстве личности без утверждения единства природы, как это, по его мнению, было ошибочно определено в Халкидоне, полемизирует с теми, кто заявляет, что во Христе *природы две*, *а Личность одна*: «...если соединение *двух природ*, как говорят они (в отношении исповедующих *одну природу* во Христе), приводит к слиянию, тогда то же самое должно произойти и с *личностями*, которых, говорят они, должна быть *одна*. Ибо апостол говорит о *двух личностях*: "Он, будучи образом Божиим... (принял) образ раба" (Флп. 2, 6). Итак, какую *из двух личностей* они склонны устранить, говоря об одной? Потому, если устраняется *Божественная Личность*, они впадают в ересь Савеллия. А если это *человеческая личность*, то как они могут видеть Господа в истинном человеческом образе?»[94]

«Иисус Христос, – говорилось в исповедании *эфиопского патриарха Абуны Теофилоса*, – есть *единая Ипостась*, *единое Лицо* и *единая природа Бога Сына воплощенная*. Слово "*единая*" указывает здесь *на* (*сложное*) *единство*, а не какое-либо преложение, как это иногда ошибочно толкуется»[95].

«Иисус Христос, воплощенный Бог Сын, – исповедует современная Эфиопская Церковь, – есть *единая Личность*, непрерывная в Божестве и непрерывная в человечестве... *Он есть Бог Сын в Его воплощенном состоянии*... Тот же Христос, воплощенный Бог Сын, производил как Божественные, так и человеческие действия. Он есть единый Христос, в Котором Бог и человек соединены нераздельно»[96].

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

---

94 ГПБО. Т. 10. № 2. С. 115.
95 Журнал Московской Патриархии (англ. вариант). 1972. № 6. С. 71.
96 The Church of Ethiopia: A panorama of history and spiritual life. P. 48–51.

Приложение

Письмо проректора Московской духовной академии,
профессора по кафедре догматического богословия
Михаила Степановича Иванова
его корреспонденту Дмитрию Вячеславовичу Пахомову

Уважаемый Дмитрий Вячеславович!

Отвечая на Ваше письмо от 29.03.2001 г., сообщаю Вам следующее.

Я, как сторонник симметричной христологии, вполне разделяю Вашу позицию и Ваше недоумение.

Попытку объяснить наличие двух взглядов в христологии предпринимает в своей работе сам диакон Андрей Юрченко.

Существенную роль в появлении *асимметричной христологии*, по-видимому, сыграло западное богословие, проникавшее в Россию в известный исторический период. В нем *Ипостась Христа отождествляется с Ипостасью Логоса*.

Это же мы наблюдаем и в целом ряде догматических работ русских богословов. И хотя последние ссылаются при этом на преп. Иоанна Дамаскина, однако не учитывают всех мест, где преп. Иоанн Дамаскин пишет на христологическую тему, и никогда не упоминают о том, что в ряде мест *преп. Иоанн* говорит о *сложной Ипостаси Христа*, *а не Ипостаси только Бога Слова*. Христологические тексты преп. Иоанна Дамаскина нельзя анализировать обособленно друг от друга, но в общем христологическом контексте.

Странным является и тот факт, что даже такие богословы, как Вл. Лосский, вообще не богословствуют о *сложной Ипостаси Христа*, в то время как множество святых отцов затрагивают эту тему, а *Леонтий Византийский*, объясняющий принцип *воипостазирования*, показывает, как Божественная и человеческая природы составляют *единую сложную Ипостась Христа*.

Совместное сосуществование этих двух взглядов пока остается. Богословское общение показывает, что быстро и безболезненно преодолеть это явление, по-видимому, не удастся. Довлеет сила традиции. Далеко не все, кто воспитан на старых учебниках, в которых исповедуется Ипостась Логоса, а не Ипостась Христа, способны изменить свои взгляды. Думаю, что не стоит их строго судить за это. В таких случаях имеет место не упорство воли, как это было у еретиков, а непонимание, неведение, боязнь нарушить давно сложившиеся устои.

Будем надеяться, что это разномыслие будет преодолено, как преодолена, например, юридическая теория спасения, заимствованная с того же Запада.

С уважением, *М. Иванов*
04.04.2001 г.

© Юрченко Андрей, диакон