

ПАТРИСТИКА:

тексты и исследования

Леонтий Иерусалимский
Феодор Абу-Курра
Леонтий Византийский

Полемические сочинения



Издательство «Текст»

ПАТРИСТИКА:

тексты и исследования

Леонтий Иерусалимский

Феодор Абу-Курра

Леонтий Византийский

Полемические сочинения

Институт истории христианской мысли при
Русской христианской гуманитарной академии
Греческий институт в Санкт-Петербурге

Византийская философия, том 7



Издательство «Текст»
Краснодар, 2011 г.

Составление, вступительная статья, перевод,
примечания: **Г. И. Беневи́ч.**

Перевод, примечания: **Д. А. Черноглазов.**

Статья, перевод, примечания: **Ф. Г. Беневи́ч.**

Пolemические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор
Абу-Курра, Леонтий Византийский. - Краснодар: Текст, 2011. - 272 с.

ISBN 978-5-903298-09-9

В книге собраны полемические сочинения, направленные против монофизитов и написанные православными халкидонитами: Леонтием Иерусалимским (VI-VII вв.) и Феодором Абу-Куррой (VIII-IX вв.), а также догматико-ересеологический трактат Леонтия, схоластика Византийского (вторая половина VI в.) «О сектах». Публикация данных сочинений, впервые переведенных на русский язык (трактат Абу-Курры впервые переводится и на современный европейский язык), существенно уточняет и расширяет представление российских читателей о характере и существовании полемике с монофизитами и некоторыми другими еретиками по вопросам христологии и церковной истории как в самой Византийской империи, так и за ее пределами.

Книга предназначена для богословов, философов, историков и всех, интересующихся судьбами Церкви.

ISBN 978-5-903298-09-9

© Беневи́ч Г. И. – составление, вступительная
статья, перевод, примечания.

© Черноглазов Д. А. – перевод, примечания.

© Беневи́ч Ф. Г. – статья, перевод, примечания.

© Издательство «Текст» – оформление.

От составителя

Настоящее издание содержит сочинения православных богословов, полемизировавших с монофизитами в разные периоды истории и при разных обстоятельствах. Леонтий Иерусалимский (VI–VII вв.¹), представлен двумя текстами: один написан в жанре догматических апорий, а другой является комментированным флорилегием, сопровождаемым апологией Халкидонского Собора и халкидонитов². Другой автор – сирийско-арабский «мелькитский» богослов Феодор Абу-Курра (VIII–IX вв.) – представлен полемическим трактатом философско-догматического характера, отстаивающим православную христологию. При всем различии исторических ситуаций, в которых были написаны эти сочинения³, авторы публикуемых текстов, помимо того, что они оба – православные халкидониты, полемизирующие, в данном случае, с монофизитами, имеют и еще нечто общее между собой. Богословское образование Феодора Абу-Курры, согласно целому ряду источников, проходило в Палестине, возможно, в монастыре св. Саввы⁴ (здесь в VIII в. подвизался и куда более извест-

¹ О датировке жизни Леонтия см. в предисловии к его сочинениям.

² О догматических флорилегиях и апориях в полемике после Халкидонского собора см., напр.: *Grillmeier, Aloys*. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, Part 1. From Chalcedon to the beginning of the reign of Justinian.: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Tr. Pauline Allen and John Cawte. London & Oxford. 1987. p. 51-87.

³ Подробнее о них см. в предисловиях, посвященных данным публикациям.

⁴ Такого мнения придерживается, например, Гриффитс (*Griffith, Sidney H.* From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods // *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 51 (1997), p. 24).

ный русскому читателю прп. Иоанн Дамаскин)⁵, а Леонтий Иерусалимский, как видно из его имени и из многих свидетельств в его сочинениях, жил и творил в Палестине. Было бы опрометчиво говорить о принадлежности обоих богословов одной «Палестинской школе» православного богословия, так как существование подобной «школы» (в отличие от Александрийской и Антиохийской) не является общепризнанным фактом (да она и не была как таковая институализирована), тем не менее, можно, наверно, говорить об определенной духовной и философско-богословской традиции, которой принадлежали оба богослова. Таким образом, русский читатель сможет познакомиться с сочинениями еще двух представителей этой традиции, отстоящих друг от друга по времени на несколько веков, но объединенных одной верой и наличием предельно артикулированного, в том числе и с помощью философского языка⁶ и логики, «догматического сознания», которое выковывалось в непосредственной полемике с пользующимися также философской и логической аргументацией представителями других христианских исповеданий в пограничной для Ромейской империи Палестине⁷, или, как в слу-

⁵ О роли монастыря св. Саввы в православной церковной традиции см., напр.: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Edited by Joseph Patrich. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 98.) Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies. Leuven. 2001, в частности, в этом издании статья: *Patrick T. R. Gray. The Sabaite Monasteries and the Christological Controversies (478-533)* // *Ibid.* p. 237-243. Впрочем, следует иметь в виду, что в этой статье автор, говоря о Леонтии Иерусалимском, использует датировку его жизни, которая в настоящее время поставлена под вопрос.

⁶ Почерпнутого, как правило, из неоплатонизма и комментаторов к Аристотелю.

⁷ В этом смысле «православную Палестину» (не путать с Палестиной

чае жившего в халифате Абу-Курры, даже за ее границами.

Помимо сочинений Леонтия Иерусалимского и Феодора Абу-Курры, мы публикуем перевод трактата VI в., известный под латинским названием *De Sectis* (*О сектах*). Он входит в «Патрологии» Миня в «Леонтьевский корпус» и, по мнению ряда ученых, принадлежит еще одному богослову из Палестины – Леонтию Византийскому, хотя атрибутировать его кому-либо из известных Леонтиев в настоящее время с уверенностью нельзя. Этот трактат, являющийся кратким, но весьма емким историко-догматическим обзором основных ересей, известных к VI в., содержит защиту Халкидонского Собора и полемику с монофизитами (в чем-то пересекающуюся, а в чем-то отличную от полемики с ними Леонтия Иерусалимского), которая составляет его важнейшую часть.

Публикуемые здесь сочинения на русский язык переводятся впервые и представляют несомненный интерес для всех, изучающих православное богословие и историю Церкви.

географической!) VI-VIII веков и связанную с ней традицию можно рассматривать не только как своеобразный форпост православного халкидонизма, но и как его оплот в те моменты, когда, как это было во время моноэнергистского кризиса, или, позднее, во время иконоборчества, именно в ней сохранялось православие, когда оно подвергалось искажению в столице империи и ряде других центров. К наиболее выдающимся богословам-халкидонитам, жившим в Палестине в VI – VIII вв., чьи сочинения до нас дошли, помимо прп. Иоанна Дамаскина и публикуемых нами авторов, относятся: Иоанн Скифопольский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Памфил Иерусалимский, Леонтий Византийский, св. Софроний Иерусалимский и, вероятно, прп. Максим Исповедник, чье палестинское происхождение в настоящее время признается многими патрологами. Следует помнить при этом, что не все халкидониты, жившие в Палестине, обязательно были во всем православными.

Леонтий Иерусалимский

Против монофизитов

Предисловие

Обращаясь к сочинениям выдающего православного богослова пост-Халкидонита, Леонтия Иерусалимского, мы сразу сталкиваемся с затруднением, преодолеть которое уверенно пока не удастся. Речь идет о датировке жизни и деятельности Леонтия, которого одни исследователи считают автором первой половины VI в., современником императора Юстиниана, одним из тех, кто в полемике с монофизитами и несторианами отстаивал богословие Халкидона в преддверии V Вселенского Собора, другие же считают православным автором конца VI – первой половины VII в., возможно современником и даже соратником св. Софрония Иерусалимского. С датировкой второго знаменитого Леонтия, второго, наряду с Леонтием Византийским (произведения которого тоже датируются с немалым разбросом), связан один из наиболее интригующих сюжетов в истории патристических исследований. Мы не будем здесь подробно останавливаться на всех деталях споров вокруг «двух Леонтиев» и их наследия, отметим кратко лишь основные вехи этих споров, особенно имеющие отношение к публикуемым текстам. Подробнее с историей вопроса можно ознакомиться в соответствующих исследованиях, на которые мы ссылаемся ниже.

Проблема с датировкой трудов Леонтия Иерусалимского до недавнего времени не представлялась такой

уж спорной. Почти единодушный научный консенсус второй половины XX в. состоял в признании Леонтия Иерусалимского богословом первой половины VI в. Однако не так давно Дирк Краусмюллер опубликовал статью «Леонтий Иерусалимский, богослов седьмого века»⁸, в которой выдвинул целый ряд аргументов в пользу передатировки жизни Леонтия примерно на столетие. Краусмюллер обратился к аргументам Марселя Ришара⁹, который в споре с Фридрихом Лоофсом¹⁰ отстаивал, что Леонтий Иерусалимский жил в первой половине VI в.; мнение Ришара и являлось господствующим в патристических исследованиях до появления статьи Краусмюллера.

Как отмечает Краусмюллер, Ришару принадлежит безусловная заслуга в отделении наследия Леонтия Иерусалимского от наследия Леонтия Византийского (Лоофс предлагал считать сочинения, дошедшие под именем Леонтия Иерусалимского, более поздними редакциями сочинений Леонтия Византийского, автора, как он считал, начала VI в.). Тем не менее, разбирая один за другим аргументы Ришара, выдвинутые против Лоофса, относительно датировки сочинений Леонтия Иерусалимского, Краусмюл-

⁸ *Krausmüller, Dirk. Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century // Journal of Theological Studies, 52 (Oct., 2001), p. 637-657.* Далее ссылки на это издание: *Krausmüller 2001.*

⁹ *Richard, M., Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Melanges de Science Religieuse, 1 (1944), p. 35-88, переиздано в: Richard, M. Opera Minora, 3, (Turnhout, Leuven, 1977), no 59.* Далее ссылки на эту работу: *Richard 1944.*

¹⁰ *Loofs, F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Texte und Untersuchungen, vol 3 (Leipzig, 1888), pp. 1-2.*

лер утверждает, что эти аргументы не достаточно убедительны. В свою очередь, основываясь на текстах Леонтия, он предлагает несколько доводов, главным образом историко-церковного и исторического характера, в пользу датировки дошедших до нас сочинений Леонтия Иерусалимского (в патристике они известны как трактат «Против монофизитов» (сам состоящий из «Апорий»¹¹ и «Свидетельств отцов»¹²) и трактат «Против несториан»¹³) концом VI – первой половиной VII в., т. е. практически предлагает вернуться к датировке Лооофса. Мы не будем здесь подробно излагать аргументы Краусмюллера, отметим лишь наиболее существенное, имеющее отношение к восприятию предлага-

¹¹ В монофизитской среде примером сходного типа догматического сочинения, в котором делается акцент главным образом на логику и работу с понятиями, является «Посредник» Иоанна Филопона (см. *Joannes Philoponus. Arbitr (Diatêtês) / Text with latin trans. A. Sanda // Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi. Beirut, 1930; исследование и английский перевод этого сочинения: Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century – A study and translation of the Arbitr. Leuven, 2001*). Многие из апорий Леонтия касаются тех же проблем, что обсуждает в этом своем сочинении Филопон, разрешая их, разумеется, по-другому. На некоторые из таких параллелей мы указываем в примечаниях, не претендуя, впрочем, на систематическое сравнение этих сочинений.

¹² В монофизитской среде наиболее известным примером подобного рода комментированного флорилегия, содержащего христологическую полемику, является сочинение Севира Антиохийского «Филалет» (см. *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe*, ed., trad. R. Hespel, CSCO 133; 134 (trad.), Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1952).

¹³ *Contra Nestorianos*, PG 86, 1399-1768 (CPG 6918), *Contra Monophysitas*, PG 86, 1769-1901 (CPG 6917), ср. наименования в PG 86, 1399 и 1769, где указывается принадлежность этих текстов Леонтию Иерусалимскому.

емых русскому читателю текстов Леонтия – его полемики с монофизитами.

Для начала Краусмюллер отклоняет аргумент в пользу датировки Ришаром «Против монофизитов» первой половиной VI в. из-за того, что в нем упоминается (см. PG 86, 1865C) Иоанн Скифопольский (епископ 536–550 гг.)¹⁴ как изучавший произведения Аполлинария и обнаруживший подлоги аполлинаристов (о них не раз упоминается в трактате Леонтия Иерусалимского). Как справедливо замечает Краусмюллер, само по себе упоминание Иоанна Скифопольского, то, как в трактате о нем говорится, не дает достаточно оснований считать, как это делает Ришар, что Леонтий писал свой трактат, когда Иоанн Скифопольский был еще жив.

Далее Краусмюллер переходит к одному из самых интересных вопросов, поднятых еще в полемике Ришара против Лоофса, – отсутствию упоминания в «Против монофизитов» Эдикта Юстиниана «О трех главах», имеющему непосредственное отношение к вопросу о православности Халкидонского Собора, которую монофизиты ставили под вопрос из-за участия в нем Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, полемизировавших некогда против св. Кирилла Александрийского (их-то сочинения против св. Кирилла, наряду с Феодором Мопсуестийским и были осуждены в Эдикте). В самом деле, вопрос о православности Халкидона, несмотря на участие в нем противников св. Кирилла, обсуждается в трактате «Против монофизитов» Леонтия (см. 1877B). Тот факт, что при этом Эдикт не упоминается в со-

¹⁴ См. Krausmüller 2001, p. 638–639.

чинении Леонтия, служит Ришару одним из важных аргументов в пользу того, что трактат написан до первого официального осуждения Юстинианом «трех глав» (544 г.). Краусмюллер в ответ на это приводит пример, служащий, по его мнению, подтверждению того, что в более поздней про-халкидонитской полемике с монофизитами, скажем, в трактате *De sectis* (он датирует его 581–608 гг.¹⁵), для автора этого трактата Эдикт был не более чем мертвой буквой (политическим ходом Юстиниана), то есть не мог служить серьезным аргументом в полемике с монофизитами¹⁶. К сказанному Краусмюллером можно добавить, что, например, в полемике с монофизитами прп. Максима Исповедника (конец двадцатых – начало тридцатых годов VII в.) последний тоже не ссылается ни на Эдикт Юстиниана, ни на постановления Пятого Вселенского Собора¹⁷. Таким образом,

¹⁵ Мишель ван Эсбрук, впрочем, датирует основу этого трактата, который он атрибутирует Леонтию Византийскому, 543–551 гг. (см. *Esbroeck, van M. La date et l'auteur du De Sectis attribue a Leonce de Byzance // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga. Leuven, 1987. p. 415–424*). Если датировка ван Эсбрука верна, то аргумент Краусмюллера, основанный на датировке *De Sectis* 581–608 гг., выглядит не так сильно.

¹⁶ См. *Krausmüller 2001, p. 639–640*.

¹⁷ Впрочем, прп. Максим в этой полемике отстаивает главным образом богословие Халкидона, а не сам Халкидонский Собор с точки зрения церковно-исторической и канонической, у Леонтия же мы встречаем и ту, и другую проблематику. Более того, полемика прп. Максима излагается им, в первую очередь, в письмах к православным адресатам, которых он снабжает аргументами для спора с монофизитами, в отличие от этого Леонтий Иерусалимский обращается к самим монофизитам, то есть ведет этот спор непосредственно с ними.

умолчание об этих документах в анти-монофизитской полемике не обязательно может служить ее датировке временем до издания Эдикта. Отклонив этот довод Ришара, Краусмюллер замечает, что аргументы в пользу православности и авторитетности Халкидона, несмотря на присутствие на Соборе Феодорита и Ивы, выдвинутые в споре с монофизитами у Леонтия Иерусалимского и в *De sectis*, сходны, что может говорить в пользу близости этих сочинений по времени. Понятно, впрочем, что это соображение не может быть решающим для датировки трактата Леонтия, так как сходство аргументов может быть в сочинениях, написанных в разное время.

Переходя далее к датировке Лоофсом «Свидетельств отцов», Краусмюллер отмечает, что важнейшим аргументом для Лоофса было упоминание в конце этого трактата (в рассказе о чуде, происшедшем у сарацин-монофизитов) «ереси яковитов» и «веры Иакова» (см. 1900C14–1901A1). На основании того, что монофизитская иерархия, носящая имя Иакова Варадая, не могла появиться прежде его кончины (578 г.), Лоофс сделал вывод, что трактат, подписанный именем Леонтия Иерусалимского, в его нынешнем виде не мог быть написан раньше двух последних десятилетий VI в. Однако, по мнению Ришара, которое он обосновывает разбором уместности появления этого отрывка в контексте мысли Леонтия, рассказ о чуде, заключающий трактат, не был написан Леонтием Иерусалимским, так как не вписывается в ход его аргументации, а был прибавлен впоследствии переписчиком, который захотел рассказать о чуде, бывшем в

его время¹⁸. Напротив, Краусмюллер старается показать, и на наш взгляд достаточно убедительно, что рассказ о чуде, где упоминается «ересь яковитов», вполне согласуется с общим ходом мысли Леонтия¹⁹. Хотя, надо признаться, что в целом трактат, заканчивающийся этой историей, обрывается несколько неожиданно, так что создается ощущение, что он, либо должен был кончиться несколько раньше, либо до нас не дошел его настоящий конец. Ниже мы еще обратимся к мнениям других ученых относительно истории про чудо у сарацин-монофизитов в трактате Леонтия. Как бы то ни было, сам Краусмюллер, хотя и считает, что рассказ о чуде изначально принадлежал Леонтию, но отмечает, ссылаясь на источники, что и до смерти Иакова Варадая его последователей могли именовать «яковитами», скажем, уже в 570-ые годы. В любом случае, если конец трактата подлинен, то это сдвигает датировку Ришара.

Опуская целый ряд других аргументов Лоофса, которые обсуждает Краусмюллер, и которые выдвигает он сам (впоследствии он уточнит один из них²⁰), отметим, что в той

¹⁸ См. *Richard* 1944, p. 50.

¹⁹ См. *Krausmüller* 2001, p. 645.

²⁰ Таким уточненным аргументом, служившим передатировке Краусмюллера, было упоминание в трактате ариан-лангобардов (см. 1896С), о которых, как поначалу считал этот исследователь (см. *Krausmüller* 2001, p. 647), автор трактата не мог знать до VII в.; впоследствии сам же Краусмюллер как будто снял этот аргумент в переписке с издателем Леонтия Иерусалимского Патриком Грэем, о чем сообщает последний (см. *Gray, Patrick*. Introduction // *Leontius Of Jerusalem: Against The Monophysites: Testimonies Of The Saints And Aporiae*. ed. and tr. Patrick Gray, Oxford, 2006, p. 39). Однако в переписке с нами Краусмюллер сообщил, что речь идет не

же статье, на основании разбора некоторых мест из трактата Леонтия «Против несториан», написанного, вероятно, после сочинений против монофизитов, Краусмюллер выдвигает аргументы в пользу отнесения расцвета творчества Леонтия Иерусалимского к первой трети VII в. Мы не будем здесь подробно останавливаться на этих аргументах, имеющих главным образом исторический характер (речь, в частности, идет об упоминании специфической церемонии передачи престолонаследия, которую Краусмюллер считает характерной для династии императора Ираклия, а также об упоминании захвата Иерусалима и истреблении в нем людей, что он соотносит с захватом Иерусалима персами в 614 г., или даже арабами в 632 г.)²¹. Как бы то ни было, в целом вывод Краусмюллера соответствует утверждению, заявленному в заглавии его статьи, и «перемещает» Леонтия Иерусалимского из первой половины VI века в первую треть VII-ого.

С аргументами Краусмюллера, однако, не согласился, придерживающийся более традиционного – после Риншара – мнения о Леонтии Иерусалимском, Патрик Грэй, который недавно опубликовал критическое издание сочинений Леонтия против монофизитов на основе наиболее древней и авторитетной рукописи, улучшенное и уточненное по

об отмене этого аргумента, но только об уточнении, и что сейчас он считает, что упоминание ариан-лангобардов может датировать сочинения Леонтия временем не раньше конца шестого века. Пользуясь случаем, хотелось бы выразить признательность Дирку Краусмюллеру за предоставленные нам его работы, посвященные Леонтию Иерусалимскому, и обсуждение данного вопроса.

²¹ См. *Krausmüller 2001*, p. 650–656.

сравнению с опубликованным в «Патрологии» Миня, вместе с английским переводом, сопроводив свою публикацию вступительной статьей²². Патрик Грэй пытается отвести некоторые аргументы Краусмюллера, как текстологического, так и исторического характера и лишь немного уточняет датировку Ришара²³, но в любом случае настаивает на том, что расцвет творческой деятельности Леонтия приходится на времена Юстиниана, предполагая, что Леонтий мог быть одним из участников диспута с монофизитами, проходившем в 532 г. в Константинополе под патронажем императора²⁴.

С точки зрения Грэя, сочинения Леонтия Иерусалимского против монофизитов, по крайней мере, «Свидетельства отцов», были написаны еще при жизни Севира Антиохийского. Грэй считает, что задача этого сочинения и состояла в том, чтобы «оторвать» последователей Севира от своего учителя, показав несостоятельность его аргументов против Халкидона и халкидонитского богословия. В самом деле, развенчание Севира, как и попытка показать его несостоятельность его последователям явно входила в цели автора этого сочинения. Однако, нельзя сказать, что из его текста следует с абсолютной убедительностью, что на момент его написания Севир был еще жив.

²² *Leontius Of Jerusalem. Against The Monophysites: Testimonies Of The Saints And Aporiae.* ed. and tr. Patrick T. R. Gray Oxford, 2006 (Oxford Early Christian Texts). См. полемику Грэя с Краусмюллером в предисловии к данному изданию: *Gray 2006*, p. 38–40.

²³ Грэй датирует «Свидетельства отцов» 536–538 гг., а «Апории» считает еще более ранним сочинением, написанным, возможно, около 527 г. (см. *Gray 2006*, p. 42)

²⁴ См. *Gray 2006*, p. 37

Что касается рассказа о чуде, случившемся у сарацин-яковитов, то, по мнению Грэй, на основе стилистического отличия этого отрывка от стиля, характерного для Леонтия, можно сказать, что рассказ этот был дописан более поздним автором, вероятно, его первым переписчиком, который рассказывал о случившемся в его время и в его месте, как считает Грэй, давая понять, что речь идет не о времени Леонтия, а о его собственном²⁵.

Отклоняет Грэй и исторические аргументы Краусмюллера в пользу датировки жизни Леонтия VII-м веком, выдвинутые на основании косвенных свидетельств в трактате «Против несториан», предлагая этим же местам свое собственное толкование, укладывающееся в прежнюю датировку. Мы не будем здесь останавливаться на контраргументах Грэй по этому поводу, отметим лишь, что В. М. Лурье, упомянув недавно эти доводы Грэй, не счел их достаточно убедительными, склоняясь к тому, что прав все же Краусмюллер, датирующий сочинения Леонтия Иерусалимского VII-м веком²⁶.

Следует отметить и мнение, высказанное таким авторитетным патрологом, как Л. Р. Уикхэм, в рецензии на книгу, подготовленную Патриком Грэем. Обращаясь к по-

²⁵ Ср. слова, с которых начинается этот отрывок: «Рассказывают, что в наше время и в наших местах» (1900A). Нам представляется, что со всей очевидностью из этих слов нельзя вывести, что они принадлежат не Леонтию, а более позднему переписчику.

²⁶ См. Лурье, В. М. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. с. 520–521 (Далее ссылки на это издание: Лурье 2006). Ср. там же соображения Лурье относительно исторических доводов в датировке Краусмюллера.

лемике Грэй с Крайсмюллером, Уикхэм, воздерживаясь от того, чтобы принять сторону Краусмюллера (в том числе и на основании его понимания свидетельств из «Против несториан»), тем не менее, пишет: «Единственное (на мой взгляд) надежное указание на дату, которое бы противоречило датировке профессора Грэй в пользу датировки доктора Крайсмюллера – это отсылка к “яковитам” в конце “Свидетельств отцов”. Это никто иные, я уверен, как сирийские “монофизиты”, принадлежащие традиции Иакова Варадея ... Профессор Грэй отвечает, что он рассматривает последний параграф “Свидетельств” как добавление переписчика, чуждое по стилю. Я не решусь оспаривать суждение такого эксперта в стиле Леонтия, однако, это предположительное добавление позднего переписчика, как таковое не кажется мне столь очевидным. Не почувствовал я и различия в подходе в этом отрывке, которое бы заставило меня пожелать датировать его иным временем, чем сам трактат, не вижу я и убедительного аргумента, чтобы обойтись без той информации, которую явным образом предлагает манускрипт»²⁷. Таким образом, вопрос датировки жизни и деятельности Леонтия Иерусалимского можно считать на настоящий день в патристике открытым. Аргументы Краусмюллера пока не заслужили окончательного признания среди исследователей, но, по крайней мере, поставили под вопрос существовавший после работы Ришара научный консенсус.

²⁷ [Leontius of Jerusalem: Against the Monophysites. Testimonies of the Saints and Aporiae (ed. and trans. P. T. R. Gray)] Wickham, L. R. // J.T.S. 2007, V. 58; Part 1, p. 329-330.

Что касается самого Краусмюллера, то он, в свою очередь, отклонил контраргументацию Грэй в рецензии на его книгу²⁸, отметив, в частности, что Грэй, опираясь в своей датировке на Ришара, не замечает, что та основана на таком шатком основании, как утверждение о современности сочинений Леонтия и Иоанна Скифопольского, а также на отсутствии упоминания Эдикта «О трех главах», что можно объяснить и так, как это делает сам Краусмюллер²⁹. А именно эти аргументы в пользу новой датировки Грэй и оставил без внимания в своей контраргументации.

Как бы то ни было, проблематика, связанная с датировкой сочинений Леонтия Иерусалимского, имеет, несомненно, большое значение для желающих проследить историю становления православного богословия при переходе от VI к VII-ому веку. Если Леонтий действительно является христианским писателем конца VI – первой трети VII в., жившим в Палестине, то это дает основание рассматривать его богословие как непосредственно предшествовавшее или даже совпадающее по времени с богословием св. Софония Иерусалимского и прп. Максима Исповедника, палестинское происхождение которого в последнее время признается многими патрологами. Впрочем, как бы не решался вопрос о датировке сочинений Леонтия, куда важнее те мо-

²⁸ *Krausmüller, D., Review of P. T. R. Gray, Leontius of Jerusalem, Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae (Oxford, 2006) // Journal of Ecclesiastical History, 58 (2007), p. 524-526. Далее ссылки на эту рецензию: Krausmüller 2007.*

²⁹ Напомним, однако, что параллель с *De Sectis* при обсуждении этих вопросов у самого Краусмюллера основана на датировке последнего трактата, которая оспаривается Мишелем ван Эсбруком.

менты его богословия, которые действительно могли повлиять на св. Софрония и прп. Максима (независимо от того, когда жил Леонтий). Этот вопрос должен решаться в первую очередь на основе сопоставления идей и требует тщательного анализа, до сих пор, насколько нам известно, не проведенного. Не только по общему православному пониманию христологии, но и по ряду частных, но весьма важных богословских вопросов (некоторые из них мы отметили в примечании к переводу), Леонтий Иерусалимский мог повлиять на формирование учения прп. Максима, хотя характер этого влияния, как и сам его факт, требует дальнейшего исследования.

Впрочем, богословие Леонтия Иерусалимского и независимо от возможного его влияния на других православных богословов и традицию в целом, имеет, несомненно, самостоятельный интерес. Его сочинения, которым в последнее время был посвящен целый ряд исследований³⁰,

³⁰ Кроме уже упоминавшихся исследований о сочинениях Леонтия, см., например, следующие: *Moeller Charles*. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle, // *Grillmeier and Bacht* ed., *Das Konzil von Chalkedon I* Wurtzburg, 1951. P. 687; 701–17; *Idem*. Textes “Monophysites” de Leonce de Jerusalem // *Ephemerides theologiae lovanienses*, 27 (1951), P. 467–82; *Meyendorff J.* Le christ dans le théologie Byzantine, Paris, 1969, p. 98–103; *Basdekis, A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974; *Grillmeier, A. (with T. Hainthaler)*, *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)* = *Christ in Christian Tradition*, II 2, tr. P. Allen and J. Cawte (London and Oxford: Mowbray, 1995), p. 271–312 (см. по-русски в: Леонтий Византийский. Сборник исследований. М. 2006. с. 509–552; ср. в этом же издании переизданную диссертацию (1916 г.) свящ. Василия Соколова, посвященную

способствуют нашему лучшему пониманию православного богословия как такового, в частности, поскольку у Леонтия Иерусалимского мы находим некоторые особенности, не столь уж характерные для целого ряда других православ-

Леонтию Византийскому, которого автор, следуя за Лоофсом, смешивает с Леонтием Иерусалимским. В этой диссертации содержится немало ценных соображений о христологическом учении, выраженном в произведениях, которые теперь мы признаем сочинениями Леонтия Иерусалимского; кроме того из сравнения упоминания аполинаристских подлогов у св. Евлогия Александрийского и в сочинениях Леонтия приводится интересный довод в пользу датировки жизни Леонтия «до последней четверти VI в.» (см. ук. соч. с. 248)). Наиболее обстоятельной диссертацией недавнего времени, посвященной Леонтию Иерусалимскому, представляется работа Кенне-те Уэша: *Wesche, K. P., The Defense of Chalcedon in the 6-th Century: The Doctrine of 'Hypostasis' and Deification in the Christology of Leontius of Jerusalem* (Thesis, Fordham, 1986) (далее ссылки на это сочинение: *Wesche 1986*). Ср. *Idem.*, "The Christology of Leontius of Byzantium: Monophysite or Chalcedonian? // SVTQ 31 (1987), p. 65-95. Впрочем, Уэш придерживается традиционной после Ришара точки зрения на Леонтия Иерусалимского как на богослова первой половины VI в. Богословие Леонтия в перспективе VII в. практически не изучалось, за исключением нескольких страниц, посвященных ему, в «Истории Византийской философии» Лурье, содержащих ряд гипотез на этот счет (см. *Лурье 2006*, с. 168; 517-524); кроме того Дирком Крайсмюллером было написано несколько интересных работ по отдельным проблемам богословия Леонтия Иерусалимского (*Krausmüller, Dirk. Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: The Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary* // *The Journal of Theological Studies*, V. 56, #. 2, October 2005, p. 415-449; *Idem. Divine self-invention: Leontius of Jerusalem's reinterpretation of the Patristic model of the Christian God* // *The Journal of Theological Studies*, V. 57, p. 562-545).

ных богословов до и после него, например, приложение к человеческой природе во Христе понятия «частная», или «особенная»³¹, которое в ином смысле широко встречается у монофизитов и служит у них оправданию понятия «единой сложной природы» Христа³². Такие особенности понятийного языка и способа выражения учения, встречающиеся у автора несомненно православного, стоящего на твердых позициях халкидонизма, позволяют лишний раз понять, что, когда речь идет о богословии, дело не в словах и выраже-

³¹ См., посвященный этой теме разбор в диссертации Уэша (We-
sche 1986, р. 175–209). В публикуемых трактатах эта проблема-
тика обсуждается, в особенности, в «Апориях»: 53 (1797D) и 58
(1800D–1801C) (ср. «Против несториан»: PG 86, 1485C). Ср. также
в «Свидетельствах отцов» весьма важное и, видимо оригинальное,
понятие Леонтия о человеческой природе во Христе в ее отноше-
нии к Ипостаси Сына Божия: «осыновленная сущность (ὁὶσμένη
οὐσία)» (PG 86, 1876C).

³² На чисто формальном уровне особенностью, по сравнению с
языком Леонтия Иерусалимского, языка монофизитского учения
о частной природе, каковой была для них человеческая природа
Христа, является приложение к этой частной природе понятия
«ипостаси», которое, впрочем, для них не тождественно «лицу».
Так, Севир Антиохийский пишет: «мы говорим, что ... сходятся
в природное соединение не целое Божество и целое человечество
вообще, но частные ипостаси... Тем самым, имело место природ-
ное соединение не общих сущностей, а ипостасей, из которых был
составлен Еммануил. Однако... никто не будет столь несведущ,
чтобы сказать, что такое соединение есть соединение лиц» («Вто-
рое послания к комиту Экумению», рус. пер. Т. А. Щукина цит.
по: Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской бо-
гословской мысли. М.-СПб. 2009, т. 1, с. 639).

ниях, а о том смысле, который в них вкладывается. Именно этому учит сам Леонтий и в предлагаемых читателю сочинениях, где он буквально с самого начала «Свидетельств отцов» декларирует этот принцип, показывая, что халкидониты, в отличие от монофизитов, последователей Севира (отвергавших учение о двух природах во Христе после соединения), свободны в своем выражении учения, не привязаны ни к одной из его формулировок, но пользуются ими в зависимости от того, кому и как они его хотят донести, и какому заблуждению противопоставить. Именно эта свобода демонстрируется Леонтием Иерусалимским в его полемике, которая в целом ведется с большим искусством, с использованием им цитат из сочинений не только святых отцов, но и своих противников и допущением (хотя бы и ради углубления собственной аргументации) правоты целого ряда их доводов. Он заявляет, что готов пожертвовать любыми именами и авторитетами, если окажется, что они противоречат истине, лишь бы те, к кому он обращается, приняли правильное учение³³.

Весьма интересны для современного читателя и аргументы Леонтия по таким вопросам, как постепенность раскрытия, даже у святых, православного учения (см. 1884А–В), защита Леонтием Халкидонского Собора (несмотря на уча-

³³ Самым сильным местом такого рода является пассаж у PG 86, 1881В. В переводе данного места, к слову сказать, мы расходимся с переводом и пониманием Патрика Грэя, который, как нам кажется, смягчил и неоправданно сгладил аргументацию Леонтия. В целом же, расхождений с пониманием Леонтия в переводе Грэя и в публикуемом русском переводе не мало, особенно это касается «Апорий».

ствие в нем противников св. Кирилла) (см. 1880А–1884А), обвинение Церкви в распространенной в ней симонии, как причина отказа от общения с нею (см. 1889В–1892А), «неважность» заблуждений христиан-монофизитов по сравнению с заблуждениями иудеев и эллинов (см. 1893В–С), аргумент о сохранении монофизитами правой веры на основании наличия у них чудес (см. 1896С–1901А). Все эти вопросы не только применительно к истории Церкви в Византии, но и к аналогичным проблемам церковной истории нашего времени живо обсуждаются и в современной церковной полемике, так что публикуемые сочинения Леонтия Иерусалимского выглядят в этом контексте весьма актуально.

Наконец, предваряя публикацию сочинений Леонтия Иерусалимского против монофизитов, необходимо сказать несколько слов о соотношении между двумя публикуемыми текстами: «Апориями» и «Свидетельствами отцов». По этому вопросу, как и по вопросу о датировке сочинений Леонтия, тоже нет единого мнения. Как сообщает издатель этих сочинений Патрик Грэй, в дошедшей до нас рукописной традиции, которую отражает и публикация в «Патрологии» Миня, «Апории» идут прежде «Свидетельств отцов» и представлены вместе с ними как составляющие единое сочинение. Тем не менее, по убеждению профессора Грэя, изначально эти два сочинения не были связаны в одно, и он расположил их при публикации в обратном порядке, предлагая прежде более легкие для восприятия и обсуждающие более широкий круг вопросов (не только догматических, но и церковно-исторических) «Свидетельства отцов», а затем уже помещая более сложные, но и более интересные с точки зрения богословской аргументации «Апории»; последние сами, как видно из их начала, являются частью спо-

ра, в котором возможно участвовал Леонтий, и который не дошел до нас. Такой порядок в расположении этих сочинений, впрочем, вызвал критическое замечание в рецензии Л. Р. Уикхэма (последний не согласился и с переводом полного названия рукописи, которое дал Грэй)³⁴.

В свою очередь, Дирк Краусмюллер в своей рецензии на публикацию Грэя тоже высказал несогласие относительно расположения материалов, считая, что «Апории» должны идти прежде «Свидетельств отцов» и полагая, что они составляли одно сочинение, а в такой последовательности есть определенная продуманность³⁵.

В настоящем издании мы выбрали «третий путь». С одной стороны, для удобства восприятия читателем мы разбиваем публикуемые трактаты на два сочинения, как это делает

³⁴ Полное название всей рукописи, в которой находятся оба сочинения Леонтия следующее: «Всемудрого господина и монаха Леонтия Иерусалимского: апории против говорящих [или: «к говорящим»], что Господь наш Иисус Христос – одна сложная природа, и свидетельства святых, и ἀνάλυσις их учения». В рукописи первыми идут апории, а далее свидетельства. По мнению Уикхэма, последние и подкрепляли апории. Однако Грэй придерживается иного мнения (см. наше предисловие). Относительно различного понимания слова ἀνάλυσις в этом контексте см. примечание к переводу заглавия трактата «Свидетельства отцов».

³⁵ См. *Krausmüller 2007*, p. 525. Краусмюллер опять здесь проводит параллель с *De sectis*. В качестве аргумента в пользу правоты в данном вопросе Уикхэма и Краусмюллера, можно привести предпоследнюю апорию (62), где Леонтий ссылается на то, что отцы «напрямую» не говорили об одной природе, «в то время как нам известно, что избранные из учителей говорят и о природах, и даже о двух [природах]» (1804С). Это место можно рассматривать как своеобразную прелюдию к «Свидетельствам отцов», где примеры таких высказываний во множестве приводятся.

Грэй. С другой, – мы решили не повторять расположение сочинений, которое находим у Грэя, и которое критикуют рецензенты его издания, но воспроизводим последовательность сочинений в соответствии с рукописной традицией, представленной, в частности, в «Патрологии» Миня, предупреждая, однако, читателя, что ни по поводу соотношения друг с другом «Апорий» и «Свидетельств отцов», ни относительно времени их создания, ни относительно того, составляют ли они одно целое, или являются двумя отдельными сочинениями, в патристике нет единого мнения.

Как бы то ни было, богословское учение, представленное в обоих сочинениях, несомненно, принадлежит одному и тому же выдающемуся православному защитнику Халкидонского Собора, который в полемике с его противниками сумел сделать еще один шаг в раскрытии православного учения, и именно оно представляет для нас главный интерес.

Русский перевод сочинений Леонтия Иерусалимского против монофизитов сделан с наиболее авторитетного на сегодня издания греческого текста Патрика Грэя. Ссылки на цитируемые Леонтием патристические источники мы даем по изданию Грэя, внося лишь небольшие изменения и уточнения. При этом сам Грэй, как он сообщает, пользовался работой по обнаружению источников Леонтия, проделанной Марселем Ришаром.

Перевод «Апорий» выполнен Д. А. Черноглазовым, редактор перевода Г. И. Беневиц; перевод «Свидетельств отцов» Г. И. Беневица, редактор перевода Д. А. Черноглазов³⁶.

Г. И. Беневиц

³⁶ Примечания к «Апориями», кроме обозначенных как примечания переводчика, и примечания к «Свидетельствам отцов» – Г. И. Беневица.

Всемудрого монаха господина Леонтия Иерусалимского апории к говорящим, что Господь наш Иисус Христос – одна сложная природа.

1. 1769A Однако, поскольку мы встретились с их апориями, мы тоже выскажем им в ответ немногие из многих апорий и скажем им: «Если Христос познается единосущным и нам, и Отцу в отношении одной Его сущности, о которой вы говорите, то, значит, и мы единосущны Отцу – ведь, подобные одному и тому же в отношении одного и того же, подобны и между собой»³⁷.

2. Они утверждают, что природа произошла из природ. Если они говорят, что она омонимична³⁸ прежним при-

³⁷ Интересно это место сравнить с отрывком из «Посредника» Иоанна Филопона: «Хотя Христос, как говорят, единосущен Отцу по Божеству и с нами по человечеству, неверно называть Его в целом “двумя природами”. Ибо ни в отдельности Его Божество, ни в отдельности Его человечество не образует Христа. Нет, во всей целостности [Он], именуемый одной природой, не единосущен ни с Отцом, ибо Бог Отец не человек, подобно нам, ни с нами, поскольку мы, будучи людьми, – не боги. Таким образом, Он единосущен с Отцом и с нами частично, а не во всей целостности (курсив мой – Г.Б.) образованного [из Божества и человечества], который, будучи одним индивидом, как мы говорим – одна природа» (Diatêtês 34., пер. по: *Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century – A study and translation of the Arbiter*. Leuven, 2001, p. 200-201. Далее ссылки на это издание: *John Philoponus 2001*). Ср. также апории 36 и 37 и примечания к ним.

³⁸ Слово «омонимичный» мы, следуя оригиналу, употребляем в значении «тождественный только по имени», «синонимичный» –

родам, то, разумеется, они не назовут ее ни Богом, ни человеком; если же, по их словам, она синонимична, то она точно будет одним из двух – ведь две [природы] одна другой не синонимичны, а значит, и эта [единая природа] будет или Богом, или человеком. Ведь если две [природы] одна другой не синонимичны, то синонимичное одной [из них], другой синонимично не будет. Ведь подобно тому, как неравное [одному из двух] равных неравно и другому из них, **1769В** так и равное [одному из двух] неравных другому [из них] тоже неравно.

3. Если единение всегда сохраняется как существующее актуально – иначе говоря, как являющееся всегда одним – то что оно соединяет? Ведь с природой единения дело обстоит иначе, нежели с природой времени, тотчас исчезающей после возникновения. Ибо будучи (наряду с природой и временем) одним из [понятий, прилагаемых] к чему-то, единение существует в соединяемых (*ἐννοούμεναις*), пока они именуются соединенными (*ἡνωμένα*). Итак, оно всегда существует в каких-либо соединяемых – поэтому, по причине этого отношения, они и именуются производным словом (*παρ-ωνύμως*) «соединенные». Если же из двух соединившихся природ поистине возникла, как они говорят, одна природа, то единение в дальнейшем иметь места уже не будет. Существует ли единение, при том что не соединяется двоица, которую будет соединять это единение, наблюдаемое по меньшей мере в двух [составляющих]? Для соединяемых [понятие] «одно» [понятия] «единение» уже не воспринимает – иначе оно одним не является; ибо став одним, оно

в значении «тождественный и по имени, и по определению», – прим. перев.

более уже не нуждается в [понятии] «единения». **1772А** Следовательно, либо их утверждение, что это есть одно, совершенно ложно, поскольку соединены две [части], либо не истинным окажется высказывание, что две [части] соединяются, ибо они уже стали одним. Потому и правильно мы говорим, что, если существует единение двух природ, то получается, скорее, одна ипостась, а не одна природа; ведь соединяемые части по природе являются двумя – в качестве соединяемых, а по ипостаси являются одной – в качестве соединенных.

4. У всякого целого, составленного из неподобных частей, природный эйдос каждой из двух частей будет иметь иное имя, нежели эйдос целого. Ведь человека – в смысле природного эйдоса – нельзя назвать ни просто телом, ни только душой, ни телом и душой, ибо смертность не присуща эйдосу ни того, ни другого, но, очевидно, присуща человеку. **1772В** Следовательно, если Христос – ни Бог, ни человек, ни Бог и человек одновременно, но некоторый иной природный эйдос, то пусть они скажут, какой именно! Если эйдос сложного [целого] во всех отношениях тождествен эйдосам обеих сложенных [частей], то как он – в силу естественной причины – не будет равен им и по количеству?

5. Если Христос после единения – одна природа, или сущность, то начало ее существования тоже одно. Ведь невозможно, чтобы у одной и той же сущности и природы было два начала (ἀρχάς), то есть того, из чего она возникла и теперь существует (ὑπάρχει). Ведь сущность – указывая, что слово ὑπαρξίς и есть это самое [существование от начала] –

когда возникла, тогда и существует (ὑπάρχει)³⁹. Так вот, начало существования этой сложной природы – когда и каким образом [оно было]? Если оно было до единения, то, разумеется, нельзя сказать, [что природа была] одна по причине единения – **1772C** ибо она была одна и до единения – и чтобы она была одна, необходимости единения не было. Если же ее начало – от недавнего единения, то как же мы теперь можем исповедовать, что [природа], начавшая быть природой во времена Августа – вечная, предвечная и Божественная?

6. Всякое единение, приводящее к [возникновению] некоей новой природы и видимое [нами], показывает, что [новая природа] имеет нечто такое, чем ни одна из соединенных природ сама по себе не обладала. Ведь ни природа души, ни природа тела сама по себе никогда не испытывает ни голода, ни жажды, ни холода, ни жара, не спит, не умирает, не смеется, не плачет и, вообще, ничего чувственного чувственно не чувствует, подобно тому, как ни флейта отдельно, ни флейтист сам по себе не играет. **1772D** Что же Господь – [, согласно их мнению,] ни Бог, ни человек – явил, [что Он] имеет отдельно⁴⁰? «Вероятно, – говорят они, – телесное хождение по воде и подобные [вещи]». Но не следует полагать, что это особенность сложной природы. Ведь Бог многократно делал так, что и те святые, с которыми Он не слагается в отношении сущности в [единую] природу или ипостась, ступают по воде, телесно перемещаясь по ней в простран-

³⁹ Вероятно, рассуждение строится на этимологической игре: если что-то ὑπάρχει (существует), то непременно должно иметь ἀρχή (начало). Впрочем, точно сказать, что смысл данного места таков – нельзя, – прим. перев.

⁴⁰ Или: «собственным [именно для Него]».

стве. Значит, если у Христа нет никакой природной особенности (*ιδίωμα*) особо (*ιδικῶς*), то нет у Него и особой (*ιδική*) единой природы – ни по смешению, как сикера, ни по пре-существлению (*μετουσίῳσιν*), как вода у египтян, ставшая кровью, ни по изменению, как медь превращается в ржавчину, ни по необходимости природного единения, как душа стала [единая] с телом человека. И еще: козлу присуще бле-ять, а человеку отдельно присуще лепить из воска, 1773A и если человек, который лепит из воска, также и заблеет, под-ражая инородным [существам], то, тем самым, он покажет не то, что у него сложная природа, а то, что действия, от-дельно присущие двум природам, [исходят] от одной и той же его природы. Таким же образом и [здесь]: перемещаться в пространстве присуще человеческой природе, а то, что бо-лее тяжелая природа тела, ступая по более легкой природе воды, не погружается, но, [напротив], более плотная [при-рода] поддерживается менее плотной – это присуще приро-де Божественной, которая, [как ей] в высшей степени свой-ственно, может любой природе и сообщить [какое-либо] ка-чество, и изменить качество, и облечь ее сущностью, и из-менить сущность, и отнять сущность; пусть даже [это] ис-ходит от того же Лица. Итак, ясно видно, что в подобных случаях Божественная и человеческая природы действуют вместе (*συνενεργεῖσαι*) – [никакой] иной, сложной природы мы, исходя из этого, не усматриваем⁴¹.

⁴¹ Важное место, свидетельствующее о том, что Леонтий отно-сит Божественное и человеческое «действия» к соответствующим природам. В приложении к христологии такое видение пред-полагает диоэнергизм, хотя в данном случае речь не идет о дио-энергизме в смысле полемики VII века. Если в «Диспуте с Пирром

7. **1773В** Если неслитное сложение не означает для двух природ ничего большего или меньшего, чем только единение друг с другом, а единение не есть ни природа, ни изменение, убывание или прибавление природы, то как – без прибавления, убывания или изменения природы – численное количество соединенных природ окажется большим или меньшим, так чтобы [это сложение] преобразовало сущности, которых две, в три или одну? Если же они осмеливаются вводить для [двух] природ нечто большее, чем неслитное единение – нечто творящее [новую] природу или просто указующее [на нее], то пусть скажут нам открыто: что это, по их представлению, такое?

8. Если из двух природ, соединенных неслитно, возможно сделать одну, то что иное получится из двух природ, соединенных посредством слияния? Или они, **1773С** исходя из понятия неслитности, [пусть] признают, что во Христе две природы, или обязаны будут объяснить, каково различие, при единении природ, между неслитностью и слиянием. Если они скажут: «мы не сливаем», то что же большее скажет говорящий о слиянии? Пусть они, в самом деле, объ-

прп. Максима Исповедника», будет противопоставляться то, что происходит в плане характера «взаимодействия» Божества и человечества во Христе и у святых (см. PG 91, 297В), то здесь мы видим иной ход аргументации, где как раз сближаются Христос и святые. Хождение по водам, которое по благодати бывает у и святых, а не только было явлено Христом, служит Леонтию доказательством того, что на основании подобных чудес нельзя говорить об образовании единой сложной природы Христа, обладающей такими способностями (как считали монофизиты), так как и у святых, у которых заведомо такой природы не может быть, бывают такие чудеса.

яснят! То же самое мы отвечаем и несторианам, говорящим о двух ипостасях и без стеснения кричащим «Мы не разделяем!»: что же иное тогда укажет на разделение? Ибо [как еще можно указать на] сложенные в совершенно нераздельное, кроме как сказать, что они есть одна ипостась и одна природа, а [на] совершенно разделенные – кроме как сказать, что они есть две природы и две ипостаси.

9. Если, [по их мнению], у Владыки нашего Христа после единения одна природа, то мы им скажем: «Утверждаете ли вы, любезные, что после Его святого Воскресения вся она каким-то образом стала лучше, или нет? 1773D Или вы говорите, что не вся, но есть в ней что-то, что при Воскресении Владыки улучшается, и что-то другое, что не улучшается?» Если вы утверждаете, что есть нечто совершенное и природное, которое при Его святом Воскресении по природе улучшается, и нечто другое, совершенное и природное, которое по природе [его] улучшает, то, значит, вы вместе с нами исповедуете две природы. [Тогда] – благодарение нашему общему Отцу за обретение братьев в здравии!

10. Те, кто говорят, что они только примышлением (ἐπινοία) видят двойственность природ во Христе после единения, пусть скажут нам, познают ли они природное различие между невидимым и видимым во Христе примышлением, 1776A или не [примышлением], а как-то иначе? Если они познают природное различие тем же примышлением, то, [так] как они признают это [различие], [то] вынуждены будут признать и то [, то есть двойство природ], или, [наоборот], если то есть вымысел, то им придется назвать вымыслом и это. Если они скажут, что видят различие не примышлением, а самим чувством, то вызовут удивление,

утверждая, будто чувственно видят невидимое. Если же они и то и другое видят примышлением, но различие – [примышлением], различающим сущее и воспринимающим не познаваемое чувством, а двоицу – [примышлением], воображающим не существующее, то, во-первых, отчего мы не воображаем во Христе десять, двадцать или тридцать природ, а только две? И кто же предписал нам проповедовать во Христе, истинном Боге, что-либо воображаемое, основывать веру на одних лишь [пустых] представлениях **1776В** и [таким образом] служить идолам не каким-либо внешним образом, а в самой нашей душе, воображая не существующее, а затем рассказывая эти басни и другим? Если такое допущено, то оно одним предположением тотчас упраздняет «великую благочестия тайну» (1 Тим. 3, 16) и всех учителей, выставив на посмешище по причине непрочности лжи.

И еще пусть они скажут нам: возможно ли, чтобы по тому же примышлению, по которому они говорят о двух природах, какие-либо из отцов или апостолов говорили о десяти или пятнадцати природах Христа, или это ни для кого возможно не было? Если возможно было сказать [об этом] поистине, то отчего они не сказали истину, хотя этот вопрос – сколько во Христе природ – обсуждался уже давно? Если же невозможно поистине примыслить у Христа более двух природ, то, очевидно, оттого, что истина присуща [этому] делу [только] до этого числа. **1776С** Если же что-либо было примыслено [как существующее] в действительности и поистине, то не помыслено в качестве вымысла (ἀναπλαστικῶς) и ложного представления (πεφάντασται ψευδῶς). Ведь примышления следует различать просто, ибо истинное примышление в нас рождает существу-

ющие, а ложное рождает в нас не существующие. Итак, природ Христа, по примышлению, поистине две. Ведь будучи даже соединенными, они могут быть созерцаемы только нашим примышлением; ибо [если] что-либо по природе невидимо, то и оттого, что оно с чем-то соединилось, оно не становится видимым [никак иначе], кроме как примышлением. Однако, поскольку наш ум не в состоянии одновременно помыслить большее количество мыслей о большем количестве [вещей], то, когда мы рассуждаем о единении и соединенных, то, по необходимости, разобщаем единение соединенных, видим логос каждого, отличный [от другого] и, рассматривая по отдельности каждое из соединенных, узнаем, какие оно имеет особенности. 1776D Если мы не познаем [их] таким образом, то и единение помыслить не можем, ибо [единение можно] усмотреть [лишь] по причине обмена особенностями (*ἀντιδόσεως τῶν ιδίων*). Помыслить же одновременно все – соединенные, их особенности и особенности единения – с помощью одного простого представления никому невозможно. Следовательно, мы по необходимости примышлением представляем в воображении разобщение между соединенными – но и это не для того, чтобы примышлением создать в нас самих ложное [представление] о различиях сложенных [частей] – такой цели не было – но из-за лживости нашей природы (отчего и сказано: «всякий человек ложь» (Пс. 115, 2), ибо многие соединенные мы не можем помыслить сразу, если мы, используя этот способ, не приблизимся к истинной [сути] соединенных – каково каждое [из них] в особенности в отношении качества и количества. Пока же это не будет познано, то не будет воспринято и то, что поистине соединилось некоторое количе-

ство. **1777А** Итак, не замечается и не существующее единение, и ложным примышлением допускается разделение со-единенных, дабы истинным примышлением было познано их единение⁴² Ведь чувство, воспринимая нечто как одно, не может различить, является ли оно одним по природе, или по единению.

11. Одна природа после единения, о которой вы говорите, братья, либо та же по числу, что и одна из природ до единения, из которых, как вы говорите, она [составлена], либо нет. Если она не та же, то Бог до воплощения и во плоти, или же после и до единения – не один и тот же, один числом, но разный в Слове и во Христе. Если же она та же по числу, что и природа Слова, то, значит, Слово было бесплотным и после единения, или сложенным с плотью **1777В** и до единения.

12. Все существующее либо тварно, либо нетварно. Ведь «чего-либо среднего», как говорит [святой] отец, «не опишут даже вымышляющие козлоолений»⁴³. [Допустим, что] во Христе одна природа. Если она нетварна, то какая природа от святой Девы? Если же она тварна, то какая единосущна нетварному Отцу? Подобным образом, если она нерожденная и вневременная, то какая [природа] «рождена от жены» (ср. Гал. 4, 4) и, при этом, когда «пришла полнота времени» (Гал. 4, 4), «в последние времена» (1 Тим. 4,1)? Если же она – рожденная и подвластная времени, то какая [это природа], «чрез» которую «все начало быть» (Ин. 1,4), и «чрез» которую «Отец веки сотворил» (Евр. 1,2)? И как Христос есть «не имеющий ни начала жизни, ни конца дней»,

⁴² Не вполне ясное предложение.

⁴³ Greg. Naz. Or. 31, 286.

υποδοβляясь» в этом отношении Мелхиседеку (ср. Евр. 7,3)? Ведь, как многократно говорилось, **1777C** одно и то же в одно и то же время в одном и том же отношении не воспримет определения противоположных [вещей].

13. Полагаете ли вы, что «посредник между Богом и человеками» (1 Тим. 2,5) является средним между ними и по логосу природы⁴⁴, или только в отношении намерения (κατὰ γνώμην σχέσιν) и по согласию [относительно] цели? Если только по намерению (κατὰ γνώμην), то по природе Он есть либо одно из двух, либо нечто иное, отличное от обоих; а если все же не только, то необходимо, чтобы Он был средним и по природе – а среднее, по необходимости, либо не причастно ни одной из двух сторон, либо [причастно] каждой отчасти, либо [причастно] каждой во всех отношениях. Ответьте нам, как вы полагаете.

14. Апостол признает во Христе после единения воспринявший и воспринятый «образы», иначе [говоря], природы (ср. Фил. 2,6-7); **1777D** всякому же ясно, что эти [две природы] – не одна, и друг другу не подобны.

15. Если то, что во Христе сохраняются две природы, невозможно в соответствии с примером человека, приведенном некоторыми из [святых] отцов, то пусть они скажут: «убивающие тело» убивают природу, или нет? А «души не могущие убить» не осиливают какую-либо иную природу, отличную от тела, или же нет? Если те, кому Господь заповедал «не бояться» (Мф. 10, 28) таковых, были поистине людьми, то это, очевидно, было сказано в том смысле, что в них две природы – то есть, убиваемая и не убиваемая.

⁴⁴ Или: «по природному определению».

16. **1780A** Если [после единения] природа Слова продолжила быть природой Божества, а природа плоти – природой человечества, то как не [признать, что] во Христе две непревращенные природы?

17. И еще: различие – это различие между чем-то и чем-то. Ведь понятие [различия относится к вещам], которые [пребывают] в чем-либо, а не мыслятся сами по себе. [Если] вы говорите о различии, то, наверное, признаете, что во Христе есть [вещи], которые различаются. [На вопрос], сколько их, вы, пожалуй, ответите, по крайней мере, что две. Если же вас спросят, что это [за вещи], то вы, как я полагаю, назовете Божество и человечество. Тогда вас спросят, к какому из родов сущего (τῶν ἐν τοῖς οὐσι γένων) вы их относите, если это не качества, не количества, не отношения или что-либо подобное – и вы, конечно же, признаете, что сущности. Таким образом, из [утверждения] о различии во Христе ясно следует, что вы говорите о двух сущностях [в Нем].

18. **1780B** И еще мы спрашиваем у вас, братья: «Утверждаете ли вы, что Сын и Слово в каком-либо отношении отличается (διακρίνεσθαι) от своего Отца, или нет?» Знаем, что утверждаете и исповедуете, что [Слово отличается в отношении] ипостаси – ибо пусть не случится, что вы также и в этом богохульствуете и, таким образом, лишаетесь оставленного на долю истинному благочестию. Тогда мы зададим вам следующий вопрос: «Утверждаете ли вы, что Слово в каком-либо отношении отличается от собственной плоти, или нет?» Если [вы отвечаете, что] ни в каком отношении, то [тем самым] показываете, что плоть ближе к Слову и соединена с Ним теснее, чем Отец – если от Отца Слово отлично в отношении ипостаси, а от плоти, которая

в Нем, ни в отношении природы, ни в отношении ипостаси. Если же вы в каком-либо отношении отличаете от Слова и [плоть], в смысле различения (διαφορᾶς), а не разделения (διαίρεσέως), ответьте, [в отношении] чего именно? Если [вы отвечаете, что] в отношении того же самого, что и от Отца, **1780C** то есть ипостаси, то [тем самым] вы, во-первых, указываете на две ипостаси во Христе, а затем показываете, что плоть во всех отношениях равна Отцу – если Слово отличается от Отца и от собственной плоти в одном и том же отношении. Если же в отношении чего-то другого, то необходимо, чтобы это была природа – в противном случае, назовите нам, что вы можете признать во Христе, кроме природы и ипостаси. Если ничего, то, [тем самым], вы признаете, что различие между Словом и плотью во Христе относится к понятию природы. Различаемых (διορίζομένων) же – [определенное] количество, ибо есть два определения (δύο ὅροι). Если же определения – два, то, очевидно, определяемых [реальности] – тоже две. Если же это определения природ, то, очевидно, определяемые тоже окажутся природами, а значит, природы во Христе исчисляются ясно. **1780D** Итак, следовательно, мы говорим правильно: в святой и сверхсущей Троице – единство ипостасей в одной природе, а в святом и неизреченном воплощении Слова – единство природ в одной ипостаси. Ведь это утверждал и [святой] отец, говоря: «Логос таинства Христова противоположен [логосу] святой Троицы»⁴⁵.

19. Зададим еще и такой вопрос: «Чем, по вашему мнению, – частью или целым – является Бог Слово по отношению к этой, по-вашему, [единой] природе “Христа, Сына

⁴⁵ Greg. Naz. Epist. 101, 44.

Бога живаго" (Мф. 16,16), по верному исповеданию Петра»? Ибо если [вы считаете его] частью, то, значит, вы называете Отца Отцом части природы. Если [сыновство] Слова частично в природном сыновстве, то и отцовство Отца в природном отцовстве будет частичным. **1781A** Таким образом, каждая из двух Божественных ипостасей – Отца и Сына – наполовину лишится природного логоса⁴⁶ (τοῦ κατὰ φύσιν λόγου), и совершенная природа не будет созерцаема ни в одном из Лиц Святой Троицы. Тогда следует рассмотреть и такую нелепость: в этом случае придется признать, что, если природа Слова стала совершенной с плотью, то лишь посредством воплощения Сына, и Сын и Отец достигли [полноты] своих логосов – дабы и Сам [Отец] стал совершенным Отцом совершенного Сына. Если же вы, убоявшись такого [нечестия], полагаете, что по отношению к единой природе Христа [пребывающее] в Нем Божественное Слово является целым, то вы, в первую очередь, либо признаете, что целое Христа существовало и до Христа, ибо Слово было и до Его единения с плотью, либо утверждаете, что Слово не существовало до воплощения Христова. Следовательно, получится так: во-первых, **1781B** целое является подлинным, если Христос, целым для Которого является предвечное Божественное Слово, существовал прежде Своей плоти, которая есть часть Христа. Далее опять: невозможно понять, как То же Слово, Которое по отношению к единой природе есть целое, станет для него [также] и частью – ведь одно и то же для одного и того же [одновременно] частью и целым быть никак не может. И еще: плоть, согласно вашему ответу, либо будет вообще отторгнута от Христа – ибо эта,

⁴⁶ Или: «определения».

по-вашему, единая природа восполняется уже посредством одного Слова – либо прибавится, и тогда вывод уже не будет соответствовать вашей цели: ведь все, что созерцается в чем-либо сверх его собственной природной целостности, принесет дополнительное количество, если оно и вправду соединено с ним, а не только будет примышлено к нему извне как существующее согласно логосу творения (κατὰ λόγον κτίσεως). Следовательно, поскольку сказанное нелепо, невозможно говорить о единой природе Христа, **1781C** рассматривая Слово или плоть в ней как часть или как целое, а значит, либо единая природа, о которой вы говорите – некая иная, совершенно отличная от Слова и плоти, и не является ни Богом, ни человеком, либо [во Христе] совсем не одна природа, а две.

20. А еще мы скажем: «Сходящиеся, посредством которых, как вы говорите, во Христе происходит единение из двух – это Слово и плоть?» Разумеется, вы скажете, что они. Однако Слово и после единения осталось Словом, а плоть плотью, пусть даже она соединилась со Словом и является собственной для сделавшего ее собственной. Как же они и теперь не останутся двумя – как Слово и плоть, как собственное и делающее собственным?

21. **1781D** Отец [наш] Кирилл в первой [книге] «Схолий» говорит: «Имя “Христос” не имеет значение определения и не означает, подобно имени “человек”, “конь” или “бык”, сущность чего-либо, чем бы оно ни было, а, скорее, указывает на действие, осуществляемое в отношении кого-либо»⁴⁷. Если же это имя не есть ни определение, ни обо-

⁴⁷ Суг. Al., Scholia, 219. Под «действием» здесь подразумевается помазание; Христос – Помазанник (см. ниже). Эту апорию, исходя-

значение сущности, то ясно, что единую, по-вашему, природу Христа кому-либо предстоит наименовать в отношении природы (φυσικῶς), но ни Богом (ведь Он есть часть этой [природы]), ни человеком (ведь и с ним дело обстоит так же). Так вот, скажите, каково же имя этой целостности? «Ведь имя «Христос», – говорит Кирилл, – означает помазание, помазываемое на кого-либо». **1784А** Ясно же и то, что помазания (χρίσις) нет без наделенного сущностью масла (χρίσματος), и то, что помазываемый (χρίόμενος) не есть некто лишенный сущности, и то, что масло и помазываемый – не одна сущность. Итак, разумеется, поскольку мы имеем два предмета и два природных имени, то мы говорим, что во Христе две природы⁴⁸.

22. А еще мы говорим вам: поскольку предложенное вами, являясь Божественным, не воспринимает никакого понятия рода (ибо какой род выше Его, являющегося первой причиной), то, значит, о «едином» во Христе [может быть] сказано двояко – согласно наиболее собственному смыслу выражений, если и согласно ему кому-либо позволено говорить это здесь – и о том, что есть два, [может быть] сказано двояко, следующим образом⁴⁹. Являющееся одним – одно либо по эйдосу, либо по числу, [и] являющееся двумя – два либо по эйдосу, либо по числу. **1784В** [Вещи], являющиеся одним по эйдосу, будут иметь друг по отношению

щую из толкования имени «Христос», интересно сравнить с явно противоположным толкованием имени «Христос» у Иоанна Филопона, который считает, что это имя характеризует «природу», причем, не две, а одну (см. *Diaitêtês* 9-10, *John Philoponus* 2001, p. 180-181).

⁴⁸ Под маслом, или помазанием, очевидно, имеется в виду Божество Христа.

⁴⁹ Место не вполне ясное.

к другу полное природное подобие; являющиеся же по эйдосу двумя, во всяком случае имеют природное неподобие. Если же [некие вещи] по числу являются одним, то [ничто] не препятствует им иметь между собой природное неподобие, пусть они даже и не отстоят отдельно друг от друга – каждое из двух созерцается в собственном описании, но исчисляются обе согласно логосу, различенному по числу⁵⁰. Поскольку мы мыслим и исчисляем таким образом, то мы говорим, что всякий вообще (κοινός) человек, или конь, или ангел, неизменный в отношении эйдоса своей природы во всех относящихся к нему отдельных особях – один, но познаем многие по числу его особи отдельно, ибо мы знаем, что каждая из них может быть в свою очередь исчислена; и, напротив, мы говорим, что целый мир или конкретный человек (τὸν τινὰ ἄνθρωπον) – один по числу, 1784С не считая его одним в отношении частных природ (φύσεις μερικάς) или природных эйдосов. Так вот, [говоря] о нашем Владыке: если вы говорите о единице исходя из единства Лица и исчисления тех [частей], которые в Нем неразлучны, ибо по числу они одно – то вы полагаете правильно, и нам следует принять это вместе с вами, ибо [тем самым вами] будет признано природное различие в этом одном Лице. Если же мы пожелаем исчислить то, что во Христе, относительно природного эйдоса, то уже не осмелимся считать [составляющие] Христа в смысле эйдоса одним, а [посчитаем] двумя – ибо общепризнано, что являющиеся по эйдосу одним, должны быть по эйдосу подобными, а [составляющие Христа], как мы видим, неподобны. Следовательно, мы признаем, что Христос есть два в отношении природ и один по числу.

⁵⁰ Место не вполне ясное.

23. **1784D** А еще следует спросить у них, говорящих об одной природе из двух природ, которую они называют Христом: утверждают ли они также одну ипостась из двух ипостасей, или нет? [Если нет], то пусть тогда они скажут, где и как существовала каждая из двух Его природ до единения, и чьей она была тогда? Ведь человеческая природа, еще не «помазанная Божеством», не была природой Христа. Если же они говорят о единении из двух ипостасей, то как прежде Христа существовала Его совершенная человеческая ипостась, заключенная затем во чреве Святой Девы? Ведь в этом святом месте и произошло изначально единение природ Христа, если, конечно, они не полагают, **1785A** следуя Несторию, что единение Божества с человечеством относительным образом (σχετικῶς) произошло после рождения последнего.

24. Еще следует спросить у них: говорят ли они, что Христос – из двух природ, в действительности существовавших прежде, или одну из них, то есть человеческую, они воображают [как существовавшую] до единения по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν)? Если обе природы, [по их мнению], поистине существовали прежде [единения], то какова была, и каким образом [существовала] – снова спросим мы – чистая человеческая природа до Христа, [которая] затем оказалась во Христе, заключенном в святом чреве? Если же одну из природ, из которых, как они говорят, Христос, они воображают [как существовавшую] прежде [единения] по примышлению, то, во-первых, либо они, не взяв ничто за основу для истинного примышления, показывают, что эта [природа] – всего лишь ложный вымысел, либо они, исходя из созерцания Христа после единения, берут за основу распозна-

ние в Нем таких именно двух природ и [поэтому] примышляют эти [природы как существовавшие] и прежде. **1785В** Как же они не признают две [природы] после единения, [не смотря на то, что] сами же примыслили их существование прежде единения исходя из их распознавания после единения? И еще: если из двух природ, из которых, по их словам, Господь, одна [существовала бы] только по примышлению, а другая поистине, то было бы необходимо, чтобы одна часть Христа существовала поистине, а другая представлялась лишь по примышлению, так что у единой, по их мнению, природы Христа половина оказалась бы несуществующей, и определение природы во Христе сводилось бы [к тому, что в Нем] только половина природы, а не единая совершенная природа, как они говорят.

25. **1785С** И еще: поскольку вы признаете схождение природ и вместе с нами исповедуете неслитность сошедшихся [природ], то ответьте нам, на каком основании вы это усматриваете? Если вы усматриваете, что и Божественные и человеческие [особенности] без ущерба проявляются у одного Лица, и потому признаете, что природный логос и того, и другого – посредством обмена особенностями (*διὰ τῆς τῶν ἰδιωμάτων ἀντιδόσεως*) – сохраняется целым в едином сложном [Лице]; то ясно, что вы считаете действия и претерпевания за что-то совершенное, а отнюдь не ничтожное, [ибо они исходят] от чего-то совершенного – поскольку необходимо, чтобы и причины были и сохранялись столь же различными и совершенными, как их собственные особенности и проявления. Поскольку же [эти особенности] различны и двойственны, являясь Божественными и человеческими, то, значит, и эти [причины] будут различными и дво-

якими. Если же вы исповедуете, что эти причины особенностей суть природы, то, значит, и вы исповедуете, **1785D** что особенности происходят от двух природ.

26. Еще: если они исповедуют природное различие во Христе, говорят ли они, что это различие между некими уже существующими, или между некими несуществующими? Поскольку они, конечно же, ответят, что между существующими – то есть, между двумя или более – то пусть скажут, между сколькими, по их мнению, существует это различие. Пусть не робеют!

27. Еще: если говорить о двух [природах] значит «разделять», то как они сами не разделяют единство, говоря о двух особенностях (*ιδιότηας*)? Но они, наверное, скажут: «Этому не присуще разделять природу – ведь вот мы видим, что и у отдельно взятых и даже в самой Святой Троице особенностей много, а природа одна». Большинство из них, впрочем, говорят это, полагая [при этом] иначе, **1788A** хотя в настоящее время и выдвигают нам этот [довод] – как было показано и в других случаях. Однако мы им все же ответим: «Если вы говорите “два” об особенностях, которым присуще не разделять природу, но [разграничивать] ипостаси лиц, [имеющих] одну природу – ибо, и по вашему, и по нашему мнению, ипостаси разграничиваются по особенностям – тогда, говоря о двоице во Христе только в этом отношении, то есть в отношении особенностей, вы признаете во Христе две ипостаси двух лиц, если в то же время исповедуете в Нем одну природу. Да не случится вам, братья, признавать такое!» Если же вы скажете, что особенности не разделяют ни природу, ни ипостась, то тогда ни Павел ничем не отличается от Петра, ни Сын от Отца, ибо по природе они одинаковы, а по особенностям их различить невозможно.

28. **1788В** Если они говорят о различии, то, конечно же, будут вынуждены сказать о двоице того, что различается. Ведь исчисление разнородных вещей или отличающихся в каком-либо отношении акциденций или [вещей], отличающихся в отношении каких-либо акциденций (συμβεβηκότων), или наконец, будь то измерение чистых единиц счета или неких простых понятий – и оно, очевидно, будет исходить из различия относительно определения⁵¹, порядка, времени, места или отношения. Или пусть не говорят о различии, или пусть назовут число различающихся природ.

29. Если, говоря, что Христос из двух природ – общего (κοινῆς) Божества и [общего] человечества, они не признают, что эти две [природы сохраняются] и после единения, то, следовательно, они не признают, что после домостроительства воплощения Слова сохраняются эти две общие природы – **1788С** Божества и человечества, и не считают их отдельно одну от другой, и полагают, что их вообще более уже не две – ведь они говорят, что, если [вещи] объединены, их двойственность упраздняется, и, [вместе с тем], исповедуют, что объединившиеся [вещи] – это общие природы.

30. Если они признают, что сошедшиеся – одна природа, ибо в отношении природ они объединились, то пусть признают, что их две, ибо они в отношении природ различаются. Ибо по причине единения – одно Лицо, а по причине различия – две природы. Ведь они не станут предполагать, что то же, что Ему присуще по причине единения, присуще Ему и по причине различия, но, напротив, различ-

⁵¹ Или: «логоса».

ные [следствия обусловлены] различными причинами («логосами»). Поскольку же различие между сошедшимися [частями] сущностное, а единение сущностей – приобретенное, то мы правильно говорим, что сущности – две, отличая их по их собственным определениям⁵², то есть по причине различия, 1788D а Лицо – одно, по причине единения.

31. Еще: подобает, чтобы определение каждой совершенной суммы не [допускало] ни избытка, ни недостатка, но было бы совершенным (ἄρτιον), а двойка – это первая сумма и первое четное (ἄρτιος) число. Итак, отчего же будет неприемлемо сказать о природах, сложенных и составляющих совершенное единство, что их две, а об ипостаси, что она одна? Ведь не были же сложены одна с другой две ипостаси, подобно двум природам⁵³.

⁵² Или: «логосам».

⁵³ Ср. у Иоанн Филопона, который возражает халкидонитам, неотделимо связывая природу и ипостась и на этом строя свои доказательства: «какова причина, что мы должны утверждать об ипостаси, что одна [ипостась] произошла в результате единения, а две природы остались двумя даже и после единения. Они должны либо говорить об одной природе, либо говорить, что вместе с двумя природами существуют и две ипостаси, чтобы быть в согласии с собой, принимая всецело либо единство, либо разделение» (Diatêtês 27, рус. пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 195), и далее: «Если в ипостасях – или, что то же самое, индивидах – каждая природа принимает существование, имея в виду, что есть две природы, должны быть по крайней мере две ипостаси, в которых природы приняты существование. Ибо природа не может существовать сама по себе, не усматриваемая в индивидах, а мы только что видели, что индивиды и ипостаси – одно и то же. Таким образом, говорящие, что только одна ипостась, но также и одна природа».

32. Еще: если о единице, в отношении чего-либо, в том же смысле говорится вместе с тем и как о двоице, то всякая такая единица существует прежде двоицы, о которой говорится в этом [смысле] и в том же отношении. Если же говорится, что она после двоицы, то либо это говорится не в том же смысле, либо она не является единицей – ведь единица не имеет [такой] природы или порядка, чтобы ее когда-либо, в чем-либо, [что остается] одним и тем же, [можно было] наблюдать после двоицы. 1789A Итак, если они говорят, что одна природа – та же самая, что и две природы, из которых она [сложена], то каким образом сперва была двоица природ, а потом единичная природа? Если в некоем отношении не существовала единица, то невозможно, чтобы в этом же отношении явилась двоица – поскольку двоица из единицы, а не единица из двоицы. Потому и эти природы, сперва бывшие двумя, никогда не станут одной [природой], [оставаясь] теми же самими. Либо [они станут одной] в ином отношении, либо одна [природа] существовала до них.

33. Еще: если они говорят, что после единения двойку двойкой уже не признают – ибо, утверждают они, причина двойственности есть разделение⁵⁴ – то следует спросить

да образовалась по причине единения, оказываются согласными с самими собой и истиной; говорящие же, что есть одна ипостась, но две природы оказались несогласными ни с самими собой, ни с истиной» (*Diaitêtês* 28, рус. пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 196).

⁵⁴ Ср. у Филопона: «если есть две природы Христа, а не одна, а каждая двоица, в качестве двоицы, будучи делима, разделена, а не единена, то две природы Христа тогда тоже в качестве природ, будут двумя, а не одной, в этой [двоице] разделены, а не соединены» (*Diaitêtês* 17, рус. пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 187), и в другом месте: «если единение нераздельно, а нераздельное по необ-

их: признают ли они, что по причине смерти Господа [произошло] какое-либо разделение каких-либо природ, или нет? Если нет, то [Его] смерть есть иллюзия, **1789В** и весть о смерти Господа ложна – ведь смерть есть, бесспорно, отделение души от тела; если же природное разделение произошло поистине, то, конечно же, и по их мнению, разделившиеся [части] Христа – это две природы. Поэтому, если они признают смерть Господа, то согласятся, что в некоторое время существуют некоторые две Его природы – что [возможно] либо оттого, что единая природа, о которой они говорят, была раздроблена, либо оттого, что у Христа появилась еще одна, новая природа. В связи с этим им следует учесть и [следующее]: поскольку они исповедуют рождение Христа из двух природ, то, [значит], полагают, что это [рождение] – из Божества и человечества. Признав, что [единая природа] по причине смерти разделяется на две, они и сами тоже скажут, что [разделяется она] не на те же [природы], а на бездушное тело и Божественную душу, **1789С** и тогда им по необходимости [придется] признать, что [природы], явившиеся после разделения, отличны от [природ, существовавших,] как они говорят, до единения; а также то, что единая природа, по их [словам], [возникшая] из двух природ, Божества и человечества, отлична от единой природы, мыслимой, по их [мнению], после воскресения Господа, [возникшей] из Божественной души и бездушного тела – ведь там, где различ-

ходимости одно, а не два, то “единение” характеризует одну реальность, а не две, а значит невозможно, чтобы то же понятие в том же самом смысле характеризовало и одну реальность, и не одну реальность, а две» (*Diaitêtês* 39, рус. пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 206).

ны простые части, простым будет и сложное [целое]. Таким образом, окажется, что не исповедующие во Христе явно две объединенные природы [в действительности] признают две природы, [существовавшие] прежде [возникшей] при воплощении Слова, единую [природу, возникшую] при их единении, еще две, [возникшие] при разделении по причине смерти, и еще одну, новую, [возникшую] при воскресении Господа, [то есть], вымышляют для Христа шесть различных природ, то объединенных, то разделенных, и [приписывают Ему] полнейшую раздробленность – **1789D** хотя и притворяются, будто выступают в защиту Его единства.

34. Следует также выяснить у них и следующее: говорят ли они, что Отец отличается по логосу сущности от всякого человечества, а затем, признают ли они, что Христос, у Которого, по их словам, одна природа, общник [по сущности] с Отцом и соединен с Ним по логосу сущности, по которому Отец, как они уже сказали, от нас отличается? Ведь если они скажут, что Он соединен с Отцом по природе, то, очевидно, и [Христос] отличается от нас, то есть от человечества, а значит и от собственной плоти, если эта плоть истинна и одна из [относящихся к] человечеству. **1792A** Итак, следовательно, Христос бесплотен, отличен от Своей плоти, единство, по их мнению, упразднено, и Божественное во Христе совершенно нам не сопричастно. Если же Слово соединено с плотью по природе, но не общо с Отцом посредством единения по природе, то тогда [Слово] по природе отделится от Отца, и не будет Богом, если Отец – единый Бог, или Отец не будет Богом, если Христос – единый Бог. Ведь нескольких отдельных Богов славить не должно, а что касается каждого из этих двух богохульств, геенна будет, наверное, достойным наказанием для избравших такое.

35. Если Он не есть некая природа в силу того, что Он Христос – ведь это отвергли уже отцы – то Он есть природа либо не в силу чего-либо, либо только в силу того, что Он Бог, либо только в силу того, что человек; в силу того, что Бог – природа, и в силу того, что человек – тоже природа; Один и Тот же Христос, но не мыслимый как одна и та же природа в Божестве и человечестве. Если же они скажут: «Он есть природа в силу того, что Он Сын», то мы ответим, что и Отец есть природа. Значит, если Отец не есть то же, что и Сын по числу или по логосу, то Отец и по природе не есть то же, что Сын, ни по числу, ни по природному логосу – [именно так], как угодно Арию. Если же они опять скажут, что Он есть природа в силу того, что Он есть лицо, то им опять последует тот же ответ: поскольку у Отца и у Святого Духа иное лицо, то, значит, и другая природа; а также, поскольку у Петра лицо отлично от лица Павла, то отлична и природа – что, очевидно, нелепо.

36. Если у Христа одна сложная природа, а у Отца одна простая природа, то как Сын [может] быть Отцу единосущным? Ведь сложное – не то же самое, что простое. [Тем самым] они утверждают либо, что у Христа не одна [природа], либо, что [Его] природа не единосущна Отцу⁵⁵. 1792С Если же они говорят, что она единосущна Отцу отчасти, то пусть знают, что – как уже было сказано ранее – о природе или сущности нельзя сказать, что она единосущна

⁵⁵ Как видно из цитаты из Иоанна Филопона, которую мы приводим в примечании к первой апории Леонтия, Филопон как раз и утверждал, что Христос единосущен Отцу «отчасти», понимая это в своем специфическом смысле.

чему-либо отчасти. Ведь иначе можно было бы сказать, что и человек единосущен камню, собаке и ангелу⁵⁶.

37. Единая природа Бога Слова воплощенная отличается от единой природы Бога Отца не воплощенной, или нет? – Пусть они ответят! Если они скажут, что отличается, то Сын не будет поистине единосущен Отцу, отличаясь от Него по природе. Ведь нельзя сказать, что они единосущны отчасти, ибо мы видим, что все единосущные в собственном смысле слова, единосущны во всей своей полноте⁵⁷. Если же, скажут они, не отличается, **1792D** то, значит, и у Бога Отца единая природа воплощенная, равно как и у Святого Духа.

38. Еще: ипостась, сложенная из ипостасей (войско, например, или дом), природа, сложенная из природ, тело, сложенное из тел, и вообще все, состоящее из чего-либо, рассматривается и называется как худшее или лучшее, чем их части – пусть даже оно и именуется, подобно этим частям, ипостасью, природой или телом. Если же и Слово – природа, и Христос – природа, которая может быть сравнима со

⁵⁶ Именно к такому выводу о частичном единосущии человека, с одной стороны, телам, а с другой – бестелесным приходит Иоанн Филопон: «мы говорим, что единая природа человека, будучи сложена из души и тела, единосущна телам и бестелесным по общим природам тела и бестелесного, при этом мы не образуем двух природ у человека» (*Diaitêtês* 34, рус. пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 200). Леонтий доводит эту мысль о «частичном единосущии» до ее логического конца, отмечая, что, коль скоро в человеческом составе есть все элементы творения, то он по этой логике окажется частично единосущен им всем. См. также следующую апорию Леонтия, где отвергается снова понятие частичного единосущия, а утверждается единосущие полное, по всецелой природе.

⁵⁷ Ср. Апорию 1 и примечание к ней.

Словом, как целое со своей частью, то что тогда они скажут – Христос хуже или лучше Слова?

39. Апостол говорит: «по действию державной силы Бога, которою Он воздействовал во Христе, **1793A** воскресив Его из мертвых» (Еф. 1, 19–20). Эта действующая сила есть природа, или нет? А воскресающая из мертвых – природа, или нет? Если и то и другое – эта действующая сила, [воскрешающая из мертвых], и то, что испытывает воздействие – одна и та же природа, то какая природа испытывает воздействие, а какая действует и воскрешает ее? Ведь не окажется же, наконец, что Христос, являющийся одной природой, воскресил сам себя! Если мы будем учить о Его воскресении благочестиво, то исповедуем, что Христос посредством одной своей природы воскресил другую, подобно тому как и во сне душа восстанавливает тело, ибо она часто поднимает его с ложа мыслью. Так и написано: «Я почил, заснул и восстал, ибо Господь», – он имеет в виду, конечно «сущий во мне», – «поддержал меня» (ср. Пс. 3, 6: LXX). И еще: «Скимн льва от побега Иуды уснул; кто его поднимет?» (ср. Быт. 49, 9: LXX) – имеется в виду, что [Его поднимет] не другой, а Он Сам, **1793B** ибо Он имел власть и положить Свою душу, и принять ее (ср. Ин. 10, 18)⁵⁸.

40. Дабы нам не затемнять, подобно им, [наше учение], погрузившись в слова, спросим у них открыто, признают ли они, что эта единая природа из двух природ – безначальна, или [что она] начала [существовать] во времени? Если она безначальна, то как [они считают, что] она из каких-либо [частей], возникла позже их и является сложной? Если же она начала [существовать во времени], имела

⁵⁸ Быт 49, 9 рассматривается как пророчество о Христе.

причину и являлась сложной, то как она [могла быть] Богом? «А мы, – отвечают они, – как и отцы, говорим, что одна и та же природа – и безначальная, и начавшая [существовать во времени]». Однако, любезные, отцы говорят не об одной и той же [природе] в одном и том же [смысле] и в отношении одного и того же, пусть и о том, что [принадлежит] Одному и Тому же – ибо невозможно, чтобы что-либо в одном и том же [смысле] и в отношении одного и того же воспринимало противоположные определения. Если об Одном и Том же Христе и говорится, что Он и видимый и невидимый, то [говорится] не в отношении одного и того же, равно как и слова 1793С «быв умерщвлен по плоти, но ожив духом» (1 Пет. 3, 18), или «Ибо, хотя Он и умер от немощи, но жив силою» (ср. 2 Кор. 13, 4) и другие [речения]. Ибо слова «В начале было Слово» (Ин. 1, 1) и «Слово стало плотию» (Ин. 1, 14) тоже отнюдь не следует понимать в одном и том же [смысле]. Ведь [евангелист] говорит, что у Слова появилась плоть, свидетельствуя, что Оно [Само] не возникло ни в каком начале, но является безначальным. Однако, не соглашаясь [с этим], они, кажется, верны в [своем] неверии Логосу по причине неразумия (ἄλογίας). «Ведь Он знает, – говорят они, – как таковое произойдет с Ним, хотя нам это и кажется невозможным». Однако Логос, братья, никогда не говорил о Себе ничего неразумного (ἄλογον) и несостоятельного – зачем же нам клеветать на Христа, чтобы подкрепить наше собственное, выгодное нам невежество?

41. 1793D Еще: Божественная природа во всяком случае проста. Так вот, природа, которая, как вы говорите, у Христа одна – сложная или простая? Если она простая, то как Христос [может быть] сложным? Если же Его природа –

сложная, то как она [может быть] Божественной? Следовательно, поистине [дело обстоит так]: у Господа нашего Христа, истинного Бога, одна сложная, для [Его] природ, ипостась, но две природы.

42. Если вы скажете «единая природа Бога Слова воплощенного», а не «воплощенная», то как вы [тем самым] явно не исказите отеческое учение? Если вы исповедуете [природу] «воплощенную», а не говорите об одной [природе] воплощенного Слова, **1796А** то тогда-то и окажется, что Христос из Слова и плоти есть две природы – ибо, поскольку уже было признано, что единая природа Бога Слова была совершенна еще до воплощения, то единение не явит ничего нового для природы, если она осталась одна [и после единения]. Ведь мы спросим у вас: «Исповедуете ли вы, что природа Слова воплотилась в природе плоти, или нет?» Если нет, то вам останется признать воплощение либо только в слове⁵⁹, либо в воображении, либо в превращении Слова. Если же вы говорите, что природа Слова воплотилась в природе плоти, то, если вы признаете в едином сложном Лице Христа одну воплощающую [природу] и одну воплощаемую, как вы сможете их исчислить, не [говоря] о двоице?

43. [Выражение] «одна природа Бога Слова воплощенная» – это либо то же самое, что «одна природа», **1796В** и тогда прибавление «воплощенная» избыточно, ибо вовсе не содержит указания на количество, о чем сейчас и идет спор; либо [это выражение] привносит тот же [смысл], что и «две природы», и тогда они напрасно противостоят нам; либо во Христе не одна природа, и не две, и тогда им необходимо будет говорить об одной природе с дополнительным

⁵⁹ Или: «в разуме».

делением (σὺν ἐπιμερίσμῳ), совершенно уподобляясь младенцам.

44. Улучшилось ли что-либо из того, что в Господе, восприняв природное улучшение после Его святого воскресения, как говорит Кирилл, [обращаясь] к Акакию⁶⁰, и другие отцы, или вся Его единая, по их словам, природа осталась неизменной? Если она не улучшилась, то либо она и теперь подвержена страданию, либо не была подвержена страданию и до воскресения, а все учителя, говорящие об улучшении Его человечества, лгут. **1796С** Если же некая совершенная природа в Нем улучшилась, то либо это целая и единая природа, о которой они говорят, и тогда окажется, что и Божество Его было подвинуто к улучшению [и обретению] бесстрастия; либо это только Его часть. Если Его часть, испытавшая улучшение – совершенная природа, то они будут вынуждены признать, что не воспринявшее улучшения – либо одна совершенная природа, либо часть, и, тем самым, им и против воли придется склониться либо к благочестию, либо к богохульству.

45. Если они говорят, что у Господа, подобно как у человека, одна природа, то говорят и то, что Он, подобно как и человек, из двух природ. Однако известно, что человек – не из прежде существовавшей души и тела. Ведь когда мы говорим «из двух [природ]» о человеке, то одним лишь примыслением помещаем раньше целого его собственные части; **1796D** о Господе же мы не говорим, что Слово существовало прежде собственного сложения, подобно как у че-

⁶⁰ Возможно отсылка к: Суг. Al., Ер. 41, АСО i, I, 4, р. 46: «Ибо, когда Он восстал из мертвых, то отложил тление и вместе с ним все то, что от него».

ловека, по [одному лишь] примышлению. Если же [выражение] «из двух [природ]» в отношении Господа не подобно [тому же] в отношении простого человека, то мы не объединяем Господа [в одну природу] наподобие одной природы человека. Слагающиеся из неподобных [частей] и неподобным образом, неподобны, исходя из геометрического доказательства (ὑράννικαῖς ἀνάρχικαῖς). Следовательно, этот пример для них не подходит – пусть даже природа человека действительно именовалась одной и всегда являла себя только как одна.

46. Если плоть Слова, по природе подверженная страданию, не была явлена бесстрастной по причине единения с Ним, то насколько вероятнее, что Слово, по природе бесстрастное, Само не стало подверженным страданию по причине единения с подверженной страданию [плотью]. Так что же вы спрашиваете нас – 1797А будто это вызывает сомнение – какая природа была распята, если вы не говорите о природном богострадании (θεοπάθειαν), а не о [страдании] по усвоению (κατ'οἰκεῖωσιν).

47. Если Логос по природе бесстрастен, или, как они обычно говорят, Он пострадал так, как Он Сам знает, то, [значит], Он знает, что Он Сам не совершенно бесстрастен, если не не знает, что подвержен страданию.

48. Если, как душу и тело мы называем частями целого человека, так же и Слово и плоть называем частями Христа, не как чего-то сложного, а как природного эйдоса – тогда скажи: «Чем является этот целый эйдос?»

49. Каким образом в одном страдании одной плоти одна [часть] человека страдает, а другая сострадает его плоти, а не страдает в себе самой? 1797В Ведь сострадающий

тоже страдает в себе самом. Как же и не в страдающем, если не через себя [он страдает], как и страдающий в себе страдает, а не в сострадающем?

50. У Господа нашего Иисуса Христа две природы, но одна смерть. Если эта [смерть] у Него только по природе, то это касается только смертной Его природы, а если против природы – то бессмертной. Как же, вы скажете, [следует] полагать – Слово благоволило пострадать по природе или против природы?

51. Если подобает, как они говорят, чтобы ипостасей было столько же, сколько природ, то, поскольку мы говорим об одной природе Святой Троицы, пусть они говорят и об одной [Ее] ипостаси, или, поскольку мы говорим о трех ипостасях, пусть говорят о трех природах. Ведь намного вероятнее, что невозможна ипостась, [лишенная] сущности, **1797С** чем сущность, [лишенная] ипостаси.

52. Если является общепризнанным, что «единение» и «соединенные» [говорится] о чем-то к чему-то [относящемся], то как они полагают, что те две [составляющие], которые они справедливо именуют «соединенными», не сохраняются после единения? Ведь если единение не упразднено, то необходимо заключить и о существовании соединенных [частей]. Еще: если эти самые две [составляющие], объединенные во Христе, не существовали до единения (ибо [дело обстояло] не так, как угодно Несторию, будто человечество Христа существовало до [единения], а потом соединилось [с Божеством]), но не видно двух [частей] и после [конца] единения (ибо нет предела этому бесконечному единению) – то две [части], соединенные во Христе неслитно, либо никогда не существовали, либо существуют в единении.

53. **1797D** Они говорят, что Господь наш Иисус из двух природ, либо общих либо особенных (ἰδικῶν). Если из общих, то [это значит, что] вся Святая Троица воплотилась и была распята, и что в Нем все человечество. Если же из особенных, то эти природы примышляемы ими как существовавшие до Христа либо потенциально (δυνάμει), либо актуально (ἐνεργείᾳ). Если только потенциально, то две природы либо стали существовать в Нем актуально сразу после единения, либо еще не [существуют актуально], но когда-либо будут, либо вообще никогда не начинают существовать актуально, и в этом случае можно помыслить, что они всегда остаются несовершенными и тщетно обладают потенциально тем, чего никогда не достигнут актуально. Если же они признают, что и до единения, произошедшего в домостроительстве [воплощения], эти две природы, особенные, отстоящие одна от другой и реально существующие (ὑφεστῶσας), существовали актуально, то пусть скажут, в чем они не согласны с Несторием?⁶¹

54. **1800A** Если ты признаешь, что целое сложного Христа есть Бог и человек, то вот – ты называешь целость именами составляющих ее частей. Как же ты тогда не говоришь, что Христос есть объединенная двоица природ, которые суть Бог и человек, и являются частями целой ипостаси Христа?

55. Если во Христе не две природы – Бога и человека – но некая единая природа, принадлежащая отдельно Христу, то, следовательно, согласно вашему [мнению], Святую Деву следует называть не Богородицей, а Христороди-

⁶¹ Эту апорию нужно понимать совместно с другой апорией (58-й), посвященной проблематике общей и особенной природы.

цей, ибо она родила иную природу, отличную от просто Божественной и человеческой⁶².

56. Еще: поскольку они говорят о различии, но не исчисляют то, что различается, ибо, как они утверждают, «мы говорим о том, что различимо по логосу⁶³, а не разграничено ($\delta\iota\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$) в отношении ипостасей», то следует спросить у них: как они считают – разграничение ($\delta\iota\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$) прежде различия, **1800В** вместе с различием или после различия? Если они скажут, что прежде различия, то окажется, что разграничение присуще и тем [вещам], которые вовсе не содержат различия ($\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\phi\acute{o}\rho\omicron\iota\varsigma$), так что разграниченными будут и мгновение, и единица, и ум, и даже Божественная природа, сама по себе не содержащая различия. И если одна природа, поскольку она одна, разграничивается, а поскольку разграничивается, то подлежит исчислению – то, значит, они допускают исчисление не только во Христе, но и отдельно в Его уме и Его Божестве. Если же они, по необходимости, усматривают, что разграничение различающихся [элементов] – вместе с различием или после различия, то отчего, говоря о различии, они не говорят и о разграничении различающихся [частей] по логосу и – поскольку общепризнано, что их единство по ипостаси сохраняется – не исчисляют различающиеся [части], которые, будто некими границами, разграничиваются по логосу и различным разграничительным определениям?

57. **1800С** Число во всяком случае существует либо прежде различия, либо вместе с ним, либо после него.

⁶² Таким образом, монофизиты обвиняются фактически в том же исповедании, что и несториане.

⁶³ Или: «по определению»

Если исповедующие во Христе различие соединенных природ признают, что число, относящееся к этому [различию] – иначе говоря, различающиеся вещи – существовало прежде различия, то пусть они скажут: где и когда они видели эти [природы] не различающимися и исчислили их так, чтобы из двух не различающихся природ получилась бы у них одна – не содержащая различия, пока была разграничена, [ибо ее части] были подобны, но воспринявшая различие, когда [эти части] соединились? Если же число – вместе с различием или после него, то, признав различие, они будут вынуждены [говорить] и о числе различающихся частей – либо вместе с различием, либо после него.

58. Если они говорят об одной природе из двух природ, а не о двух природах Господа нашего Иисуса Христа, то пусть скажут: поскольку общепризнано, что Божественная природа выше понятия общего и особенного (*ἰδιού*), **1800D** то каковой они называют другую из природ, из которых Спаситель, то есть [природу] человеческую – общей или особенной? Если они считают ее некоей особенной [природой], когда-либо существовавшей особо от Слова, то они, очевидно, [впадают] в несторианское нечестие. Если же они называют ее общей, или по примышлению, или в действительности, то они говорят о сущности целого эйдоса. Если они говорят, что одна из природ, из которых сложен Спаситель, существующий в одной природе, существует по примышлению, то, очевидно, существующей по примышлению, а не в действительности окажется половина природного логоса [Спасителя], то есть человеческая часть Его сложного [целого]. Если же Он в этом смысле и воплотился от Девы, и явился людям, и был распят, и так далее, **1801A** то,

конечно же, и это на самом деле произошло не в действительности, а по примыслению. Если же они говорят, что природа человечества в отношении Него общая и [существовавшая] в действительности, то, поскольку к [этой] общей [природе], о которой говорится, что она [существует] в действительности, принадлежит и Иуда, и Пилат, то, значит, и они, не в меньшей степени чем Владыка, были распяты и воскресли из мертвых, а Он Сам, не в меньшей степени, и предал и распял и их, и Себя. Таким образом, можно помыслить, что Анна и Каиафа вместе с Ним родились от Святой Девы. Можно полагать и то, что и праотец [Девы] Давид, и сама Пречистая, принадлежащая к общей природе, была вместе с Богом Словом рождена от Самой Себя, рождающей общую природу человечества. Что можно было бы придумать нелепее или богохульнее? Если же они спросят: «Если вы учите, что Господь из двух [природ], и в двух природах, **1801В** то каких именно, по вашему мнению?», то мы охотно ответим: «Мы говорим, что Он из двух [природ], Божественной и общей человеческой, которые обе существовали прежде единения во Христе, и в двух – общего Божества, которое выше понятия общего и особенного⁶⁴, и особенно-

⁶⁴ На первый взгляд здесь противоречие: Божество называется общим, и тут же говорится, что оно выше понятия (или: «лого-са») общего и особенного. Однако, автор, вероятно, хотел подчеркнуть, с одной стороны, – то, что всецелое Божество всецело в каждой из Ипостасей Троицы, а с другой – неприменимость к Единому Богу самой оппозиции «общего» и «особенного», как она прилагается к тварному порядку, в котором, например, деяние, совершаемое одной ипостасью, не обязательно совершается в это время другой. Вопрос этот делается особенно острым в контексте учения Иоанна Филопона, сформулировавшего позицию моно-

го, [относящегося] только к Нему человечества»⁶⁵. Возможно придерживаться выражения «из двух природ», из природы, понимаемой по отвлечению из общей для человеков [природы], в [природу], существующую в примышлении в реально существующем Божестве – ведь принадлежащее Христу мы рассматриваем как [существовавшее] до Христа по примышлению – то же, что в Нем существует в действительности (ὁφειστώτως), не следует исповедовать как [существовавшее таким же образом] и до Него, но, [напротив, именно] как существующее в Нем; так что Его человечество, существующее в действительности (ὁφειστώσαν), утверждают скорее признающие две объединенные природы во Христе, 1801С нежели говорящие, что Он из двух природ.

59. Еще: единая природа Бога Слова воплощенная была ли когда-либо не воплощенной, или нет? Если это не вызывает сомнения и у них, то следует послушать их [ответ на такой вопрос]: Если она принадлежала Богу Слову, и была природой, и была одна и до воплощения, то что она приобрела или утратила, когда стала воплощенной? Если она не утратила ничего – ибо «воплощенная» сказано не в смысле превращения или пресуществления, как мы гово-

физитов следующим образом: «мы не говорим, что воплотилась вся природа Божества, созерцаемая во Св. Троице. ... Ясно, что здесь мы говорим о природе Божества, которая из общего Божества была частью в ипостаси Логоса» (Diatêtês 24., пер. по: *John Philoponus* 2001, p. 192). Именно это учение стало шагом Филопона к тритеизму.

⁶⁵ О понятии «особенного человечества» у Леонтия см. в нашем предисловии текст у прим. 30 и само это примечание. Ср. также в настоящем издании эту проблематику у Феодора Абу-Курры (PG 97, 1484C-D).

рим о льде: одна природа воды, обращенная в камень – то ясно, что она приобрела плоть, то есть человечество. А что есть [человечество] – некое качество или природа? Если приобретенная природа есть, конечно же, природа, [прибавленная] к единой природе Бога Слова, Которая ее приобрела, то пусть они нам великодушно разъяснят, сколько получится [природ]?

60. **1801D** Еще: признают ли они, что единая природа из двух природ – это природа Бога Слова воплощенная, или природа одного только Христа? Если только Христа, то коварно с их стороны, когда мы спрашиваем о Христе, защищать [свое учение] о природах, употребляя не это же самое имя, а имя Бога Слова. Если же они осмеливаются говорить, что и одна природа Слова – из двух [природ], то окажется, что и природа Слова – то есть, природа, о которой можно помыслить, что она сама по себе [сложена] из Божества и человечества – вновь воплощается, приобретает еще одну природу плоти и, вместо двойной, [становится] тройной, собранная из двух [природ] плоти и одного Божества.

61. Еще: поскольку они говорят, что из двух природ возникло нечто одно, то следует спросить у них: в каком смысле «одним» они это «одно» называют? Ведь о чем-либо говорят, что оно одно либо по имени, либо по роду, либо по эйдосу, либо по числу; **1804A** называть что-либо «одним» в ином [смысле], помимо этих, невозможно. Если возникло нечто одно по имени, то две [природы] объединены лишь тождеством имен (ὁμωνυμία), но остаются разнородными и не сложенными одна с другой, но каждую можно будет назвать либо только человеком, либо только Богом, либо каким-либо иным словом, которое не является име-

нем ни Бога, ни человека. Если же возникшее [целое], в котором состоит и Бог и человек – одно по роду, то, значит, [Бог и человек] – одного рода (ὁμογενῆ). Тогда следует спросить, какой род является для них общим и более обобщающим, чем Бог, и как они предположили, что этот древнейший род [возник] от недавнего единения? Если же они говорят, что это одно по эйдосу, то, конечно же, в нем состоят два или более отдельных [лиц], или же ипостасей, и Христа можно помыслить в двух или более лицах; следует также учесть, насколько это немыслимо – единый эйдос Божества и человечества! **1804В** Итак, если ни одна из этих возможностей не приемлема, то, по необходимости, остается [полагать], что возникшее из двух природ есть одно по числу. О том же, что именуется «одним» по числу, мы говорим, что оно одно по ипостаси, но не по природе – поскольку как всякое число может быть чем-то одним посредством сложения чисел или единиц, так и ипостаси существуют посредством сложения природ и присоединения особенностей. Ведь быть одной по природе свойственно исключительно несложной единице.

62. Если они велят воздерживаться от нового выражения, поскольку прямыми словами отцы о двух природах не говорили, то пусть покажут, что кто-либо напрямую говорил об одной природе, или пусть не спешат использовать это выражение, в то время как нам известно, что избранные из учителей говорят и о природах, **1804С** и даже о двух [природах]⁶⁶.

⁶⁶ Это высказывание можно рассматривать как своеобразную прелюдию к «Свидетельствам отцов», где как раз и приводятся подобного рода цитаты из святых отцов. Можно считать, мы полагаем, данное место косвенным свидетельством правоты Уикхэма и

63. Природа Бога Слова – одна, когда Он воплощен, или также и когда Он бесплотен? Если когда Он воплощен, то до воплощения была не одна природа, а половина одной природы или некая часть; а также, [следовательно], и Отцу, и Святому Духу одна совершенная природа не присуща. Если же она была одной и до воплощения, то тогда либо плоть ничего природного к ипостаси Слова не добавила, а значит, ложно учение о единении природ в ипостаси, либо добавленная [плоть] присоединила к природе Слова, [которая] прежде [была] одна, [еще] одну природу или часть природы.

Краусмюллера (против Грэя) (см. наше предисловие), предлагающих рассматривать последовательность двух сочинений, объединенных в рукописях, неслучайной.

**Всемудрого отца, монаха господина
Леонтия Иерусалимского:
свидетельства святых и анализ их⁶⁷ учения.**

1804D «Но почему вы, – говорят они, – пригоняете нас к вашему учению, тесня нас со всех сторон? Мы ведь знаем то учение о Христе, которому и учат [святые] отцы их собственными словами, то есть [учение об] “одной природе Бога Слова **1805A** воплощенной”, согласно святому Афанасию и Кириллу. То же странное выражение, которое вы используете, мы нигде ясно высказанным у отцов не находим, то есть: “две природы, пусть и нераздельные, Христа”».

Между тем, дорогие, ваш же учитель Севир возглашает, что большинство из святых отцов неукоризненно использовало выражение: «две природы». Как же вы говорите противоположное? Это действительно [получается] по реценному мудростью: «муж ищет предлога, желая отдалиться от друга» (см. Притч. 18, 1: LXX).

Ведь то, что эта причина вашего несогласия с нами не имеет никакой силы, ценности или точности, мы с Божией помощью охотно и многими способами представим. Во-первых, если бы, почитая исповедание нераздельной двоицы природ в Господе, мы не соглашались с вами [исключительно] по поводу другого **1805B** выражения [того же] учения – того, что говорит об «одной природе Бога Слова во-

⁶⁷ Вариант чтения этого места: «разрешение их». При таком чтении, которое считает более верным, вопреки Патрику Грэю, Л. Р. Уикхэм в своей рецензии на книгу, выпущенную Грэем, под «разрешением» имеется в виду «уничтожение» (ἀνάλυσις), а под «ними» еретики-монофизиты (см. Wickham 2007, p. 328).

площенной» – и не приветствовали с радостью, не меньше вашего, также и это [исповедание], то [было] бы воистину правильно, что вы отделились от нас. Однако, если мы принимаем его как такое же точно, как и первое, как же так происходит, что вы, пренебрегая всяким исследованием – не то же ли самое по смыслу, на самом деле, сказать об одной природе Бога Слова воплощенной, что и о двоице природ во Христе, соединенных в одной ипостаси, – говорите, что такого исповедания следует избегать только потому, что вы не находите этой мысли выраженной отцами точно в таких словах? Ведь, если не то же самое сказать, благодаря параллелизму [во фразе]: «Слушайте это все народы, внимайте все **1805**С живущие во вселенной» (Пс. 48, 2), то пусть скажут нам, чем отличается «слушайте» от «внимайте», и кто такие «народы», а кто [в отличие от них] «живущие во вселенной»?

Если же, хотя и обозначается одно и то же, они отвергают исповедание, [выраженное] посредством двоицы из-за того, что у отцов [это] не было изречено в точности теми же словами, – если только это действительно повод для преткновения, достойный обсуждения, и причина соблазна, выражать благочестивую мысль без буквального соответствия с [речениями] некоторых благочестивых предуведанных отцов – [вот, что скажем на это]. В первую очередь, [следует заметить, что] никто из персов, или римлян, или франков, или индийцев не мог бы воспринять Моисея, или пророка, или Самого Господа, изъясняющего благочестивые учения (поскольку не были известны прежде всем этим народам речения [Писания] в тех собственно выражениях, в каких они сказаны ими), если бы они не были истолкованы им через некоторые другие речения, выражения и множество разных

перифраз. Иначе бы ни евреи не были убеждены в том, что Слово – **1805D** это «образ (εἰκών) Божий» (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), и «начертание (χαρακτήρ)» [ипостаси Отца] (Евр. 1, 3) и «сияние (ἀπαύλασμα)» [славы] (там же), поскольку этого не сказано точно в тех же словах нигде в Ветхом Завете; да и самаритяне не приняли бы ничего относительно будущего суда, поскольку об этом ясно не говорится нигде Моисеем; как и ариане и евномиане и другие [кто из них потом обратились в православие] не допустили бы к себе выражений о единосущии и совечности Отца, Сына и Святого Духа, поскольку в точно таких словах это нигде не говорится в Священном Писании, да и в написанном христианами в прежнее по отношению к ним время. Да и мы бы не приняли тогда само выражение отца нашего Афанасия о Господе, когда он говорит: **1808A** «единая природа Бога Слова воплощенная», ведь и его никто прежде него [буквально в таких словах] не изрекал, хотя смысл [содержащейся в этом выражении] мысли уже издавна был исповедан. «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) мы слышали от Богослова, и конечно же вместе с этими словами мы не слышали: «единая природа Бога Слова воплощенная», но поняли это из того же: «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14).

Проще говоря, если мы не убеждаемся лучше благочестивыми мыслями, как бы они не были провозвещены, но следуем [исключительно] букве речений, то всякое учение, провозглашенное впервые, даже когда оно совершенно правильное, будет осуждено как вводящее новые выражения и будет соблазнять слушающих. Ведь новые наставления [в вере] (διδάγματα) изрекаются, конечно, посредством нового сочетания речений, даже и там, где зачастую мы при-

щаем благодаря **1808В** рассудительности, что ясное использование самих Священных Писаний истинно. Когда же мы усматриваем, что они ложные, то толкуем их иносказательно. Ведь, [скажем,] речение: «введу вас в землю, где течет молоко и мед» (Исх. 33, 3), если его отнести к земле, [простирающейся] от Иордана до Евфрата, было бы ложным, если бы мы не сообразили с помощью рассудительности, что земля там очень плодovита и богата травами, и что там, где изобилие кормов, много скота, и коз и овец, а там, где [много] этих животных, там много и молока. Также, там, где много растений, должно быть и много собирающих нектар пчел, а где их много, там будет от них и много меда. Аналогично, когда Писание говорит: «если глаз твой соблазняет тебя, вырви его» (Мк. 9, 47), будешь ли ты обращать внимание по преимуществу на сказанное, или на его смысл, если «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6)? Ответьте же нам, дорогие!

1808С Возразить же на это вы могли бы примерно так: «Зачем же вы вводите это второе новое выражение, если первое уже объемлет всецело благочестивый смысл, если только вы не замыслили какого-либо повреждения мысли? Благовременно же сказать против вас и следующее: в тех [выражениях], которые используются тождественно, изобилие избыточно». Но следует размыслить о том, что то же самое можно будет возразить [всякому], кто предлагает иное [отсутствующее в Писании] выражение, и вообще любое подобное благочестивое исповедание. Ведь если сказать: «единая природа Бога Слова воплощенная» то же самое, что «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), то какое же значение тогда для нас имеет его привнесение? И что добавляет единосущие Отца Сыну, если оно тождественно словам: «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30)?

Поскольку же из-за некоторых, говорящих о двух природах Христа (то есть о Слове и о плоти Господа), **1808D** каждая из которых имеется особо, не только в отношении логоса природы⁶⁸, но и в смысле существования самой ее ипостаси⁶⁹, и не учивших, что Само Слово воплотилось в одном единении по ипостаси, необходимо было, конечно же, сказать: «единая природа Бога Слова воплощенная», чтобы двойство природ было бы означено посредством того, что природа именуется «воплощенной» в отношении [к чему-то] (ибо «воплощенная» говорится в отношении [природы] воплотившей); и ясно, чтобы не было никакого основания для нечестивых для разделения одной ипостаси этих двух природ только потому, что принимается выражение «две природы», ибо у безрассудных людей «природа» имеет много значений, и часто употребляется вместо «сущности», или **1809A** «ипостаси» (когда прилагается к лицу (προσωπικῆς)) – постольку необходимо и нам, из-за того, что опять некоторые, впав в новое и противоположное нечестие, учат, будто вочеловечение Слова посредством превращения и слияния стало единой природой, ввести это новое выражение (о двух природах), которое, подобно как выражение «единая природа Бога Слова воплощенная», сохраняет смысл [учения], противоположный [мнению] упомянутых еретиков, и предостерегает от вновь явившихся злоучителей (то, в чем была, очевидно, бессильно первое [выражение] (о единой природе)), и, таким образом, [необходимо] разъяснить [учение] о двух природах единого Христа, соединенных в одной Его ипостаси.

⁶⁸ Или: «в том, что она означает по природе».

⁶⁹ Очевидная отсылка к несторианской христологии.

То что первое выражение утверждало через введение чего-то воплощенного и воплощающего, это, второе, утверждает исключительно с помощью двоицы [естеств]. Первое [выражение] хочет представить то, что Он – един посредством [терминологии] единства, **1809В** в то время как второе это же исповедует с помощью [терминологии] единения по ипостаси единого Христа. Первое – обходило молчанием единение и цельность тех, что были соединены, то есть Христа, довольствуясь понятием о единстве и сплетении (συνπλοκῆς), как демонстрирующем и двоицу сплетаемых, и единство [самого их] сплетения. Второе же [выражение] говорит, что сопологаемых – две, хотя оно не допускает ни именованья особым образом (ιδίως) частей этой цельности, усматриваемой в понятии единения⁷⁰, не замалчивает оно и одной ипостаси, не соглашается и пренебречь единством, как и не имеет никакого иного желания, кроме как сделать известным всем, к какому Лицу (προσώπου) относится существующее единение этой природной двоицы и ипостасное единство, прилагая одно имя [Христос] к обоим.

Однако ведь и Арий говорит: «одна природа Бога Слова **1809С** воплощенная», желая показать, что Сын не совершенно [причастен] природной непреложности Отчей. Да и Аполлинарий употребляет то же выражение без изменения, желая, чтобы Слово встало на место природного ума в Господнем человеке (κυριακῶ ἀνθρώπῳ)⁷¹, то есть в

⁷⁰ Или: «по логосу единения».

⁷¹ Выражение, характерное для Леонтия Иерусалимского, служащее у него обозначению «человеческой составляющей» во Христе. В. М. Лурье предложил такой перевод этого, по его словам «труднопереводаемого термина»: «тот человек, которым стал Господь»

Его одушевленной плоти, так что благодеяние от домостроительства оказалось принадлежащим некоей неразумной природе, отличной от нашей. Евтихий говорит то же, пользуясь тем же неизменным выражением, однако не [оставляя] неизменной мысль, ибо он использует [формулу] «одна природа Бога Слова воплощенная» как означающую, что природа Самого Слова была пресуществлена (μετουσιωθέντος)⁷² в плоть, и что Господь не имел ничего единосущного нам. Это воистину так, как сказал Григорий Богослов в послании к Кледонию: «Они исповедуют благочестивые выражения, но искажают их смысл»⁷³. И немного далее он добавляет: «Когда одни и те же **1809D** речения хорошо толкуются, они имеют благочестивый [смысл], когда же они худо понимаются, то они имеют [смысл] нечестивый»⁷⁴.

Последователи же Нестория, как и те, к кому [сам] Несторий принадлежал, говорят о двух нераздельно соединенных природах Христа, как свидетельствует и Кирилл,

(Лурье 2006. с. 141), Кеннет Уэш в своей диссертации о Леонтии предлагает перевод: «Lord's human nature (человеческая природа Господа)» (см. Wesche 1986, p. 187), мы же придерживаемся более буквального перевода (тот же подход и у Роберта Грэя), впрочем, предупреждая читателя от «несторианского» понимания этого выражения в смысле наличия особого лица человеческой природы у Христа (такое толкование Леонтий эксплицитно отвергает).

⁷² Словарь Лампе дает именно такую трактовку данного места, объясняя глагол μετουσιόω – transform the substance of a thing, а в пассивной форме: be transformed in essence, undergo transubstantiation (p. 866).

⁷³ Greg. Naz. Ep. 102. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*, ed. P. Gallay // *Sources chrétiennes* 208. Paris: Cerf, 1974. P. 74.

⁷⁴ Ibid. P. 78.

учитель [наш], во «Втором письме к Суккенсу», однако о том, что нераздельно и о единении они говорят притворно; они исповедуют, что Слово соединилось с плотью не по ипостаси, не через сплетение (συμπλοκήν) самих природ, но через равенство чести, тождество воли (ταυτοβουλίᾳ), [одной] властью, нераздельно, однако же относительно (σχετικῶς), хотя они говорят и то, что сами природы, соединенные по гноми (γνώμην)⁷⁵, это – [природы] лиц (προσώπων). [Все это], я думаю, показывает, что нужно принимать во внимание не просто выражения, но тот смысл, [который в них вкладывается]. Если 1812A некоторое выражение ново, но в том, что оно означает, [пребывает] в согласии с православием, исповедуемым издревле и изначально, такое выражение должно быть повсюду воспеваемо и радостно приветствуемо как свое [для Церкви]. Если же некое выражение [встречается] повсюду в Священном Писании и у отцов, но было испорчено кем-то с целью разрушения правильного понимания посредством некоего злочестивого новшества в толковании, такое выражение должно быть отвергнуто, и от него следует нам отворотиться, подобно тому, как хорошие менялы не обращают внимание на начертание и надписи, напечатленные на поверхность монеты, но умело скоблят само серебро и доискиваются, представляет ли оно собой ценность, ведь говорится, что «слова Господни... серебро обоженное, ис-

⁷⁵ Мы намеренно оставляем это слово, имеющее широкий круг значений (сознание, ум, намерение, склонность, желание, воля) без перевода, имея в виду важное значение, которое оно приобретает в богословии периода споров вокруг монофелитства, особенно у прп. Максима Исповедника. В данном контексте это слово, вероятнее всего, означает целеполагание.

кушенное» (Пс. 11, 7: LXX). Те же, кто судят о смысле речений **1812В**, едва услышав их, должны научиться, что именно так часто «буква убивает, а дух (то есть смысл) животворит» (2 Кор. 3, 6), ведь буква – это только записанное выражение.

Что же мне далее продолжать распространять слово об этом? Все знают, что манихеи⁷⁶, самаритяне, иудеи, ариане, савеллиане, валентиниане, маркиониты, несториане, аполлинариане и, короче говоря, все [когда-либо] исповеданное злочество, выхватывали некоторые выражения из Ветхого и Нового Завета, как и из прежде живших отцов, чтобы засвидетельствовать свое понимание, так словно и те хотели сказать то же, что и они. Разве не должны мы судить не просто [сами по себе] выражения, но то, содержат ли они правильную мысль? Когда Савеллий извращает смысл [выражения]: **1812С** «Я и Отец – одно» (Ин. 10, 30) и уничтожает три ипостаси, и когда Евномий предлагает слова: «пославший Меня Отец Мой более Меня» (см. Ин. 14, 28), ниспровергая [Божественную] Единицу и равноприродность Божества [Отца и Сына], настолько ли мы безумны, чтобы уклониться [от истины] с нечестивыми, скорее же быть повернутыми в другую сторону [от нее], будучи колеблемы «всяким ветром учения» к безумию оболъщения (см. Еф. 4, 14) так, чтобы, исходя из [одних] выражений счесть Священное Писание не согласным с собой, и допустить, что Евангелие провозглашает и «есть», и «нет» (ср. 2 Кор. 1, 18). Нет, не таковы благочестивые, не таковы! Да будем держаться хорошего, все испытывая (см. 1 Фес. 5, 21), поистине испытывая различающееся, приученными чувствами творя различение добра и зла (см. Евр. 5, 14) .

⁷⁶ По некоторым спискам: христиане-манихеи.

1812D Итак, любя истину, следует отвергнуть тех, кто, имея какую-либо еретическую цель, говорит: «Единая природа Бога Слова воплощенная», но и всех тех нужно исторгнуть, кто, в нечестивом смысле, говорит о двух нераздельно соединенных природах Христа. В то же время, следует принять всех тех, кто говорит об «одной природе Бога Слова воплощенной» как о природе Слова, соединенной по ипостаси с другой природой, то есть с плотью; как и тех [следует принять], кто исповедает двоицу природ Христа, соединенных нераздельно, не согласно чему-то, что созерцается окрест сущности⁷⁷, но согласно самой ипостаси природ, то есть показывая одно Лицо из обеих [природ]. [И тех, и других следует принять] как возглашающих, что оба исповедания тождественны.

1813A Ведь и то, что Кирилл, отец [наш], знал, что смысл выражения «одна природа Бога Слова воплощенная», согласно его пониманию, тот же, что и у тех, кто правильно мыслит о двух природах Христа, соединенных в одной ипостаси, согласно исповеданию мудрейшего [папы] Льва и святых отцов Халкидонского Собора, ты узнаешь, услышав, что он говорит в «Письме к пресвитеру Евлогию»: «Не следует им оставаться в неведении и о следующем. Когда используется наименование “единение”, оно означает схождение не чего-то одного, но двух и более вещей, отличающихся друг от друга по природе. Итак, когда мы говорим о единении, мы испове-

Имеется в виду несторианское учение, что две природы соединяются по чему-то, что свойственно сущности (или природе) Божества и человечества во Христе – воля, слава, честь и т. п. Такому соединению Леонтий противопоставляет соединение самих природ в одной ипостаси.

дуем единение плоти, наделенной разумной душой, и Слова; а те, кто говорит о двух природах, думают также, разве что, когда **1813В** исповедуется единство, соединяемые не отстоят друг от друга, но отныне один Сын, одна Его природа как Слова воплощенного. Это исповедали и анатолийцы»⁷⁸.

А вот как он говорит во «Втором письме к Суккенсу», когда опровергает тех, кто порицал его в том, что, говоря об одной природе, он имеет в виду упразднение или смешение соединяемых: «Если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали, не прибавляя: “воплощенная”, но отбросили бы, так сказать домостроительство, то они, может и имели бы правдоподобное основание, чтобы ставить придуманные ими вопросы: “а где же совершенное человечество?” или “как осуществилась [по воплощении] наша сущность”. Однако, поскольку совершенство природы и наша сущность была ясно введена словом “воплощенная”, пусть они **1813С** умолкнут»⁷⁹ и т. д. Что за причина тогда думать, что он не считает, что природы две, если он, к одной природе Слова прибавляет совершенную человеческую сущность с помощью слова «воплощенная», когда слышит: «единая природа Слова воплощенная»? Ведь немного далее он говорит: «что еще человеческая природа, как не плоть, наделенная разумной душой»⁸⁰.

Поскольку [святой] отец ясно показывает нам согласие с самим собой и с истиной, и мы не полагаемся на вы-

⁷⁸ Сур. Al. Ep. 44. АСО. I, I. 4, 36. Под «анатолийцами» имеются в виду «восточные» (ср. рус. пер. этого письма в Деяниях Вселенских Соборов. СПб. 1996. Т. 1. С. 552. Перевод отличается от нашего).

⁷⁹ Сур. Al. Ep. 46. АСО. I, I. 6, 160.

⁸⁰ Сур. Al. Ep. 46. АСО. I, I. 6, 162.

ражения, когда их смысл оказывается не благочестивым, но и не развенчиваем выражения благочестивых. Ни единство, ни единица не разрушает природы вещей просто каким-либо образом приложенная [к ним], если только она не доходит до единицы самой природы, подразумевающей особенность единения **1813D** типа смещения – ведь никакое иное соединение не совершает этого, – как, конечно, и двойца, предиктируемая чему-то, не разделяет это на два лица, если только она не понимается применительно к сложению лиц. Кто когда-либо скажет, что из-за того, что обычно говорится как о некоем единстве или единице применительно ко всей Римской армии, и одно имя дается всему – людям, мулам, верблюдам – входящим в нее, что вся армия таким образом – это тоже одна природа? Но это, он говорит, не единение природ по ипостаси.

Рассмотри же то, о чем я сказал, то есть, что не может простое единение производить одну природу, как и, если речь идет о единении [природ] по ипостаси, это единение не произведет одной природы, но лишь единство одной ипостаси. Ведь когда папирус⁸¹ или губка опущена в воду, и пропитывается целиком водой **1816A**, они не становятся одной природой с водой, но одной ипостасью. Тем же образом и железо и огонь образуют ипостась раскаленного железа. Также и камни и дерево сошлись в иную [нежели их собственные] ипостась дома, но они сохраняют те же природы, хоть они и соединены друг с другом и сходятся в общем составе (σύντασις)⁸² дома в то, что [составляет] под- (ύφ) сто-

⁸¹ βύβλος – библос, писчая бумага из папируса.

⁸² Более литературный перевод был бы: «в общем строении», но мы, вслед за автором, стремились использовать однокоренные слова.

яние (στάσις) одного⁸³, то есть ипостась (ὑπόστασις) дома⁸⁴.

Однако же, если единение происходит в одной природе, словно в одной ипостаси – как это имеет место с сирийской смолой и мягким воском, когда они соединяются в один состав (σύνστασις) мастики (μαστιχήματος)⁸⁵, то в этом случае, конечно, необходимо говорить об одной природе **1816В** применительно к [этому] соединению. Обрати внимание, что в том единении, ни мастика (μαστική)⁸⁶, ни воск не сохраняют [со времени соединения] своих собственных природных особенностей, состава, окраски и других качеств. Как не сохраняет в мастике (μαστικῆματι) каждая из двух составляющих ее частей подобия с единовидными [им вещами], поскольку ни сирийской смоле, ни воску, ни в чем не подобно образованное из них соединение – мастика. Подобно этому и электрон⁸⁷ не сохраняет ничего от эйдоса золота и серебра.

Если разумно говорить о единении [природ] во Христе в этом смысле, то тебе остается прийти к выводу, что Он на самом деле – ни Бог, ни человек. Если же ты не говоришь, что Он таков, но вместо этого выставляешь некоторые высказывания избранных отцов, говорящие об этом [соединении] как о единении в природу, то мы прекратим спорить

⁸³ То есть то, что лежит в основе, не в смысле фундамента дома, а в смысле его состава.

⁸⁴ Имея в виду, что ὑφ = ὑπο, автор обыгрывает этимологию слова «ипостась».

⁸⁵ Не вполне понятно, идет ли речь о косметическом средстве или о строительном материале.

⁸⁶ Возможно здесь описки, и следовало бы сказать: смола.

⁸⁷ Электр(он) (сплав из 80% золота и 20% серебра).

против вас. Если же, однако, это учение о единении в природу – [учение,] разбитое и разъясненное согласно [правильному] пониманию – есть нечто, что для вас неприемлемо, **1816C** и не могло быть изречено никем из богоносных отцов, то как для вас допустимо выдвигать в оправдание «одной природы» простое единение или [одну] ипостась, не страшась благочестиво, необдуманно [пользуясь этим] выражением [«одна природа»], признать изменение или смешение сошедшихся [частей] в той же мере, в какой вы [страшитесь признать] их разделение?

И вот еще пусть не останется вам неизвестным, что наблюдалось часто людьми наученными физике – образование некоего природного единства между [вещами], разделенными по ипостасям. Так, когда медь располагается на небольшом расстоянии над уксусом, она окисляется и становится на вкус проржавевшей и наблюдается становящейся по составу [словно бы] жидкой и текучей. Уксус же [, в свою очередь,] **1816D** уплотняется в нечто плотное и клейкое по составу, становясь горьким на вкус и окрашивается в красный цвет. Проще говоря, они обмениваются своими природными качествами, сохраняя раздельными и различными свои ипостаси⁸⁸. А значит, единение в природу не есть подтверждение нераздельности так соединенных [вещей], напротив, оно воспринимается и ясно понимается только как указание на изменение сущности, ибо именно это происходит от такого рода соединения.

⁸⁸ М. Ришар отмечает, что он проконсультировался с ученым-химиком относительно верности этого наблюдения и получил ответ, что в целом оно верно, хотя интерпретация феномена и неточна, поскольку между медью и уксусом происходит контакт посредством паров уксуса (см. *Richard 1944*, p. 56).

Вот, как это [обстоит] – [мы об этом упомянули], дабы избытком [аргументов] доказать вам, что для несогласия с нами у вас нет и этого неразумного повода, [основанного на] тождестве слов [утверждать близость диофизитов к несторианской ереси], что только по причине некоего предвзвеса, неразумной привычки и непроясненного предположения относительно происхождения истинного благочестия вы стали основателями ереси, уклонившись и отделившись от нас. Не переставайте приводить написанное **1817А** в Библии или в писаниях [отцов], а мы не оставим вас, наставляя словесами отцов в течение всей жизни, чтобы вы, облаканные [нами,] прекратили против нас свирепствовать.

Если же и это для вас тяжело, мы все же представим вам [аргументы] из тех, что под рукой, сколько будет достаточно и довольно для подобающего обличения, убеждая вас признать, что природы Господа сохраняются после единения, не только с помощью свидетельств *наших избранных отцов*, но приводя и то, как исповедали это *ваши собственные вожди*.

Если же, как это часто у вас в обычае, вы сделаете из этого предмет для насмешек, возражая против [подобных свидетельств]: «верно, что говорится о двух природах, но нет в Господе двух природ после соединения», – мы оставим на вашу долю научить нас **1817В** и остальному – сколько следует мыслить этих природ. В самом деле, если вы считаете, что *природа* то же самое, что *природы*, когда они рассматриваются в отношении количества – ибо разве вы не навлекаете осуждение за столь великое неведение, не будучи способны отличить единичности и множества? – то с необходимостью вам придется допустить, что этих природ, которые во

Христе, которые – Христос и в которых Христос существует⁸⁹, несколько (по меньшей мере, – две!), или же, что единство Христа только из двух неизменных и неизбывных [по числу] природ провозглашается и вами, и нами.

Наконец, мы укажем на тех, кто говорил о двух [природах], но не только это, но и покажем, что они явно отвергали одну природу, выдвигаемую против нас, о которой говорят наши противники, так чтобы с нашей стороны ничего не осталось [без употребления], что было бы полезно для их полного ниспровержения.

Итак, первым делом следует услышать определения Христа, какие были провозглашены 1817С отцами. Вот, как они говорят:

⁸⁹ ἑνούσα Χριστῶ, καὶ οὐσας Χριστὸν, καὶ ἐν αἷς ἐστὶ Χριστός. Подобного рода выражения православного христологического учения впоследствии широко используются прп. Максимом Исповедником (см. главу, посвященным формулам этого рода у прп. Максима в: *Piret, P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris. 1983. P. 203-239*). Ж.-К. Ларше, впрочем, считает, что в формуле прп. Максима: «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос» – последняя часть: «которые есть Христос» – нововведение самого прп. Максима (см. *Ларше, Ж.-К. О письмах святого Максима // Прп. Максим Исповедник: Письма / Сост. Г. И. Беневиц, перев. Е. Начинкин. СПбГУ, 2007. с. 32*), однако, представляется, что уже формула Леонтия Иерусалимского содержит выражение весьма сходное по смыслу, да и по форме, с тем, что мы находим у прп. Максима, хотя, действительно, именно у последнего подобные выражения будут употребляться систематически. Интересно то, что Иоанн Филопон, допуская с определенными оговорками формулу «в которых» Христос (а не только «из которых», что было общим для монофизитов), отвергал, тем не менее, формулу: Христос – две природы (см. *John Philoponus 2001, p. 215-216*).

Что есть Христос, Которому мы поклоняемся:

Афанасий: «Тот же самый Бог и человек, один по существованию (ὁπαρξιν), всецелый по обоим»⁹⁰. Что же это – «по обоим», и что такое «Бог и человек»? Скажи нам, природы ли это, или нет?

Василий о том, что есть Христос: «Божество, пользующееся одушевленной плотью»⁹¹.

Григорий о том, что есть Христос: «Новое смешение, Бог и человек, единый из двух, и оба через одного»⁹².

1817D Его же: «Смешение Бога и плоти через посредство наделенной умом души, опосредующей между Божеством и дебелистью плоти»⁹³; «Будучи Сыном Божиим и став Сыном Человеческим, оба – один Сын и Бог, поскольку сильнейшее из них препобедило. Итак, Он – два, то, что побеждено и то, что победило»⁹⁴; «человечество помазано Божеством и стало подобно помазавшему и, так сказать, единым с Богом»⁹⁵.

Кирилл, что есть Христос: «Один Сын, Бог и человек, Тот же есть и понимается как то и это»⁹⁶; «Слово и Сын Божий

⁹⁰ Ps.-Athan. De incar. Contr. Apollinarium. i, 16: PG 26, 1124A.

⁹¹ Bas. Caes., Ep. 236, Y. Courtonne (ed. and tr.), Lettres, iii (Paris: Les Belles Lettres, 1966), p. 49.

⁹² Greg. Naz. Or. 2, ed. , tr. J. Bernardi, Discours, SC 247 (Paris: Éditions du Cerf, 1978), p. 120.

⁹³ Ibid., Or. 38, ed. , tr. P. Gallay, Discours 38–41, SC 358 (Paris: Éditions du Cerf, 1999), p. 131.

⁹⁴ Ibid., Or. 20, ed. , tr. P. Gallay, Discours 27–31 (Discours théologiques), SC 250 (Paris: Éditions du Cerf, 1978), p. 218.

⁹⁵ Ibid. Or. 45, 13: PG 36, 641A.

⁹⁶ Cyr. Al., Ep. 45, ACO i, 1. 6, p. 153.

очеловечившийся и воплотившийся»⁹⁷; «Бог, соблаговоливший в восприятии плоти, умственно одушевленной, стать и человеком»⁹⁸; «Единая природа Бога Слова воплощенная»⁹⁹.

1820А Итак, если [отцы], давшие эти определения, согласны в своей мысли сами с собой и друг с другом, как они могли не знать того, что обе [природы], сошедшиеся во Христе, сохраняются, хотя иногда они говорят об одной природе Бога Слова воплощенной? Если слово «обе» в собственном смысле означает две реальности (а не три и не одну), и в то же время эти реальности не просто некие привходящие вещи или голые фантазии, но суть некие сущности, то что нам, исходя из этих выражений, остается мыслить, как не то, что во Христе две природы, соединенные в одной Его ипостаси? Но давайте пробежим и те свидетельства из отцов, которые ясно напоминают о природах Христа, в особенности же те, которые наши противники не решаются исключить [из рассмотрения].

1820В Григорий Богослов: «Две ведь природы – Бог и человек, как [есть] душа и тело, но не два сына и не два человека»¹⁰⁰.

Григорий: «Итак, оба (ἄμφω) в том же самом – один, Бог вместе и человек, Еммануил»¹⁰¹.

Каково же, как говорят отцы, соединение [природ] во Христе?

⁹⁷ Ibid. p. 152 и 154.

⁹⁸ Ibid. Ep. 46, ACO i, 1, 6, p. 159.

⁹⁹ Ibid. Ep. 45, ACO i, 1, 6, p. 153.

¹⁰⁰ Gr. Naz. Ep. 101, SC 208, p. 44.

¹⁰¹ На самом деле, это цитата из св. Кирилла Александрийского: Cyr. Al. Contr. Nest. III, 2, ACO i, 1, 6, 61.

Григорий Богослов: «Если кто-либо говорит, что действовало [в Нем Божество] по благодати, как у пророков, но не сущностно было связано и сопряжено, да лишится он лучшего [то есть Божественного] действия»¹⁰².

1820C Кирилл, из объяснения его собственных глав: «С необходимостью мы, борющиеся с доводами Нестория, говорим, что произошло единение по ипостаси»¹⁰³.

Он же, из «Письма к Суккенсу»: «Следовательно, хотя и говорят о природе человечества и Божества применительно к Еммануилу, однако, человечество стало собственным Слову, и единый Сын познается [уже] вместе с ним»¹⁰⁴. Что же, то, что делает нечто своим собственным и то, что делается собственным ему в одной усваивающей ипостаси, – природы, или нет?

Он же: «нам [свойственно] говорить, то есть именовать две природы, **1820D** вплоть до признания различия между Логосом и плотью»¹⁰⁵. Итак, ясно, что тот, кто не говорит о двух природах, отрицает и различие и не признает его во Христе.

Он же из «Глафиры»: «Он приказывает, чтобы были взяты две малые, живые, чистые птицы, – он говорит, – чтобы ты мог понять на примере пернатых, что небесный Человек, одновременно и Человек, и Бог, в двух природах, по-

¹⁰² Gr. Naz., Ep. 101, SC 208, p. 46.

¹⁰³ Cyr. Al., Exp. Anath., ACO i, 1, 6, p. 115.

¹⁰⁴ Ibid., Ep. 46, ACO i, 1, 6, p. 162.

¹⁰⁵ На самом деле, это цитата из Севира Антиохийского (Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 9, ed. , tr. J. Lebon, CSCO xciv = Scriptores Syri xlvii = Scriptores Syri, series 4, v, 124 (tr.). Частично цитируется также у: 1845D).

сколько Он явился различаемый в каждом логосе¹⁰⁶, подобающем [Ему]. Логос ведь, от Отца воссиявший, был во плоти [и, воспринятой,] от жены»¹⁰⁷.

Григорий Богослов: «Можно сказать, что Он – Бог не Слова, но видимого, ибо как Он мог бы быть Богом Того, Кто Сам – Бог? Как и Отцом Он зовется не видимого, но Слова, ибо, в то время, как природы различаются в мысли, различаются и их имена»¹⁰⁸. Заметь, он говорит не то, что **1821A** природы существуют [лишь] в мысли, но что они различаются по помышлению, которое имеется о них.

Он же: «поскольку срастворяются как природы, так и именованья, и проникают (περιχωρουσῶν) друг в друга по причине¹⁰⁹ их сращенности»¹¹⁰.

Василий, из «Против Евномия I»: «Не два говорим, что Бог отдельно и человек [отдельно] – ибо Он был един, – хотя по примыслению мы заключаем о каждой из природ, ибо Петр не думал о двух, когда говорил о Христе, пострадавшем за нас во плоти (см. 1 Пет. 4, 1)»¹¹¹. Тот же великий Василий говорит против Евномия, что есть один род примысления (ἐπίνοιαν), который является **1821B** истинным умным созерцанием, и другой [род], в соответствии с ложными придуманными образами, как это имеет место у мифотворцев и художников. Итак, если речь о примыслении, которое относится к «Богу и человеку», то оно истинно, но,

¹⁰⁶ Или: «определении».

¹⁰⁷ Cyr. Al. Glaph. 4, PG 59, 576B.

¹⁰⁸ Gr. Naz. Or. 30, SC 240, 250 и 242. Частично цитируется у: 1861A.

¹⁰⁹ Или: «по логосу».

¹¹⁰ Gr. Naz. Ep. 101, SC 208, 48.

¹¹¹ [Ps.-] Bas. Caes., Contr. Eunom. iv: PG 29, 704C.

если к примышлению: «по отдельности», то оно придуманное. Ведь только подчеркивая различие друг от друга соединенных, мы отличаем каждую из них от [вещей] воображаемых до тех пор, пока не познаем, что является особенным для одной, а что – для другой.

Его же: «Из этого ты должен понять, как в одном и том же Христе может быть показана истина каждой из природ»¹¹².

Григорий Богослов: «Он был послан, но как человек, ибо Он был двояк»¹¹³.

1821С Кирилл из [послания] «К императору Феодосию»: «Мы признаем, что мужи богословы считают некоторые евангельские выражения о Христе – общими как относящиеся к одному Лицу, другие же по причине различия двух естеств принимают раздельно, как относящиеся к двум природам; [при этом] они богоприличные [выражения] прилагают к Его Божеству, а человекоприличные – к Его человечеству»¹¹⁴.

[*Григорий Назианзин*] *Богослов*, из «Второго слова о Сыне»: «И то, и другое – едино; однако не по природе, но по схождению»¹¹⁵.

Кирилл: «После единения мы, конечно, не разделяем природ одну от другой и не рассекаем на два сына одно-

¹¹² На самом деле. цитата из Оригена: Orig. Per. Arch. ii, 6, 2. P. Koetschau (ed.), Origenes Werke v, GCS (Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1913), p. 141.

¹¹³ Gr. Naz., Or. 38, SC 358, 138. Цит. также у: 1861А.

¹¹⁴ На самом деле, Cyr. Al. Ep. 39, ACO i, 1, 1, 17. Цитируется также у: 1829А и 1852В-С.

¹¹⁵ Greg. Naz. Or. 30, SC, 250, 242.

го и неделимого Христа»¹¹⁶. **1821D** Итак, ясно, что, хотя и нераздельные, он признает *природы* после единения, а не одну природу.

Григорий Нисский из «Против Евномия»: «Человеческая природа не животворит Лазаря, как и не плачет над лежащим [мертвым] бесстрастная Сила», и далее: «Посредника между Богом и человеком (1 Тим. 2, 5), как Его именовал божественный Апостол, – никакое иное [имя] не обозначает так, как имя “Сын”, ибо оно равным образом приложимо к каждой природе, божественной и человеческой»¹¹⁷.

Златоуст из «Против аполлинариан»: «Как только Божественная природа вселилась в телесную природу, обе вместе совершили Единого Сына, одно **1824A** Лицо, познаваемое, конечно же, несмесным и нераздельным образом, не в одной и единственной природе, но в двух совершенных. Ведь в одной, как может быть несмесность, как может быть нераздельность, как вообще можно говорить о единстве? Ведь одна природа не может быть единена сама с собой, или же смешана с собой, или разделена с собой»¹¹⁸. И немного далее: «Потом, перескакивая на другое, они говорят, что не следует говорить о двух природах после единения. Обратитесь к смыслу сказанного: вы говорите о единении, но вы никогда не найдете, чтобы было единение одной природы»¹¹⁹. И немного ниже: «Еще они выдвигают такое возражение: “Разве мы не приемлем тело и кровь Божии с верою и благочестием?” Да, это должно быть признано, но говорится, что

¹¹⁶ Cyr. Al. Ep. 45, ACO i, I, 6, 153.

¹¹⁷ Greg. Nys. Contr. Eun. iii, I, 92, ed. Jaeger 35.

¹¹⁸ Ps.-Joan. Chrys., Ep. ad. Caes.: PG 52, 758-9.

¹¹⁹ Ibid., 759.

Божество обладает этим не потому, что обрело тело и кровь по природе прежде Своего воплощения, но потому, что усвоило Себе то, что принадлежит плоти. Что за **1824В** нелепость! Что за нечестивое помышление! В самом деле, ведь они подвергают опасности честь Божества, а также не тверды и в исповедании Господнего тела истинным телом. Ведь они, путем измышления слов, воображают, что это тело обратилось в Божество, выводя из этого [свое учение] об одной природе. Чья же это природа, они сказать не могут»¹²⁰. И немного далее: «Да бежим тех, кто разделяет: хотя природа и двойственна, единство – нераздельно и неотделимо, исповедуемое в одном Лице Сыновства (υἱότητος) и в одной Ипостаси. Да бежим тех, кто измышляет одну природу после единения, ибо с помощью понятия об одной природе они готовы приписать страдания бесстрастному Богу»¹²¹.

1824С Кирилл, из «Второго Слова против Нестория»: «Исповедуй Одного, не разделяя природы, зная, что у плоти одно определение [или: «логос»], а у Божества – [другое], соответствующее лишь Ему Одному»¹²². Видишь, он ясно призывает его не упразднить двойства, но также и не разделять это двойство природ, и хочет, чтобы он признал не только количество [т. е. двойство природ], но и различие между логосом одной [природы] и другой, ибо он говорит о природах [во множественном числе] и о разных определениях [или: «логосах этих природ»].

Его же, из второй книги «Толкования на Послание к Евреям»: «Божество и **1824D** человечество сошлись друг с

¹²⁰ Ps.- Joan. Chrys., Ep. ad. Caes., PG 52, 759-760.

¹²¹ Ibid. 760. Цитируется также ниже, у: 1825С.

¹²² Cyr. Al., Contr. Nest. ii, ACO i, I, 6, 46.

другом невыразимо и превыше [постижения] ума. Исповедуемые природы различны, но один Сын из обеих»¹²³. Итак, он признает, что они различны, и также, что они – природы. Хотя он и не говорит [буквально] о природах после [их] схождения, как и о различных Божестве и человечестве.

Он же, из шестой книги того же толкования: «Ведь даже если мыслятся различными и не равными одна другой природы сошедшихся воедино (я говорю о Боге и плоти), однако Сын, Который из них двоих, воистину един и один»¹²⁴. Итак, ясно, что когда один [Сын] из них обоих [т. е. природ], тогда природы тоже мыслятся, и природы не равны во Христе друг другу после соединения.

Он же, из одиннадцатой главы «Схолий»: «поскольку природы, или же ипостаси, остались **1825A** несмешанными»¹²⁵. Видишь, он исповедует, используя два имени, что он признает, что природы остаются во Христе после единения, когда говорит: «или ипостаси». Природа тоже называется ипостасью по причине существования (*παρὰ τὸ ὑφίστηκέναι*). Если же, как у них вошло в привычку смехотворно возражать, [они скажут]: «тогда остаются два лица, ибо он говорил: “ипостаси”, то из этого в первую очередь они ясно обнаруживают себя рабами своей собственной болезни, ибо они не подозревают, что отбросили отцов и стали отцеубийцами, и отстаивают исключительно свои собственные заблуждения.

¹²³ Cyr. Al., In Hebr.: PG 74, 1005B.

¹²⁴ Ibid., 1005C.

¹²⁵ Cyr. Al., Scholia. Засвидетельствовано у Иоанна Грамматика Кесарийского: ACO i, 5, 227.

При том, что [святой] отец говорит это, если они полагают даже и ныне, что ипостась – это лицо, они, считающие необходимым [буквально] придерживаться сказанного, [при этом] не придумывая ничего или не искажая смысл (что [отнюдь] не свойственно для правого суждения), то им придется признать, что тот самый, кто был наиболее враждебен по отношению к **1825В** нечестию Нестория, теперь придерживается того же [, что и он,] и сражается с самим собой, множество раз возглашавшим в толкованиях «Послания к Евреям» и в других местах, что [во Христе] нет единения двух лиц. Ибо он говорил об этом безумце: «Не представляю, где он обнаружил единение двух лиц»¹²⁶, но говорит, что соединенные остаются несмешанными. Итак, если он говорит, что ипостаси не смешанны, будучи лицами, то тот, кто был врагом нечестивого [Нестория], становится его союзником! Но как же они, забывая о своих собственных [словах], не объявляют теперь, что «Кирилл, учитель, признает, что природа и ипостась – тождественны в Слове в икономии [воплощения], как это делаем и мы»? Именно из этого [отождествления природы и ипостаси] возникли тогдашние заблуждения, и именно из тогдашних делается явным нынешнее их хитроspлетение.

Иоанн Златоуст, из «Письма к Кесарию»: **1825С** «познаваемый несмесным и нераздельным образом»¹²⁷, не в одной природе, но в двух совершенных природах»¹²⁸. И немного далее: «Как Ад изрыгнул слова об одной природе

¹²⁶ Cyr. Al., In Hebr.: PG 74, 1004В.

¹²⁷ Буквально: «логосом».

¹²⁸ Ps.-Joan. Chrys., Ep. ad Caes.: PG 52, 758.

Христа?»¹²⁹ И немного ниже: «Даже если природа двояка, тем не менее, единство нераздельно и неотделимо, исповедуемое в одном лице сыновства»¹³⁰.

Иустина, святого и мученика, из третьей книги [трактата] «О Святой Троице», глава 17: «Когда слышишь противоположные выражения о едином Сыне, тогда соответствующим образом распределяй сказанное между природами»¹³¹. И немного далее: «каждая, получающая то, что ей свойственно, природа»¹³². И чуть ниже: «Тот, кто есть один человек, имеет при этом две разные природы, и решает (λογίζεταί) Он по одной [природе], а делает решенное по другой»¹³³. И далее он добавляет: «Итак, Сын, будучи одним, и в то же время, будучи 1825D двумя природами, чудотворит по одной из них, но принимает на Себя уничиженное по другой»¹³⁴. И еще немного ниже: «Есть одно солнце, но две природы: одна природа – света, а другая – тела солнца. Так и там, есть один Сын и Господь и Христос и Единородный, но две природы, одна, что превыше нас, а другая – наша»¹³⁵.

Святой Амвросий, епископ Медиоланский. Из его «Толкования Святого Символа [Веры]»: «Кафолическая и апостольская Церковь анафематствует тех, кто говорит», – после некоторых вещей посередине, – «что природы Христа

¹²⁹ Ps.- Joan. Chrys., Ep. ad Caes.: PG 52, 759.

¹³⁰ Ibid., 760. Цитируется также выше, у: 1824B.

¹³¹ На самом деле, Theod., Exp. De Rect. Fid.: PG 6, 1225A.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., 1225B–C.

¹³⁴ Ibid., 1225C.

¹³⁵ Ibid., 1232A.

стали одной природой, смешавшись в [некоем] смешении, и кто не исповедует нашего Господа Иисуса **1828А** Христа как две несмешанные природы и одно Лицо, как есть один Христос и один Господь»¹³⁶.

Впрочем, мы вынуждены сократить [приводимые нами] высказывания, чтобы не сделать наше сочинение слишком длинным и объемным.

Он же, из «[Слова] о Божественном «вочеловечении»: «Появились некоторые, говорящие, что плоть Господа и Его Божество были одной природы. Какой Ад изрыгнул столь великое нечестие?!»¹³⁷.

Юлий, епископ Римский, слова, которые привел Кирилл на [Ефесском] Соборе относительно [единения]: «Кто и особенности сознает, и единство сохраняет, тот и о природах ложно не скажет, и в неведение о единстве не впадет»¹³⁸.

1828В «[Слово] Григория Нисского к Филиппу монашествующему о противостоянии ариан, начинающееся со слов: “Зло порождается душою”»: «Я говорю, употребляя слово “несмесо”, что, хотя соединяемые едины в неизреченном и несказанном единстве, они не являются одной природой»¹³⁹, ибо Божество отлично от тела, поскольку

¹³⁶ Ambros., Exp. Cred. Греческий текст в: *Theodoret, Eranistes, Florilegium* 2, ed. G. H. Ettlinger, Eranistes (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 163.

¹³⁷ Ambros., De Incarn., ed. O. Faller, Sancti Ambrosii opera pars nova, CSEL lxxix 1964), 248 (Lat.).

¹³⁸ Пс.-Юлий Римский, О единении = H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904), 193. Цитируется у 1841В как слова Севира.

¹³⁹ Greg. Nyss., Письмо к монаху Филиппу. Засвидетельствовано в: Joan. Dam.: PG 46, 1112С; Латинское свидетельство в: G. Mercati.

чуждо ему. Это означает, что Христос, существующий как две природы, и истинно познаваемый в них, – одно Лицо, и, в то же время, не смешан [в Своих природах].

Он же, из [сочинений] против [ариан]: «Хотя Христос мыслится и существует в двух природах, мы, однако, созерцаем единого Сына»¹⁴⁰.

Иоанн Златоуст, из [слова] «О Лазаре»: **1828С** «Олово причастно свинцу и серебру, по внешнему виду – серебру, а по природе – свинцу. Тем же образом и Христос сохраняет в Себе совершенно природы Божества и человечества. Как Он имеет¹⁴¹ природы в Себе, так и Сам есть в них, поскольку не существует как нечто отличное от них»¹⁴².

Ефрем Сирин из «Слова о жемчужине»: «Вглядишься в жемчужину, и ты увидишь, что она объемлет две природы: она блестяща по причине Божества, и бела по причине восприятия»¹⁴³.

Codici Lat.i Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Moderna, ST 75 (Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana, 1938), p. 195.

¹⁴⁰ Цитата не встречается в других источниках.

¹⁴¹ Или: «заключает».

¹⁴² О причастности олова по своему свойству (или: особенности - ἰδιότητος) свинцу и серебру см. в: Cyr. Al., Collectio dictorum veteris testamenti [Sp.]: PG 77, 77, 1284, 27. Это соображение привлекается к христологической полемике и у прп. Иоанна Дамаскина, который почти дословно цитирует Леонтия (Joan. Dam., Contra Iacobitas. "Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 4", Ed. Kotter, B. Berlin: De Gruyter, 1981; Patristische Texte und Studien 22, 128, 3).

¹⁴³ Пс.-Ефрем, Слово о жемчужине. Не встречается в других источниках.

Исидор Пелусиот «[Послание] папе Кириллу Александрийскому»: «Ты и сам не станешь отрицать, что истинный и «над всем Бог» (Рим. 9, 5) стал человеком, не изменяя то, чем был, и, однако, воспринимая то, чем Он не был, Сын, сущий одним в двух природах, **1828D** непреложный и неизменный, и новый и вечный, поскольку ты имеешь великое множество подтверждений этого от нашего святого отца, великого Афанасия»¹⁴⁴.

Павел, епископ Эмесский, из сказанного им в Александрийской церкви в присутствии патриарха Кирилла, которого он почтил и одобрил и восхвалил, а затем тут же добавил и свое собственное утверждение, в котором говорит: «Мы черпали для себя воду»: «Посмотри: и Иоанн возвещает две природы и одного Сына; одно – скиния, а другое – обитающий в скинии, одно – храм, а другое – пребывающий в нем Бог. Обрати внимание, я не сказал: “один и другой”, как если б речь шла о двух лицах, или христах, или [двух] сыновьях, но – “одно и другое”, как [говорят] о двух природах»¹⁴⁵.

1829A Кирилла, из «Письма Иоанну Антиохийскому и собранному при нем святом Соборе», в котором он говорит, что принял его писания, правильно утверждающие следующее: «Мы признаем, что богословствующие мужи считают некоторые евангельские и апостольские выражения о Господе – общими, как относящиеся к одному Лицу, но различают другие, как относящиеся к двум природам»¹⁴⁶. Заметь: этот [отец], хотя он исповедует и различие того, что обозначается в понятиях природ, не обращается и к упразд-

¹⁴⁴ Isid. Pelus., Ep., i, 323: PG 78, 368B.

¹⁴⁵ Paul. Emes., Sermon. de Nat., ACO i, 1, 4, 13.

¹⁴⁶ Cyr. Al., Ep. 39, ACO i, 1, 4, 17. Цитируется также у: 1821C и 1852B-C.

нению единства. Вот, что он пишет Валериану, епископу Иконийскому об Иоанне и его соборе: «Все благочестивейшие епископы Востока вместе с Иоанном, благочестивейшим епископом Антиохийским, сделали ясным для всех в писании и посредством ясного исповедания, что они осуждают и анафематствуют вместе с нами всем известное **1829В** пустословие Нестория, никогда не считали его достойным какого-либо внимания, напротив, следуют апостольским учениям и никоим образом не искажают исповедание отцов»¹⁴⁷. Затем, приведя их слова, он добавляет: «Хотя некоторые лжецы могут говорить, что [епископы Востока] думают нечто отличное от этого, им не следует доверять, но они должны быть отвергнуты как мошенники и лжецы, подобно отцу их дьяволу (ср. Ин. 8, 44), чтобы они не вводили в смущение желающих идти путем правды»¹⁴⁸. Поскольку Кирилл свидетельствует об этом нам, то почему клеветники пытаются представить, что именно от его лица они нападают на учение о двух природах?

Отрывок из *Амвросия* введенный Кириллом: «Сохраним же различие **1829С** между Божеством и плотью. Сын Божий говорит в каждом из них, ибо каждая природа в Нем»¹⁴⁹.

Кирилл, из «Письма о Вочеловечении»: «Не разделяй единого Господа и Сына и Христа по отдельности на Бога и человека. Но мы говорим об одном том же самом Христе и

¹⁴⁷ Cyr. Al., Ep. 50, ACO i, 1, 3, 100.

¹⁴⁸ Cyr. Al., Ep. 50, ACO i, 1, 3, 101.

¹⁴⁹ Ambros., De fid. (Ad Grat.) ii, ed. O. Faller, Sancti Ambrosii opera pars viii, CSEL lxxviii (1962), 84 (Lat.).

Сыне, признавая различие природ, сохраняя, при этом, их несмешанными друг с другом»¹⁵⁰.

Он же: «Познается же, конечно, одно в другом, то есть Божественная природа в человечестве»¹⁵¹.

Он же, из «Толкования Послания к Евреям»: **1829D** «Скорее же, постигаемая и существующая в определении собственной природы, так, что осуществилось единство»¹⁵². И еще: «Мы не говорим, что произошло какое-либо смешение природ друг с другом, но, скорее, поскольку каждая остается тем, что она есть, мы познаем, что Слово соединилось с плотью»¹⁵³.

Он же из «Третьей книги Против Нестория»: «Итак, поскольку Единородный сделался умопостижимым и стал человеком, некоторым образом воспринимаемым только глазами души, мы говорим, что есть две природы, но один Христос, и Сын, и Господь – Слово Божие, вочеловечившееся и воплотившееся»¹⁵⁴. Однако, имеющие [только] **1832A** плотские очи, не признают существующим то, что не созерцают своими плотскими глазами. Однако в этом случае не будет существовать ни ангел, ни Бог, ни, проще говоря, что-либо постигаемое умом.

Его же, из «Письма Иусту, епископу Римскому»: «Ведь меня не обвинить в том, будто я помыслил что-либо иное, нежели согласное с истиной, как никогда я не называл

¹⁵⁰ Cyr. Al., Scholia, ACO i, 5, 222.

¹⁵¹ Ibid., ACO i, 5, 228.

¹⁵² Cyr. Al., In Heb.: PG 74, 1104A.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ В действительности, Cyr. Al., Ep. 50, ACO i, 1, 6, 153-4. Частично цитируется у: 1857C.

и Божественную природу Слова страдательной»¹⁵⁵. И немного ниже: «Я знаю, что Божественная природа бесстрастна, непреложна и неизменна, даже и в человеческой природе, и что Христос един в обоих, и из обоих»¹⁵⁶.

Афанасий в его толковании слов: «истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8, 58): «Ясно, что позорно не помышлять **1832В** Христа двояко – Божественно и человечески»¹⁵⁷. В третьей книге «Против Ариан» он говорит: «Все совершенное Христом, Спасителем нашим, во время вочеловечения – описанные действия и слова – имеет не один вид, но различно»¹⁵⁸.

Святой Кирилл, из «Слова, обращенного к александрийцам»: «Неизреченное единство, исповедуемое право-мыслящими, сохраняет несмешанными обе природы и совершает одного видимого Христа из двух [природ], одного и того же, ставшего одновременно Богом и человеком, не двух христов, но одного Христа, единенного, не смешанного. Ведь, если в одном смешении смешаны две природы, различные по сущности, то ни одна из них не сохраняется, **1832С** то есть обе разрушаются при смешении. Они не допускают ни отделения друг от друга, ни разделения, когда они смешаны, разделились же в момент смерти и отделились

¹⁵⁵ Cyr. Al. Ep 53, к Иусту, епископу Римскому. Больше нигде не засвидетельствовано.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Athan. Al. На слова: «Истинно, истинно говорю вам». Засвидетельствовано Иоанном Грамматиком Кесарийским, цитируемым Севиром: Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 32, ed. J. Lebon, CSCO, Scriptores Syri, series 4, vi (1933), 97.

¹⁵⁸ На самом деле Севир: Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 33, 98.

[друг от друга] душа, сошедшая во ад с Божеством, от тела, а тело, отделенное от души, было положено во Гроб новый, точно согласно сказанному Христом: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19). Храм был разрушен во время Его трехдневного пребывания во Гробе, как Он пожелал, и Он воздвиг его снова, и воссоединился с ним невыразимым и несказанным образом, не смешавшись с ним и не обратившись в плоть, но сохраняя несмешанными в Себе свойства природ, различных по сущности, ибо природы никогда не были смешаны»¹⁵⁹. Затем он сам вводит следующее свидетельство иже во святых Афанасия: **1832D** «две природы, различные по сущности, сохраненные в одном Христе и одном Сыне Божиим, не смешанные, не упраздненные и не разделенные»¹⁶⁰.

Его же, из «Книги [полезных] слов»: «Одни учат об одной природе, разрушая при этом совершенное человечество, от нас присоединенное Богом Словом ради спасения целого человека. Другие же учат о двух ипостасях, то есть природах, в смысле разделения и отделения, а не в смысле единения по сущности, как показывают [это] святые отцы. Так что и те, и другие погрешают против истины»¹⁶¹. Что может быть яснее этого? Единственно, в чем он их упрекал – это то, что они признают две природы **1833A** в смысле разделения и отделения одна от другой, так что для каждой из них вводится особая ипостась, и две природы, [по их мнению], не созидают [в одной ипостаси] одного лица, посред-

¹⁵⁹ Cyr. Al. Sermo prosphonicus ad Alandrinos de fide: PG 77, 1112C–1113A и н. 1.

¹⁶⁰ Ibid. 1113A. Цитата из Афанасия не может считаться подлинной.

¹⁶¹ Больше нигде не засвидетельствовано.

ством единения по сущности в [одну] сущность. При этом всеми способами он отвергал одну природу.

Кирилл, из [Слова] «О вере»: «Но ведь Он создал Себе храмину в святом чреве Девы, храмину, одушевленную и совершенную, и, облекшись ею и соединившись с нею неизреченным образом, хотя обе природы были сохранены и не смешанны, явился Иисус Христос, явленный как человек, умопостигаемый же как Бог»¹⁶².

1833В *Его же*, из «Письма Суккенсу»: «Мы говорим, что есть две природы, но один Христос, Сын и Слово Божие вочеловечившееся и воплотившееся»¹⁶³.

Его же: «Ибо различие природ не разрушается с единением»¹⁶⁴.

Его же из «Второго письма Суккенсу», [где] он показывает, что не намеревается, говоря, что Сын воплотился, смешать природы: «Если нами утверждается, что Единородный Сын Божий воплотился и вочеловечился, это не значит, что Он смешан, как кажется нашим противникам, и не обратилась природа Слова в природу плоти, ни природа плоти – в [природу] Слова. **1833С** Напротив, и то, и другое [и Слово, и плоть] остается в той особенности (ιδιότητι), [которая свойственна ему] по природе, как мы только что показали»¹⁶⁵. Пусть же объяснит нам кто-нибудь, как же будет существовать одна природа, если не через смешение и изменение? Что означает, что каждое из двух сохраняется и что существует в своей природной особенности?

¹⁶² Cyr. Al., О вере. Более нигде не засвидетельствовано.

¹⁶³ Cyr. Al., Ер., 45, ACO i, I, 6, 154.

¹⁶⁴ Cyr. Al., Ер., 4, ACO i, I, 1, 27.

¹⁶⁵ Cyr. Al., Ер., 46, ACO i, I, 6, 159-160.

Его же, из «Письма Евлогию», [где говорится], что он отвергает не использование слова «две», но отказ говорить о двух [природах], объединенных по ипостаси: «Так обстоит дело и у Нестория: даже, если говорит о двух природах, обозначая различие между плотью и Богом Словом — ибо природа Бога Слова — одна, а природа плоти — другая — тем не менее, он не исповедует единство вместе с нами»¹⁶⁶. Итак, [видно, что] он говорит, что Несторий исповедует две природы вместе **1833D** с нами.

Его же, из «Письма к Иоанну»: «Есть один Господь Иисус Христос, хотя и различие в природах не должно быть пренебрегаемым»¹⁶⁷. Что же, это различие между существующими, или же не существующими?

Григория Нисского, из [Слова] «Против Аполлинария»: «Итак, если природа каждого из них — я имею в виду плоти и Божества — созерцается в свойствах»¹⁶⁸, противоположных [свойствам другой природы], как могут две природы быть одной?»¹⁶⁹

Кирилла, из первой книги «Сокровищницы», [где] он говорит, что, поскольку сущности существуют, то должны существовать и сущностные различия: «Итак, поскольку сущность уже имеется в наличии, то примышляются и различия»¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cyr. Al., Ep., 44, ACO i, I, 4, 35.

¹⁶⁷ Cyr. Al., Ep., 39, ACO i, I, 4, 18-19.

¹⁶⁸ Или: «особенностях».

¹⁶⁹ Greg. Nyss., Contr. Apol., ed. F. Mueller, Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora I = W. Jaeger (ed.), Gregorii Nysseni Opera iii, 1 (Leiden: E. J. Brill, 1958), p. 196.

¹⁷⁰ Cyr. Al. Thesaur. I, PG 75, 28D.

1836А *Исидора Пелусиота*, из «Письма к Тимофею, чтецу»: «Итак, храни свое сердце со всем вниманием, чтобы не принять когда-либо одну природу Христа после Воплощения»¹⁷¹.

Феодота, епископа Антиохийского, из сочинения «Против Сосущников»: «Пусть поймут со всею ясностью, что мы исповедуем Христа как две природы, распределяя каждой природе подобающее, но приписывая все одному Лицу Сына»¹⁷².

Кирилла Иерусалимского, из [его толкования] «На слова “Я к Отцу Моему иду” (Ин. 14, 12)»: «различие природ раскрывается на основании различия того, что [о них] говорится»¹⁷³.

1836В *Петра, папы и мученика Александрийского*, из [Слова] «О пришествии Христа»: «И то, и другое показывает, что Он был Богом по природе и стал человеком по природе»¹⁷⁴.

Севериана Габальского: «Итак, он исповедует Христа, Сына Божия, вместе Бога и человека, из двух природ, страдательной и бесстрастной»¹⁷⁵.

¹⁷¹ Isid. Pelus., Epp. i, 102, PG 78, 252C.

¹⁷² Более нигде не засвидетельствовано.

¹⁷³ Более нигде не засвидетельствовано.

¹⁷⁴ Петр Александрийский. На пришествие Господне. Засвидетельствовано у Леонтия Византийского: Leon. Byz. Contr. Nest. et Monoph.: PG 86, 1312B, и у Юстиниана: Imper. Just. Contr. Monoph., E. Schwartz (ed.), Drei dogmatische Schriften Iustinians = M. Amelotti et al. (eds.), Legum Iustiniani imperatoris vocabularium, Subsidia ii (Milan: A Giuffrae, 1973), 50.

¹⁷⁵ Более нигде не засвидетельствовано.

Прокла Константинопольского на «[Слова] “Родилось нам отроча” (Ис. 9, 5: LXX)»: «И есть один Сын, поскольку природы не разделились на две ипостаси, но вызывающее священный трепет домостроительство соединило две природы в одну ипостась»¹⁷⁶.

1836С Сильвестра, епископа Римского, из «[Слова] Против иудеев»: «Из двух природ, соединенных в Нем, одна подвержена насилию, а другая явилась выше всякого страдания»¹⁷⁷.

Прокла, из «[Слова] на Рождество Господне»: «Он был рожден нетленно; когда Фома видел сопряжение [Его] природ, он воскликнул: “Господь мой и Бог мой!” (Ин. 20, 28)»¹⁷⁸.

Святого Ипполита, из «Хвалы Валааму»: «так, чтобы Он явился имеющим в Себе сочетание и сущности Бога, и сущности [взятой] от человеков»¹⁷⁹.

Святого Илария Пиктавийского, одного из присутствовавших в Никее¹⁸⁰, из седьмой **1836D** книги [трактата] «О вере»: «Я кратко указал на эти вещи ради того, чтобы

¹⁷⁶ Procl. Const., Or. de Incarn.: PG 65, 841–4. Засвидетельствовано также в: Martin, C. Un florilège grec d’homélies christologiques des IVe et Ve siècles sur la nativité (Paris Gr.) // Le Muséon, 54 (1941), p. 46.

¹⁷⁷ Сильвестра Римского, Против иудеев. Засвидетельствовано также в: John Maron. Exposé de la foi et autres opuscules, CSCO, Scriptores Syri, cсх, (1988), p. 23–24.

¹⁷⁸ Procl. Const., Or. Laud. Mar., ACO i, I, I, 104.

¹⁷⁹ Пс.-Ипполит, из Хвалы Валааму. Другое свидетельство в: H. Achelis (ed.), Hippolytus kleinere exegetische und homiletische Schriften, Hippolytus Werke, GCS I (1897), p. 82.

¹⁸⁰ Иларий не был на соборе в Никее – Прим. перев.

мы запомнили, что каждая из природ постигается в нашем Господе Иисусе Христе»¹⁸¹.

Схолия: Поскольку и то, и другое было рождено собственными природами, помни, что один Господь Иисус Христос есть и то, и другое.

Того же Илария Исповедника, в том же «Слове»: «Одно и то же через каждую из природ, но так, что не было для каждой [из них] лишения другой»¹⁸².

1837А *Святого Амвросия, из третьего слова:* «Отметь и здесь различие между природами: плоть имела помощника, а Божество – не имело»¹⁸³.

Его же, из его «Беседы с Толпами»: «Образующий одну природу из двух без сомнения вводит смесь и смешение»¹⁸⁴. И немного далее: «Мы исповедуем две природы во Христе, соединенные неизреченным единением и никоим образом не отделяемые одна от другой и не смешиваемые, ибо, конечно, особенность, свойственная каждой из них, признается и сохраняется, хотя мы знаем одного Христа, Единородного Сына – ведь две [природы] вместе образуют для нас одного Христа, но не одну природу»¹⁸⁵.

1837В *Его же, из «Толкования Святого Символа»:* «Ибо Христос разрушается (λύεται) по моей сущности,

¹⁸¹ Hil., De Trin. ix, ed. and tr. G-M. de Durand et al., La Trinité, SC 462 (2001), p. 40.

¹⁸² Ibid., p. 42.

¹⁸³ Ambr., De Fid. (ad. Grat.) iii, CSEL lxxviii, 118 (Lat.).

¹⁸⁴ Более нигде не засвидетельствовано.

¹⁸⁵ Более нигде не засвидетельствовано.

которую Он принял, а по Божественной сущности восстанавливает снова Свою разрушенную храмину^{186, 187}.

Его же, из «[Слова] к трудолюбцу»: «Хотя мы научены о двух природах во Христе, мы знаем, что есть не два сына, но один, подобный Отцу в том, что невидимо, и подобный Матери в том, что видимо»¹⁸⁸.

Его же, из девятого «Слова Против Аполлинария»: «поскольку Христос – Сын Божий, вечный от Отца, а рожденный от Девы. Пророк Давид описал Его как подобного гиганту¹⁸⁹, поскольку Он один в двух формах (δύμορφος) и двойственен по природе, будучи общником Божества и 1837С человечества»¹⁹⁰.

Его же, из «Слова к Антонину, епископу»: «Так, чтобы Он мог быть совершенным в каждой природе»¹⁹¹.

Его же, из второго «Слова к Грациану»: «Один Сын Божий говорит в каждой [их двух природ], поскольку каждая природа в Нем»¹⁹².

Амфилохий, епископ Иконийский, из «[Слова] к арианам»: «Различай природы – природу Божию и природу человеческую»¹⁹³.

¹⁸⁶ Ср. Ин. 2, 19.

¹⁸⁷ Ambr., Exp. Cred. Греческий текст засвидетельствован в: *Theodoret. Eranistes, Florilegium 2*, ed. G. H. Ettlinger, Eranistes (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 163.

¹⁸⁸ Более нигде не засвидетельствовано.

¹⁸⁹ См. Пс. 19, 5: LXX.

¹⁹⁰ На самом деле, Ambr. De Incarn. v, CSEL lxxix, 240 (Lat.).

¹⁹¹ Ambr., Ep. 46, PL 16, 1196D.

¹⁹² Ambr., De Fid. (ad Grat.) ii, ed. O. Faller, Sancti Ambrosii opera pars viii, CSEL lxxviii (1962), 84 (Lat.).

¹⁹³ Амфилохий Иконийский, Слово на Отец Мой больше Меня. За-

Его же, из «Письма к Селевку»: «[Исповедуем] одного Сына, [имеющего] две **1837D** природы, одну страстную, другую – бесстрастную»¹⁹⁴. И немного далее: «Христос, Сын Божий, один Сын, [имеющий] две совершенные природы»¹⁹⁵. И еще немного ниже: «Я говорю об одном Сыне Божием, [имеющем] две природы»¹⁹⁶. И еще немного ниже: «Бог Слово Сам соделал то, что относится к [Его] храмину, Своим собственным, ничуть не претерпевая страдания, поскольку обе природы принадлежат одному Лицу»¹⁹⁷.

Августина, епископа Регийского¹⁹⁸, «Письмо к Волусиану»: «Итак, ныне явился один “посредник между Богом и человеком” (1 Тим. 2, 5), чтобы Он соединил в единстве лица обе природы»¹⁹⁹. И немного далее: «Признай двойную природу Христа – я говорю о Божественной природе, которая равна той, что у Отца, и о человеческой природе, каковой Отец больше^{200, 201}.

1840A Флавиана, епископа Антиохийского, из «Толкования на [Евангелие от] Иоанна» на: «Кто не чтит Сына, тот

свидетельствовано в: *Theodoret. Eranistes Florilegium II*, Ettlinger, Eranistes, p. 107.

¹⁹⁴ Амфилохий Иконийский, К Селевку = fr. 11 B2 в: *Cavallera, F. Fragments de Saint Amphiloque dans l'Hodegos et le Tome Dogmatique d'Anastase le Sinaïte // RHE 8 (1907), p. 489.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, fr. 11 D2.

¹⁹⁶ *Ibid.*, fr. 11, E1, 490.

¹⁹⁷ *Ibid.*, fr. 11, E7-8.

¹⁹⁸ Далее приводится цитата из блаж. Августина Иппонийского.

¹⁹⁹ *August., Ep. 137, PL 30, 519 (Lat.).*

²⁰⁰ *Ср. Ин. 14, 28.*

²⁰¹ *Ср. August., In Joan. 99, 1, в: In Iohannis evangelium tractatus cxxiv, CCSL xxxvi (1954), p. 582 (Lat.).*

не чтит и Отца» (Ин. 5, 23): «чтобы мы были наставлены об обеих Его природах»²⁰².

Его же, [из сочинений] «О Вознесении Господа»: «Божество соединяется с человеческой природой, хотя каждая природа остается собой»²⁰³.

Его же, из «[Толкования] на [Евангелие] от Иоанна»: «Чтобы мы были наставлены о каждой из Его природ, и о видимом человеке, и о Божестве, действующем через тело»²⁰⁴.

Исидора Пелусиота, из «Письма Феодосию, диакону»: «Не простой человек – Христос вочеловечившийся, но, скорее, Бог; один Сын существует в обеих природах»²⁰⁵.

1840В *Святого Кирилла*, из сочинения в виде диалога «Что Христос – один»: «Что же, смешались две природы и стали одной природой? Кто будет столь глуп и невежествен [чтобы утверждать это]?»²⁰⁶

Его же, из девятого слова «О поклонении в Духе»: «Светл Христос и славен на земле, в соответствии со словами: “Бог Господь явился нам” (Пс. 117, 27: LXX), и объемлет, так сказать, двоякое знание, ибо Он постигается в одном и том же [Лице] как Бог и человек»²⁰⁷.

²⁰² Flavian of Antioch. Засвидетельствовано у: *Jean Maron. Exposé de la foi et autres opuscules*, ed. Breydy, CSCO, Scriptorum Syri 210 (Louvain: E. Peeters, 1988), p. 24.

²⁰³ Более нигде не засвидетельствовано.

²⁰⁴ Flav. Ant., In Ioan. Засвидетельствовано у Леонтия Византийского: PG 86, 1113D.

²⁰⁵ Isid. Pel., Ep. 1, 405, PG 78, 409A.

²⁰⁶ Cyr. Al., Quod unus sit Christ., ed. , tr. G.-M de Durand, Deux dialogues christologiques, SC 97 (1964), 372.

²⁰⁷ Cyr. Al., De ador. et cult. in spirit. et verit. Iv: PG 68, 637A.

Его же, из [сочинения] «Против Юлиана», слово восьмое: «Ибо как бы одна природа восприняла на себя различие?»²⁰⁸.

Евстафия Антиохийского, из «Толкования Пятнадцатого Псалма»: **1840С** «"Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены" (Гал. 4, 4) – не "родились" [во множественном числе], а "родился" [– в единственном.] ибо лицо – [нечто] единственное. Я не говорю об одной природе, прочь такую мысль, Боже упаси!, не говорю я и о том, что одна и та же сущность у плоти и Божества, но я говорю, что есть один Господь Иисус Христос, через Которого все существует, познаваемый в различии природ во всех отношениях»²⁰⁹.

Иоанна Златоуста, из «Письма к Кесарию»: «Думать, что необычайное смешение Божества и плоти было с того момента [Воплощения] усовершено в одну природу – есть абсурдное [учение] безумного Аполлинария. Это крайне нечестивая ересь вводящих смешение и слияние»²¹⁰. И ближе к концу: «Да бежим от тех, кто рассказывает небылицы об одной природе после соединения. Ведь понятием об одной **1840D** природе они стремятся приложить страдания к бесстрастному Богу»²¹¹.

Амфилохия Иконийского, из «Второго письма к Селевку»: «Если они говорят, что Он одной сущности, спроси

²⁰⁸ Cyr. Al., Contr. Jul. viii: PG 76, 916C.

²⁰⁹ Пс.-Евстафий Антиохийский, Толкования на псалмы, Ps. 15. Более нигде не засвидетельствовано.

²¹⁰ Ps.-Joan. Chrys., Письмо Кесарию. Более нигде не засвидетельствовано.

²¹¹ Ibid. На латыни засвидетельствовано в: PG 52, 760.

их: «Как же Он тогда бесстрастен в Своем Божестве, но страстен в Своей плоти? То, что едино по сущности, во всем одинаково; либо оно все бесстрастно, либо – страстно»²¹². И немного ниже: «Я говорю, есть один Христос, Сын, [имеющий] две природы, не отрицаю ни божественную [природу], ни человеческую. Так что страдает Он не по Божеству, но по человечеству. То есть Христос **1841A** страдал по плоти, но не Божество страдало – прочь это чуждое и нечестивое учение, о, несчастный! Природа, которая была воспринята, страдает, но природа воспринявшая остается бесстрастной»²¹³.

Григория Нисского, из его «Похвалы Девству»: «Он пришел, и Бог, и смертный, сплетя воедино две природы – одну сокрытую, а другую открытую людям»²¹⁴.

Однако, все эти [выдержки] принадлежат нашим, но подобные же высказывания производят и те, кто воют против нас, говорят ли они по своей воле, или же по Божию внушению, я не знаю.

1841B Из *Амфилохия Сидского*, который, как говорят эти люди, единственный безбоязненно и бесстрастно придерживался на Соборе учения об одной природе, из письма, написанного им императору Льву против Собора: «Они прибегнут к некоторым учителям, говорившим о двух природах»²¹⁵.

Севира, еретика и природо-смесителя, прибавившего к отрывкам из Юлия и Амвросия такие слова: «Од-

²¹² *Amphil. Icon., Ad. Seleuc. = fr. 11A, Cavallera, p. 488.*

²¹³ *Ibid., fr. 11 E 1-6, Cavallera, p. 490.*

²¹⁴ На самом деле: *Greg. Naz., Carm. Dogm. I, 2, 1, PG 37, 533D (Lat.).*

²¹⁵ *Амфилохий Сидский, Письмо императору Льву, cf. PG 77, 1515. Другие свидетельства см. в: M. Geerard, Clavis patrum graecorum, iii (Turnhout: Brepols, 1979), 5965 n.*

нако тот, кто и признает особенности, и сохраняет единство, тот не говорит ложно о природах, не не ведает он и о единстве»²¹⁶.

Его же, из [сочинения] «Против Грамматика»: «Мы понимаем, что во Христе две природы – тварная и нетварная»²¹⁷, «И никто не обвинял Халкидонский Собор 1841С на таком неразумном основании: “Почему они поименовали две природы, определяя единство Эммануила?”. Никто так не обвинял, но, скорее, вполне справедливо, выдвигали такие обвинения: “Почему они, не следуя святому Кириллу, говорят, что Христос из двух природ?”»²¹⁸. «Вот почему мы не прекратим говорить: “Пусть кто-нибудь покажет, что Халкидонский Собор или Томос папы Льва исповедает ‘единство по ипостаси’, или ‘природное схождение’, или ‘одного Христа из двух’, или ‘одну природу Бога Слова воплощенную’. Тогда-то мы и узнаем, что как премудрейший Кирилл они признают только в мысли сущностное различие между теми, что были несказанно сведены в одно. И то, что природа Слова – это одно, а [природа] плоти – другое, и что две [природы] были соединены 1841D друг с другом – это они созерцают умом, но никак [одно от другого] не отделяют ”»²¹⁹.

И тот же самый, кто это говорит, высказывает следующее в своем изложении веры «К Нефалию»: «Говорить

²¹⁶ На самом деле, Ps.-Jul., De Un. = Lietzmann, Apollinaris, p. 193. Цитируется как текст Юлия выше у: 1828A.

²¹⁷ Sev. Ant., Contr. Joan. Gramm. iii, 17, CSCO xciv, 196. Цитируется ниже у: 1845B.

²¹⁸ Ibid. iii, 9, 120.

²¹⁹ Ibid., 29.

о двух природах во Христе совершенно нечестиво, хотя это выражение и используется большинством святых отцов»²²⁰. И несколько спустя: «Ты не должен говорить, что некоторые из отцов использовали выражение “две природы”, ибо они делали это **1844А** неукоризненно, как мы сказали. Однако, во времена Кирилла, когда распространилась в церквях болезнь новых выражений Нестория, это выражение было отвергнуто совсем как нечестивое».

Что же, любезный: это [выражение] было и отвергнуто как негодное и в древности, и еще более после [появления ереси] Нестория? Как же они тогда «делали это неукоризненно»? Как же, если оно было оклеветано и отвергнуто по причине Нестория, никто не осуждает и не проклинает за это [выражение] Собор в Халкидоне, бывший после Нестория, но [как ты говоришь] потому, что он не говорит «из двух», или не говорит о «единстве по ипостаси»? Но кто сомневается, что Собор говорит эти вещи? Если Собор, постановляя голосованием, заявляет: «Мы принимаем соборные послания блаженного Кирилла, пастыря Александрийской церкви к Несторию и восточным епископам **1844В** как подобающие для опровержения безумия Нестория», в каковых письмах [святой] отец говорит и о «природном единстве», и о «единстве по ипостаси», то каким образом Собор не исповедует то самое, что исповедует тот, с кем он соглашается и кого поддерживает в этих письмах?

Поскольку мы и утверждаем и подтверждаем [письменно], что Господь «из двух природ», наряду с тем, что Он «в двух природах», поскольку мы говорим и о схождении [при-

²²⁰ Оригинал не сохранился. Приводится в: Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 22, ed. J. Lebon, CSCO, Scriptores Syri, series 4, vi (1933), I.

род], и о каждой природе, и поскольку мы анафематствуем даже «Ангела с неба» (Гал. 1, 8), если он не мыслит также, то какую возможную причину могут иметь эти люди, отказываясь согласиться в этом с нами, используя и «из двух», и «в двух», и избирая анафематствовать Севира, Диоскора и единомысленных с ними, если они не думают так же? Поскольку разъяснение блаженного Флавиана **1844С** гласит: «Мы не отказываемся говорить об одной природе Бога Слова воплощенной и вочеловечившейся, из-за того, что единый наш Господь Иисус Христос из двух природ»²²¹, и поскольку Собор провозглашает это, то каким образом Собор не соглашается [как вы говорите] со всеми этими утверждениями?

Изумительный [папа] Лев в едином кратком и утверждающем [высказывании] утверждает и постановляет все, что было сказано против Нестория на Соборе в Эфесе при блаженном Кирилле, в следующих словах: «Конечно же они должны неколебимо стоять в том, что было содеяно лично против Нестория на первом Соборе в Эфесе, на котором председательствовал тогда блаженной памяти Кирилл – чтобы [теперь], по той причине, что Евтихий, справедливо анафематствованный, низвергнут, осужденное тогда **1844D** печестие ни в чем себя не обольщало. Ведь чистота веры и учение, которое мы провозглашаем тем же духом, что и наши святые отцы, осуждает и отвергает злочестие как Нестория, так и Евтихия, вместе с их предшественниками»²²².

Послушай же снова говорящего, что большинство из отцов ... использовали выражение «в двух», [говоря] о Христе, «неукоризненно», того, кто [вместе с тем] говорит,

²²¹ Flav. Const., Ad Theod., ACO ii, I, I, 35.

²²² Leo. Magn., Ep. 52, ACO ii, I, 2 (1933), 32.

что обвиняет Собор не за выражение «в двух», но за то, что он не сказал: «из двух», и остальное, что он [об этом] говорит. Я не знаю, как он, словно **1845А** забывший самого себя и говорящий во сне, может опять утверждать в своих писаниях: «Хотя я денно и ночью занимаюсь чтением сочинений отцов, никогда до сего дня я не мог найти никого из отцов, кто бы прославлял две природы во Христе так, как их прославили собравшиеся в Халкидоне, возвестив Его в двух природах»²²³.

Если бы важность предмета исследования не требовала у читателя благоговейного отношения, разве бы не вызвало неудержимый смех то, что [Семир] до такой степени повернул дело против себя? (Не могу сказать, сделал ли он это по забывчивости, неопытности или же по внушенному Богом безумию). Господь свидетель, что в наших намерениях не было укорить подобного нам по природе человека в невежестве, или же выставить на всеобщее обозрение бессмыслицу в словах, сказанных другими.

Тем не менее, поскольку, [когда] его учение было вынесено на обсуждение, а он принялся горячо его защищать, **1845В** его еще не успели осудить Собором всей Церкви, но сместили с кафедры Антиохийской церкви императорскими и церковными постановлениями – [поэтому] необходимо показать, что это был за человек, чтобы младенцы не были по неопытности увлечены в сторону его учениями вследствие известного предубеждения, всецело подстроенного некоторыми из его последователей. Это такой человек, узреть которого можно и в других, ниже перечисленных его сочинениях, который познается как последовательный, так сказать, только в своей непоследовательности!

²²³ Более нигде не засвидетельствовано.

Севира «Против Грамматика», слово третье, 9, или 13: «Но ты говоришь, что славнейший **1845C** Кирилл не отказывается именовать две природы, одну, принадлежащую Слову, и другую – принадлежащую плоти, наделенной душой и умом. Совершенно согласен»²²⁴. «И собравшиеся в Халкидоне одобряют то, что даже Несторий исповедует вместе с нами из высказываний Кирилла, а именно, что есть две природы, различные по сущности, Божество и человечество»²²⁵.

Его же, из сочинения «Против Иоанна Грамматика Кесарийского», слово iii, 17: «Поскольку мы признаем отличие, мы постигаем в Нем две природы, тварную и нетварную»²²⁶.

1845D *Его же* из девятой главы: «Говорить о, то есть именовать, две природы – это нечто общее у нас с Несторием, до признания различия между Богом Словом и плотью»²²⁷.

Его же, из «Письма к Солону», которое начинается [словами]: «Он пришел к моей мерности»: «Те [природы], из которых происходит Эммануил, существовали и после соединения и не изменились. Они существовали в единении, созерцаемые в одной ипостаси; ни одна [из них] не созерцалась как существующая сама по себе, как нечто отдельное в своей ипостаси»²²⁸.

1848A *Его же* из Второго слова «Против Грамматика», глава первая: «поскольку те [природы], из которых единение

²²⁴ Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 9, CSCO xciv, 127.

²²⁵ Ibid., 163

²²⁶ Ibid. iii, 17, 196. Цитируется выше, в: 1841B.

²²⁷ Ibid. iii, 9, 124. Цитируется выше, в: 1820C-D.

²²⁸ Более нигде не засвидетельствовано.

[произошло] остаются неумаленными и неизменными, существуя в сочетании, а не в единичных, существующих отдельно [сущностях]»²²⁹. Видишь, [ход мысли] теснит его, чтобы говорить о «природе» для [обозначения] того, что не умалется в количестве и неизменно по качеству. И спустя несколько фраз, он говорит: «Итак, те [природы], из которых единый Христос, в сочетании существовали совершенным и неумаленным образом»²³⁰.

Того же Севира из «Второго письма к Сергию Грамматику»: «Я был весьма поражен тем, как ты называешь Воплощение **1848В** сочетанием, хотя есть место, где опять же говоришь: “одна сущность, или качество появилось раз и навсегда”. Но ведь тогда единство началось от смешения, а сочетание пришло к концу и оно изменилось в одну сущность так, чтобы, как ты говоришь, Святая Троица могла бы остаться Троицей, чтобы не оказалось в Нее воспринято еще одно лицо»²³¹. И снова: «Ты также думаешь, что это приводит, различающиеся природными качествами – Божество и человечество, из которых существует Христос без смешения и умаления – в одну сущность»²³².

Того же еретика, из третьего письма к тому же Сергию: «Итак, знай, что это не соответствует истине, поскольку я заявлял – и доказывал из многих свидетельств – что нет необходимости говорить, что Эммануил из одной сущно-

²²⁹ Более нигде не засвидетельствовано.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Sev. Ant. Ep. 2 ad Serg. Gramm., ed. J. Lebon, CSCO cxx = Scriptores Syri, series 4, vii (1949), p. 93.

²³² Ibid. 94.

сти, качества и особенности»²³³. И снова: «Никто имеющий ум не сказал бы, что [природа] Бога Слова и плоть, наделенная душой и умом, соединенная с Ним по ипостаси, стала одной сущности и **1848C** качества»²³⁴.

Того же, из письма к тому же: «Соответственно, когда мы анафематствуем тех, кто разделяет одного Христа после единения двойственностью природ, мы говорим это, помещая их под анафему, не потому только, что они говорят о “природах”, “особенностях [природ]”, или “действиях”, но потому что они говорят о “двух”»²³⁵. Но если даже неграмотный человек не собирается говорить, что природ – одна, и при этом ты анафематствуешь тех, кто исповедует, что их две, то тебя это приведет к тому, что ты вынужден будешь исповедать их три, или четыре, или десять, или сотню природ, ибо не существует такого, чтобы множество не исчислялось, если только это не бесконечность.

1848D*Того же*, из книги «Против Иоанна Грамматика, епископа Кесарии»: «Даже если выражение, что Христос существовал “в двух природах” нераздельных после единения, было утверждаемо некоторыми из древних учителей Церкви, или даже самим Кириллом, однако он перестал это делать позднее, как он перестал говорить: “Христос страдал в человеческой природе” (хотя [прежде] это правильно говорилось православными), когда он противостоял тем, кто заболел болезнью **1849A** разделения [Христа]. Итак, никакого способа защиты не осталось у тех, кто собрался в Халкидо-

²³³ Sev. Ant. Ep. 3 ad Serg. Gramm., 123.

²³⁴ Ibid. 125.

²³⁵ Sev. Ant. Ep. 1 ad Serg. Gramm., 59.

не, когда они определили, что Христос познавался “в двух природах”, нераздельных»²³⁶.

Того же, [из сочинения] «Что Слово бесстрастно»: «Те, кто были убеждены учением Святых Писаний, провозглашающих, что Он страдал плотию (см. 1 Пет. 4, 1), и кто ясно осознает, что страдание не пойдет дальше подверженного страданию тела, ибо оно ни коим образом не касается бесстрастной [природы] Божества»²³⁷.

Тимофея Элура, еретика, монофизита, из «Беседы против Калонима Александрийского»: «Кирилл – **1849В** епископ Александрийской Церкви. Поскольку он излагал премудрое возвещение Православия различными способами, и, таким образом, оказался непоследовательным, то его можно уличить в том, что он учил противоположным вещам. Ведь, приняв за основу, что следует говорить “единая природа Бога Слова воплощенная”, он упраздняет то, что утверждал прежде, и оказывается пойманным как дающий преимущество “двум природам во Христе”; тот, кто объявил, что Бог Слово пострадал во плоти, говорит противоположное: что Он не воспринимал страдания нас ради ни коим образом. Но когда он стал противником своих собственных утверждений, он посеял семена не знающей примирения борьбы, которая сейчас охватывает Церкви, и, словно воспламенив бушующий огонь, поджог определение здоровой веры, если бы только патриарх Севир, явившись с Божией помощью, не исцелил посредством своих священных писаний то, что у Кирилла было **1849С** нездорового и не-

²³⁶ Оригинал не сохранился. Цитируется в: Sev. Ant. Contr. Joan. Gramm. iii, 22, CSCO, Scriptorum Syri, series 4, vi, I.

²³⁷ Более нигде не засвидетельствовано.

постоянного, покрывая, как некий верный сын, стыд родителя (см. Быт. 9, 23) собственными одеждами»²³⁸.

Но что на все это возразят нам эти люди, которые затыкают свои уши как аспиды (см. Пс. 57, 5) и не слушают премудрое воспевание отцов?

Вот, в точности, как именно они возражают нам на это: «Почему вы, когда, словно пчелы облетаете написанное отцами, собираете мед из тех текстов, которые вам нравятся, и прожужжали нам все уши, приводя эти примеры, но пролетаете мимо других, которые противны вашим целям, уклоняясь от них в молчании?» На это мы ответим, что даже высказывания отцов **1849D**, которые с вашей точки зрения согласны с вашими учениями, скорее подкрепляют наше [учение], когда они исследуются так, как следует, с точки зрения их смысла, что мы и говорили с самого начала. Конечно же никто и избранных отцов не противоречит себе самому или подобочестным ему в отношении понимания веры, даже если, когда он выражает свою мысль с помощью разных слов и речений, он кажется вам, которые хотят сравнивать слова, а не смысл слов, противоречащим [самому себе]». **1852A** Но это ускользает от вашего внимания, поскольку вы не ведали подобных вещей и прежде. Ведь тот, кто способен обозначить разный смысл с помощью одних и тех же выражений применительно к выражениям, имеющим два смысла, подобным образом может вывести один и тот же смысл из разных выражений применительно к многообразно выразимым понятиям.

Итак, если у вас есть какие-то [тексты] из признанных и известных православных отцов, и эти тексты из древ-

²³⁸ Отрывок не может быть из Тимофея Элура, который умер в 477 г.

них и подлинных книг могут показать нечто, что согласно с вашими взглядами, принесите их. Мы более не принимаем [к рассмотрению] ваши анонимные и подложные тексты, ведь они были разоблачены со всею ясностью уже несколько раз!

Мы также заранее свидетельствуем, что часто можно обнаружить имена, **1852В** которые меняются [в своем значении] в случае необычного употребления – имена для природы, сущности, ипостаси и лица в домостроительстве [спасения], ибо они не всегда используются в собственном смысле. Ведь и Великий Афанасий определенно говорит о единении «лиц» во Христе, а Прокл [Константинопольский] о единении «ипостасей». Блаженный Кирилл говорил «если кто-либо разделяет ипостаси...»²³⁹. Итак, если наши противники предполагают, что эти [выражения] использованы в буквальном смысле, то смотри, [что получается]: несториане правы, когда они используют эти [тексты] как защиту против нас, утверждая единство ипостасей или лиц в домостроительстве. Но как отец [наш] Кирилл мог использовать эти выражения в их смысле, если он в четвертом анафематизме [против Нестория] говорит: «Если кто-либо разделяет, говоря о лицах или ипостасях...»²⁴⁰, и так далее, и в письме к императору Феодосию, как и к Иоанну Антиохийскому он говорит: «Мы признаем, что богословствующие мужи считают некоторые евангельские и апостольские **1852С** выражения о Господе – общими, как относящиеся к одному Лицу, но различают другие, как относящиеся к двум природам»²⁴¹.

²³⁹ Cyr. Al., Ep. 17, ACO i, I, I, 40.

²⁴⁰ Ibid., 41.

²⁴¹ Cyr. Al., Ep. 39, ACO i, 1, 4, 17. Цитируется также у: 1821С и 1829А.

Если [святой] отец признает природу и ипостась как абсолютно и без различия одно и то же в домостроительстве, то все богословы, которые разделяют речения [как соответствующие] двум природам, подпали под анафему, наложенную на тех, кто разделяет высказывания по двум ипостасям! Вот почему вы не должны выдвигать то, что сказано в несобственном смысле, против сказанного в собственном. Но лучше, исходя из подобающего учения и согласного и всеобщего, исповедуемого согласно всеми, и мы, и вы должны стремиться, в соответствии со всеми приведенными [цитатами из отцов] **1852D**, к истине.

То, что следует сказать в первую очередь: «Несторий, – говорят они, – использовал выражение “две природы во Христе”, которое используете и вы». Хорошо, отвечаем мы, но он использовал и много выражений из Писания, но тогда мы не должны и их цитировать, если ты понимаешь, что я имею в виду.

Более того, ариане были первыми, наряду с аполлиналианами и другими еретиками, кто использовал выражение: «единая природа Бога Слова воплощенная». Что же теперь только из-за них необходимо воздерживаться от этого выражения? Конечно нет! Напротив, пусть «всякое нечестие заграждает уста свои» (Пс. 106, 42), мы же будем с **1853A** «дерзновением проповедовать как нам должно» (Еф. 6, 20), согласно богоотважному возвестителю [Павлу], ибо «слово истины» (Еф. 1, 13) поражает ложь, когда оно проповедуется с кровель, а не когда оно сокрыто, и само знает, как прославить говорящих его, а не от говорящих его прославляется. Но хватит об этом. Теперь же, давайте посмотрим, что это за отеческие учения, которые, как они утверждают, ясно

говорят об одной природе Господа и совершенно исключают две природы.

Святого Кирилла, из «Второго Письма к Суккенсу»: «Говорить, что существуют нераздельно две природы после единения – это значит противостоять тем, кто говорит, что есть одна природа Бога Слова **1853В** воплощенная»²⁴². Но когда он говорит это против Нестория, дорогие, он добавляет немного ниже: «Ведь добавленное [слово] “нераздельно” кажется, при нашем использовании его, означает правильное мнение, но это не так в их понимании его. Ведь у них слово “нераздельный”, в соответствии с пустословием Нестория, понимается в другом смысле – он говорит, что в отношении равенства чести, тождества воли и [равенства] власти «неразделен» со Словом человек, в котором Оно пребывало. Это значит, что они не используют выражения в прямом смысле, но с неким злодейским намерением». Так вот, рассмотрите же благоразумно, что в то время как он признает выражение как возвещающее правильное мнение, он отвергает нечестивый способ его понимания – это как раз то, что мы побуждаем вас делать с самого начала и до конца. Можно употреблять это же выражение²⁴³ нечестиво; возможно и другое выражение – говорящее: «одна природа Бога Слова воплощенная» **1853С** – мыслить, [например], согласно Арию, будто Сын совершенно не имеет неизменной природы, или же понимать согласно Аполлинарию, будто Само Слово стало на место ума души для одушевленной, но неразумной плоти, или воспринимать согласно Евтихию, будто Само Слово изменилось в плоть.

²⁴² Ср. Суг. Al., Ер. 46, АСО i, 1, 6, 161.

²⁴³ То есть «две природы», – Прим. перев.

Если мы не исследуем смыслы, [которые имели в виду] исповедовавшие [в этих выражениях], то у нас нет никакого иного основания, чтобы принимать то или иное выражение. Вот ведь что говорит отец: не следует принимать еретиков, которые искажают то, как понимается единение природ, даже если используемые ими выражения звучат хорошо, ибо они не говорят о единении природ по ипостаси, но о единении, которое нераздельно в смысле отношения (σχέσιν). Апостол ведь тоже признает обман, скрывающийся за словами, ласкающими [слух] (см. Рим. 16, 18). Что **1853D** и Кирилл так же относился к этому, будет ясно из [рассмотрения] следующего текста, который они выносят на обсуждение.

Того же Кирилла, из второй книги «[Толкования] на [Послание] к Евреям»: «Когда они отделяют две природы друг от друга, и указывают нам на каждую из них по отдельности по очереди, они говорят, что единение происходит только в лицах, и таким образом [состоит только] в простом согласии, тождестве желания и склонностях воля – вероятно, близко к тому, что написано в Деяниях святых апостолов: «У множества же **1856A** уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32). Хотя каждый из уверовавших был отделен от других по логосу своей ипостаси, говорится, что душа и сердце у всех было одно, поскольку каждый имел одно и то же желание и веру. Итак, [именно] таким образом эти люди решили исповедовать и единство лиц»²⁴⁴. Видишь, он с полной ясностью разъясняет, какое именно порицается им учение тех, кто говорит о нераздельном единстве двух природ. Немного далее он продолжает: «Конечно, мы не го-

²⁴⁴ Cyr. Al., In Hebr. II: PG 74, 1004A–B.

ворим, что природа Бога Слова была заключена в человеческом теле, ибо Божественное не количественно!» А затем добавляет: «Кто-либо увидит человеческое [начало], имеющееся совершенно во Христе по логосу своей собственной природы, и, подобным образом, совершенное Слово, происшедшее от Бога, но все же станет **1856В** исповедовать одного Христа и Сына из обоих, не образу домостроительства [Воплощения] только единением лиц, но, скорее, собирая природы в одно несказанным и превышающим понимание образом, постижимым одному лишь Богу. Мы, конечно, не говорим, будто в отношении природ произошло некое смешение, так чтобы природа Слова изменилась в природу человека, но не говорим мы и о том, что человеческая природа изменяется в природу Слова. Говорим же мы о том, что произошло единение, хотя каждая природа понимается и существует по определению (ὁρῶ) своей природы»²⁴⁵. И немного далее: «Если кто-либо говорит о единении одних только лиц, [таким образом] отделяя совершенно друг от друга природы, то он отклоняется в сторону от прямого пути»²⁴⁶. Кто же станет игнорировать смысл этих утверждений и предполагать, что [святой] отец говорит об одной природе **1856С** во Христе, а не об одном Лице, поскольку две Его природы соединены, не просто нераздельно [как об этом говорят несториане], но по самой Его ипостаси?

Из Кирилла, из «Письма Суккенсу»: «так чтобы две уже были не двумя, но чтобы одно живое [Существо] образовалось через обе»²⁴⁷. Итак, если он говорит, что природы

²⁴⁵ Ibid., 1004В-1005А.

²⁴⁶ Ibid., 1005А.

²⁴⁷ Cyr. Al., Ep. 46, ACO i, I, 6, 162.

уже более не природы, то он должен был сказать, что природы, которых было две, уже более не две, или же, что то одно, что сейчас существует, уже более не две [природы], как это было прежде. Если, однако, две продолжают быть двумя, и только нечто одно созерцается через них обеих, а не просто из них обеих, то ясно, что их две, поскольку есть одно и другое, ибо как природ – две, так это сложное, как говорил Кирилл, «живое [Существо]» = одно. Обрати внимание, что говорящий: «одно живое [Существо] образовалось через обе», говорит, что каждая природа соприносит жизнь этому единому **1856D** Христу, но одна [привносит жизнь] естественную для человека, а другая – естественную для Бога, так что это Лицо – это нечто одно, живущее богочеловечески (θεανδρικῶς), ибо один и тот же Христос, наш Господь, ел и пил²⁴⁸, жил и рос²⁴⁹, как мы, и в то же время, Он был самодостаточен и Божественно совершенен.

«Однако, каждое живое существо – это какая-то одна природа, – говорят они, – «Если Христос – одно живое существо, то Он и одна природа». Если вы хотите подтвердить свое мнение против нас аподиктически, то не допускайте ошибок в том, что признается всеми, обученными аподиктическим [доказательствам] и диалектическим: когда высказывания [формулируются] взаимнообратно, то, когда признается нечто одно, то оно по необходимости влечет и другое, а когда [высказывания] не взаимнообратны, то это [совсем] не так. Итак, если каждая природа – это живое существо, **1857A** как и каждое живое существо – это природа, то вы хорошо говорите, что, поскольку сложное [то есть Христос] –

²⁴⁸ См. Мф. 11, 19; Лк. 7, 34.

²⁴⁹ См. Лк. 2, 40.

это живое Существо, то оно образует природу. Однако, если камень – природа, но по этой причине он не есть живое существо, то, [значит], и нет необходимости, чтобы, если нечто живое – одно, то по этой только причине оно было бы одной природой. А [можно возразить] и по-другому. Если Христос – одна природа, поскольку Он одно живое Существо, то Он будет двумя живыми существами, поскольку Он из двух природ, а это – нечто, что говорит только нечестивый Несторий! Если же, однако, вы скажете: «Мы говорим, что Он из двух живых существ, как из различных природных эйдосов²⁵⁰ (φυσικῶν εἰδῶν) общего (κοινῆς) Божества и человечества», то вы тогда говорите, что Он также одно живое Существо как некий общий эйдос, отличный от Божества и человечества! А как же тогда этот отец [наш Кирилл], вместе с остальными, говорит, что «имя “Христос” – это и не определение сущности, ни имя природы, не имеет оно и смысла определения, не означает оно и эйдоса природы»²⁵¹ или чего-либо подобного? **1857В** Лицо, которое существует таким образом, следовательно, – одно живое Существо.

Но вы можете сказать, пожалуй, [следующее: равно как] тот, кто причастен и вечной, и преходящей жизни, – это одно живое Существо, так и тот, кто причастен преходящей и вечной жизни – одна природа. Однако, ложность этого аргумента очевидна: ведь во втором случае вы вместе причастующего назвали причастуемое. Если бы то, что причастовало каждой жизни, было бы жизнью, а не живым Существом, то есть Лицом, причастующим в живых [суще-

²⁵⁰ Или: «форм».

²⁵¹ Суг. Al., Scholia, ACO i, 5, 219, цитируется неточно, очевидно, по памяти. Текст цитируется точно в «Апориях» у: 1781D.

ствах], то сказанное вами было бы верно. Если же созерцаемое в двух жизнях – живое Существо, то и причаствующее двум сущностям, – нечто наделенное сущностью. Конечно, сущность, или же природа, не безлична. Чем же является наделенное сущностью живое Существо, как не Лицом в собственном смысле, существующим в отношении различных природ и жизней? Вот почему мы правы, когда говорим об одном живом Существо в отношении сложного Лица Христа, но никак не об одной природе или жизни.

1857C Кирилла, из «Письма к Акакию»: «Мы видим, что две природы сошлись в единство неразделимо, неслиянно и неизменно, ибо плоть – это плоть, а не Божество, хотя она и стала плотью Бога. Подобным образом, и Слово – Бог, а не плоть, хотя Он и соделал домостроительно плоть Своей. Когда мы мыслим таким образом, мы не судим несправедливо о схождении в единство, говоря, что оно образовалось из двух природ. Мы, конечно, не разделяем природы друг от друга после единения, не разделяем мы и одного и неделимого Сына на двух сыновей, но [, напротив,] говорим об одном Сыне – как это утверждали отцы – одной природе Бога Слова воплощенной. Итак, лишь постольку, поскольку Единородный стал доступен мысли и неким образом вочеловечился так, что его [можно] узреть только очами души, мы говорим о двух природах»²⁵².

1857D Но скажем и это против [них]: сам Кирилл оказывает нам помощь, объясняя сам себя. «Мы не разделяем, – он говорил, – но мы и не соединяем», и [говорил] о «природах», а не о «природе», как это делают наши противники. Он говорил об **1860A** одном Сыне, не разделяемом

²⁵² В действительности, Cyr. Al., Ep. 45, ACO i, I, 6, 153–4.

на двух, но отнюдь не об одной природе. Он сказал: «очами души» – это то, чем человек отличается от животного, которое видит только телесными глазами. Итак, [святой] отец говорит о двух природах Слова воплощенного, воистину.

Того же, из того же письма: «Возьмем в качестве примера сочетание, относящееся к нам, по причине которого мы являемся людьми. Мы составлены из души и тела, и мы видим две природы, одну – тела, другую – души, но мы [видим] из двух, по единению, человека. Не следует считать, что один человек – два, только потому, что он был составлен из двух природ, но, скорее, как я сказал, что один и тот же человек – один из-за того, что он сочетание из души и тела»²⁵³. Вот и здесь снова очевидно: он говорит, что одного человека **1860В** не следует считать двумя, но отнюдь не говорит, что одну природу не следует считать двумя – там, где пример человека применим не во всех отношениях.

«Но во “Втором письме к Суккенсу”, – говорят они, – отец [наш] Кирилл ясно сказал, когда он принял пример человека (который из души и тела), так что “две уже более не две”»²⁵⁴. Разве не ясно, что он говорит это в таком смысле: в отношении того, чем они стали, нет двух, то есть двух людей [а не природ]? Ибо вот что он сам сказал выше: «Ведь мы мыслим в нем две природы, одну – души, другую – тела»²⁵⁵, хотя, очевидно, и не отдельно одну от другой, **1860С** ибо он прибавляет: «но мы понимаем, что [они] у одного»²⁵⁶. Итак, он признает, что они две в [своем] бытии у одного. Если бы

²⁵³ Ibid., 154.

²⁵⁴ Cyr. Al., Ep. 46, ASCO i, I, 6, 162.

²⁵⁵ Ibid., 162.

²⁵⁶ Ibid.

он не признавал двойственности, то не использовал бы для человека выражение «у одного», что [означает]: обладающего обеими. [То] же, [что] их «более не две», [значит], что они не существуют отдельно сами по себе, а сделали человека чем-то одним, ибо они созерцаются и понимаются как одно. Как же тогда тело и душа сохраняются, если они не две? Однако в отношении Христа пример прилагается к Нему не в смысле природы²⁵⁷, но [в смысле] ипостаси. Он используется против Нестория, говорившего о двух Его ипостасях. Если бы пример человека прилагался ко Христу и в смысле природы, то тогда, поскольку Адам не был из двух предсуществовавших природ – души и тела, то и Господь бы не был из двух природ. Еще: Слово 1860D предсуществовало плоти, но ни об одной части человека не говорят, что она предсуществует другой²⁵⁸. И еще: человек всегда потенциально делим на две свои природы, но иногда это [разделение] происходит в действительности. Мог бы кто-нибудь такое ска-

²⁵⁷ Или: «не по логосу природы».

²⁵⁸ Это положение – об одновременности возникновения души и тела у человека – одно из существеннейших положений в антропологии прп. Максима Исповедника, отстаиваемое им, в частности, в *Трудностях к Иоанну* (см., напр., Amb. 7: PG 91, 1100D-1101C), в полемике как с оригенистическо-платонистическим представлением о предсуществовании душ телам, так и с, распространенным в первую очередь в несторианской среде и в Антиохийской школе представлении о после-существовании душ телам. Важность этой темы в контексте христологической полемики у Леонтия Иерусалимского обсуждается в статье: *Krausmüller, Dirk. Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: The Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary // The Journal of Theological Studies*, V. 56, #. 2, October 2005, p. 415-449.

зять о Христе, если только он не безумец? Как же вы вообще заставляете нас принимать то, что было принято как приложимое к ипостаси (а иногда к природе, когда это слово используется в смысле ипостаси) как пример, приложимый к сущности? Итак, было показано и диалектическим способом, что говорить об одной природе в отношении Христа невозможно, хотя и возможно говорить об одной природе в случае человека.

«Во многих местах, – говорит [мой оппонент], – мы находим, что отец [наш] **1861A** Кирилл выражает неудовольствие даже от упоминания двойства по отношению к Господу; не много ли большее [неудовольствие он выразил бы] тогда, при утверждении о двух [природах]?».

Это значит, что он противостоит Григорию, который часто использовал это выражение. «Он был послан, – говорит [Григорий], – но как человек, ибо Он был двояк»²⁵⁹. И еще: «Отец не видимого, но мыслимого, ибо Он был двояк»²⁶⁰. Большинство из отцов говорят подобные [вещи]. Ясно, однако, что он говорил, что Христос был двояк в отношении природ, а отец [наш] Кирилл говорит, что Его нельзя правильно называть двояким Христом или Сыном, ибо это – то, как думает Несторий. Если Кирилл не признает двойства в отношении природы, то как он сам говорил в «[Толковании] на Матфея»: «Истинный статир и умопостигаемый и постигаемый, словно в образе материальной [монеты], – это Господь наш Иисус Христос – двойной чекан (χαράκτις)»?²⁶¹

²⁵⁹ Greg. Naz., Or. 38, SC 358, 138. Цитируется у: 1821B–C.

²⁶⁰ Idem., Or. 30, SC 250, 240. Цитируется подробно у: 1820D.

²⁶¹ Cp. Cyr. Al., In Mat., PG 72, 429B–C.

1861В Кирилла, из «Разъяснений недоумений»: «При том что каждое остается и постигается в своей природной особенности, согласно определению, только что данному нами, Он, соединенный несказанным и невыразимым образом, явил нам единую (μία) природу Сына, конечно [природу] воплощенную, ибо слово “единое” (τὸ ἓν) на самом деле используется для [вещей] не только (μόνων)²⁶² простых по природе»²⁶³. «Вот, говорят они, – он сказал: “одна природа” Сына, Который есть Христос. Но они должны спросить теперь, когда они собрали свои свидетельства, правильные ли они делают [из них] выводы! Если имя «Сын», [которым] определено [именовать Его] и до Воплощения, сказано [здесь] вместо [имени] «Христос», то [, значит,] [можно] будет сказать так: «Он являл нам единую (μία) природу Христа, конечно [природу] воплощенную». А это [значит] либо то, что Христа можно помыслить бесплотным (что непостижимо), либо **1861С** то, что Христос облекся в плоть помимо этой одной Его природы. В этом случае Христос будет из Слова, плоти, и еще одной природы плоти, и у Него не будут просто две природы, но [можно будет] помыслить, что Он из одной и простой Божественной природы и еще из двух сложных (то есть человеческих) и, следовательно, [можно будет] сказать, что Он из трех природ. Ничуть не хуже [будет помыслить] и две природы: из одной, по вашему мнению, природы Христа, и природы плоти, привнесенной Христу через второе Воплощение.

Но почему вы не оставляете эти неверные взгляды и не рассмотрите правильно цель сказанного? Заметьте, что

²⁶² Или: «единичных».

²⁶³ Ср. Cyr. Al., In Math.: PG 72, 429В–С.

сам Кирилл, ясно дает понять, что он говорит, что остается та же самая одна природа естественного сыновства для Сына, хотя **1861D** Он облекся и в другую природу, когда он говорит: «ибо слово “единое” (τὸ ἓν) на самом деле используется не только для простых по природе [вещей]», – ясно, что сыновей. Он научит вас, скорее, что один Сын, о Котором он это говорит, не прост по природе, но двояк. Ведь то, что мы вам многократно внушали, согласно и с мнением отца [нашего Кирилла] – а именно: хотя природ и больше, Лицо – одно и Сын по природе – Один и Тот же, а не то, что одна из природ – Сын по природе, а другая – Сын по благодати.

Итак, ясно показано, что учитель выражает наше [мнение], а не ваше, даже в этих [отрывках]; [и] если бы их смысл был таков, как вы хотите, то все, сказанное отцом о двух природах **1864A** Христа в других [отрывках], противоречило бы этим его [местам]. А чтобы таковое претерпел кто-либо, «кто говорит в Духе Божиим» (1 Кор. 12, 3), предполагать нельзя.

Из *Афанасия Великого*: «Мы исповедуем, что Он и Сын Божий и Бог по Духу, и Сын человеческий по плоти. Мы не [исповедуем], что две природы – один Сын, одна [природа] – поклоняемая, а другая не поклоняемая, но одна природа Бога Слова воплощенная, поклоняемая наряду с Его плотью в одном акте поклонения»²⁶⁴.

«Вот, – говорят они, – как отец ясно устраняет двойство природ в одном Сыне». Однако он устранял не две природы, дорогие мои, но то, что одна из двух природ в Сыне поклоняемая, а другая в Нем – не поклоняемая. Несомнен-

²⁶⁴ В действительности – Аполлинарий. К Иовиану = Lietzmann, Apollinaris, 250–1.

но, именно поэтому он говорил далее, **1864В** что [это поклонение] одно и то же в одном акте поклонения одному Сыну, а не одной природе. Ибо то, что поклоняемы обе Его части, то есть, конечно, эти Его природы, происходит благодаря более общему какому-то Его целому Лицу, поскольку [обе природы] заключены в одном Сыне, Который и поклоняем.

Вы же, однако, софистически ставя точку там, где мы ставим запятую после слов «один Сын», отделяете первую часть предложения, вырывая ее [из контекста] ради своих целей. Однако, поскольку [, совершая это,] вы делаете следующие отдельные части посторонними, вы всецело опровергаетесь общим смыслом этого отрывка.

Итак, необходимо подумать, действительно ли это говорилось Афанасием, ибо ни один из Богоносных [отцов] не противоречит себе по одним и тем же вопросам.

Некий Тимофей, ученик Аполлинария, утверждает в своей *Церковной истории*, что эти вещи говорились Аполлинарием в том смысле, который вы имеете в виду, и [то же делает] и его товарищ **1864С** Полемон, которого упоминает и отец [наш] Кирилл, и отцеубийца Севир. Вот, что он говорит:

«Говорящие, что Тот же [Христос] – и Бог, и человек, не стыдятся исповедовать одну природу Бога Слова воплощенную как нечто сложное. То есть, если тот же [Христос] – совершенный Бог и совершенный человек, то Он – две природы – это как раз то, что вводит Каппадокийское нововведение, как и мнение Диодора и Афанасия, и тщеславие Италийцев. Эти будто бы наши [единомышленники] притворяются, что они думают так же, как святой отец наш Аполлинарий, но провозглашают то же, что [провозглашают] и

Григории – **1864D** двойство природ»²⁶⁵. И немного далее: «Почему они делают вид, что они ученики Аполлинария? Он самостоятельно произвел это [выражение] с тем, чтобы разрушить двойство природ, написав совершенно ясно вот что: «[Мы исповедуем], что Он и Сын Божий и Бог по Духу, и Сын человеческий по плоти. Мы не [исповедуем], что две природы – один Сын, одна [природа] – поклоняемая, а другая не поклоняемая, но одна природа Бога Слова воплощенная, поклоняемая наряду с Его плотью в одном акте поклонения»²⁶⁶.

Кто не поразится, если Афанасий, который вместе с нечестивым Диодором²⁶⁷ противостоял Аполлинарию, использовал точно все те же слова, [что и он]? Если **1865A** он говорил это, как может быть, что, хотя он говорил их в том же смысле, что и Аполлинарий, он был осужден им и Тимофеем? Как может быть, что Аполлинарий был первым, произведшим эти вещи, как говорят его ученики, если они высказывались до этого нашим учителем Афанасием? Как мог тот, кто говорит это в таком [смысле], утверждать в своем Слове о Св. Троице: «Природа Творца не смешана с [природою] тварей в единство природы; скорее такое относится к величайшему нечестию, которое сводит превосходство Божества к единству с сотворенной сущностью»²⁶⁸ Если учитель [наш] Кирилл вводит это [выражение] как принадлежащее Афанасию, то не невозможно, чтобы он был приведен к

²⁶⁵ Тимофей. Церковная история = Lietzmann, Apollinaris, 274, см. другие свидетельства там же.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Имеется в виду Диодор Тарсский.

²⁶⁸ Ps.-Athan Alex., De Trin.: PG 26, 1191–1218 (Lat.).

нему как, либо облеченному нашим смыслом, либо под влиянием подлога неких людей – ошибаясь, скорее, **1865В** из-за того, что [принимает] это [как] свидетельство отцов, чем по причине [принятия] ереси.

Юлия, епископа Римского, как это представляется из <...>: «Исповедуется в Нем то, что тварное в единении с нетварным, но нетварное в смешении с тварным, ибо одна природа составляется из каждой части, при том что и Слово доставляет частное (μερικτήν) действие целому, с божественным совершенством. Именно это происходит в отношении обычного человека, который [состоит] из двух несовершенных частей, частей, которые восполняют одну природу и обозначаются одним именем»²⁶⁹. Во-первых, римляне не признают, что это утверждение Юлия – никакого подобного [речения этого] мужа не обнаруживается в книгах **1865С** древних – зато Иоанн, епископ Скифопольский, который тщательно изучал древние писания Аполлинария, нашел [там] дословно этот отрывок. Следующее спустя несколько страниц в той же книге ясно показывает, что это сочинение Аполлинария, ибо в нем говорится, что тело Господа душой не животворится, понятно, что Юлий такого никогда не говорил. Вот, что сказано в тексте: «Это тело пришло к жизни через освящение Божества, а не через образование человеческой души»²⁷⁰. То что Аполлинарий сначала провозглашал, что Господь был бездушен, а потом, словно бы покаявшись, научился говорить, что Он был без ума,

²⁶⁹ На самом деле, Аполлинарий. О единстве = Lietzmann, Apolinaris, 187. Цитируется с небольшими изменениями у: 1873В-С.

²⁷⁰ Ibid., 190.

а не без души, – [засвидетельствовано] Сократом в его «Церковной истории», вот что он говорит об Аполлинарии и его последователях: «Вначале они говорили, что **1865D** душа не была воспринята Словом Божиим в домостроительстве воочеловечения. Потом, исправляясь, словно бы из покаяния, они стали утверждать, что Он воспринял Себе душу, но не имел ума, а место ума в воспринятом человеке занял место Бог Слово»²⁷¹.

1868A Из того же Юлия, епископа Римского, из «Письма к Дионисию»: «Есть одна природа, поскольку есть одно Лицо, не приемлющее разделения на двух, поскольку тело – не особая природа, и Божество тоже – не особая природа по Воплощению, но, как человек – одна природа, так и Христос «сделавшись подобным человекам» (Фил. 2, 7). Если они не признают одно по единению, то они могут разделять одного [Христа] на многих и говорить о многих природах, поскольку тело многосложно, составленное из костей, жил, вен, мышц, кожи, ногтей, волос, крови и дыхания, которые все отличаются друг от друга. И все же оно есть одна природа – таким же образом и Божество с телом – одно **1868B** и не разделяется на две природы»²⁷². И немного далее: «Необходимо для тех, кто говорит о двух природах поклоняться одной из них, а другой не поклоняться, креститься в Божественную природу, а в человеческую природу не креститься. Однако, если мы крестимся в смерть Господню (см. Рим. 6, 3), то мы ис-

²⁷¹ Socr. Schol. Hist. Eccl. ii, 46, ed. G. C. Hansen, Sokrates Kirchengeschichte, GCS, NS 1 (Berlin: Akademie-Verlag, 1995), S. 185–6.

²⁷² В действительности – Аполлинарий. Письмо к Дионисию = Lietzmann, Apollinaris, 257–58.

поведем одной природу бесстрастного Божества и страстного тела, чтобы, таким образом, совершалось наше крещение в Бога и в смерть Господа»²⁷³. И снова немного ниже: «Те, кто говорят о двух природах, не должны подавать повод для разделяющих [надвое]. Тело не является само по себе природой, не является оно само по себе и животворящим, не может оно и быть рассечено без животворящего. Не отделяется и Слово Само по Себе, [становясь] отдельной природой, которую Оно имеет в отношении бесплотного [начала], ибо Господь пришел в **1868С** мир во плоти, а не бесплотным. Тварное тело не живет без нетварного Божества, так чтобы кто-то мог отделить тварную природу, не пришло [в мир] и нетварное Слово без тела, так чтобы кто-то мог отделить природу нетварного. Если каждое – едино по единению, схождению и человеческому сочетанию, то и имя одно, прилагаемое к составленному. Нетварное – от Божества, но тварное – от тела; бесстрастное – от Божества, но страстное – от тела. Хотя мы слышали [слова Павла]: «Христос имел пострадать» (Деян. 26, 23), мы не услышали их, как прилагаемое к особой части, не считаем мы и Божество страстным. Так же точно и слова «тварь» и «раб» не используются в отношении особой части, не **1868D** делают они и Божество тварью или рабом»²⁷⁴.

Мы полагаем, что этот отрывок, если только читающие исследуют его внимательно, не нуждается ни в изобличении [его] подложности, ни в ниспровержении [его] неосновательности.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ В действительности – Аполлинарий. Письмо к Дионисию = Lietzmann, Apollinaris, 259-69.

Легко увидеть, что это подделка – недавнего происхождения, поскольку она не приводится ни Диоскором, ни Севиром, ни ранними **1869A** ересиархами этого нечестия. Ведь ясно, что или по причине подложности [имени] сказавшего, или из-за избытка нечестия, этим [отрывком] пренебрегли даже эти (т. е. Диоскор, Севир) особо приверженные [еретическому] учению, ибо они многократно и тщательно изучили все писания Юлия и остальных отцов, чтобы извлечь что-либо [полезное] в защиту своего мнения.

Кроме того, для читавшего, хотя бы немного, ранние писания Аполлинария о Домостроительстве, то, что текст этот подлинно его, не оставит никаких сомнений. От начала и до конца он говорит о двух частях природы Христа – одном [только] теле и Божестве; воспринятой плоти (именно как теле, а не человечестве) и Слове – и характеризует единение Христово как «человекоподобное» (ἀνθρωποειδῆ); а это учение было характерно для Аполлинария, [который ввел его] первым: **1869B** сначала он говорил, что Божество водворилось в человеческом теле на месте души, и что Христос восполнил одну Божественную природу, которая не имела души; но позднее до некоторой степени оставил свое нечестие и стал учить, что Божество во Христе было на месте ума души, но наряду с неразумной частью души. Итак, легко изобличить клевету на отца [нашего Юлия], связанную с ложным приписыванием [ему этого текста].

Далее же следует рассмотреть нечестие в отношении Господа, обнаруживаемое в этих высказываниях, испытывая большинство [содержащихся там] нелепостей [отдельно], одну за другой.

«Есть одна природа, – говорит Аполлинарий, – поскольку есть одно Лицо». Отсюда следует, что там, где больше чем одно лицо, будет и больше, чем одна природа. Между тем, Божественных Лиц – Три, но природа – одна. **1869C** Что же касается понимания домостроительства, то здесь обстоит обратным образом, как говорит Григорий Богослов²⁷⁵. И еще, поскольку есть одна ипостась, то есть лицо, раскаленного докрасна металла, то тогда есть одна природа огня и железа – иначе наши суждения об этом будут противоречить общим принципам. Далее он продолжает: «не приемлющее разделения на двух, поскольку ... Божество – не особая (ιδία) природа по Воплощению». Он употребляет здесь слово: «особая». Если [он употребляет это слово] по отношению к месту, то одно действительно не находится особливо от другого; для них ведь нет разделения по месту, поскольку в человечестве Христа «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Если же он употребляет это слово в отношении определения²⁷⁶ [природы], то нет [у него] одной природы, отличающейся от другой; он вскоре разъяснил это, говоря: «мы исповедуем одной природу бесстрастного Божества и страстной плоти», и не являются [чем-то] особым ни бесстрастность Слова, **1869D** ни страстность плоти. [Это значит], как всем ясно, что и Логос (Слово) этой природы страдал в своем собственном определении²⁷⁷, и плоть в своем собственном определении не страдала, и не только Слово животворила плоть, но и плоть, то есть человечество, жи-

²⁷⁵ Леонтий ссылается на: Greg. Naz., Ep. 101, SC 208, 44. Текст цитируется в «Апориях» у: 1780D.

²⁷⁶ Или: «логоса».

²⁷⁷ Или: «логосе».

вотворила Слово, или, как он говорит: «тело» [животворило] «Божество». Существует ли нечестие большее, чем это?

Однако необходимо еще исследовать смуту, сопровождающую нечестивые идеи по причине немощи лжи, в том, что там еще сказано: «Тело не является само по себе природой, – он говорит, – не является оно само по себе и животворящим, не может оно и быть рассечено». **1872A** Отсюда следует, что тело по причине своего определения²⁷⁸ не может быть рассечено так же, как оно не может животворить по своему определению, или же, что оно имеет одну из этих способностей по определению²⁷⁹ своей природы, а другой не имеет, а обе [эти способности] получило от единения, с тем, что животворяще и нерассекаемо по природе. Иначе, если нет особенных [свойств], а природа тела действительно не проявляла свою рассекаемость во Христе, то тогда, – поскольку и Слово, и плоть нерассекаемы – кто же был тем, кто был обрезан, был пробит гвоздями, пронзен копьем, если только это не было некоей фантазией или призраком?

Следует обратить внимание, какого неразумия исполнено приводимое им [учение], ибо он говорит: **1872B** «Не отделяется и Слово, становясь отдельной природой, которую Оно имеет в отношении бесплотного [начала]». Итак, о премудрые, Слово имеет «отдельную природу», [которую Оно имеет] «в отношении бесплотного [начала]», еще и «придя» во плоти. Почему вы не обращаете внимания на ваши собственные [утверждения]? А как вы ответите нам на еще один заданный вопрос: имеет ли Господень человек (κυριακὸς ἄνθρωπος) особую природу в отношении плотско-

²⁷⁸ Или: «логоса».

²⁷⁹ Или: «логосу».

го начала, или же сохраняется только бесплотная природа Слова, в то время как явление Господней плоти было кажимостью? Если это было [явление] поистине, обе [эти реальности] сводят две природы, сведенные в Его одну общую ипостась.

Какой ответ он даст на эти обвинения? Если «каждое – едино по ... схождению», человеке, **1872C** если имеет место «единое», как может быть «каждое [из]»? Если же есть «каждое», то как получится «единое», по отношению к одному и тому же? Ясно, таким образом, что «единое» относится к Лицу, а «каждое» – к природам. Но он не говорит [этого], а говорит: «по ... человеческому сочетанию». Что же, хотя природа души сохраняется, как и природа тела, признаем ли мы, что есть иная природа, «человек», помимо этих природ, или мы [этого] не признаем? Если нет, то и у Господа, при том что еще сохраняется и Божество, и человечество, нет какой-либо одной более общей природы. Если же, при том что эти природы сохраняются, мы признаем, что возникла более общая природа человека, иная по сравнению с этими двумя природами, то какой будет природа, которая возникнет во Христе – [природа], которая не является ни Божественной, ни человеческой? И скажите нам, каков ее природный эйдос, пребожественный [эйдос]? Но хватит об этом! **1872D**

А о каком вы говорите «одном имени, прилагаемом к составленному»? Если это [имя, которое прилагается] к ипостаси, то утверждение бесспорно, но, если это [имя, прилагаемое] к природе, то какова природа, подлежащая ему и этим [именем] называемая? Если это иная природа, нежели Божество и человечество, то какой же природой она может

быть? Если это природа Божества, то это, собственно, не имя «прилагаемое к составленному» как составленному, ибо и природа [Божества], и имя существовали и до составления. Если же это человеческая природа, **1873A** то это так же – не именованная для составного, ибо эта природа и именованная были и до единения, как всеми исповедуется. Но с тем, чтобы мы могли учесть все: как это так, что вы, говорящие, что необходимо признать одно имя для составленного целого, [сами] утверждаете два противоположные имени, называя его: «тварным» и «нетварным»; и, что еще удивительнее, хотя вы говорите, что только «нетварное» и «бесстрастное» у Него – «от Божества», а «тварное» и «страстное» – «от тела», вы утверждали, что «вы не слышите» и «не говорите» этих [выражений] о Христе, прилагаемых к отдельной части, но лишь по отношению к целому Христу!

Допуская что вы захотите повторить все снова, мы должны лишь заметить вашим сторонникам, что, если вы действительно полагаете противоположное относительно каждой [из составляющих] Христа, воздавая им равную честь, и если вы признаете целостность Христа по природе таковой – что говорится о Его целой ипостаси, исходя из природ, которые в Нем **1873B**, – то тогда, поскольку Его плоть воистину страстная и тварная, то таково и Его Божество, а поскольку Его Божество бесстрастно и нетварно, то такова и Его плоть. Подобные утверждения не только исполнены нечестия, но они, очевидно, невозможны. Никогда не было возможно утверждать противоположное о чем-то в одном и том же смысле, в одном и том же отношении и тем же образом.

Того же, из [сочинения] «О единстве во Христе»: «Исповедуется в Нем то, что тварное в единении с нетварным, ибо одна природа составляется из каждой части, при том что Слово доставляет частичное действие целому с божественным совершенством. Именно это происходит в отношении **1873С** обычного человека, который [состоит] из двух несовершенных частей, частей, которые восполняют одну природу и обозначаются одним именем»²⁸⁰. Итак, ясно, что «божественное совершенство» [у него] относится к природе общего целого, то есть к единой [природе] Христа. Таким образом, есть природа Логоса, которая является естественной частью и низшей, и она считается ниже Христа, и не потому, что лишена плоти. Пусть желающий исследует, говорил ли это Юлий в действительности.

Из Григория Чудотворца (как они утверждают), из «Подробного изложения веры»: «Верить, что один Христос – две природы», – говорят они, – «значит делать Святую Троицу четверицей, ибо [Григорий] сказал так: “Он истинный Бог, Который, будучи бесплотен, ‘явился во плоти’ (1 Тим. 3, 16), совершенный истинным и Божественным совершенством. Мы не говорим о двух лицах, [не говорим мы] о двух природах, [не говорим мы] и того, что нужно поклоняться четырем: Богу, Сыну Божию, человеку и Святому Духу”»²⁸¹. **1873D**

Во-первых, этот отрывок тоже неизвестен и весьма сомнителен. Тем не менее, несомненно, он утверждает, что не следует говорить о двух лицах во Христе, чтобы, когда мы

²⁸⁰ На самом деле, Аполлинарий. О единстве = Lietzmann, Apollinarius, 187. Цитируется с небольшими изменениями выше, у: 1865В.

²⁸¹ В действительности, Аполлинарий. Подробное изложение веры = Lietzmann, Apollinarius, 178–9.

исповедуем, что Он – Бог и в совершенном Божестве, но также исповедуя два Его лица, мы бы не установили четверицу Божественных лиц, считая одним Бога Отца, другим – Бога Сына, третьим – человека, четвертым – Святого Духа. Он говорит, что не признает две природы – конечно, две Божественные природы – принадлежащие Ему, но исповедует Его совершенным Богом в одном природном и Божественном совершенстве, а не в двух, ибо он хочет показать, что Он был воплощен непреложно **1876А** и имеет Свое Божество не двойственным образом. Он же сам говорит незадолго до этого: «хотя страдание имело место в отношении плоти, [Божественная] сила обладала бесстрастностью. Таким образом, относящий страдание к [Божественной] силе – нечестив, ибо “Господь славы” (1 Кор. 2, 8) явился в человеческом облике, взяв на Себя человеческое домостроительство»²⁸².

Григория Богослова из [сочинения] «*Против аполлинариан*»: «Нас обвиняют во введении двух природ, обособленных или **1876В** борющихся, и в разделении сверхъестественного и удивительного единения»²⁸³. Но, дорогие, ясно же, что он [здесь] не соглашается говорить об обособлении и борьбе по отношению к природам – ведь это и разделяет удивительное единение – поскольку иначе ему следовало бы сказать только так: «во введении двух природ и разделении удивительного единения».

Кирилла, из «Письма к Суккенсу»: «Помимо исповедуемого единения, соединенные более не отстоят друг от друга, но отныне есть один Сын, есть одна природа Его в ка-

²⁸² Ibid., 178–9.

²⁸³ Greg. Naz., Ep. 102, SC 208, 82.

честве воплощенного»²⁸⁴. Всякому, кто исследует это премудро и благочестиво, ясно, что он говорит об одной природе Сына как Сына по природе, ибо Тот, Кто раз и навсегда обладает природой Сына по природе – не Сын по благодати, даже если Он воспринял дополнительно природу плоти, которая никогда не отстояла от Него – так, чтобы она **1876C** нуждалась в усыновлении по благодати, не удостоенная [сыновства] по природе. Осыновленная сущность (ὁὐμὲν ὁὐσία) всегда соединена с природой того, от чего она существует²⁸⁵, и, будучи сочестна с природным сыновством, она, таким образом, и прославляется, и поклоняется вместе с ним.

Стараясь не оставить неуврачеванными [никаких] из поводов для вражды против нас, и теперь, когда мы отклонили осуждения, которые они обычно, отступая от разума, выдвигают против нас, мы хотели бы раз и навсегда положить конец бесчестным ложным [обвинениям] Церкви. Поскольку же они не смогли ни подтвердить разделяемые ими соображения ни с помощью доказательств, ни подтвердить их цитатами из Писания или отцов, в самом конце их объяснений, почему они отделились от нас, **1876D** они говорят вот что: «Хотя теперь вы учите вещам, которые кажутся православными, мы не ходим с вами в одну церковь, ибо вы принимаете и почитаете Халкидонский Собор и Льва, патриарха Римского, людей, которые, – как говорит им назы-

²⁸⁴ В действительности: Суг. Al., Ер. 44, АСО i, I, 4, 36.

²⁸⁵ Смысл, видимо, такой: плоть Христова получила бытие в Логосе воплощенном, и в Нем же получила «осыновление», а не усыновление по благодати, которое получают те тварные ипостаси, которые имели бытие и до этого усыновления.

вающий себя их учителем **1877А** Севир, один из патриархов Антиохийских, – имели в качестве повода для созыва Собора изгнание Евтихия, соревновали же Несторию».

Люди, говорящие такое, как могут быть не крайне «дерзки и своевольны»? Они ведь «не страшатся злословить высших» (2 Пет. 2, 10), и «они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых» (1 Пет. 4, 5), Который воздаст каждому по делам его (см. Рим. 2, 6) и откроет «помышления сердечные» (1 Кор. 4, 5). Мы же, с Богом истинным, покажем всем ученикам этих [людей], словно защищая себя перед судьями, что «уста льстивые в сердце их» (Пс. 11, 3: LXX) и злое глаголют в сердце (ср. Пс. 40, 4; 57, 4: LXX и Лк. 6, 45), и «ярость их подобна змеиной» (Пс. 57, 5: LXX), завистлива и [исполнена] человеконенавистничества, а не ревности по Богу. Те, кто ссылаются на авторитет анафематствовавших Нестория, то есть Собор в Эфесе, исповедуют написанное **1877В** благочестивейшим Кириллом против Нестория и все [остальное], что было против него сказано, непрерывно упоминают написанное им [т. е. Несторием] как мерзость, анафематствуют его и прежде и после всех повинных в нечестии, [а также анафематствуют] и единомышленников Нестория – на каком разумном основании они были обвинены, будто ревнуют по Несторию?

«Однако же, были несомненно, – говорит [мой оппонент] – на Соборе те, кто были обнаружены как прежде принадлежавшие [партии] Нестория»²⁸⁶.

Что же, отдадим им [по снисхождению] этот [посыл] – ибо, признавая, что наши доводы легко оспорить, мы не же-

²⁸⁶ Речь, вероятно, в первую очередь об Иве Эдесском и Феодорите Кирском.

лаем чересчур растягивать оправдание – [мы спросим их,] как же [случилось, что] весь Содом и вся Гоморра были спасены **1877С** только ради пяти праведников (см. Быт. 18, 28), хотя вопль от беззаконий ее восходил к небу, а теперь из-за двух или трех неправославных, которые, впрочем, держат свое нечестие втайне, все блаженное собрание и святой сонм из шестисот тридцати [членов] священства – [все они] были, как мыслящие нечестиво, оставлены Богом и обречены не видеть истину, [Богом], говорящим: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20)?

Это так потому, что Божественное снисхождение распространяется не только на них, но и на всю святую Церковь Христову по всей земле, Церковь всех народов и народностей, чтобы учения, за которые проголосовали в Халкидоне, пребывали не короткое время, но стали бы преданием, длящимся в веках, которое мы с Богом признаем и по сей день.

1877D Разве не будет первым нечестивцем по отношению к понятию²⁸⁷ божественного провидения тот, кто отрицает, что смысл²⁸⁸ веры в домостроительство Христово был возведен миру через святые Соборы, и считающий, что он был подтвержден последующими поколениями? Если же вы не считаете приемлемым святой Собор, даже исходя из понятия Божественного провидения, но **1880А** все еще подозреваете его из-за своего давнего предрассудка, что некие люди на нем, действуя сами по себе и притворно, продолжали держаться злочестия Нестория, хотя они и приспособились к сказанному большинством, то давайте ис-

²⁸⁷ Или: «логосу».

²⁸⁸ Или: «логос».

следуем и то, каково справедливое осуждение Собора на этом основании. Скажите, разве не было невозможным для не державшихся правильных учений впоследствии вместо этого узнать благочестие и стать православными? Ведь само совершенное ими, так сказать, провозглашает то, что, когда они письменно анафематствовали суждения Нестория, в этот самый момент, если не раньше, они были весьма благочестивы, ибо, разве это не действие допущенных [к общению с Церковью] людей?

Подобным же образом, разве не невозможно было для некоторых других участвовавших в Соборе, бывших в тот момент благочестивыми, позднее впасть в нечестие? Разве Павел, некогда гонитель [Церкви], не **1880В** «благовествовал веру, которую прежде истреблял» (Гал. 1, 23)? И разве Иуда, который некогда благовествовал Господа вместе с одиннадцатью, когда Он посылал их по двое (см. Лк. 10, 1), позднее не вступил в заговор против Него? И вообще, если даже во время Собора были некие зломысленные среди присутствующих на нем, и они согласились с тем, что делалось и говорилось правильно, то какие основания упрекать в этом Собор? Сказано же что только Бог может испытывать «сердца и внутренности» (Откр. 2, 23).

«Но если у него была часть совершенно достойная порицания, то и все остальное, – говорит он, – осуждается как негодное».

1880С Но тогда ты должен порицать все глумно из-за одного терния и весь лик апостолов из-за того, что Иуда числился среди них! Если о целом в самом деле необходимо судить по части, то отсюда со всею ясностью следует резонный вывод, что, поскольку многие из [участвовавших] в Со-

боре в Ефесе участвовали и в Соборе в Халкидоне, то намерение этого последнего было по причине их присутствия более анти-Несторианским!

Разве вы не знаете, что даже из 318, [участвовавших в Соборе] в Никее, семнадцать подписалось под осуждением Ария, боясь, что будут низложены, а позднее начали страшную войну против великого Афанасия, но весь Собор из-за этого не порицается? Если вы отказываетесь признавать благость целого из его здоровой части, но пытаетесь осудить целое по причине негодной части, то, следовательно, поскольку последний 1880D святой [Халкидонский] Собор во всем целом обвиняется вами по причине своей части, и поскольку те, кто [принимали участие] в Соборе в Ефесе, обнаруживаемые на нем, обвиняются вместе с [этим] целым – бывшие частью того Собора – то из этого следует, что и весь Собор [в Ефесе] должен быть обвинен вместе с Халкидоном как «ревнование по Несторию» по причине избранной небезупречной части. Также и Собор в Никее должен быть отвергнут как «ревнование по Арию» по причине остатка семнадцати.

Для того же, чтобы вы не остались в неведении, 1881A сколь опрометчивы ваши незаконные порицания [Собора в Халкидоне], припомните, что даже святой Симеон, явивший нам свою добродетель на столпе, был одним из тех, кто подписал определение этого Собора [в Халкидоне] – Симеон, которому даже сам ваш патриарх Севир посвящал славословия и хвалебные гимны, [а также подписали] и Варадат и Иаков чудотворцы²⁸⁹.

²⁸⁹ О Симеоне Столпнике, Варадате и Иакове см. *Theodoret of Cyrrhus. A History of the Monks of Syria*, Cistercian Studies 88 (Kalamazoo: Cistercian Publication, 1985), p. 148 n. 1. О Варадате Сирий-

Но для чего вы расставляете соблазны – ухищрения, полные риторической убедительности – на пути ревностно стремящихся достичь благочестия, и препятствуете тем, кто хочет идти хорошо, чтобы они не покорялись истине²⁹⁰?

Так вот, чтобы показать перед Богом и людьми, что ваше отделение от Церкви неразумно, смотрите, мы откладываем все доводы, [которые могли бы привести] против ваших нападок, и делаем вам такое предложение: **1881В** если вы станете вместе с нами исповедовать уже испытанные нами истинные учения, говоря «единая природа Бога Слова воплощенная» и не отрицая, что есть две природы Христа, соединенные в одной Его ипостаси, то мы, скорее, чем вас, анафематствуем и [Халкидонский] Собор, и [папу] Льва, и нас самих, и даже «Ангела с небес» (Гал. 1, 8) если они не мыслят, не говорят и не пишут подобным образом; [тогда мы] восхваляем и принимаем Севира, Диоскора и Тимофея, и вас, и кого бы то ни было, кто разделяет такие взгляды; мы ничего не прибавляем к этому, и мы оставляем суждение о тех, кто думает так, или кто говорит одним образом, а думает по-другому – Богу, Судие всех.

Если же и мы на самом деле должны судить и быть совершенно уверенны, кто же наши благочестивые **1881С** отцы, пастыри и светила (см. Фил. 2, 15), а кто, скорее, «звезды блуждающие» (Иуд. 1, 13), воры и волки, служащие дьяволу в разделении и разрушении Христовой Церкви, то тех мы чтим, тех мы любим, тех слушаем, в которых мы из их писаний ясно увидим толкователей истины, ибо они входят

ском см. *Феодорит Кирский. История боголюбцев, XXVII. Память 22 февраля/ 7 марта.*

²⁹⁰ См. Гал. 5, 7.

в ограду Христову через дверь (см. Ин. 10, 1–10), то есть через Того, Кто есть Истина. А не слушаем мы голоса чужого, потому что не знаем голосов чужих (см. Ин. 10, 5), будучи внутренне паствой Доброго Пастыря (см. Ин. 10, 14) и Пастыреначальника (1 Пет. 5, 4), великого Иисуса Христа.

«Конечно, даже сами отцы Собора, – говорят они, – разногласили друг с другом о некоторых выражениях, и они охотно заменили свое первое исповедание, 1881D которое было упразднено. Как же не подозревать этих людей, при своем взаимном разногласии захвативших старшинство над Диоскором, который один имел такую ответственность?»

Что же странного в этом? 1884A Даже на Соборе 318 отцов в Никее некоторые противоречили друг другу, как ясно видно из церковной истории Евсевия.

«Но конечно, – говорит [возражающий нам], – двойственность определения, последовательные голосования и отвращение от своих собственных постановлений, подтверждает, что Собор полагал совершенно иное относительно большинства из того, что говорил, что он породил одно, хотя носил в чреве другое».

Однако, дорогие мои, из того, что совершил [Собор], можно ясно понять и повторение²⁹¹ определения, и его исправление.

Мы же, чтобы не участвовать вместе с вами в таких издевательствах [над тем, что было на Соборе] посредством выражений²⁹², используемых на публичных судебных процессах, говорим в ответ на это следующее: «Во-первых, со-

²⁹¹ Или: «возвращение», «восстановление».

²⁹² Или: «чтобы и нам вместе [с Собором] не подвергнуться с вашей стороны издевательствам посредством выражений...».

вершенное понимание **1884В** не бывает сразу у всех людей, ни даже у богоносных мужей, скорее, даже для святых возможно, когда они нечто познали отчасти (см. 1 Кор. 13, 9), позднее узнать то же самое более совершенно. И вообще, если мы не смотрим на все это исключительно с целью обвинения, то Собор явится [при таком подходе] голосовавшим с тщательностью и осмотрительностью и не произнесшим ничего, ведущего к обману или небрежности в отношении [предлежавших] вещей».

«Но Собор должен быть порицаем, – говорит мой оппонент, – и еще на одном основании. Когда он враждебно вел себя в отношении Диоскора, он был тогда папой Александрийским, который сильно противостоял учениям Нестория. И не без причины Собор низложил такого человека с кафедры, негодуя на [Диоскора] исключительно за то, что он противник Нестория, но некоторые из риторических ложных утверждений и обвинений в таких речах “за” и “против” – того рода, что подходят Тертуллу, человеку, обращавшемуся к Феликсу от имени иудеев [с речью] против Павла (см. Деян. 24, 1–8)».

1884С Но ведь подобного рода [выдумки] направлены на то, чтоб уловить не достаточно способных к [правильному] суждению. Ведь Собор вызвал Диоскора, ибо он принял зломысленного Евтихия после его низвержения и анафематствовал святого Флавиана (который справедливо низложил Евтихия), – [вызвал] его, чтобы он явился для изучения обвинений против него, тогда обнаружилось, что он прибегает ко множеству различного рода ложных извинений, чтобы оттянуть свой приход на суд [Собора]. Позднее, когда он совершенно без обиняков не согласился явиться, тогда вот они и сместили его.

«Как же тогда, – говорит мой оппонент, – тот же Собор сказал, что он осудил Диоскора не за учение, но потому, что он не подчинился, когда был позван?»

1884D Любезные, Диоскор и вправду был призван по подозрению, что он поддержал нечестивое учение Евтихия; но поскольку он не послушался и не представил на рассмотрение свое дело, то [таким образом] уже подпал и под другое обвинение – [обвинение] в ослушании, за которое он, согласно канонам, получил частичное **1885A** воздаяние, будучи изгнан [с кафедры], но от обвинения в неправославии он тем самым освобожден не был. Ведь если, например, кто-то был обвинен в святотатстве, но, призванный в суд по своему делу, уклонился, а затем по справедливости был осужден за уклонение от суда – это не [значит], что он, по причине этого более легкого обвинения, выиграл дело о святотатстве. Напротив, обвинение, [предъявленное ему в результате] расследования дела только подтверждает прежнее подозрение, [основанное на том, что] о нем сообщалось. Если же вы скажете, что причиной его уклонения от суда стала не совесть, а неприязнь судей [к нему], то [в этом случае] ему должно было доказать эту [неприязнь] письменно, законно и канонично, посредством обоснованного отказа, а не бегства от расследования – ибо последнее предпринимается, когда ответить на обвинение совершенно нечего. Пусть желающий из соболезнующих [этому] мужу составит [воображаемую] речь, которую [Диоскор] произнес бы, явившись [на Собор]. **1885B** Ведь то, что он Евтихия принял – ясно. А на то, что он [поступил] дурно, приняв [этого] мужа, полагающего, что природа Христа – только одна, что она просто Божественная и не имеет ничего человеческого – что бы он ответил на это? Вы, сторонники Диоскора, размыслите!

«Разумеется, – говорит он, – ведь он принял его, поскольку тот раскаялся в этих заблуждениях и впредь будет поистине православным».

Если вы не доверяете, что некоторые из членов Собора, на некоем основании заподозренные в том, что они когда-то сочувствовали Несторию, [затем] отказались от ложной веры – как же вы теперь уверены, что этот [Евтихий], который был не просто заподозрен, но и письменно исповедовал свое нечестие и **1885C** был низвергнут за то, что не отступил от ложного учения, [затем] переменил взгляды [и обратился] к православию, хотя он и не исповедал, что отступил от прежней [ереси], ни в присутствии Собора, или же каких-либо достоверных свидетелей, ни в церкви, ни каким-либо письменным исповеданием? Еще: если дело и вправду обстоит так и [Диоскор] принял [Евтихия], поскольку тот покаялся, то ясно, что благочестивейший Флавиан низложил его раньше, когда он еще поистине исповедовал нечестие, в котором впоследствии покаялся перед Диоскором. Так вот, если он принял его, исповедующего свое прежнее нечестие, но справедливо низверженного до покаяния, а Флавиана, справедливо низвергнувшего его, [тоже низверг] – то как он говорит, что и поступил так же с [Флавианом, как Флавиан с Евтихием]? Значит, или [Диоскор] принял [Евтихия] не поистине покаявшимся, или, хотя Флавиан **1885D** низложил Евтихия не несправедливо, сам он в ответ несправедливо низложил [Флавиана].

«Однако, разумеется, – говорит мой оппонент, – у окружения Флавиана, епископа Константинопольского, была предрасположенность к Несторию, и потому содеянное им в отношении Евтихия и подозрительно».

И кто же, читая «Изложение веры» Флавиана, согласится с этим, любезные? Ведь [Флавиан] говорит: «Мы возвещаем Господа нашего Иисуса Христа, **1888А** по Божеству рожденного предвечно и безначально от Бога Отца, а в последние дни Его же рожденного по человечеству от Девы Марии ради нас и ради нашего спасения, совершенного Бога и Его же совершенного человека в восприятии души и тела, единосущного Отцу по Божеству и Его же единосущного Матери по человечеству. Ведь мы исповедуем [Одного и] Того же Христа из двух природ по воплощении от Девы Марии и вочеловечении, одного Христа, одного Сына, одного Господа в одной ипостаси и в одном лице, и не отказываемся говорить об одной природе Бога Слова воплощенной и вочеловеченной, ибо Господь наш Иисус Христос из обеих [природ] – Один и Тот же. Тех же, которые провозглашают **1888В** двух сыновей, две ипостаси или два лица, а не возвещают Одного и Того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога Живаго – тех мы анафематствуем, и считаем их отлученными от Церкви, а прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория и тех, кто мыслит и говорит, как он. Такие [еретики] лишатся усыновления, обещанного мыслящим правильно»²⁹³.

Вот что исповедует тот, кто был низвержен Диоскором, по словам моего оппонента, как приверженец несторианства! К тому же, если все обвинения в адрес Диоскора просто обойти молчанием, [возникает вопрос]: вам кажется, что весь Собор **1888С** святых и священников служителей по неприязни изверг одного только человека – Диоскора, жившего в то время, разными способами позванного

²⁹³ Flavian Const., Ep. ad. Theodos. ACO ii, 1, 1, 35.

на Собор и заранее обвиненного в расположении к Евтихию; Севир же, будучи епископом в Антиохии, не просто решил осудить [Халкидонский Собор], но дерзнул один, [самолично] подвергнуть анафеме разом всех его членов, [хотя] Халкидонский Собор не был близок ему ни по времени, ни по месту, и созван им не был, и Нестория [не только] не принял, но и письменно изверг его и его [писания], приняв противное [Несторию] православие, но не противоположное ему лжеучение Евтихия – как вам не кажется, разве [Севир] не поступил в этом отношении совершенно пристрастно или опрометчиво? Нам, напротив, известно, что издревле – у всего [человеческого] рода, и у наших, и у внешних (т. е. язычников) – суждения общества относительно одного из отдельных [членов] были более приемлемы, **1888D** чем суждения некоего отдельного [человека] в отношении окружающего его общества. Потому следовало бы и вам полагать, что вся церковная иерархия более достойна доверия, чем один ее отдельный член – если вы «справедливо судите, сыны человеческие» (Пс. 57, 2). Кого вы еще знаете, кто когда-либо дерзнул бы анафематствовать Собор, а не, напротив, всех ересиархов, анафематствованных Соборами? **1889A** Ведь и вправду изумительно, как все рабы Божии всегда сохраняли понятие порядка²⁹⁴, «потому что Бог не есть [Бог] неустройства» (1 Кор. 14, 33). Когда различные соборы принимали ложные догматы, их решения упразднялись вышестоящими соборами – никто из богоносных [мужей] не дерзнул один, частным образом [что-либо] осуждать, и собор не дерзнул анафематствовать собор. Насколько [же ему] более законно было отважиться одному анафематствовать все благочестивое собрание?!

²⁹⁴ Или: «чина».

Но несмотря на все это, они не изbleвали из души облепившую их липкую грязь неразумного предубеждения против нас **1889B** – что же они говорят? Что «большая часть рукоположений происходят у вас благодаря приношению и получению денег, и по определению относительно волхва Симона подлежат проклятию. Как же нам входить в общение с вами, – говорят они, – если только мы не стремимся унаследовать проклятие?»

Разве оттого, что некоторые из врачей избличены как прелюбодеи и воры, следует порицать за это всякое лечение и избегать его? Однако, если они выдвигают против нас [это обвинение], поскольку именуются чистыми, уверенные в безупречности [своей] жизни, то мы впредь станем отвечать им как новатианам, а не как миксофиситам.²⁹⁵ Если же [это] не так, и они просто укоряют нас, что мы скорее сребролюбивы, чем христоролюбивы, и говорят, что в догматах они с нами согласны, и это единственное **1889C** преткновение для их общения с нами – то и в этом [случае] им следовало бы с дружелюбием молиться за нас, «исповедующих грехи» наши (Мк. 1, 5); ибо нам заповедано «молиться друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5, 16), а не по-фарисейски отвращаться от единокордных и единоверных. Однако мы в Господе уповаем, что «оставил нам Господь семя», и мы не «стали как Содом» и не «уподобились Гоморре» (Ис. 1, 9: LXX).

Так что же, если мы покажем, что большинство наших иерархов не присваивают ни «нитки», ни «ремня от обуви» (Быт. 14, 23), на этом их рвение закончится, препятствие будет устранено, и они прибегнут **1889D** к истине, или и это тоже не будет нам достаточно для их излечения?

²⁹⁵ Иначе «смешивающим природы»

Тогда мы скажем и следующее: «Разве ваши иереи, “которые вкрадываются в дома и обольщают женщин” (2 Тим. 3, 6) **1892А** “из постыдной корысти” (Тит. 1, 11), не помышляют о вознаграждении, когда совершают священнодействие на женской половине или у подножия постели, разве не надеются на ежемесячные или ежегодные подношения?» Я боюсь говорить больше – как бы нас не посрамили нечестивые [люди], «имеющих вид благочестия, силы же его отрекшихся» (2 Тим. 3, 5), «ибо все мы много согрешаем» (Иак. 3, 2). Ибо если среди вас как-нибудь условлено о вознаграждении за благодать купели или относительно цены за остатки божественного Дара²⁹⁶, то чему иному это нас научит, кроме как тому, что «имя Мое будет бесславиться вами в народах» (ср. Ис. 52, 5: LXX). В самом деле, для каждого полезно будет [сперва] вынуть «бревно» из своего «глаза», и тогда уже яснее «почувствовать» «сучок в глазе» [брата], как говорит нам Единственный безгрешный (Мф. 7, 3–5).

1892В Итак, мы, с Божией [помощью], представили это на суд и рассмотрение всем людям, и мы просим пред Лицом Слова Истины, поистине Судии всякого дела, слова и помышления нашего, чтобы каждый читающий – будь то [приверженец] нашего, или чужого учения – отказался слушать сказанное как [исходящее] от своих или от противников, и судил реченное, как если бы оно [исходило] от неких совершенно неизвестных ему людей, [принадлежащих] к какой-либо из двух сторон, [и так], будто никакого иного рассуждения [об этом] его разуму предложено еще не было. И если в этом поистине открытом суде над нами самими – без

²⁹⁶ Трудно сказать, о чем идет речь, возможно о запасных Дарах.

какого-либо помрачения от сочувствия или неприязни – мы признаем, что более истинно, разумно, **1892С** убедительно и мудро то, что [сказали] они – предводители этих наших противников, имеем смелость утверждать: хотя те, увлекаемые [нашими противниками], мыслят об этом, пожалуй, и неверно, ибо им кажется, что их учение более богоугодно, они не будут осуждены за нечестие «в день, когда Бог будет судить тайные» (Рим. 2, 16) [помышления] сердец, ибо Апостол говорит: «если мы даже успокоим пред Ним сердца наши» и «сердце наше не осуждает нас, Бог больше сердца нашего и знает все» (ср. 1 Ин. 3, 19–20). Если же «Слово Истины» (Еф. 1, 13) являет нам Себя сияющим, а мы «глаза смыкаем и ушами с трудом слышим» (ср. Ис. 6, 10; Мф. 13, 15; Деян. 28, 27), притворяясь глухими, и отвращаемся от Него, то тогда мы сделаем себя достойными всяческой скорби, ибо не предвидим позор грядущего **1892D** отчуждения и отвержения от Христа, «пред Ангелами» (Лк. 12, 9), Властями и всем судимым миром, когда ничто [уже] не поможет – ни пристрастие к ересиархам, ни родовой, дружеский или местный обычай, крепко приковывающий иных [людей] к нечестию, ни денежная прибыль, ни какая-либо **1893А** житейская выгода, сделавшая нас неотторжимыми от ереси и убедившая презреть «великое приобретение – быть благочестивым и довольным» (1 Тим. 6, 6). Ведь ни рукоплескания приспешников, ни словесные сражения, ни обретение учительского звания – их, «любящих», когда люди зовут их «учитель!» (Мф. 23, 6–7), [ничто из этого] не избавляет от того горестнейшего страдания и тягчайших мучений, ибо они отверглись света Истины и благоволили ко тьме лжи.

Ведь Богу угодно, чтобы выше всего ставилась истина, и особенно в том, что [касается] истины о Самом Боге. Только по этой одной причине [случилось так], что Авраам, отвергнув нечестие халдеев, вместе с отцом, домом, родней, друзьями, землей и [всем] остальным **1893В** обратился к благочестию, и [это было] первое и единственное, за что Бог возлюбил его, сберег, прославил и размножил. Апостол же Павел «что было для него преимуществом», «все почел за сор» не ради чего-либо иного, а «чтобы приобрести Христа» (Флп. 3, 7–8). Таким же образом поступали и остальные верные святые из эллинов, самаритян и иудеев. Ведь тот, кто не отрекся ради Меня от отца, матери, братьев, сестер, детей, земель и домов, и даже от своей души – тот «не достоин Меня», говорит Господь (ср. Мф. 10, 37; 16, 25; 19, 29). И пусть никто не рассуждает, говоря: «Расхождения с ересями не настолько отдаляют их от православия, насколько далеко от истинной веры нечестие халдеев, евреев и эллинов, так чтобы подобно им отчуждался от Христа и тот, кто не послушен Слову в отношении [лишь] некоей части правой веры». [Однако] ведь [если кто-то] пренебрегает **1893С** некоей малой частицей понятия о благочестии по причине неразумного пристрастия к чему-то иному или обычая, – то ясно: все то, в чем он кажется благочестивым, он имеет тоже не благодаря собственному [осознанному] выбору, а путем передачи от родителей, мест или друзей, [которых] ему случилось [иметь]; так что, если бы он оказался потомком, сожителем или другом манихеев, эллинов или евреев, то был бы намного более непослушен Истине – ведь если, немного отстоя от Истины, он не прибегает и не влечется к ней, то, отстоя дальше, относился бы к ней еще более непримиримо.

«Но, – говорит он, – полагая, что мыслить по-моему лучше, я неизменно придерживаюсь моего учения»²⁹⁷.

1893D Однако Апостол, говоря об иудеях, что они «Богу не угождают», Господа распяли, апостолов «изгнали» и «всем человекам» непокорны, и по отношению к ним свидетельствует [следующее] (1 Фес. 2, 15). Ведь он говорит, в свою очередь, так: «Ибо свидетельствую им, что имеют ревность по Боге, но не по рассуждению» (Рим. 10, 2). Так вот, значит, следует не просто ревновать, а ревновать по рассуждению о ревнуемом учении. Ибо всякое неразумное и незаконное предание – и язычников, и еретиков – полагает, что делает нечто хорошее, как, [например], **1896A** скифы, почитающие богов человеческими жертвами. Следовательно, подобает, насколько возможно, не быть беспечным и изучать истину, «испытывая все, держаться хорошего» мнения (ср. 1 Фес. 5, 21). Мы же и серебро не берем, и ткань не покупаем, пока тщательно не испытаем проверками, огнем, зачищая и показывая [товар] другим – на каком же разумном основании мы можем бездумно воспринимать Божественное учение? Ведь [наша] беззаботность в этих [вопросах] изобличает нас в том, что мы не считаем чем-то достойным внимания благодать Христовой веры и истину, через которую «нам даровано все потребное для жизни» Божественное [учение] и «великие обетования», как сказано, и вообще «причастие к Божескому естеству» (ср. 2 Пет. 1, 3-4). Насколько хорошо чистейшее благочестие и насколько дурно нечестие – ибо оно одно есть причина **1896B** оставления Богом ко всякому греху – [Апостол] изъясняет, говоря: «И как

²⁹⁷ Вероятно, здесь приводится аргумент от «твердости» вероисповедания.

они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства» (Рим. 1, 28), которые он далее перечислил. Вот что он свидетельствует о нечестии, а о благочестии говорит [в послании] к Тимофею: «Упражняй себя в благочестии, ибо... благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1 Тим. 4, 7–8).

Однако некоторые прибегают к некоему иному оправданию своей непокорности Истине. Они говорят: «Как же их учение не богоугодно, когда известно, что некоторые, [исповедующие] с ними одно учение, **1896C** – и из ныне живущих во плоти, и из почивших – получили от Бога дар [совершать] исцеления и знамения? Ясно, что Божественные силы действуют в том, кто воспринимает и проповедует правую Божью веру».

На это должно сказать, что добросовестному судье Божественных догматов этого для полной уверенности не достаточно. Во-первых, у них такое обнаруживалось реже, [чем у нас], а по одной ласточке о [приходе] весны заключать не следует. Кроме того, иногда и ариане (и даже до сих пор у лангобардов (*Λογγυβαρδοις*)), и несториане у персов совершают подобные чудеса, но являя их, Дух свидетельствует не об [истинности] их образа мысли (или «ереси») по отношению к нам, а о Христианской вере – **1896D** каковой силой она является по отношению к совершенно неверным. И еще: можно видеть, что некоторые, равным образом и православные, и инославные, [получают] дар [совершать] чудеса не только по причине благочестия – иначе бы истина заключалась в противоположных и противоречивых словах – но по причине естественной простоты и скромности, а скорее,

младенческой [чистоты] души **1896А**, или ума, кротости и сострадания, и, вообще, оттого, что некий [конкретный человек] особо заслуживает такого дара в сравнении со своими единоверцами. Ведь если бы сила чудодействия и вправду была всем всегда присуща только [оттого, какое] учение [они исповедуют], то следовало бы, чтобы вообще все, [исповедующие] одно учение, равным образом чудотворили. Однако же часто [случается так, что] учителя веры не чудотворят, а учившиеся у них творят знамения.

Ведь не все, что «производит один и тот же Дух» (1 Кор. 12, 11), Он дарует одному и тому же. «Одному дается слово мудрости», другому **1897В** «дар знания», иному «дары исцелений», иному «чудотворение», иному «вера, тем же Духом» (ср. 1 Кор. 12, 8–10). Ибо удивительно, отчего «говорящий языками» не получает даже ближайшего к его дару и не «изъясняет» (ср. 1 Кор. 14, 5). Таким образом, бывает и так, что некие люди, не воспринявшие ни «слово мудрости», ни «дар знания», ни возвышенную «веру», [все же] имеют дар чудотворения, и неправильно, исходя из [того, что некто наделен] одним из даров Духа, заключать, что [он наделен] и другим.

Это же можно сказать и яснее: если бы дар чудотворения был только у этих [ваших единоверцев], или проявлялся бы у них больше, чем у нас, тогда бы их учение и вправду было бы предпочтительно по отношению к нашему как православное, ибо [это значило бы, что] **1897С** «Господь подкрепляет» только их «слова последующими знамениями» (Мк. 16, 20), как Он древле прославлял перед всеми народами проповедь апостолов, и как Он превознес перед египтянами знамения Моисея и Аарона над [знамения-

ми] Ианния и Иамврия. Поскольку же видно, что у нас чудеса, [творимые] по всей вселенной, изначительнее и многократнее, то как они желают, чтобы их учение [оказалось] достовернее из-за чудотворений? Пусть они не выдвигают и этот довод как нечто полезное в качестве некоего оправдания их ложного учения.

Ведь если Скева со своими сыновьями, будучи иудеем, изгоняет бесов, заклиная именем Христа (ср. Деян. 19, 13–14), но по одной этой причине не причисляется **1897D** к ученикам Господа, то ясно, что на этом [основании] и эти [еретики] «не имеют извинения во грехе своем» (Ин. 15, 22). Ведь Христос говорит: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали, и бесов изгоняли, и многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал **1900A** вас» (ср. Мф. 7, 22–23). Таким образом, ясно, что [одного] явления чуда не достаточно для различения признанных и не признанных Христом, ибо [чудо] часто происходит либо ради веры того, на кого направлено благодеяние, [веры] более правой, чем [вера] совершающего [благодеяние], либо ради того, чтобы видящие [чудо] проще удостоверились в [истинности] благочестия, а иногда Бог совершает его по промыслу о [чем-либо] общепольном, необходимом в [определенное] время и в [определенном] месте, посредством какого-либо случайного из находящихся [там людей].

Рассказывают, что в наше время и в наших местах некий мим из [выступающих] в театре²⁹⁸, тоже обвиняемый в мятеже и убийстве, скрылся от судьи в пустыне, у так называемой «варварской границы»²⁹⁹, но был взят в плен

²⁹⁸ Речь об ипподроме, – прим. перев.

²⁹⁹ Букв.: «лимеса» (λιμίτον).

сарацинами-христианами, поскольку, судя по его остриженной [голове], они подумали, что он монах и, подобно посещавшим их монахам **1900B**, может совершать таинство животворящего хлеба, и они, разлучив его с остальными пленными узниками, жестами настойчиво потребовали, чтобы он совершил литургию Божественной жертвы. Поскольку убедить их словами в своей негодности у него не было возможности, а противиться далее их приказанию не было смелости, то, когда они поставили в пустыне алтарь из хвороста, постелили ткань, принесли свежеиспеченный хлеб и смешали вино в деревянной чаше, он стал у алтаря, взглянув на небо, запечатлел дары, восславил только Святую Троицу и, преломив [хлеб], раздал [его] им. Далее, вслед за этим, они с почтением, **1900C** как уже освященные предметы, убирают ткань и чашу, дабы кто-нибудь впредь не осквернил их, оставив без внимания только алтарь, как вдруг обильный огонь низвергается с неба, но не затрагивает и не ранит никого из них, а весь алтарь из хвороста сжигает и пожирает, так что и пепла от него не остается. Увидев это страшное [знамение], варвары совершенно удостоверились в отношении священнодействующего и стали вынуждать [его], чтобы он потребовал от них награду за литургию, а он потребовал, чтобы все, взятые вместе с ним в плен, были вместе [с ним] и отпущены, и получил [согласие], и освободил всех бывших с ним от несчастья. Был же он по своей вере нашим только в том смысле, что ходил с нами в церковь, и вовсе не знал, что между христианами есть какие-то различия. Сарацины же по обычаю состоят в общении с ересью яковитов **1900D**, которые тоже признают одну природу у Господа, и которые вообще первыми стали кочевать с ними по пустыне и слу-

жить у них литургию. Также и эти сарацины, не зная и не проповедуя изучение и сравнение христианских догматов, были без разбора запечатлены [ересью] Иакова, как **1901А** персы – [ересью] Нестория.

Феодор Абу-Курра

«Различение и разъяснение терминов»

Предисловие

Наследие Феодора Абу-Курры несомненно заслуживает внимания как со стороны исследователей, так и широкого круга читателей святоотеческих творений. Очень мало фактов из жизни Феодора Абу-Курры доподлинно известны. Феодор родился где-то в середине VIII века в Эдессе, получил образование в Палестине, а затем, уже ближе к концу века занял епископскую кафедру города Харран (совр. Şanlıurfa на юго-востоке Турции). В бытность свою епископом Абу-Курра совершил несколько путешествий по территории халифата и за его границы, чтобы проповедовать христианское халкидонитское учение. Первая его поездка, из тех, о которых до нас дошли хоть какие-нибудь сведения, – это путешествие в Египет, где он в основном полемизировал с мусульманами о вопросах религии и произвел на них большое впечатление, как описывает это в своей хронике Михаил Сириец³⁰⁰.

Другое путешествие Феодор Абу-Курра предпринял в Армению около 813 года по приглашению армянского ишхана (князя) Ашота Мсакера³⁰¹ и пробыл там, скорее

³⁰⁰ См. Chabot J.-B. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Paris, 1899 – 1910, v. 3, p. 32.

³⁰¹ См. Keating S. T. *Dialog between Muslims and Christians in the early ninth century: The example of Habib ibn Hidmah Abū Ra'itah al-Takriti's theology of the Trinity*, Ph.D. diss., The Catholic University of America, 2001, p. 92. (далее: Keating 2001).

всего, несколько лет. Причиной этого приглашения, возможно, послужило стремление Ашота сблизиться с Византийской империей, дабы с ее помощью противостоять халифату, причем препятствием для такого сближения было то, что армянские правители были монофизитами, а Византийские императоры – халкидонитами³⁰². Предположительно, именно в стремлении преодолеть это препятствие Ашот и позвал Абу-Курру. Основным его оппонентом на диспутах, которые велись при армянском дворе, стал Нонн Нисибинский, тогда еще молодой дьякон. Реальным же противником, который почему-то не смог приехать в Армению, но послал обширное послание к армянам³⁰³, направленное против основных аргументов Абу-Курры в пользу халкидонского вероисповедания, был важнейший монофизитский богослов того времени, писавший на арабском языке – Хабиб Ибн-Хидма Абу-Ра'ита.³⁰⁴ По-видимому, Абу-Курра выдвинул сильные аргументы против Абу-Ра'иты, что заставило последнего написать еще одно послание к Ашоту. Чем закончился спор, мы точно не знаем, так как монофизитские и халкидонитские источники по-разному оценивают его результат.

Дата смерти Феодора Абу-Курры неизвестна, однако многие исследователи привязывают ее к еще одному важнейшему событию его биографии в качестве *termini*

³⁰² См. Ibid. p. 100.

³⁰³ См. Ibid подробнее об этом и другом послании Абу-Ра'иты, направленном против Абу-Курры.

³⁰⁴ См. Ibid. см также Griffith S. H. Habib ibn Hidmah Abú Ra'itah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century, *Oriens Christianus* 69 (1985), p. 126 – 167.

nus post quem. Около 830 года имел место диспут Феодора Абу-Курры с мусульманскими богословами при дворе халифа Аль-Ма'муна³⁰⁵. Это событие в очередной раз показывает, насколько важную роль играл Абу-Курра, воспринимавшийся мусульманами, очевидно, как важнейший христианский богослов халифата.

Феодор Абу-Курра – очень плодовитый писатель. От него дошло 43 трактата на греческом, более десятка на арабском языке. Также известно, что он составил еще около 30 трактатов на сирийском, однако, к сожалению, они утеряны.

Трактаты Абу-Курры по большей части полемические. В качестве оппонентов в них выступают в основном мусульмане и монофизиты, хотя встречается полемика и с иудеями, и с несторианами. В своих сочинениях Абу-Курра затрагивает широкий круг философских вопросов, зачастую апеллирует к логике, что показывает, что он был не только богословом, но и философом, и «мудрецом», как его называли даже его оппоненты. Переписчики же трактатов Абу-Курры в свою очередь в заглавиях несколько раз называют его святым, что, возможно, указывает на существовавшую традицию почитания Абу-Курры как святого.

Трактат «Различение и разъяснение терминов» – одно из интереснейших и основополагающих сочинений Феодора Абу-Курры в рамках его полемики с монофизитами. Здесь он рассматривает терминологию, используемую в

³⁰⁵ Подробнее об этой дискуссии, а также текст диалога на арабском языке с переводом на английский см. *Bertaina D.* An Arabic account of Theodore Abu Qurra in debate at the court of caliph al-Ma'mun: A study in early Christian and Muslim literary dialogues (Ph.D. dissertation), The Catholic University of America, 2007.

трудах как халкидонитов, так и монофизитов и доказывает последним, что их терминология и понятийная система неверна и приводит к абсурду.

Предваряя публикацию русского перевода трактата, кратко опишем его основные темы и структуру. В начале трактата Абу-Курра закладывает основание, на котором он будет строить свои аргументы против терминологии монофизитов. Он проводит различие между двумя группами терминов: логическими (такими как «род», «вид», «ипостась» и т. д.) и тем, что он называет «философскими терминами» (такими как «живое существо», «человек», «Павел» и т. д.). При этом логические термины характеризует то, что они ничего не обозначают сами по себе, если не присоединены к соответствующим им философским. Также определения более общих логических терминов не передается более частным, то есть определение рода, не передается виду, а определение вида не передается индивиду, в отличие от философских терминов, где определение, например, животного существа передается человеку.

Пользуясь таким различием, Абу-Курра в первую очередь четко определяет термин «сущность», важнейший термин для вопросов христологии и триадологии. Еще прп. Иоанн Дамаскин, в своих «Философских главах» написал, что «языческие философы различали сущность и природу. Именно, сущностью они называли бытие вообще, природой же сущность, оформленную сущностными различиями...», и чуть ниже: «святые же отцы <...> общее о многих предметах сказываемое, т. е. наиболее видовой вид, называли сущностью, природой и формой...»³⁰⁶. То есть по мнению

³⁰⁶ См. Иоанн Дамаскин. Философские главы, гл. XXXI // Иоанн

Дамаскина сущность у «язычников» понималась как бытие вообще, природа же, как наиболее видовой вид, как, например, человек, а святые отцы и под сущностью, и под природой понимают наиболее видовой вид; в то же время вопрос, как называть бытие вообще, и можно ли называть его сущностью, Дамаскин, по крайней мере в этом месте, оставляет открытым. По-видимому, обратив внимание на это, Абу-Курра, используя свое различение на философские и логические термины, дает решение этому затруднению. С его точки зрения сущность как философский термин обозначает бытие вообще, то есть все, что мы можем назвать сущностью, или, другими словами, все наиболее видовые виды, а сущность как логический термин – один конкретный наиболее видовой вид.

Далее, еще точнее объяснив, в чем разница между логическими и философскими терминами, Абу-Курра переходит уже к прямой полемике с монофизитами. Первым делом он опровергает мысль Севира, что ипостась и природа – одно. Дело в том, что для Севира природа, в частном ее проявлении, то есть так называемая частная сущность, действительно равнялась ипостаси. В то же время Абу-Курра указывает Севиру на то, что тот, приравнявая сущность к ипостаси, переносит определение сущности на определение ипостаси, что неверно для логических терминов. После этого Абу-Курра, опять же используя различение между философскими и логическими терминами, указывает на то, что предметы следует исчислять по их логическим именам, а не по философским, поэтому мы не можем сказать «три

Дамаскин. Пер. с др. греч. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М. Индрик, 2002. с. 83-84 (с изменениями).

Бога», но можем «три ипостаси Бога». В этом пункте своей полемики он во многом повторяет св. Григория Нисского³⁰⁷.

Кратко еще раз доказав, что ипостась и сущность обозначают разное, далее Абу-Курра переходит к еще одной важнейшей теме трактата. Здесь он показывает, что две вещи, если одна исполняет другую, то есть является для нее субстратом, не могут считаться как два, а считаются как одна. Он использует это прежде всего для того, чтобы доказать, что Божественная сущность и Три Ипостаси не исчисляются как Четверица, а как Троица. Именно эту апорию предлагал главный современный монофизитский оппонент Абу-Курры Абу-Ра'ита, чтобы доказать, что терминология, используемая в халкидонитском вероисповедании, неверна³⁰⁸. Стоит отметить, что Абу-Курра, говоря о воипостасном существовании сущности не употребляет термина «воипостасный», столь распространенного у халкидонитов, в частности у прп. Иоанна Дамаскина. Вместо него он пользуется просто «ипостасным».

Полемизируя с монофизитами далее и отвечая на их возможную критику терминологии халкидонитов, Абу-Курра переходит к вопросу общего и частного в ипостаси Христа. Он рассматривает этот вопрос, прежде всего, на примере того, как эти понятия употребляются применительно к ипостаси отдельного человека. Так вот, для Абу-Курры не существует деления на общие и частные сущности. Для него существуют только сущности, полностью и равным образом присутствующие в ипостаси каждого отдельного человека. При этом существует еще одно важней-

³⁰⁷ См. напр.: Послание к Авлавию, что не «три Бога».

³⁰⁸ См. *Keating 2001*, p. 136–139.

ишее понятие – «ипостасные особенности», которые потенциально присутствуют в сущности человека и реализуются в конкретных ипостасях³⁰⁹. Набор определенных ипостасных особенностей у индивида Абу-Курра называет «характером особенностей», несмотря на то, что параллельно уже существовал другой термин, «тропос существования», хорошо разработанный и часто встречающийся у прп. Максима. Однако Абу-Курра не использует его.

Наконец, Абу-Курра опровергает термин «сложная природа», использовавшийся у монофизитов, и объясняет термин «сложная ипостась» Христа.

Стоит также особо отметить способ ведения полемики, используемый Абу-Куррой в этом трактате. Он апеллирует преимущественно к логике, а также к сравнениям. При этом особо примечательна диалогичность, присутствующая, впрочем, не только в этом сочинении Абу-Курры, но и во всем корпусе его трактатов. Эти черты ведения полемики принято связывать с такими же особенностями, встречающимися у современных ему арабских философов, в рамках их богословских диспутов (калам)³¹⁰.

Помимо «Различения и разъяснения терминов» недавно также вышли переводы на русский язык двух других христологических трактатов Феодора Абу-Курры: «О еди-

³⁰⁹ О потенциальном существовании ипостасных особенностей в сущности см. Беневиц Ф. Г. Федор Абу-Курра, «О единении и воплощении»//Антология восточно-христианской богословской мысли, 2009, т. 2 с. 223.

³¹⁰ См. Griffith S. H. Theodor Abū Qurrah, the Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the Abbasid Century, The Dr. Irene Halmos Chair of Arabic Literature Annual Lecture, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1992.

нении и воплощении»³¹¹ и «Послание к армянам»³¹². В них Абу-Курра уделяет меньше внимания вопросам терминологии, однако подробно обсуждает другие важнейшие вопросы христологии.

Ниже публикуется перевод трактата «Различение и разъяснение терминов», выполненный по изданию PG 97, 1469–92. Джон Ламоро в предисловии к переводам других произведений Абу-Курры, упомянул о тексте, опубликованном в PG, отметив, что он чрезвычайно сложен для понимания – он сам его в своем издании опустил, высказав мнение, что трактат, как он опубликован у Миня, неполон и частично испорчен³¹³. По-видимому, это действительно так, тем не менее, мы представляем этот текст читателю, так как считаем, что и в этом виде он чрезвычайно интересен и важен с точки зрения понимания христологической полемики. Места, где нами в текст были внесены правки, отмечены особо. Перевод был выполнен с соблюдением двух принципов: во-первых, донести до читателя в понятной форме сложные логические конструкции, которые выстраивает Абу-Курра, а во-вторых, все-таки попытаться не потерять синтаксические изыски греческого текста и быть к нему ближе.

Выражаем благодарность А. Л. Верлинскому за ценные замечания в ходе работы над переводом.

Ф. Г. Беневич

³¹¹ См. Беневич Ф. Г. Федор Абу-Курра, «О единении и воплощении»//Антология восточно-христианской богословской мысли, 2009, т. 2, с. 221–226.

³¹² См. там же «Послание к армянам», с. 211 – 221.

³¹³ См. *Lamoreux J. C. Theodore Abú-Quarrah. Provo, Utah, 2005, p. xxvii.*

**Различение и разъяснение терминов,
с которыми обращаются философы,
и опровержение душегубительной ереси
акефалов севириан, то есть яковитов³¹⁴.**

Ревнителям и защитникам истинных догматов необходимо различение и разъяснение терминов (φωνῶν), с которыми по большей части обращаются философы. Ибо многие из, тех, кто полагает, что они мудры, не обладая точным знанием о них (терминах – Ф. Б.), погрешают против истины, впадают в безумие и кощунство, и отпадают от истинной веры в Бога, не познав [ее], и, добровольно отворачивая глаза разума от света спасения, и перебегая [на сторону] губительной тьмы, падают в пучину гибели. Поэтому мы, оставив теперь те из терминов, что незначимы (ἀσήμων) и членораздельны (ἐνάρθρων), и те, что нечленораздельны (ἀνάρθρων) и в той или иной мере значимы (περίσημα-ντικῶν), [так как они] ничуть не способствуют использованию аподиктического (ἀποδεικτικήν) метода, скажем коротко о тех (терминах), что мы встречали, [тем самым] вооружив вскормленных Церковью [праведников] против безумцев – еретиков акефалов – противостоящих Церкви, посрамляя их безрассудство и слабость и отправляя их к позорному столбу (στυλῖτεῦντες).

1472A Те из терминов, используемых философиями, что относятся к философии (φιλόσοφοι) – это сущность (οὐσία), живое существо (ζῶον), человек (ἄνθρωπος), Петр (Πέτρος), те же, что относятся к логике (λογικαί) – наиболее общий род (γενικώτατος γένος), вид (εἶδος), природа (φύσις),

³¹⁴ Перевод и примечания Ф. Г. Беневи́ча

сущность (οὐσία), неделимое (ἄτομον), ипостась (ὑπόστασις), лицо (πρόσωπον). Следует также определить отличие одних из них от других³¹⁵. Все общее в философских терминах передается тому, что входит в него, и имя, и определение; так например, живое существо передает тому, что входит в него – и человеку, и коню, и быку, и льву – и имя, и определение. Ведь человека, и любое другое [из них], можно назвать животным, а также сущностью одушевленной и чувственной, как и всякого человека по отдельности. В логических же терминах общее вовсе не передается: [ни имя], ни определение. Ведь то, что называется родом, а также и логически подчиненным видом **1472В**, никогда не может быть названо наиболее общим родом, и никаким образом не принимает определение наиболее общего рода. Так и наиболее видовой вид не может быть назван родом, ни неделимое – видом, и вообще, ничто из более узких (ὑποκάτω) логических терминов не может принимать ни название (προσηγορία), ни определение (ὄρον) чего-то направленного на более широкое (ἐπάνω). К тому же все, что определено философскими терминами, сразу же обнаруживает в себе истинность определения, определяющего его. Ибо человек, определенный, как разумный, смертный и восприимчивый к мысли и знанию, сразу же представляет это определение, как истинное. В логических же терминах это не так, но все, что определено ими, само по себе не дает истинной информации, вместе же

³¹⁵ Cp. *Porphyrius*. In *Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* : V. 4,1, p. 80, l. 32 – p. 81, l. 22; *Dexippus*. In *Aristotelis categorias commentarium* : p. 26, l. 33; *Ammonius*. In *Aristotelis categorias commentarius* : p. 31, l.12-13; *Joannes Philoponus*. In *Aristotelis categorias commentarium* : V. 13,1, p. 39

с философским [определением] – истинно. Например, имя «вид» (εἶδος), то есть само двухсложное слово **1472C**, определяющее что-то, как то, что высказывается в отношении многих предметов, различающихся между собой числом, и отвечающее на вопрос, что есть предмет, само по себе ложно, вместе же с философским [определением] того, в отношении чего оно высказывается, безусловно истинно, как мы уже сказали. Ибо «вид», то есть само двухсложное слово [εἶδος], не может быть высказано в отношении многих предметов, различающихся между собой числом, и отвечать на вопрос, что есть предмет? Однако вместе с [определением] «человек» оно поистине принимается, так как человек характеризует и Сократа, и Платона, и Аристарха, и Федона, и бесчисленное количество людей по отдельности, различающихся числом, и сохраняет в себе самом истинность всего определения.

1472D Всякая вещь, которая определяется, как наиболее видовой вид (εἰδικώτατον εἶδος), после называния вида, зовется природой и сущностью. Поэтому и все, что в равной мере его разделяет, называется единоприродным (ὁμοφυῆ) и единосущным (ὁμοούσια), например «человек». Ибо он определяется, как наиболее видовой вид³¹⁶. Поэтому одновременно с тем, как называется вид, называется природа и сущность для того, что ими характеризуется (κατηγορεῖται). Характеризуется и Петр, и Павел, и Иоанн, и каждый из людей, кто разделяет его (наиболее видовой вид – Ф. Г.) равным образом. Отсюда все, кто одинаково принадлежат ему (наиболее видовому виду – Ф. Б.), – единоприродны и единосущны. Все же то, что одинаково в отношении пред-

³¹⁶ Ср. Иоанн Дамаскин, Философские главы, Гл. XLII, с. 47.

мета, и что определяется родом, отнюдь не обязательно являются единоприродными, и единосущными. **1473А** То же из этого (то, что определено родом – Ф. Б.), что характеризуется, как единоприродное и единосущное, не из-за него равным образом являются и единоприродными и единосущными, но поскольку они одинаковы в [определяющем] их наиболее видовом виде. Поэтому для всякого, что определяется родом, он (род – Ф. Б.) не является ни природой, ни сущностью. Например, в отношении [определения] «животное» равны: человек, конь, бык, лев, поскольку они однородные, но не единоприродные или единосущные. Отсюда «животное» – род, но не природа и не сущность. А «сущность», что ставят среди философских терминов³¹⁷, и определение которой – *нечто существующее само по себе и не нуждающаяся в [чем-то] другом для образования*, является родом для всего, что [определяется] ею, поскольку все одинаковое в отношении нее, безусловно, является однородным и [таким] и называется. Однако сама по себе она ни сущность и не природа. Ибо не все **1473В** одинаковое в отношении нее является и единосущным, и единоприродным, что очевидно всякому. Вот, [например], человек, гранатовое дерево и камень одинаковы в отношении этой сущности, ибо каждый из них обладает именем и определением сущности. Но они не единосущны и не единоприродны. Поэтому то, что названо ранее «сущностью», является родом для них, а скорее наиболее общим родом; и оно для них не природа и не сущность³¹⁸.

³¹⁷ То есть взятая как философский термин.

³¹⁸ В данном пассаже Феодор Абу-Курра, по-видимому, полемизирует с Севиром Антиохийским, который полагал, что сущность является родом для входящих в нее ипостасей, которые, в свою

Стало быть, все согласны, что термин «сущность» употребляется двояко: как логически, так и философски. Проще **1473C** говоря, всякий философский термин, одновременно с тем, как его произносят, предоставляет внимающему сущим [возможность] постигать что-то определенно – конечно, исключая омонимию, – так что он (внимающий – Ф. Б.) не может думать ни о чем другом, кроме как об определяемом предмете. К примеру, если кто-то произнесет термин «человек», то слушающий тотчас подумает об определенном предмете, то есть о *смертном разумном живом существе, восприимчивом к уму и знанию*, ведь он не может извлечь из термина «человек» ничего другого, кроме определяемого предмета. Всякий же произнесенный логический термин не предоставляет внимающему сущим [возможность] постигать что-то определенно, поскольку он относится ко множеству различных предметов. К примеру, логический термин «вид», часто употребляемый, относится и к человеку, и к коню, и к быку, и к золоту, и к **1473D** кругу, и к алфавиту, и к еще множеству различного, но он не приближает слушателя к разумению чего-то определенного. Точно также, если кто-то произнесет термин «Павел», то, если исключить омонимию, сейчас же он даст [возможность] подумать, например, о великом Апостоле, некогда гонителе Церкви, и о других особенностях (*idiotetas*), которыми характеризуется тот, кто является целью [говорения], и которые не могут быть ни у кого другого. Если же кто-то произнесет [часто] встречающийся и [очень] употребитель-

очередь являются видами; см. *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum*, Or. 2.33. Ср. также *Иоанн Дамаскин*, Философские главы, Гл. X.

ный термин «неделимое» (ἄτομος), **1476А** то непонятно указывает ли он на Павла, на Петра, или также на коня, или белизну, или круг, так же точно как [указывает] и на остальное, что действительно является неделимым (μὴ τεμνομένῳ), вернее, на другое характеризуемое [им] (термином «неделимое» – Ф. Б.).

Отсюда думается, что и термин «природа», и «сущность», взятые³¹⁹ в логическом отношении, и «ипостась» – [термин] из употребительных и чрезвычайно неопределенно употребляемых, то есть из логических [терминов] – так же понятны, как и термин «вид», и «неделимое», как было показано. Ведь термин «природа» относится и к человеку, и к коню, и к золоту и к остальным, и часто употребляется почти так же, как термин «вид». Точно таким же образом и термин «ипостась» относится и к Петру, и к Павлу, а также к коню и к быку, как и [термин] «неделимое»³²⁰.

1476В Так вот с помощью этого очевидным образом и опровергается ошибка безумного еретика Севира, ибо он говорит, что «Павел» – это ипостась, «человек» же – природа, и поскольку говорится, что Павел – человек, поэтому следует сказать, что ипостась есть природа. Мы же, ниспровергая безрассудство сумасшедшего [Севира], ответим: «Точно таким же образом, каким ты рассудил, о неразумный, поскольку Павел – неделимое, а человек – вид, скажи, раз ты говоришь, что Павел – человек, что неделимое – вид. И раз ты даешь Павлу определение и имя «человек», ты дашь также и неделимому определение вида, так же как и имя, и

³¹⁹ PG καμβανομένον испр. на λαμβανομένον.

³²⁰ Ср. *Joannes Damascenus*. *Institutio elementaris* Section 1, line 3: «Καὶ πάλιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταὐτόν ἐστιν».

ругим ты скажешь, что неделимое является тем, что *высказывается в отношении многих предметов, различающихся между собой числом, и отвечает на вопрос, что есть [предмет]*? **1476C** [Такое высказывание] есть высшая степень неразумности, особо выделяющая тебя среди других еретиков. Затем, подобно тому, как говоришь, что Павел – сущность, которая есть наиболее общий род, и даешь Павлу определение сущности, то есть «существующее само по себе и не нуждающаяся в [чем-то] другом для образования», то говори, что и неделимое есть наиболее общий род. И тогда дай неделимому определение и имя наиболее общего рода, то есть *то, выше чего не может быть превосходящего рода, и вечно являющееся родом*. Может ли это [высказывание] кому-то понравится, если он не совсем лишен благодати Божьей? Из всего этого тот, кто обладает умом, обязательно делает вывод, что ипостась не является ни природой, ни сущностью, так же встречающейся и употребляемой во всех смыслах, как и природа, то есть логический [термин «природа»]. Ведь все, что является единоприродным, всегда является и единосущным, и в свою очередь, все, что различается по природе, различно и по сущности. Так что природа и сущность – одно и то же.

1476D Следует также знать, что предметы не исчисляются по их философским именам в отношении состава, но по соответствующим им логическим [терминам]³²¹. К примеру, если мы захотим исчислить Петра, и Павла, и Иоанна, мы, ведь, не скажем «человеки», поскольку каждый из них есть человек, и ни один из них не является не человеком. Ведь не меньшее характеризует большее, но большее – мень-

³²¹ *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei // Gregorii Nysseni opera*, ed. Mueller, F. Leiden, 1958. Volume 3, 1, 41, 2.

шее³²². Ибо ты не можешь сказать, что человек есть Петр, но можешь – Петр есть человек. Итак, если скажешь, что **1477A** Петр, Павел и Иоанн – три человека, то исчислишь то, что не предлагалось подвергнуть исчислению³²³. Ведь мы уже сказали, что ни один из них не является не человеком. И если ты, пожалуй, скажешь, что их три, каждого их них исчислишь как три, так что трое увеличатся до девяти³²⁴, что невозможно. Отсюда, обязательно вводится логическое имя, подходящее каждому их них, то есть «ипостась», «неделимое» и «лицо», с помощью которого то, что было предложено исчислить, будет исчислено числом, и будет названо тремя ипостасями, неделимыми, лицами. Точно также доказывается, что Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя Богами, хоть каждый из них является совершенным Богом, подобно тому как каждый из тех (о ком шла речь до этого – Ф. Б.) являлся совершенным человеком, но они не были тремя человеками. **1477B** Таким образом, Отец, Сын и Святой Дух являются тремя ипостасями подобно тем. Из этого мы [также] определенно узнаем, что следует исповедовать, что Христос – одна ипостась в двух природах. Ведь Он является

³²² Ср. *Porphyrius. Isagoge sive quinque voces* // *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. Busse, A. Berlin. 1887. Volume 4, 1, page 7, line 6: «δεῖ γὰρ ἢ τὰ ἰσα τῶν ἰσῶν κατηγορεῖσθαι ὡς τὸ χρημετιστικὸν τοῦ ἵππου ἢ τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων ὡς τὸ ζῶον τοῦ ἀνθρώπου, τὰ δὲ ἐλάττω τῶν μείζονων οὐκέτι».

³²³ То есть исчислишь не Петра, Павла и Иоанна, а человеческие природы, и получится, что существует три человеческие природы.

³²⁴ Имеется ввиду, что сама человеческая природа, а не Петр, Павел и Иоанн будет исчислена как три, и получится, что каждый из них, будучи человеческой природой, исчисляется как три, соответственно их число становится уже девять.

вечным Сыном Божиим, воплотившимся, то есть одна ипостась из Троицы воплотилась, и одна и та же ипостась, то есть вечный Сын, является Самим Богом и человеком. Итак, тот, кто захочет исчислить Бога и человека, что составляют вечного Сына, то есть одну ипостась, не сможет сказать, что ипостасей две. Ведь ни термин «Бог», ни «человек» не означают ипостась³²⁵. Ипостась не характеризует (κατηγορεύται) ни одного [из них], так что ничто из них не является ипостасью. И, конечно, нельзя сказать, **1477C** что Бог и человек – два рода, поскольку каждый род должен характеризовать свой вид³²⁶, из них же ни один не характеризует свой вид. Однако не подобает называть их и двумя видами, ведь каждый из них должен подпадать под род. Бог же не может подпасть под род, в отличие от человека. Поэтому более подходит исчислить их как две природы, две сущности. Ибо каждая из них является и природой, и сущностью для тех, кого она характеризует. Ведь ничто из того, что входит в них, то есть сущностное и природное, не имеет структурных различий, так что то, что характеризуется ими, является и той, и другой: и сущностью, и природой³²⁷.

Многим также следует доказать, что ипостась не является ни природой, ни логической сущностью, которая [так же] встречается во всех смыслах, как и природа. **1477D** Правомыслие говорит, что природа не является ипостасью

³²⁵ И тот и другой термин обозначают сущность.

³²⁶ По PG «свое» (ἰδίον) испр. на «свой вид» (ἰδίον εἶδος).

³²⁷ В этом трактате Абу-Курра уделяет мало внимания доказательству, что сущность и природа одно и то же, несмотря на то, что Севир Антиохийский их разделял (см. *Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts*, 1920, p.40).

[то есть] одной из тех, кого она (природа – Ф. Б.) характеризует, а также и не всеми ипостасями, кои суть в ней. К примеру, божественность (θεότης), то есть Бог, не есть Отец. Ведь если бы она была Отцом, то Сын отнюдь не был бы Богом. Ибо **1480А** категория (характеристика – Ф. Б.) не обращается, что очевидно всякому, так как Отец – Бог, Бог же отнюдь не полностью Отец. И Сын есть Бог, и Святой Дух. Так что Бог не является чем-то одним из Них Трех, но и всеми Тремя Он [также] не является. Ведь если Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, то действительно все, что есть Бог, будет Отцом, Сыном и Святым Духом. Однако каждый из них, будучи совершенным Богом, не является тремя, и это ясно и очевидно [каждому] обладающему умом.

Весьма безумные еретики севириане выставляют против нас, православных кое-какие избранные проблемы, которые мы, обнаруживав, опровергнем с Божьей помощью, как бессмысленные и легко решаемые. **1480В** Безумцы скажут нам: «Если вы говорите, что Бога не три, то скажите затем, Бог есть Вещь (πρᾶγμα), или не есть?» Когда же мы ответим, что Бог есть Вещь, они снова спросят: «А три ипостаси разве не три вещи?». И когда мы согласимся, что и они (ипостаси – Ф. Б.) являются тремя вещами, они сделают вывод против нас: «Итак, по вам, Бог, Отец, Сын и Святой Дух исчисляются четырьмя вещами, и таким образом вы обвиняетесь в том, что отрицаете Троицу, и вводите Четверицу.» Мы же им ответим: «Не познав, любезные, пути дедуктивного доказательства (ἀποδείξεως), вы извергаете эти ложные умозаключения (παράλογισμούς), не зная, что всякая вещь, что исполнила (τελειωτικόν) другую, не **1480С** исчисляется с вещью, которую она исполнила (τελειοῖ). К примеру, золо-

то монеты не есть то же самое, что и сама монета. Ведь золото в том, в отношении чего оно является золотом, не обладает формой (ἡρακτῆρα) монеты. Так что золото – это одна вещь, монета же в свою очередь – другая. Таким образом, золото, вещь, существующая помимо монеты, не исчисляется вместе с монетой. Поэтому они и не зовутся “две вещи”, да и сочинительным союзом (σὺν τῷ συμπλεκτικῷ συνδέσμῳ) их связывать нельзя. Ибо весьма бестолково и невежественно говорить “монета и золото”. Точно также следует рассуждать о Павле и о его собственном теле. Ведь ни Павел не является собственным телом, ни тело Павла не является Павлом. Конечно, Павел есть вещь, и тело Павла есть вещь. Однако Павел не исчисляется вместе со своим собственным телом, **1481A** так чтобы их было «два», «две вещи». Почему же? Потому что Павла исполняет его собственное тело. Итак, поскольку божественность исполняет каждую из ипостасей, которые она характеризует, она не исчисляется вместе с тремя ипостасями, так чтобы её и их [вместе] было четыре вещи, как утверждают выдумщики и еретики».

Приводят еретики против православия и такую проблему, говоря: «Вы говорите, что вечный Сын есть Вещь, или нет?» И когда мы говорим, что Он есть Вещь, они вновь спрашивают: «А про тело вечного Сына, одушевленное и разумное, вы говорите, что оно не является вещью?» А после того как мы соглашаемся, что и оно есть вещь, они сразу же умозакljučают против нас: «Исчислите-ка вечного Сына вместе с Его собственным телом». Они говорят [это], чтобы мы, будучи связанным паучьими путами с обеих сторон, какие возможны, или впали в нелепость кощунства, или же были вовлечены в их (еретиков) собственный образ мыслей.

1481B Ведь, ежели мы скажем, что вечный Сын и его одушевленное и разумное тело суть две вещи, то обвиним себя самих, как полагающих на высокий трон божественности четыре вещи, что будет отрицанием Троицы. Если же, пожалуй, скажем, что вечный Сын и Его собственное тело не есть две вещи, они увлекут [нас] с собой, говоря нам: «Раз нет этих двух вещей, то каким образом вы говорите, что во Христе две природы?» А мы им скажем: «Мы не исчисляем вечного Сына вместе с Его собственным телом, так чтобы говорить, что они суть две вещи, поскольку тело вечного Сына является для Него ипостасным (ὑποστάτικόν) и таким образом исполняет Его [постольку], поскольку он человек. Всякая же вещь, которая исполняет другую вещь такую ли как род, или как различие, или как природу, т. е. сущность, или как сущее исполняет [её] как ипостасное и является для неё **1481C** существующим [ипостасно] (ὑφιστάνον). Итак, тело вечного Сына, будучи ипостасным, хоть и не исполняет Его безусловно, то есть в собственном смысле слова, однако оно отнюдь не исчисляется вместе с Ним. Однако поэтому не следует отрицать, что во Христе две природы. Ведь мы, православные, говорим о двух природах, не исчисляя вечного Сына вместе с его собственным ипостасным телом, но в качестве двух природ исчисляем божественность и человечность.

Пожалуй, кто-нибудь наскоро рассмотрев [это высказывание] скажет: «Разве человечность Господа не является Его собственным телом одушевленным и разумным?» На это мы ответим, что не является, поскольку человечность Христа принадлежит и нам, всем людям, Его же одушевленное и разумное тело – в высшей степени только Ему.**1481D**

Если же кто-нибудь, пожалуй, будет против этого, то ему суждено впасть в одну из двух бессмыслиц. Ибо либо ему придется сказать, что человечность Христа не является человечностью всех нас, и тогда вводить множество человечностей, либо говорить, что тело Христово есть тело каждого из нас, людей. В таком случае пусть тот, [кто так говорит], вкушает наравне с телом Христовым также тело какого-нибудь разбойника и безбожника. **1484А** И опять же, если скажут, что человечность Христа не есть наша человечность, то они будут вынуждены сказать, что божественность Христа не есть божественность Отца и Святого Духа, и поэтому [им придется] вводить три божественности, что является абсолютным отклонением от Христианства. Если же кто, скажет, что это [совсем] другое, то заявившему [это] хватит для позора того непрямого вывода (*παράκοιούθημα*), что мы сделали ранее.

Следует знать, что святые отцы говорили то «вечный Сын из Отца», то [вечный Сын] родился «из сущности Отца». Так что когда мы, православные не говорим, что сущность Отца есть сам Отец, они сразу же набрасываются на нас, разглашая, что изобличили нас в том, что мы говорим, что Сын произошел от двух вещей. **1484В** А вы всё исчисляете³²⁸ Отца вместе с его собственной сущностью, как уже было показано в разобранных ранее [случаях]! Когда же мы им [так] ответим, безумцы скажут: «Если мы и допустим, что дело обстоит так, как вы сказали ранее, между тем вы [все равно] будете вынуждены сказать, что Сын произошел не от одной и той же вещи. На [это] мы ответим этим неразумным, дабы пристыдить [их]: «Поистине вы ошибаетесь,

³²⁸ PG συναριθμεῖσθαι испр. на συναριθμεῖσθε.

о несчастные, не поняв смысла сказанного, потому что мы не будем вынуждены [так] говорить, как вы предполагаете. Ведь, если даже Отец – одно, а сущность Отца – другое, мы, говоря, что Сын произошел из сущности Отца, или от Отца, подразумеваем, что Он родился от одной и той же вещи, но не произошел от одной и другой. Ибо подобно тому, как ты, говоря: «Я взвесил золото монеты», – будешь иметь в виду, что ты взвесил золото, **1484C** или снова говоря: «Я взвесил монеты», – скажешь, что ты взвесил золото, так как всякому очевидно, что форма (χαράκτήρ) монеты не взвешивается. Таким же образом и мы, если говорим, что Сын произошел из сущности Отца [и из Отца], не обязаны говорить, что он родился от двух вещей, но [говорим], что из одной и той же вещи. Так что православие вновь оказалось победоносным. И победное решение суда выносится против еретиков.

И вновь появляется у них вопрос, [направленный] против нас и они говорят: «Вечный Сын, воплотившись, воспринял общую вещь (κοινόν), [или частную (μερικόν)]?» И если мы скажем, что он принял частную вещь, то нам придется говорить, что во Христе две ипостаси, так же как мы говорим две природы. **1484D** И тем самым мы впадем в мерзейшую из несторианских мыслей, ведь у них ипостась есть вещь частная. Или же [нам придется] ни в коем случае не исповедовать две природы во Христе, как и две ипостаси, и тем самым будем обязательно именоваться **1485A** Севирами, говоря, что у Христа одна природа, подобно тому, как мы говорим, что у Него одна ипостась, что будет абсолютно душегубительно. Если же мы скажем, что Христос воспринял общую вещь, тотчас они приступят к нам, говоря: «Как же Сын воплотился, восприняв ее?» Ведь невозможно не-

что бестелесное (ἀσώματος) воплотить (σώματωθῆναι) внутри бестелесного. И мы им ответим: «Любезные, говоря так, вы не понимаете мысли философов, говоривших, что бестелесное есть общее. Ибо они, заявляя, что бестелесное есть всякий род, и всякий вид, констатируют также, что оно есть само тело, что принадлежит к наивысшей сущности, которая зовется наиболее общим делимым родом. Следует же знать, что имя «бестелесное» употребляется философами омонимично и неопределенно, а лучше **1485В** и короче сказать, что они [называли] «бестелесным» материю (ὑλην). Они называли бестелесным и виды (а среди них и тело), и цвет, и внешность, то есть всякое качество, а также и душу, и ангелов, и Само Божество, а у них природа не одна и та же, но их множество, и они разные, так что поэтому поверьте, что имя «бестелесный» употребляется омонимично и неопределенно в отношении множества значащего, по природе различного. Так что тело, и все, что общее в отношении тела³²⁹, например, одушевленное, живое, человек, зовется бестелесным, поскольку каждое из них не подвержено чувственному восприятию (αἰσθήσει), но понимается умом (νοῖ), ведь у них нет определяющих черт, с помощью которых они могли бы повергаться чувственному восприятию. **1485С** А вот индивидуумы, которых это характеризует, являются телами, так что повергаются чувственному восприятию, ибо обладают определяющими чертами. И хотя общее – тело, оно зовется бестелесным, потому что все общее постигается не чувством, а умом, однако по природе оно является телом. Это подобно, пожалуй, просто кругу, не обладающему определяющими очертаниями. Ведь такой круг по природе явля-

³²⁹ То есть то, в отношении чего преддицируется термин «тело».

ется измеримым, но так как не обладает очертаниями, никак не подвержен измерению. Ведь у него нет определяющего креста (ὀρίστικὸν σταυρόν), с помощью которого можно определить какой по величине круг. Как только же круг станет индивидуальным (μερικῶν)³³⁰, видовым и определенным, сразу же будет измерено, какой величиной он обладает, и для него будет обозначены границы. Итак, просто круг по природе измеряется неопределенно. **1485D** Не подвергается определенному измерению. Так и тело, воспринятое вечным Сыном, по природе является телом. Но когда оно общее, никак не подвергается чувственному восприятию, зовется бестелесным. А как только оно характеризуется определяющими особенностями (ὀρίστικοῖς ἰδιώμασιν), сразу же повергается определенному чувственному восприятию и именуется подвергаемым чувственному восприятию и осязаемым.

1488A Характер же особенностей (χαρακτήρ τῶν ἰδιωμάτων) не является частной вещью, то есть ипостасью. Ведь этот характер принадлежит не кому-либо другому, то есть какой-либо другой ипостаси во Христе, а только вечному Сыну. Подобным образом и характер особенностей каждого из нас не принадлежит кому-либо другому, кроме самого того, кто обладает этим характером. Поэтому вечный Сын является в одно и то же время и Богом и человеком, одновременно является прежде веков от Отца рожденным, и Иисусом, рожденным в конце веков от Девы Марии, будучи одной ипостасью из Троицы. Поэтому полностью и подлинно непорочная и неприкосновенная Дева из колена Давидова исповедуется Богородицей (Θεοτόκος). Ибо Она ро-

³³⁰ Или: «частным».

дила вечного Сына, бывшего человеком, как мы, во всём, без греха, и назвала Его Иисусом, подобно тому как [кого-то] из **1488В** нас зовут, например, Петр, или Павел, или каким-нибудь распространенным именем. Итак, очевидно доказано, что вечный Сын, хоть и воспринял общую вещь, которая является бестелесной, а именно человеческую сущность, однако это вовсе не отрицает факт воплощения (становления телом – Ф. Б.), то есть воплощения и вочеловечения, как заявляет безумный еретик.

И опять же следует знать, что еретики ради этого (чтобы отрицать воплощение – Ф. Б.) стараются доказать, что есть природа общая (κοινήν), а есть частная (μερικήν). Общая – всех ипостасей, частная же – одна ипостась, дабы согласовав это и укрепив, они получили оружие для разрушения истины и неослабленных догматов. Если бы то, что они исповедуют, было истинно, кто-нибудь **1488С** сказал бы обязательно против святейшего Собора в Халкидоне: «Скажи мне, эти две природы, что ты проповедуешь во Христе, они общие или частные? И если [ему] ответят, что они общие, то тотчас же он сделает вывод против Собора, говоря: «По-твоему выходит, что Христос является всеми божественными ипостасями, что нелепо.» Если же [Собор] скажет, что они частные, то впадет в кошунство Нестория, так как будет исповедовать во Христе две ипостаси. Поэтому защитникам и поборникам святого Собора нужно доказать, что природа не может называться ни общей, ни частной, как заявляют те. Однако она – это общая вещь (κοινὸν πράγμα), избегающая обоих безумств, которая не является, ни всеми ипостасями, ни одной ипостасью, но та, что наблюдается и считается полностью **1488D** (ὀλικῶς) в каждой из ипостасей этой [вещи].

Доказывается же [это] с помощью Бога, что озаряет светом, следующими доводами: Всякая общая вещь характеризует (κατηγοροῦμενον) многих. А если природа, называемая общей, является всеми ипостасями, то они [сами] характеризуют себя. То же, что характеризует многих, обнаруживается полностью в каждом из многих, которых оно характеризует. Из этого следует сделать вывод, что все ипостаси обнаруживаются в каждой ипостаси из множества, что невозможно, так что природа не является всеми ипостасями. Той же природе, которую **1489A** они вместе называю [частной], следует характеризовать ипостаси, но не называться природой, как [ее] называют они, что сейчас будет доказано. Ведь если частная природа, вымышленная ими, является ипостасью, то приходится так или иначе, исходя из них, Отца, Сына и Святого Духа, исчислять как три частные природы, и исповедовать трех Богов и три божественности, что является наивысшим из всех кощунств, да и более того полным отрицанием христианства. Так что очевидно являются безумными еретиками те, кто бездумно говорит, что есть частная природа, а православная вера отовсюду венчается царской диадемой против них. Она исповедует Христа, то есть вочеловечившегося вечного Сына как одну ипостась и две природы, одновременно Бога и человека, как одного и того же подлежащего (ὑποκειμενον) **1489B** для двух природ в отношении категории (характеристики – Ф. Б.). И каждая из двух природ характеризует (κατηγορεῖται) Его, и передает Ему свое имя и определение, Отсюда вечный Сын является Богом, как Отец и Святой Дух, и имеет определение Бога, так же как и каждый из Них, и обладает определением человека и [так же] является челове-

ком, как и каждый из нас. Он обладает определением человека, а именно *животное разумное, смертное и восприимчивое к знанию*, таким же образом, как и каждый из нас.

1489C Тот же, кто говорит, что Христос – одна сложная природа, подобно тому как существует одна сложная ипостась, будет вынужден назвать и эту природу, и эту ипостась философским именем. Конечно, он сможет назвать ипостась воплотившимся Сыном (Υἱὸν θεοσαρκωμένον). Какое же имя он сможет дать природе? Ведь ежели он назовет ее Богом, то отринет человечность. Если же именует человеком, то упразднит Троицу. А коли не назовет ее ни Богом, ни человеком, а остановится на [мысли], что Христос ни Бог и ни человек, то сотворит постыдное дело и упадет в величайшее кощунство и в гибельную пучину. Какое же подходящее имя сможет найти этот жалкий для пустой и тупой природы, кроме как скиндапс (σκινδαψός) или козлолень (τραγέλαφος)?

1489D Вот, что прежде всего нужно вам знать, чрезвычайно любящие знание: что мы, православные говорим, что Христос – это одна сложная ипостась (σύνθετον ὑπόστασιν), и не подразумеваем [здесь] никакой [другой] кроме ипостаси вечного Сына, одну, сущую из Троицы, мы не отваживаемся вводить кукую-то «новую»³³¹ [ипостась], не бывать [этому]! Однако пусть будет разъяснен способ ипостасного составления (τρόπος ὑποστατικῆς συνθέσεως). А сложной мы называем ипостась вечного Сына двояко (διχῶς). Она зовется сложной (σύνθετος) из божественности и человечности. И в свою очередь каждый человек зовется сложным из тела и души. Однако Он не зовет-

³³¹ PG Κοινήν испр. на καινήν.

ся сложным из божественности и человечности в собственном смысле слова³³², а метафорически (μεταφορικῶς). Ведь то, что сложно в собственном смысле слова, совсем не существует до того, как соединится то, из чего оно состоит. А мы не можем просто сказать, что Христос совсем не существовал прежде соединения божественности и человечности, из коих Он сложен. **1491А** Однако мы говорим, что Христос не был Христом детерминировано (μετὰ προοδιορισμοῦ) прежде, чем в Нем соединились божественность и человечность. Когда же они ипостасно соединились в несмешном и неизменном единении (ἀσύνχeton τε καὶ ἄτρεπτον ἕνωσιν), в отношении Него говорится о соединении в переносном значении без соединения истинного по сущности, и Он метафорически зовется сложным из божественности и человечности. Ведь то, что в собственном смысле слова составлено из вещи, зовется каким-либо другим именем помимо имен того, из чего оно составлено подобно тому, как результат, [что-то] третье [называется другим именем] помимо того, из чего он состоит. Ведь когда человек состоит из души и тела он зовется человеком, а не душой и не телом. Так что Христос **1491В** каким-то образом сложен из вечно-го Сына и человечности, а вечный Сын Сам является Христом, хоть и не зовется Христом до воплощения. Поэтому Священное Писание, а также Священный Собор 318 Отцов в Никее провозгласили, что Иисус Христос рожден от Отца прежде веков, сотворил века и из несущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) сотворил все сущим, и то, что Он является Мудростью, Словом и Силой Отца. И если бы то, что составлено

³³² PG Κύριος испр. на κυρίως

из божественности и человечности, то есть Христос, было бы новой ипостасью помимо вечного [Сына], то Он бы не был бы рожден прежде веков от Отца, не был бы Творцом веков, не был бы Мудростью, Словом и Силой. **1491C** Итак, говорится, что Господь Иисус Христос, то есть одна сложная ипостась, состоит из божественности и человечности, но не является полностью сложным из того, из чего Он сложен.

Во-вторых, как мы уже сказали, Господь Иисус Христос, то есть воплотившийся вечный едиnorodный Сын Божий, является сложным из души и тела. Ибо вечный Сын, будучи по природе Богом, стал человеком, как один из нас, и при том, что Он остался Богом, как и прежде, о Нем говорится абсолютно все то, что говорится о каждом из нас. И так как каждый из нас состоит из души и тела, также и Он подобно нам сложен из тела и души. Так что очевидно доказано, что Христос зовется сложным двояко, о чем мы сказали ранее: из божественности и человечности, **1491D** и из души и тела. При этом Он является вечным Сыном, то есть одной ипостасью из Троицы, Кому Слава и Власть, а также безначальному Его Отцу, и Всесвятому Его Духу в бесконечные веки веков, Аминь.

Леонтий-схоластик

О Сектах

Предисловие

Сочинение, перевод которого публикуется ниже, – одно из самых загадочных в составе «Леонтьевского корпуса». Само его название может быть понято по-разному и, соответственно по-разному переведено. Выше мы привели используемое в патрологии условное краткое латинское название – *De Sectis* (буквально: *О сектах*³³³), однако подлинное полное название сочинения, которое приведено в «Патрологии» Миня, пространно и допускает разные толкования: Λεοντίου σχολαστικοῦ βυζαντίνου, σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τὴν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφῆσαντος γραφήν. В разных смыслах в этом названии можно понять выражение: ἀπὸ φωνῆς. В зависимости от понимания истории создания сочинения, это название переводят либо как указывающее на то, что автором его является некий боголюбивейший авва Феодор, мудрейший философ, Любомудрствовавший о Божественном и внешнем писании, а некий византийский схоластик Леонтий записывал то, чему он учил, либо то же самое название можно понять и в том смысле, что настоящим автором трактата является Леонтий-схоластик,

³³³ Слово «секта» здесь не следует понимать в современном смысле; некоторые авторы переводят латинское название трактата как: «О ересьях».

а указанный авва Феодор выступил в качестве его соавтора, или последнего редактора. В свою очередь, кто такие «схоластик Леонтий», сочинение которого попало в «Леонтьевский корпус» (тот же ли он самый, что Леонтий Византийский, или может быть Леонтий Иерусалимский, или еще какой-то Леонтий?), и кто такой авва Феодор, – об этом тоже высказываются самые разные предположения.

Предваряя настоящую публикацию русского перевода трактата *О сектах*, мы не будем останавливаться подробно на гипотезах относительно авторства трактата³³⁴.

³³⁴ Приведем здесь лишь краткий обзор основных предположений относительно авторства *De Sectis* (в этом обзоре мы отчасти следуем Т. А. Щукину: Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М., СПб., 2009. С. 647, прим. 6). Фридрих Лоофс полагал, что *De Sectis* – это переработанная неким Феодором версия части недошедшего большого сочинения Леонтия Византийского (*Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechische Kirche. Leipzig, 1887. S. 144sqq.*). Рис и Ришар отвергли принадлежность *De Sectis* Леонтию Византийскому (см. *Rees S. The "De Sectis": a Treatise Attributed to Leontius of Byzantium // The Journal of Theological Studies. 40, 1939. P. 346–360; Richard M. Le traité «De Sectis» et Léonce de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 35, 1939. P. 695–723*). В свою очередь, Рис допускает влияние Леонтия Византийского на автора трактата, но считает таковым авву Феодора, жившего во второй половине VI в., лекции которого и записал Леонтий-схоластик, не имеющий ничего общего с Леонтием Византийским. Таковым аввой Феодором, по мнению Риса и Ришара, был Феодор Раифский, видный богослов VI в. Впрочем, как справедливо замечает Мишель ван Эсбрук, если в связи с *De Sectis* и можно говорить о Феодоре Раифском, то никак нельзя считать,

Отметим лишь то, что необходимо иметь в виду для его лучшего понимания, и что представляется несомненным.

что это тот самый Феодор Раифский, которого некоторые исследователи отождествляют с Феодором Фаранским, одним из родоначальников моноэнергизма VII в. Дело даже не в том, что моноэнергистские споры не упоминаются в трактате, но, в первую очередь, в том, что автор трактата стоит на позиции диоэнергизма. Как бы то ни было, сам Мишель ван Эсбрук не считает авву Феодора (кого бы под ним не иметь в виду) главным автором трактата; путем анализа грузинского перевода трактата, который соответствовал более ранней версии, лучше укладывающейся в хронологические рамки жизни Леонтия Византийского, он попытался показать, что трактат *De Sectis* вполне мог изначально принадлежать автору «Против несториан и евтихиан», и лишь был переработан неким Феодором. По мнению ван Эсбрука трактат мог быть создан не во второй половине VI в., как считали Рис и Ришар на основании упоминания в нем свт. Евлогия Александрийского (ок. 579-13.02.607/08) и тритеизма – ереси Иоанна Филопона, но между 543 и 551 гг. (*Esbroeck, van M. La date et l'auteur du De Sectis attribué à Léonce de Byzance // After Chalcedon. Studies in theology and church history. Leuven, 1985. (Orientalia Iovaniensia analecta 18). P. 415–424; русский перевод иг. Феофана (Арепкина): <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1185>). Тем не менее, датировку Эсбрука отвергает Уве Майкл Ланг (Lang U. M. The Date of the Treatise De Sectis Revisited // *Orientalia Iovaniensia periodica*. 29, 1998. P. 89–98), вновь приводя в качестве аргумента факт упоминания в трактате Евлогия Александрийского (он не согласен с ван Эсбруком, что отрывок про Евлогия – поздняя вставка) и полемики против тритеизма Иоанна Филопона, бывшего предметом полемики значительно позднее, чем это считает ван Эсбрук, и полагая, что возражения по этому поводу ван Эсбрука не достаточно обоснованы. Игнорируя тезисы Ланга, отстаивает точку*

Трактат был написан не позднее Эдикта имп. Юстиниана о *Трех главах* (543 г.), который обсуждается в нем, как и богословие Феодора Мопсуестийского, Феодорита

зрения ван Эсбрука Филиппо Карционе (Carcione F. *Il De Sectis di Leonzio Scolastico: un testimone della scuola calcedonese in Egitto al tempo del Patriarca Zoilo* // *Studi sull'Oriente Cristiano*. 6:1, 2002. P. 101–120). К этому обзору можно добавить и мнение русского патролога свящ. Василия Соколова, который в своем исследовании о Леонтии Византийском посвятил проблеме авторства *De Sectis* не мало места (см. свящ. Василий Соколов. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований, под ред. А. Р. Фокина. М. 2006. С. 53–69; 131–138). Соколов в свою очередь сделал подробный обзор мнений относительно авторства этого трактата, имевших место к его времени, и высказывает свое мнение, что изначальный вариант трактата принадлежал Леонтию Византийскому, но был впоследствии отредактирован неким аввой Феодором, каковым мог быть, например, Феодор, еп. Скифопольский. В заключение этого краткого обзора хотелось бы отметить, что нам представляется невозможным, чтобы автором *De Sectis* был Леонтий Византийский, каковым его изображает В. М. Лурье (см. В. М. Лурье. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006), т.е. Леонтий-оригенист, верящий в существование первоначальной Энады умов (см. В. М. Лурье, ук. соч. с. 341–346), которые затем получили тела. Автор *De Sectis* эксплицитно отвергает это учение в десятом *деянии*. Поэтому представляется, что В. М. Лурье не последователен, соглашаясь с ван Эсбруком относительно того, что основной автор трактата *De Sectis* – Леонтий Византийский (см. В. М. Лурье, ук. соч. С. 159–160), и в то же время утверждая, что последний был оригенистом, верившим в Энаду. Впрочем, и то, что Леонтий Византийский, автор *Эпилисиса*, действительно верил в существование Энады, т. е. был оригенистом в этом смысле, как утверждает В. М. Лурье, нельзя считать с очевидностью доказанным.

Кирилла и Ивы Эдесского. Очевидно и то, что трактат был написан и отредактирован до начала споров вокруг моноэнергизма, которые в нем никак не отражены среди перечисляемых предметов полемики. Таким образом, наиболее вероятным временем создания трактата является середина, или вторая половина VI в., а свой окончательный вид он получил не позднее начала VII в.

В богословском и церковно-историческом отношении трактат имеет несомненную ценность как достаточно емкий ересиологический компендиум догматико-полемического и историко-церковного содержания, направленный, в первую очередь, против тех, кто не принимал Халкидонский Собор, а также против оригенистов – течений, наиболее опасных для православия в VI в. Что касается позиции самого автора (или со-авторов) трактата, то ее можно охарактеризовать как позицию строгого диофизитства, вплоть до того, что автора можно заподозрить даже в излишне мягком отношении к предтече несторианства Феодору Мопсуестийскому. Такая позиция, которую принято считать характерной для антиохийской школы (хотя она отнюдь не ограничивалась ею), подразумевает у автора трактата и имплицитный диоэнергизм, и специфическое отношение к проблеме «неведения Христа», как будто сближающее его в этом отношении с агноитами³³⁵, что особенно интересно, если иметь в виду, что трактат несомненно написан халкидонитом и во второй половине VI в., когда, как считают некоторые исследователи, официально на

³³⁵ Эти и ряд других моментов, характерных для богословия данного трактата, мы кратко обсуждаем в примечаниях.

Востоке империи в Православной Церкви доминировал г.н. «неохалкидонизм» с неким специфическим уклоном в монофелитство, что и дало себя знать впоследствии во время моноэнергистского кризиса VII в.³³⁶.

Местом написания трактата возможно была Палестина или Египет³³⁷, хотя точно этого сказать нельзя; в любом случае, скорее всего он был особенно востребован в местах соприкосновения халкидонитов с монофизитами, где возникала необходимость полемики с последними. Популярность трактата сохранялась долго и после его создания, о чем свидетельствует включение отрывков из него в знаменитый православный флорилегий VII в. *Doctrina partum*³³⁸, а также многочисленные списки трактата и его перевод на грузинский язык³³⁹.

³³⁶ См., напр. В. М. Лурье. История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 314-315. Наличие таких сочинений, как *De Sectis*, дает представление о разнообразии богословских течений внутри Православной Церкви в это время.

³³⁷ По крайней мере, церковная история и полемика, имевшая место в Египте, в трактате отражены наиболее подробно.

³³⁸ Так что до исследования Юнгласа (*Junglas P. Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften. Quellen und Anschauungen*, Paderborn 1908) вообще было мнение, что первичен текст, содержащийся в *Doctrina Patrum*.

³³⁹ Перевод сделан Арсением Икалтоели в лавре Мангана в Константинополе в XI (см. подробнее в статье М. ван Эсбрука: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1185>). Любопытно отметить, что издатели грузинского текста приняли его за сочинение Феодора Абу-Курры (см. *L. Datiashvili Theodore Abuiura. Traktatebi da dialogebi targmnilu bernulidan Arsen Iqaltoelis mier*, Tbilisi 1980, С. 78-115). Как пишет ван Эсбрук: «Грузинский издатель не заметил, что

Настоящий перевод осуществлен Ф. Г. Беневицем по «Патрологии» Миня (PG 86a, 1193-1267), где отражен не самый древний вариант данного трактата. Как сообщает Мишель ван Эсбрук, «издание PG зависит от одной венской рукописи, Theol.gr.190, XV или XVI в. Последняя является частью группы SOUFW, представляющей одну семью β , вообще более недавнюю и более изученную. Другая семья α более обильная и более древняя (EABTSCVMLP), совпадающая с грузинской версией XI в., особенно для рукописи С (AthosVatopédi 286, XIII в.)»³⁴⁰. Несмотря на относительно меньшую ценность данной версии для науки, желая познакомить русских читателей с еще одним замечательным документом истории Церкви и борьбы за утверждение Халкидонского Собора, в виду отсутствия критического издания *De Sectis*, мы сочли возможным сделать перевод по тексту из патрологии Миня, который, очевидно, в целом вполне адекватно отражает основное содержание трактата.

Г. И. Беневиц

десять трактатов были не Абу-Курры, но Леонтия». Этот текстологический курьез, между тем, представляется не вовсе случайным, так как Феодор Абу-Курра в самом деле является продолжателем той же традиции ученого богословия, опирающегося на логику и работающего с терминами, что и автор *De Sectis*.

³⁴⁰ См. <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1185>.

Леонтия, схоластика Византийского³⁴¹

О сектах

Схолии

Деяние первое.

1193А Раз мы решили упомянуть ереси, то, прежде всего, нам следует рассмотреть четыре существительных³⁴² в их употреблении у отцов. Это сущность, природа, ипостась и лицо. Следует знать, что у них (у отцов – Ф. Б.) сущность и природа одно и то же, как в свою очередь и ипостась и лицо. Сущность же у них, то есть природа, является тем, что философы называют вид. А вид – *то, что высказывается о многих предметах, различающихся между собой числом*. А ипостасью, то есть лицом, именуют то, что философы называли неделимой (индивидуальной) сущностью (*ἄτομον οὐσίαν*)³⁴³. Правильно мы добавили про

³⁴¹ Перевод Ф. Г. Беневича, примечания, кроме отмеченных как примечания переводчика, – Г. И. Беневича.

³⁴² τινῶν – дословно «что-то» или «кто-то», то есть то, что отвечает на вопрос «кто?», «что?» – *прим. перев.*

³⁴³ Понятие индивидуальной сущности широко употребляется в неоплатонизме и у комментаторов Аристотеля (в том числе и у христианских), см. напр.: Porphyry., In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem 4.1. 122. 14; Simplic. In Aristotelis categorias commentarium 8.104. 23; Ammon., In Aristotelis categorias commentarius 50. 19; Elias (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium 165. 13; Ibid. 166. 16. Проблематика, связанная с вопросом об «индивидуальных природах» обсуждается в статье Cross Richard. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. V. 10, # 2, 2002, P.

индивидуальную сущность, потому что церковные [авторы] не именовали индивидуальные акциденции (τὰ ἄτομα τῶν συμβεβηκότων) ни ипостасью, ни лицом³⁴⁴. Так как мы понимаем [все] это так, то мы верим, что существует одно Божество, познаваемое в Трех Ипостасях. Одна Ипостась – Отца, одна – Сына и **1196А** одна – Святого Духа. Эти Три не отличаются друг от друга ничем, кроме как идиомами³⁴⁵.

245-265 (рус. пер. см. в: Леонтий Византийский. Сборник исследований, под ред. А. Р. Фокина. М. 2006. С. 632-654), однако, к сожалению, без привлечения соответствующего философского контекста у комментаторов Аристотеля. Автор проводит различие между тем, что он называет «частной сущностью» (которое он считает не православным) и тем, что он именует «индивидуальной природой» (которое он считает вполне святоотеческим), однако, следует иметь в виду, что такое различие вводится самим исследователем и не имеет буквального соответствия в святоотеческой литературе, как видно и из данного места *De Sectis*.

³⁴⁴ Важное свидетельство того, что у православного богослова VI в. индивидуальные акциденции, которые, вероятно, соответствуют ипостасным особенностям, разотождествляются с ипостасью (задолго до полемики вокруг иконоборчества, где это положение будет принципиально важным для прп. Феодора Студита в защите иконопочитания). Можно предположить, что в данном месте *De Sectis* автор, разотождествляя ипостась (лицо) с ипостасными особенностями, вместе с тем разотождествляет ее и с «индивидуальной сущностью», понятие которой он оставляет внешним философам. По крайней мере, ниже (1233А-В), полемизируя с тритеизмом Филопона, он отвергает как отождествление ипостаси с сущностью, так и само понятие «частной сущности», равнозначное ипостаси, считая мышление в этих понятиях непреодоленным аристотелизмом.

³⁴⁵ Или: «особенностями».

В отношении идиомы Отец – это одно, Сын – это другое, и Святой Дух – это третье. Поскольку сущность у Трех одна, то и сила одна, и желание одно. Они отличны только тем, что Сын рождается от Отца, а Святой Дух исходит от Него. А как Сын рождается от Него, а Святой Дух исходит от Него, не следует пустословить. Следует знать, что нельзя постигать Отца, Сына и Святого Духа, как человека³⁴⁶. Ибо Священное Писание так просто это [все] изложило, как только можно было о Них научить и сказать, чтобы мы могли слушать. Итак, эта Святая Троица, Одно Божество сотворило из абсолютно не сущего **1196В** все, видимое и невидимое. А о том, появилось ли невидимое ранее, мы узнаем далее³⁴⁷.

Следует знать, что Бог сотворил все за шесть дней, а в последний сотворил человека. И сотворив его, поместил его в рай. Что есть рай, мы узнаем далее³⁴⁸. Взяв же плоть от одного из его ребер, Бог сотворил женщину, что была названа Адамом Ева. И дал Бог им заповедь, сказав: «Если будете ее блюсти, то спасетесь, если же нет, – умрете». И так как они ее не соблюли, были изгнаны из рая. И проклял Бог человеческий род. После же того как они были изгнаны, Адам познал Еву, и родились у них три сына: **1196С** Каин,

³⁴⁶ Автор, вероятно, имеет в виду, что нельзя мыслить три Ипостаси Божества по образу трех человек.

³⁴⁷ Речь, скорее всего, об оригенистическом учении об Энаде умов, которые предсуществовали творению видимого мира. К этой теме автор обращается в десятом *деянии*. Упоминание этой темы уже в первом *деянии* можно считать веским доводом в пользу того, что и десятое *деяние*, направленное против оригенизма, написано тем же автором, что и первое.

³⁴⁸ Этот вопрос в трактате больше не обсуждается.

Авель и Сиф. А как родились они, преумножился род человеческий и стал роптать на Господа. Разгневавшись, Он послал на них потоп, из которого спаслись только Ной, его жена, и трое сыновей его и их жены – всех их было восемь. А после того как они спаслись, вновь преумножился род человеческий и снова стал поклоняться идолам. И призрел тогда Бог на Авраама, халдея из Месопотамии и сказал ему: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе» (Исх. 12:1). И тот ушел, и указал ему Бог на землю Ханаанскую, то есть Палестину, сказав ему: «Потомству твоему отдам **1196D** Я землю сию» (Исх. 12:7). И родил в сей земле Авраам Исаака, а Исаак Иакова, у Иакова же было 12 детей, среди коих один был Иуда. Они были двенадцатью патриархами. Патриархами же их именovali, потому что от них называются 12 колен. И именовались они и израильтяне, и евреи, и иудеи. Израильтянами они звались от Иакова, коему Бог сказал: «Отныне ты не будешь называться Иаковым, но будет имя тебе: Израиль» (Исх. 35:10), евреями же от праотца Авраама – Евера. А иудеями в полном смысле слова зовутся не все, но [только] те, что из колена Иуды, в переносном же смысле они зовутся иудеями, потому что из сего колена были их цари, и поэтому это имя возоблададо над всеми.

1197A Из этих двенадцати один был Иосиф, которому завидовали другие братья, пока не продали его людям, шедшим в Египет. Прибыв в Египет, он снискал благосклонность царя фараона и тех, кто там [жил]. Когда же случился голод в Палестине, Иаков вместе со своими сыновьями и детьми их, всех их было 75, прибыл в Египет, услы-

шав, что там есть много хлеба. И так как они были признаны Иосифом, то остались там. После же того как Иосиф и Иаков умерли там, Египтяне стали притеснять Израильян. И тогда вспомнил Бог о том обещании, что дал Аврааму, и вывел их из Египта посредством Моисея пророка, притом, что их было 600 тысяч без детей и жен. Они пробыли в пустыне 40 лет, тогда и **1197В** дал им Бог чрез Моисея закон, они же делали все против него, как говорит Писание. 40 лет спустя они вышли из пустыни в землю обетованную, когда Моисей уже умер. Прибывши в эту землю, они не изменились, несмотря на то, что им являлось множество пророков, изрядно им проповедовавших, однако остались такими же. И тогда Сын и Слово Божье, вселившись ради нас в Богородицу, облекшись в тело одушевленное, разумное и рассудительное, проще говоря, человеческое, был единен с человеческой плотью, несмесно, истинно, нераздельно. Истинно, потому что одна ипостась была образована из Слова Божьего и человеческого тела, несмесно же, потому что после единения **1197С** единенное сохранилось, и ничто не изменилось в отношении сущности, а нераздельно, потому что у них одна ипостась. Это все нам внушило Священное Писание. Оно говорит, что все, творимое Им, от Одного и Того же, хоть и от разных сущностей, иногда от Божественной [природы], а иногда от человеческой³⁴⁹. Все, что следует претерпеть человеку, Он претерпел. Он был рожден, вскормлен молоком, и был возвращен, и вырос, и, когда Ему было 30 лет, Он крестился, а после крещения начал творить чудеса и учить иудеев. И в 33 года был распят, и распятый воскрес в третий день, и вознесся на небеса вместе с телом,

³⁴⁹ Пример имплицитного диоэнергизма.

и ныне сидит одесную Отца, и Он грядет судить живых и мертвых в воскресение. Такова вера **1197D** христиан.

Засим в предстоящем рассмотрении мы упомянем четыре ереси³⁵⁰. Две из них – о богословии и противоположны друг другу. Ибо Савеллий называл Святую Троицу одной сущностью и одной многоименной ипостасью, а Арий называл тремя ипостасями и тремя разнородными сущностями, ведь он говорил, что сперва был Отец, а Сын и Святой Дух – его создания, рожденные от Него для услужения тем, кого Он сотворил. При том, что они (эти две ереси – Ф. Б.) так диаметрально друг другу противоположны, **1200A** Церковь шествует средним путем, не проповедуя подобно Савеллию одну природу так, чтобы проповедовать и одну ипостась, и при этом, не [проповедуя] три ипостаси, дабы проповедовать и три сущности. Ибо Савеллий, ошибившись, из-за одной сущности проповедовал и одну ипостась, а Арий из-за трех ипостасей говорил о трех природах. Итак, Церковь, шествуя средним путем, говорит об одной сущности Бога в трех ипостасях. И Монада в Триаде – то же, что и Триада в Монаде³⁵¹.

Затем же о вочеловечении Бога Слова с диаметрально противоположных сторон противостоят друг другу Не-

³⁵⁰ Свящ. Василий Соколов (см. свящ. Василий Соколов. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М. 2006. с. 132) находит большой параллелизм между последующим освещением ересей в *De Sectis* и у Леонтия Византийского в сочинении Против Нестория и Евтихия (PG 86, 1276ff). Там же отмечен и ряд других параллелей между *De Sectis* и другими сочинения «Леонтьевского корпуса».

³⁵¹ Или: Единица в Троице – то же, что Троица в Единице.

сторий и Евтихий. Ибо Несторий сказал о двух природах, но не сказал, что они становятся едины, но что у этого человека сильная связь (συχέσις) с Сыном, **1200В** так что Он может чрез него действовать, когда пожелает. И поэтому говорил, что этого человека можно называть Сыном. И если кто, пожалуй, спросит его: «Почему же ты называешь Сына [чем-то] одним, а не двумя?» – Несторий, наверное, ответит: «Такова была любовь (или: «дружба» (φιλία)) и связь (συχέσις) Бога Слова с человеком, что два называются одним Сыном». А Евтихий говорил об одной ипостаси, и заявлял, что единение Бога Слова с человеком было таково, что была образована одна природа из двух. И вновь Церковь, шествуя посреди них, говорит о двух природах не подобно Несторию, так чтобы при этом не говорить о свершении единения, но и не заявляет подобно Евтихию о таком единении, чтобы говорить об одной природе. Ибо Несторий из-за **1200С** двух природ отрицал свершение единения, а Евтихий из-за единения говорил об одной природе. Церковь, однако, проповедует одну ипостась в двух природах. И это учение о вочеловечении противоположно учению о богословии, как сказал божественный Григорий. Ибо там у нас единое в сущности, различное же в ипостасях, тут же наоборот, единое в ипостаси, различное же в сущностях. Таково сие деяние.

1200D Деяние второе.

Вслед за уже рассмотренным, необходимо исследовать кое-какие ереси. Всех их – 84, как исчислил Епифаний,

епископ Кипрский³⁵², но прежде, чем к ним приступить, мы перечислим прежде церковные книги. Из церковных книг, одни относятся к Ветхому Завету, другие же – к Новому. Мы называем Ветхим Заветом то, что было до пришествия Христа, Новым же – то, что было после него. Ветхий Завет состоит из 22 книг, из которых одни – исторические, другие – пророческие, третьи – назидательные, четвертые же – для псалмопения. Даже если одно находится в другом, все равно большинством оно именуется [чем-то] одним. Исторических книг – 12, первая из которых – [Книга] Бытия, **1201A** в коей содержатся события от сотворения неба и земли до смерти Иосифа. Вторая – это Исход, в ней повествуется о событиях от смерти Иосифа и исхода Израильян до того, как они прибыли на гору Синай. Это: как разошлось Красное море, и что случилось посреди, и как чрез Моисея от Бога был обретен закон. Третья книга – это так называемые Числа, в коих перечисляются колена израильян и их главы. Четвертая книга – Левит, в которой предписывается, как священникам следует служить. Поэтому и названа она Левит, так как священники были из колена Левина. Пятая книга – Второзаконие, в коей кратко рассказывается о случившемся **1201B** от Исхода до горы Синай, и так как [там] подробно представлен Закон, она называется Второзаконие. Ибо то, что в Исходе коротко написано о Законе, передано подробнее во Второзаконии вместе с прочим.

³⁵² На самом деле, основываясь на словах из Книги Песни песней (Песн. 6:7-8), св. Епифаний Кипрский говорит о «восьмидесяти наложницах», т. е. 80 различных ересях, возникших до первого пришествия Христова, так и после Его пришествия (*Ephr. Adv. haer. Prooem. 1; Adv. haer. 35. 3*).

Эти пять книг, все они, как свидетельствуют, принадлежат Моисею. Те же, что будут дальше, никто не знает чьи. Эти первые [пять] называются: Пятикнижие. Шестая книга после Второзакония – Книга Иисуса Навина, в коей рассказывается, как Иисус, бывший учеником Моисея и равным ему по силам, вывел израильтян из пустыни в Землю обетованную. Седьмая книга – так называемая Книга Судей. Ибо когда израильтяне прибыли в Землю обетованную, то назначили себе судей, чтобы судили народ, ведь у них, называвших царем только Бога, не было царя. **1201C** И поскольку в этой книге рассказывается, что сделали судьи до царей, поэтому она и названа Книга Судей. Восьмая книга – Книга Руфи. Руфь, бывшая Моавитянкой, перешла к израильтянам и была женой праотца Давида. Затем следует две книги, которые описывают царства, ибо Книг Царств четыре, но переданы они в двух.

Иудеи же были царями по следующей причине. Самуил, последний из судей, был пророком и великим мужем и весьма справедливо судил народ Израиля. У него было двое сыновей, которые, когда Самуил состарился, стали судьями, но не судили народ **1201D** по заветам отца, а принимая дары, продавали приговоры. Так вот, когда их отец состарился, израильтяне собрались, прося его назначить им царя. Тот же помолившись Богу, услышал: «Послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, прося себе царя» (Ср. 1 Цар. 8:7). И Самуил, услышав Бога, соделал царем над ними Саула, мужа из колена Вениаминова, который процарствовав 40 лет, не сохранил заветы Божьи. И тогда Бог вместо него сделал царем Давида из колена Иуды. И с

тех пор колено Давида оставалось при власти, потому что **1204А** сын принимал от отца царство до тех пор, пока Навуходоносор не поработил Иерусалим. Итак, девятая и десятая книги повествуют о царствах. Одиннадцатая же – Паралипоменон. А Паралипоменоном названа, потому что в ней рассказывается то, что обошли молчанием (παρέλιπον) написавшие Книги Царств. А двенадцатая из исторических книг – Книга Ездры, в коей то, что случилось после пленения иудеев, вплоть до их возвращения, случившемся при ассирийцах, при Кире. Таковы исторические [книги].

Пророческих книг пять. Первая из них – Исайя, вторая – Иеремия, третья – Иезекииль, четвертая – Даниил, пятая – Двенадцать Пророков, в коей находятся пророчества двенадцати пророков. **1204В** Назидательных же книг четыре. Первая из них – Книга Иова, иные мнят, что она написана Иосифом. Вторая книга – Книга Премудрости Соломона. Третья – Екклесиаст. Четвертая – Песнь Песней. А теперь я скажу, что Песнь Песней ставится после назидательных книг, поскольку их форма более возвышена. Эти три книги принадлежат Соломону. Затем еще есть Псалтырь. Таковы 22 книги Ветхого Завета.

Книг Нового Завета – шесть, две из которых содержат евангелистов. Первая – Матфея и Марка, вторая – Луку и Иоанна. Третья же Деяния Апостолов, а четвертая – Кафолические Послания, коих семь: **1204С** первое – Иакова, второе и третье – Петра, четвертое, пятое и шестое – Иоанна, седьмое же Иуды. А кафолическими они названы, потому что адресованы не одному народу, как послания Павла, но вообще всем. Пятая книга – 14 посланий св. Павла. Седьмая – Апокалипсис св. Иоанна. Таковы книги, признанные

Церковью, и древние и новые. Из них евреи принимают все древние.

Засим следует, прежде всего, представить учение евреев, и сперва их богословие. Так вот, евреи заявляют, что ипостась одна и сущность одна. И решительным образом не исповедуют Троицу, да и не говорят ни об Отце, ни о Сыне, ни о Святом Духе. А если мы и можем назвать Бога **1204D** Отцом – говорят они, – то [только] как Отца всех людей. Утверждают же, что ипостась Бога одна, [основываясь] на сказанном Моисеем: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6:4). Мы же скажем им, что Моисей рек так, рассматривая сущность, а не ипостаси, поскольку то, что Троица существует, можно доказать, исходя из многого. Во-первых, из того, что Бог говорит в Книге Бытия: «Сотворим человека» (Быт. 1:26). Ведь Он не употребил бы множественного числа *сотворим*, если бы другие не общались к Его силе. Во-вторых, [исходя] **1205A** из того, что Он говорит вновь в Книге Бытия: «Вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3:22). Итак, то, что Троица есть, можно доказать из многого. Перейдем же ныне к тому, чтобы показать, как они думают о вочеловечении Христа. Так вот, существует три вопроса о Христе: является ли Он [ныне], явился ли уже, и Бог ли явившийся? Касательно первого вопроса, является ли Он [ныне], и говорить нечего, ибо они исповедуют, что явится [в будущем]. Касательно же других двух следует показать, что они говорят дурно. Ведь мы заявляем, что Он явился, и это подтверждается многим: во-первых, чудесами, кои Он сотворил; во-вторых, тем, что из-за Него были свергнуты идолы (ибо Исайя говорит: «Вот, Господь восседит на облаке легком и грядет в Египет. И потрясутся

от лица Его **1205B** идола Египетские» (Ис. 19:1)); в-третьих же, исходя из того, что говорит Даниил, так как 77 лет, о коих рек ему ангел (см. Дан. 9:24), если отсчитывать их с того времени, заканчиваются во времена Христа. А начало отсчета – 24-ый год правления Артаксеркса Долгорукого.

Хотя мы и указываем им на это, они настаивают, что Он не явился. Ибо, говорят, в псалме значится: «Во дни его процветет праведник, и будет обилие мира» (Пс. 71:7), и другое подобное приводят из Священного Писания. Ныне же, говорят, мы не видим ничего такого, но напротив, преумножилась несправедливость, и много грехов. Мы же им отвечаем, что пришествий Христа два. Первое – со славой, о коем **1205C** рассказал Даниил: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему» (Дан. 7:13-14) и так далее. Второе же – со смирением, о коем говорит Исайя: «И мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми» (Ис. 53:2-3). Так вот, когда псалом говорит, что во времена Его наступит справедливость, он говорит это о грядущем славном пришествии Христа, поскольку то, что во времена Христа действительно существовала необходимость греха, очевидно. Я спрошу их: «Своей смертью умер **1205D** пришедший Христос, или другие его убили?» Конечно, они отвечают, что другие его умертвили. – «Что же? Убивший столь великого человека, не крайний ли грешник?» Конечно, они говорят, что да³⁵³. Итак, если дело обстоит так, то во време-

³⁵³ Интересно это, вложенное в уста иудеев, признание, что убийство Христа было великим грехом.

на пришествия Христа действительно существовала необходимость греха. Поэтому псалом говорит о втором пришествии: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1), ибо показывает что у Него были враги, а там где враги, **1208А** нету мира.

То же, что Он не является Богом (это было третьим вопросом) они утверждают, исходя из слов Моисея: «Господь Бог вам воздвигнет пророка из братьев наших, как меня» (ср. Втор. 18:15). Вот, говорят они, он назвал его не Богом, а пророком. Мы же на этом им скажем, что Христос был всем: и человеком, и пророком, и Богом, так что он мог назвать Его любым именем. А то, что Он был Бог, если принять, что Он явился, легко доказать из Нового Завета. Помимо того мы докажем это, исходя и из Ветхого, ибо Иеремия где-то явно сказал: «Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми» (Вар. 3:36-38). Таково то, что касается евреев, и возражений им.

1208В Перейдем же к учению самаритян. Однако сначала немного изучим историю, откуда происходит ересь самаритян. Так вот, после того как Саул процарствовал 40 лет, Бог поставил Давида царем над Израилем, мужа из колена Иуды. И род Давида царствовал до Седекии, притом, что сын принимал от отца власть. Когда же умер царь Давид, Соломон, его сын принял царство. Он творил все по справедливости, посему Бог одарил его великой мудростью и могуществом. Когда же он состарился, то стал поклонять-

ся идолам, убежденный своими женами. Поэтому Бог разгневался на него и сказал Иеровоаму, рабу его: «Если исполнишь волю мою, я воздвигну тебя на царство над **1208C** десятью скипетрами господина твоего, два же других оставлю, ради Давида, отца его, случится же это, после того как он умрет». И вот, когда умер Соломон, его сын Ровоам собрался унаследовать царство, но израильтяне собрались и сказали ему: «Отец твой наложил на нас тяжкое иго, ты же облегчи нам жестокую работу отца твоего и тяжкое иго, которое он наложил на нас, и тогда мы будем служить тебе» (3 Цар. 12:4). Он же ответил им: «Пойдите и чрез три дня опять придите ко мне» (3 Цар. 12:5). Уйдя, он первым делом стал советоваться со старейшими из друзей его отца, они же отвечали ему: «Служи Израилю, и он будет повиноваться тебе» (ср. 3 Цар. 12:7), спросил и у молодых, а они посоветовали ему: «Скажи им, что мой мизинец, **1208D** толще чресл отца моего, он наказывал вас бичами, я же буду скорпионами» (ср. 3 Цар. 12:10). Поверив им, Ровоам так и сказал израильтянам, они же ответили: «Паси дом свой, Давид, Израиль же уходит в свои палатки», и, сказав это, они все удалились кроме колена Вениамина и Иуды. Эти два держали Иерусалим и то, что вокруг него, те же десять удалились в Неаполис и земли вокруг него. И зовутся эти десять колен **1209A** израильтяне, потому что их было больше, те же два – иудеи. Эти десять, избрав царем Иеровоама раба Соломона, постоянно воевали с иудеями. И поскольку был закон у евреев каждый год поклоняться ковчегу в Иерусалиме, Иеровоам испугался, как бы не перешли они на другую сторону, постоянно туда путешествуя, и сделал двух золотых тельцов, и сказал им: «Это те боги, что

вывели вас из Египта, им и поклоняйтесь». Так что и израильтяне, и иудеи из-за Иероваама поклонялись идолам на протяжении многих царствований до тех пор, пока Бог, разгневавшись, не привел на них царя ассирийцев Салманасара. Он пленил десять колен израильтянских, а с иудеями не воевал. Пленив же **1209В** израильтян, вместо них поместил туда других для сохранности этого места, а звали их: самаритяне, поскольку у евреев страж зовется самаритянином. И вот, когда они жили там вместо израильтян, их весьма часто убивали львы, так что послали они к царю ассирийскому: «Львы губят нас, поскольку не умеем поклоняться Богу сей земли». Когда царь услышал об этом, он послал им одного из плененных священников, чтобы он научил их, как следует поклоняться Богу той земли. Тот же, прибыв туда, ничему другому их не научил, как говорят с тех пор историки, кроме Пятикнижия, посему только его и принимают самаритяне. По сей момент и рассказывает нам Писание, и говорится, **1209С** что отсюда и появились самаритяне.

Ересь же их такова: о богословии они думают так же, как и евреи, ибо славят одну ипостась и одну сущность. С вочеловечением же Христа у них обстоит следующим образом: они не верят, что он пришел, но, что ему предстоит придти, и что грядущий, не Бог, а пророк. И они учат, что нет ни ангелов, ни бессмертной души, ни воскресения. И не соглашаются, что Христос будет судить и живых и мертвых. А в том, что ангелы есть, они изобличаются на основе Пятикнижия: «Вот я посылаю ангела от лица моего» (ср. Исх. 23:20), и «Ангел Божий воззвал к Агари» (Быт. 21:17), а также **1209D** «И ангел Божий воззвал к Аврааму»

(Быт. 22:11), и «Пришли ангелы в Содом» (Быт. 19:1) и другого тому подобного. В пользу же того, что душа смертна, а не бессмертна, говорят они, Моисей свидетельствует: «Не ешьте кровь, а выливайте ее на землю, ибо душа всякого животного есть кровь его» (Лев. 17:13-14). Мы же на это скажем, что, прежде всего, кровь это не душа, но если кровь изливается, то и душа губится. Здесь же он у него имеется в виду кровь домашних животных, кои и мы признаем смертными, а не [кровь] людей. И из истории **1212A** мы доказываем, что душа бессмертна, и есть суд над мертвыми. Каин и Авель были двумя братьями. Один был земледелец, другой же пастух. И оба принесли жертву Богу, и Он принял жертву Авеля, за праведность, а Каина отверг. Так вот, он позавидовал Каину, так что убил его. Раз самаритяне говорят, что каждый получает по делам своим в этой жизни, то, что же нам сказать об Авеле, чью праведность засвидетельствовал Бог? Ибо в том, что касается этой жизни, он получил злом за благо. Посему явно, что душа бессмертна, и что следует учить о воскресении. Ибо если бы не было того, когда он мог бы получить воздаяние за дела, то такой человек умер бы несправедливо. Такова ересь самаритян.

1212B Следует знать, что Навуходоносор, царь ассирийцев, напав на Иерусалим и царя Седекею, пленил и иудеев и взял их в Персию. Среди них были Анания, Азария, Мисаил, и Иезекииль, и Ездра. Спустя 70 лет, при царя Кире, они вернулись в Иерусалим, так как Кир разрешил им, поскольку ему было предсказано много, что он собирався сделать. Ездра же описал их возвращение. Они вошли в Иерусалим, и увидели, что все книги были сожжены во время пленения и, как рассказывают, они восстановили из

памяти 22 книги, кои мы перечислили выше. Таково сие исследование.

1212С Деяние третье.

Поскольку речь идет о христианском учении, следует провести хронологическое разделение, дабы с помощью него мы узнали, какие были учителя, и какие ереси, из коих каждая принимает отцов до нее, но не тех, что после. Из [всех] времен, одни предшествовали Христу, и их мы уже рассмотрели, другие же были после него. Хронологическое деление тех, что после таково: одни времена от рождения Христа до царствования Константина, другие же от царствования Константина до сего дня. Времена от рождения Христа до царствования Константина подразделяются на три [части]: одни от рождения **1212D** Христа до Его Вознесения, вторые от Вознесения [до тех времен], что описывают деяния Апостолов, а третьи от апостольского периода и смерти апостолов до начала царствования Константина. Эти [времена] описывают некоторые церковные писатели: Евсевий Памфил и Феодорит, коих [повествование] мы не принимаем с необходимостью, так как нам предписывается принимать канон Св. Писания вплоть до Деяний Апостолов³⁵⁴. Те же времена, что от царствования Константина до сего дня делятся следующим образом: от царствования Константина до начала деятельности Собора в Халкидоне и те, что от начала **1213A** деятельности Собора в Халкидоне до сего дня. Во времена же от рождения Христа и до царствования Константина были следующие учи-

³⁵⁴ Место не вполне понятное.

теля и отцы: Игнатий Богоносец, Ириней, Юстин философ и мученик, Климент и Ипполит епископы римские, Дионисий Ареопагит, Мефодий епископ Патр, Григорий Чудотворец, Петр епископ александрийский и мученик. Всех их принимают ереси, что были после них.

А ересей в те времена было множество, однако следует упомянуть лишь важнейшие. Так вот первой была ересь монтанистов, которою мы рассмотрим позднее³⁵⁵, затем – манихеев, коя, взявши из каждой ереси худшее, **1213В** не имеет ничего хорошего. О ней никто не может сказать ничего определенно, если не является членом их общины. Они не избегают ни идолопоклонства, ни всех [других] видов зла. А то, что они безрассудно учат о Божестве и о человечестве таково. О Божестве полагают следующим образом: говорят, что существует два начала и два бога, один благой и один дурной. И лучшее среди вещей приписывают благому, а худшее – дурному. К примеру, свет приписывают благому богу, а тьму – дурному. А в свою очередь в отношении сложных живых существ, материю приписывают дурному Богу, а вид (или: «форму» – Ф. Б.) – благому. Они и некоторые книги Ветхого Завета приписывают дурному Богу, как например Исход израильтян из Египта. Ибо, говорят, не подобает благому Богу **1213С** выводить их из Египта, а затем сотворить с ними множество зол. Кое-какие книги они сами придумали себе, ведь говорят о Евангелии от Фомы и от Филиппа, о коих мы не ведаем³⁵⁶. Из-за них святые отцы и указали, какие книги нам следует принимать. О вочеловечении же учат вот как: исповедуют, что вочело-

³⁵⁵ В данном трактате о монтанистах более не говорится.

³⁵⁶ Автор, очевидно, смешивает манихеев и некоторых гностиков.

вечение Христа произошло не в действительности, а по воображению, и что в страстях Он подменил другого человека вместо Себя, а Сам убежал. Доказывают же эту [идею] о воображении, исходя из некоторых слов в Евангелии, и говорят, что, будучи на горе, Он преобразился и стал невидимым, и вновь, когда вокруг было множество народу, Он ускользнул. Этого не достаточно, **1213D** дабы заявлять, что воплощение произошло по воображению. Ибо и люди преобразались и становились невидимыми. Вот и у Моисея лицо преобразилось в прославленное, так что иудеи не могли смотреть на него, однако он говорил с ними, закрыв чело. Исчез и Филипп и внезапно из гор очутился в Азоте (см. Деян. 8:40).

В те времена была и другая ересь – Павла Самосатского. Он ошибся в том, что касается и Божества, и вочеловечения. О Божестве говорил, что есть только Отец, а о вочеловечении, **1216A** что Христос – просто человек, и не считал, что в Нем было Слово Божье, и [в то же время] не учил подобно Несторию. Ибо Несторий, хоть и называл Христа просто человеком, однако заявлял, что в нем пребывало самоипостасное (αὐθυπόστατον) Слово Божье и Сын. Против Троицы же Несторий не грешил. Так вот, Павел Самосатский не признавал самоипостасное бытие Слова во Христе, но называл Слово приказанием и повелением, то есть Бог через Него приказывал человеку, что желал, и тот делал. О Божестве же учил не подобно Савеллию, ибо последний говорил, что Отец, Сын и Святой Дух – одно и то же, и называл их трехименной Вещью, не признавая Троицы. **1216B** Зато Павел не называл Отца, Сына и Святого Духа одним и тем же, однако именовал Отца Богом, сотворившим все,

Сына же – простым человеком, а Духом – благодать, снизошедшую на Апостолов. В те времена имела место и ересь Савеллия, о коей мы уже сказали в рассмотренном ранее.

Во времена же от царствования Константина до начала деятельности Собора в Халкидоне были следующие учителя и отцы: Сильвестр епископ римский, Александр епископ александрийский, Евстафий Антиохийский, Афанасий Александрийский, Юлий Римский, Александр Константинопольский, Иларий из Пиктавий, города в Галатии, Амвросий Медиоланский, **1216C** Василий из Кесарии Капподокийской, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Амфилохий Иконийский, Антиох из Птолемаид, города в Финикии, Геласий из Кесарии Палестинской, Нектарий, Атик, Иоанн, Прокл и Флавиан – из Константинополя. А также Севириан из Гавал, Епифаний Кипрский, Августин из Иппонии, города в Африке, Феофил и Кирилл Александрийские. Всех этих епископов ереси, бывшие после них, принимают, те же, что до – отнюдь.

В само царствование Константина появилась ересь Ария, коя грешила и против Божества и против вочеловечения. Против Божества, – так как заявляла, что Сын и Святой Дух – творения Бога **1216D**, а против вочеловечения, – потому что говорила, что тело Христово не обладало душой, мол, во Христе вместо души первенствует Слово. Арий говорил так, поскольку согласовывал сие с учением о Троице, что нам предстоит доказать. Он полагал, что Сын и Святой Дух – творения, то есть создания, используя кое-что из Священного Писания. Говорит де Петр в Деяниях Апостолов: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого

вы распяли» (Деян. 2:36), и Апостол в своем **1217А** послании к евреям: «Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, Который верен Поставившему Его...» (Евр. 3:1-2); и Сам Господь сказал в Евангелии: «Ибо Отец Мой более Меня» (Ин 14:28). Святые отцы опровергают сие, и сперва приводят цитаты, противостоящие этим, а затем излечивают и те, что приведены ими. В качестве противостоящих [приводят] то, что говорит Иоанн: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). В свою очередь в Послании к евреям Апостол говорит о Сыне: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1:3), а если бы Христос был бы **1217В** творением, а не порождением Бога, Он не мог бы обладать сиянием и образом Бога. И Сам Господь сказал: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). Так они опровергают Ария с помощью противостоящих цитат, те же, что приводятся ими, они лечат следующим образом: хотя Сын и считается ни в чем не уступающим Богу, как человек, Он счел достойным, сказать, что Отец более Него. Когда же Апостол называет Его созданием, то имеет в виду не Божество, а человечество, так что Бог – порождение Бога, а не создание. А человек – создание, и апостол и [все] тому подобное. И следует знать, что учение нашей Церкви [о двух природах во Христе] неспровергает Ария. Ибо, ежели скажем, пожалуй, **1217С** что во Христе не две природы, и применим к человечеству одни низменные термины, а к Божеству другие, то [ересь Ария] не неспровергается. Поэтому учение Ария и гласит, что тело Христова бездушно, дабы применялись эти низменные термины ко Христу не как к человеку, а как к Сыну Божьему. И по его

учению оказывается, что Сын, слабее Отца. А в пользу того, что тело Христово обладает душой, свидетельствует и Он Сам, говоря: «Душа Моя теперь возмутилась» (Ин. 12:27), а также многое другое. Против сего Ария, бывшего пресвитером в Александрии, прогремел Собор в Никее, притом, что избранных епископов было 318, а василевсом был Константин. И они низвергли его (Ария – Ф. Б.), и издали против него Символ [веры], то есть, как говорится, учение, и те, кто хотят, могут ознакомиться с ним. **1217D** Таково сие деяние.

Деяние четвертое.

После ереси Ария, а скорее еще пока она была (ибо держалась долго), выросли и другие две ереси: Македония епископа Константинопольского и пресвитера Аполлинария. Ересь Македония была такова: грешил против Божества, **1220A** вполонину кощунствуя вместе с Арием, ибо заявлял, что Сын – порождение Отца, а Дух – создание. Утверждалось сие его учение на том, что в Священном Писании, как он говорит, не явно сказано, что Святой Дух – Бог. А посрамляется он на основе множества цитат, ибо и о Святом Духе упомянуло Священное Писание как о Боге. Во-первых, в Деяниях Апостолов св. Петр говорит Анании: «Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человеку, а Богу» (Деян. 5:3-4) – вот он явно назвал Святого Духа Богом. Затем опять же в **1220B** Деяниях Апостолов говорится: «Когда

они служили Господу и постились, Дух Святый сказал: отделите Мне Варнаву и Павла на дело, к которому Я призвал их» (ср. Деян. 13:2). Этим *отделите* Он показал свою власть, как будто говорит Сам Бог. Ибо если бы Он был творением Бога, и был бы послан от Него, то ему следовало бы сказать: «Сказал Господь, отделите Мне Варнаву и Павла». Ибо так обыкновенно высказывается Священное Писание, когда Господь говорит посредством кого-то более низменного. Да и Сам Господь говорит в Евангелии: «Дух истины, Который от Отца исходит» (Ин. 15:26), [то есть] является порождением сущности Отца, ибо, **1220С** кажется, что Священное Писание нигде не употребляет этот глагол по отношению к тварям. И опять в другом месте Господь говорит: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Если Святой Дух был бы творением, Он не сочислил бы Его с нетварными, дыбы Ему поклонялись и славили бы Его вместе с Ними.

Аполлинарий, как представляется, не грешил против Божества, однако и его опровергают Григории, как грешившего о нем³⁵⁷. Ибо, как они говорят, он не называет творением, однако признает небольшое подчинение Сына и Святого Духа Отцу. О домостроительстве же он ошибался очевидным образом, ибо говорил, что тело, в кое облекся Бог-Слово, обладало душой, разумом же отнюдь, однако Аполлинарий заявлял, что у Него была как бы неразумная душа. Основывалось же его учение не на какой-либо цитате, но на умозаключениях, ибо он говорил, что разум –

³⁵⁷ См. св. Григорий Богослов. Письмо 3, рус. пер. в изд.: Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. Троице-Сергиева Лавра. 1994. Т. 2. С. 14.

нечто склонное ко греху (ἀμαρτητικόν), **1220D** а предположить, что Слово Божие соприкоснулось с чем-то склонным ко греху, абсолютно безумно. Мы же говорим, что наоборот скорее следует предположить, что Он соприкоснулся с чем-то склонным ко греху, ибо оно нуждалось в спасении. Он его (это склонное ко греху – Ф. Б.) спас, с ним же и соприкоснулся. И так как эти учения порождали смятение, в Константинополе собрался Собор 150 мужей, в коем участвовали и великие – Григории и Амфилохий. Собравшись, они осудили Македония и Аполлинария и издали закон, то есть вероучение, как говорим мы.

1221A В это время было два великих мужа: Диодор епископ Тарса, и Феодор Мопсуэстийский. Они боролись против Ария, Македония и Аполлинария, откомментировали все оставшееся Писание, и почтили в великом почете. И никто на протяжении их жизни не обвинял ни одного из них, однако писали много хвалебного в их честь. И Василий их восхваляет, и Иоанн Златоуст. Позднее, когда появилось учение Нестория, Кирилл, раньше хваливший их, был вынужден написать против их сочинений, поскольку на них основывалось учение сего Нестория. Ибо, когда они комментировали Священное Писание, то не остановились, где следовало, но пожелали **1221B** разделить между Божеством и человечеством выражения в Священном Писании, и обнаружилось, что у Христа две ипостаси, и они (Диодор и Феодор – Ф. Б.) вводят разделение. Поэтому и был вынужден написать против них Кирилл, поскольку на них основывалось учение Нестория. Потому и не выступал против оных никто, пока они были живы, поскольку такое учение имело целью бороться против бóльших ересей. Немного

же времени спустя после смерти Диодора и Феодора, появилась ересь Нестория. Сей Несторий был епископом Константинопольским, Александрийским же – Кирилл, а Антиохийским – Иоанн.

В чем заключалось учение Нестория, мы уже сказали в разобранном ранее. Ныне мы рассмотрим его немного подробнее. **1221C** Он не говорил о единении Слова Божьего с человеком, однако о двух ипостасях и о разделении, по сему и Св. Марию называл не Богородицей, а Христородицей. Хоть и человеком, но и Богом именовал он Христа, однако не так, как мы, но по отношению и усвоению, подобно тому, как мы говорим о двух друзьях, весьма любящих друг друга, что эти двое обладают одной душой на основании их взаимной приязни и из-за преизбыточествующей любви (φιλίας). Противником сего Нестория был Кирилл, и он писал ему постоянно, дабы отвратился от своего учения. Написал ему одно письмо и второе, но тот не сдался. Позднее пишет ему и третье письмо, в коем 12 глав о вере, и позднее, написал: **1221D** «Если примешь сие, будешь нам соратником и другом, если же нет – будет тебе анафема». Тот и так не сдался. И так как этот спор разгорался, василевс (Феодосий Юнейший) приказал, чтобы был Собор в Эфесе, а судьей Кирилла и Нестория – Иоанн епископ Антиохии. Вот и прибыл Кирилл в назначенный день со всем своим окружением в Эфес, также и Несторий со своим. Однако, так как Иоанн медлил приезжать и опаздывал на 16 дней, Кирилл, посчитав, что он не приедет, собирает находившихся там епископов и читает перед ними написанное Несторием, а затем цитаты из святых отцов, противостоящие ему, **1224A** и это при том, что Несторий отсутствует и

говорит, что ждет судью. И Кирилл осуждает его. Когда же спустя 16 дней прибыл Иоанн и обнаружил, что осуждение Нестория произошло без него, то рассердился и огорчился, что из неуважения к нему осуждение Нестория произошло без него. И он не пошел в церковь, в ту, в которую взошел Кирилл, но взошел в другую, спорил с Кириллом и анафематствовал и того, и другого, Нестория же не принял.

После Иоанна приобрел известность некто Феодорит, епископ Кир, города на Востоке. Сей, обвиняя Кирилла, нападает и на 12 глав, **1224В** кои значатся в его третьем послании к Несторию, и опровергает их, говоря, что Кирилл – арианин и что мыслит подобно Евномию и Аполлинарию. Ибо Кирилл, споря с Несторием, разделявшим домостроительство, изрядно имел заботу о единении. Поэтому и показалось Феодориту, что Кирилл учит об одной сущности, как Ариане и аполлинариане. Тем не менее, кажется, что Феодорит никогда не принимал Нестория, но только порицал Кирилла за неуважение к Иоанну. Следует знать, **1224С** что поговаривают о послании Иоанна Антиохийского к Несторию до сего Собора, кое противостоит его учению, и под ним подписались все, кто был на этом Соборе. Следует также знать, что болтают о неких письмах Феодорита и Нестория, в коих они принимают друг друга, однако они подложные, ибо их составили еретики, чтобы с их помощью бороться против Собора. Если же кто хочет убедиться, что Феодорит весьма ненавидел Нестория, то пусть он прочтет книгу сего Феодорита о ересях.

Так вот, когда Несторий был осужден, и все это произошло, Собор распустили и каждый направился к себе. Кирилл прибыл в Александрию, Иоанн же в Антиохию, и

начался с того времени спор между «Египтянами» и «Восточными». И считалось, что «Восточные» мыслили подобно Несторию, «Египтяне» же подобно Аполлинарию. И так как было сие противостояние, василевс Феодосий написал Кириллу, **1224D** чтобы помирился с Иоанном, а Иоанну, чтобы помирился с Кириллом. И Иоанн, получив послание василевса, пишет письмо Кириллу, содержащее его учение, и посылает его с Павлом, епископом города Эмеса. И когда Кирилл согласился с ним (содержанием письма – Ф. Б.), спор между восточными епископами и египетскими разрешился. Спустя же немного времени, начались события Халкидонского Собора.

В это время епископом Александрии был Диоскор, Константинополя же – Флавиан, Рима – Лев, а Антиохии – Домн. И был в Константинополе некто по имени Евтихий, пресвитер и архимандрит, учивший, что тело Христово не единосущно нам после единения, ибо ради **1225A** чрезмерного единения и того, чтобы говорить об одной сущности, он заявлял, что тело не единосущно нам после единения. У сего Евтихия был знакомый – Евсевий, епископ Дорилейский, который узнав от него его учение, возвестил Флавиану, говоря: «Тебе следует упрекнуть сего Евтихия, вносящего такое учение, дабы наша вера не была искажена». Так вот, Флавиан, услышав это, собрал собор из примерно 30 епископов и спросил при них Евтихия: «Исповедуешь ли тело Христово единосущным нам, или нет?» Тот же ответил: «До сего дня не исповедовал, вас же ради исповедую», – и сказал сие с иронией. А Флавиан ему отвечал: «Это не мы говорим, что следует исповедовать, но святые отцы, так что, **1225B** если ты исповедуешь, [что тело Христово единосущ-

но нам], то анафематствуй тех, кто так не учит». Тот же Флавиану: «Как я сказал, до сего дня я не исповедовал так, ради же вас так говорю, и не буду анафематствовать никого, ибо если анафематствую кого, то анафематствую отцов моих и Священное Писание, ибо оно и говорит, что тело Христова не единосущно нам». Услышав это, Флавиан лишил его пресвитерства и архимандритства, говоря, что эта вера не та, которая должна быть.

После того как Евтихий был осужден, Флавиан пишет Льву, епископу римскому об осуждении. И Лев отвечает ему, что тот низложил правильно. **1225C** Сие послание зовется «Томос Льва», о коем сомневаются толкователи, говоря, что там написано дурно. Евтихий же после осуждения часто бывал у василевса, говоря, что несправедливо с ним обошелся Флавиан. Тогда василевс Феодосий приказывает, чтобы в Эфесе собрался Вселенский Собор, дабы судить, правильно ли Флавиан низложил Евтихия или нет. Приговор же предоставил Диоскору епископу Александрийскому. Когда же собор начался, первую глупость (или: нелепость (ἄτοπον)) сделал Диоскор тем, что лишь зачитал совершенное Флавианом, но не позволил ему говорить пред ними, или спрашивать его о чем-нибудь, о чем считал, что они сомневаются, вторую же тем, что не позволил участвовать в суде Евсевию, обвинявшему Евтихия, однако, **1225D** проголосовав, против Флавиана, низложил его. Евтихия же принял, и вновь сделал его пресвитером и архимандритом. После того как это произошло, собор был распущен. Когда же Флавиан умер, легаты римского епископа (ибо сам он не присутствовал на соборе) возвестили ему случившееся. Тот же, услышав, осерчал, и пришел к василевсу Рима, Вален-

тиниану для того, чтобы обрести защиту. Ведь в те времена было два василевса: один – в Риме, другой – в Византии. Валентиниан же, обеспокоенный папой Львом, пишет Феодосию Юнейшему, дабы тот вновь приказал созвать собор, и узнать на нем, правильно ли рассудил Диоскор или нет. Феодосий же отвечал ему, говоря: **1228А** «Я не созову собор, ибо Диоскор судил верно». Когда же Феодосий умер, василевсом стал Маркиан и сразу же приказал созвать Вселенский Собор в Халкидоне, который должен был рассудить совершенное на Соборе в Эфесе: худо ли он осудил то, что произошло при Флавиане в Византии. Во время работы Собора из 630 мужей, на первый день Диоскор явился вместе с ними. Затем же настал вечер, и заседание было окончено, а на следующий день пришедшие посылали за ним и дважды, и трижды, но он отказывался явиться. После того как он не пришел после третьего приглашения, по канонам был осужден и изгнан в Гангры, и было издано учение, как следует верить: то, что Один Христос в двух природах, **1228В** несмешно и нераздельно. И с этим Собор был распущен.

Деяние пятое.

После того как Собор в Халкидоне был распущен, и Диоскор сослан в Гангры, вместе с оным отложилось и все население Александрии и Египта. **1228С** А на его место вступает Протерий, признававший учение Собора. Никто из Александрии не вступил с ним в общения, но его ненавидели так, что, собравшись как-то, сожгли его. О том же, что им пришлось претерпеть за сие убийство от василевса Льва, мы нынче говорить не будем. Когда Диоскор в Ганграх

умер, ему наследовал Тимофей, и Протерий был явно епископом в Александрии, Тимофей же тайно. Сей Тимофей анафематствовал и Собор, и Евтихия, поскольку сей не говорил, что тело Христово единосущно нам. Собор же Халкидонский анафематствовал, потому что тот учил о двух природах во Христе. И защищал он Диоскора, тот де, как он говорит, так и верил. Сожженному Протерию **1228D** наследовал Тимофей. Так что было два Тимофея: один явный, признававший учение Собора, другой же тайный, признававший Диоскора. Когда эти двое скончались, диоскорову партию наследовал Петр Монг, а соборную – Иоанн.

В те времена правил Зенон, который, увидев сей великий раскол, и вожелав объединить церкви, пишет послание, кое было названо «Энотикон»³⁵⁸, и содержало кое-что о вере, из учения Никейского Собора, и еще кое-что, что исповедовали и те, и другие. Направлено оно было против Собора в Халкидоне, **1229A** однако не анафематствовало оный определенно: «Если кто из участников Собора в Халкидоне или состоявшегося в другом месте ранее учит не верно, да будет ему анафема». Когда сей Энотикон вышел, его принял Петр Монг, а Иоанн бежал в Рим. В это время Зенон выдвигает епископом Антиохии Петра Валяльщика. Когда же произошло объединения Петр [Монг – Ф. Б.] был открыто предпочтен александрийцами, так что, признав Энотикон, получил и престол александрийский, и был епископом уже не тайно, но явно. По причине же чрезмерной ненависти к Халкидонскому Собору, иные отложились от Петра, и не вступали с оным в общение, поскольку принял Энотикон **1229B** и явно не анафематствовал Собор. И

³⁵⁸ 482 г.

прозвали их «акефалы» (досл. «безглавые» – Ф. Б.), ибо не последовали за своим патриархом, и вступали в общение [только] сами с собой. Затем Петр, видя, что народ изрядно расколот, был вынужден явно анафематствовать Собор, так что с одной стороны принимал Энотикон, с другой же анафематствовал Собор. Однако и тогда акефалы не вступили с ним в общение, поскольку полностью он признавал Энотикон с самого начала, не анафематствуя при этом Собор.

Петру же наследовал Афанасий. И сей, принимая Энотикон, анафематствовал Собор. Однако акефалы не вступили в общение с ним, поскольку признавал Петра. После Афанасия был 1229С Иоанн, затем снова Иоанн, а затем Диоскор, а после – Тимофей. Все они, признавая Энотикон, анафематствовали Собор. Когда же умер василевс Зенон, государственную власть унаследовал Анастасий, и тогда еще более укрепилось учение против Собора. Ибо Анастасий был из «колеблющихся», и при нем епископом Антиохии стал Севир, учивший то же самое, что и Тимофей Александрийский. Когда же умер Анастасий, василевсом стал Юстин I³⁵⁹, а затем, спустя полтора года, сра-

³⁵⁹ По замечанию свящ. Василия Соколова, указание на Юстина I, свидетельствует, что текст написан во времена Юстина II (царствование: 14 ноября 565—578) или позже (свящ. Василий Соколов. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований. М. 2006. с. 133). Тот же исследователь там же говорит и о ряде ошибок автора *De Sectis* (Юстин I правил один не полтора года, а десять лет, бегство Севира падает на царство Юстина, а не Юстиниана); эти ошибки могут принадлежать как переписчикам, так и, что более вероятно, свидетельствовать о том, что автор трактата в его последней версии не был современником описанных событий. Все это опять же свиде-

зу Юстиниан. Во время его правления, поскольку был он из «соборников»³⁶⁰, Севир, убоявшись, бежал в Александрию, и при нем был некий Юлиан, епископ Галикарнаский. Прибыв туда, они остановились в Энатоне. **1229D** И однажды зашел у них разговор, обсуждавший тленность и нетленность, было ли тело Христово перед воскресением тленно или нетленно. Ибо Юлиан, следуя за древним учением, говорил: «Тело Христово нетленно, ибо если мы не скажем, что оно нетленно, но, что тленно, то внесем различие в Слово Божье. Если же внесем различие, то окажется, что во Христе две природы. Что же мы тогда бессмысленно боремся с Собором?» А Севир на это: **1232A** «Можно говорить, что тело Христово тленно*, и вводить различие, но при этом говорить об одной природе».

Итак, они упорствовали в споре друг с другом и оглашали его. Тимофей же был заступником то одного, то другого, а когда собрался [однажды] явиться к василевсу, умер (тот посылал за ним, дабы либо убедить его стать «соборником», либо низложить его). И были тогда два мужа: Гайан и Феодосий. Гайан – архидьякон Тимофея, Феодосий же логограф Тимофея. Когда Тимофей умер, клир и первые лица в городе рукоположили Феодосия епископом. После рукоположения, [в храм] вошел народ, и, **1232B** увидев его на престоле, так вознегодовал (ибо ненавидел его), что сразу кто-то его с престола и свергнул. Так что Феодосий убежал, а Гайан силой стал вместо него епископом. Посему население города разделилось по приверженности:

тельствует в пользу датировки окончательного варианта трактата второй половиной VI в.

³⁶⁰ Т.е. сторонников Халкидонского Собора.

* Мы считаем, что «нетленно» у Миня — опечатка.

главные в городе были с Феодосием, а народ с Гайаном. Однако дело было не только в этом. Город разделился не только по приверженности, но и по учению, поскольку Гайан следовал учению Юлиана, Феодосий же учению Севира.

Услышав сие, василевс Юстиниан посылает Нарзеса, дабы он узнал, кто из них должен быть епископом. Нарзес, **1232С** явившись, спросил, кто из двух первым стал епископом, и, узнав, что Феодосий, изгнал Гайана, и тот с тех пор и до сего дня исчез. Феодосия же Нарзес посадил на престол. Немногим позже Юстиниан посылает, дабы отлучить Феодосия, и привозит его в Византий, а вместо него рукополагает Павла, признававшего учение Собора, коего низложил [позднее], за то, что сей поощрял резню. После низложения Павла, вместо него епископом стал Зоил, но и он был низложен, как мы расскажем далее. После Зоила был Аполлинарий, после Аполлинария Иоанн, после Иоанна Евлогий³⁶¹. Все они после Павла были «соборниками». Таков порядок епископов.

1232D Когда Феодосий пребывал в Византии как частное лицо, появилось учение агноитов. Поскольку говорит Господь: «О часе Страшного Суда, никто не знает, даже Сын, но только Отец» (ср. Мк. 13:32). И возник вопрос: Христос не знает как человек? А Феодосий говорил, что зна-

³⁶¹ Примерные годы правления Александрийских епископов: Диоскор II, монофизит (516/17 — 9.10.517...520); Тимофей IV, монофизит (ок. 520 — 7.02.535...537); Феодосий I, монофизит (с 535...537); Гайна (Гайан), монофизит (с 535...537); Павел Тавеннисиот (ок. 539—540/41); Зоил (ок. 541 — июль 551); св. Аполлинарий (551 — ок. 568); Иоанн IV (ок. 569 — ок. 579); св. Евлогий (ок. 579-13.02.607/08, пам.13 февр.)

ет, и написал против агноитов. Другие же говорили, что Он не знает, подобно тому как мы говорим, что Он страдал. И с тех пор от Феодосия откололись так называемые агноиты, и, создав собственную церковь, вступали в общение только сами с собой. Еще, когда Феодосий был в Византии, развилась в свою очередь и ересь тритеитов: ересиархом ее был Филопон, **1233А** поскольку он смущал Церковь, говоря: «Если вы говорите две природы во Христе, то вы вынуждены говорить и о двух ипостасях». Церковь же отвечала: «Если природа и ипостась – одно, то нам следует исповедовать индивид³⁶², но если природа – одно, а ипостась – другое, то почему это нам, исповедующим две природы, должно исповедовать и две ипостаси?» Еретики же Церкви: «Да, природа и ипостась – одно», а Церковь им: «Если природа и ипостась – одно, стало быть, скажем, что и в Святой Троице три природы, поскольку исповедуем, что в Ней три ипостаси». И поскольку Церковь сказала так, Филопон ответил: «Так нам и следует говорить о трех природах применительно к Святой Троице!» А взял он это, **1233В** опираясь на аристотеликов, ибо Аристотель говорил, что у индивидов есть частные (μερικά) сущности, и одна общая³⁶³. Так

³⁶² Или: исповедовать безрассудное, если испр. на τὸ ἄτοπον – прим. перев.

³⁶³ Т. е. во Св. Троице исповедаются Три Лица с тремя индивидуальными особенностями, но не три частные сущности. О тритеизме Иоанна Филопона и полемике с ним см. в: Беневич Г. И. Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. (Византийская филосо-

вот Филопон и заявил, что в Святой Троице суть три частные сущности, и одна общая. Таково сие исследование.

Деяние шестое.

Засим рассмотрим некоторые обвинения, кои «колеблющиеся» вкупе выдвигают против Церкви. Разделим их на три части, поскольку одни из них – 1233С исторические, основанные на содеянном на Соборе в Халкидоне, вторые взяты из умозаключений и умствований, третьи же основаны на цитатах³⁶⁴. Сперва, однако, рассмотрим исторические. Обвинений же, кои мы собираемся рассмотреть, четыре, и первое из них то, что не следует принимать Халкидонский Собор, поскольку в нем участвовали мужи непостоянные и переменчивые. Ибо оные осудили Евтихия в Византии, а прибыв в Эфес, вместе с Диоскором Евтихия признали, а Флавиана отвергли. На сие скажем, что, во-первых, следует принимать во внимание, что мы люди. Ибо иные и из надежных святых отцов, как кажется, зачастую страдали этим (непостоянством – Ф. Б.), а, во-вторых,

фия, т. 5; Smaragdus Philocalias). С. 71-88. Ср. 1193А-В и примечания к этому месту.

³⁶⁴ Настоящее *деяние* имеет целый ряд параллельных мест в трактате Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов» (см. подробнее в предисловии к текстам этого автора). Аргументация в защиту Халкидонского Собора во многом совпадает, но у Леонтия Иерусалимского она выглядит более разработанной, что может быть косвенным свидетельством, что влияние, если оно имело место, было со стороны более разработанного трактата на краткий. Хотя могло и не быть прямого влияния, а общие аргументы «носились в воздухе».

1233D если даже пятеро, или тридцать, или более из тех 630 участников Собора и оказались непостоянными, по сей причине не следует отвергать Собор из 630 мужей. Второе же обвинение состоит в том, что сей Собор в Халкидоне, как известно из его деяний, якобы постановил, что Диоскор отлучен не за веру, так что он верно учил, а Собор его несправедливо отверг. И как же мы можем защищать такой Собор? И поскольку на основе сего против нас выдвигается и иное, следует рассказать, при каких обстоятельствах было сказано таковое.

Следует знать, что когда 630 [мужей] собрались в Халкидоне и отлучили Диоскора, засим показалось им, что следует составить вероопределение и учение. **1236A** И первые из тех, что были сами на Соборе, огласили то определение, кое зачитал там Асклепиад³⁶⁵. Сие вероопределение содержало выражение *из двух природ*, и когда было зачитано, великое сомнение охватило епископов. Уполномоченные же от василевса порядка ради, видя, что те сомневаются, сказали им: «Диоскор сказал *из двух природ*, а святейший Лев, что Христос *в двух природах* неизменно, несмешно, нераздельно. Кому вы следуете? Диоскору или Льву?» И все встали и сказали: «Как Лев веруем, анафема Диоскору!» И когда они молвили сие и кое-что иное, как написано в деяниях, патриарх Анатолий³⁶⁶ рек: «Диоскор был отлучен не за веру, а за то, что не вступил в общение с **1236B** блаженным Львом, и, что в третий раз вызванный Собором не явился».

Засим «колеблющиеся» приступают к Церкви с еще двумя апориями. Первая: «Если Собор не отлучал

³⁶⁵ Константинопольский диакон.

³⁶⁶ Св. Анатолий, патриарх Константинопольский (449–458).

Диоскора за веру, то почему вы отвергаете нас? Ибо мы верим как он». Мы же им отвечаем, что, по правде говоря, Диоскор был отвергнут не за веру, и она не стала причиной его отлучения, ибо он не присутствовал на Соборе, когда речь шла об этом, но потому, что в третий раз вызванный Собором не отважился явиться. А если пришел бы, и за веру был бы отлучен. Тем не менее, Анатолий, обратившись к этому, сказал, **1236С** что не за веру был отлучен Диоскор. Вторая же апория: «Почему Собор отверг определение, содержащее *из двух природ*? Ведь и св. Кирилл и там, и тут говорит *из двух природ*». На это мы говорим, что не потому отвергли Диоскора, что было у него *из двух природ*, ведь сие принимаем и мы, и «колеблющиеся», и Евтихий, а потому, что этого было недостаточно, ведь не было у него ничего противоречащего Евтихию, а только то, что все мы вкупе учили. И Церковь столь согласна с выражением *из двух природ*, что, опровергая Евтихия, повсюду во втором определении, даже не упомянула сие *из двух природ*, как очевидно ею принимаемое.

1236D Четвертая же апория (ибо вторая разделяется на две), что Собор в Халкидоне признал еретиков. Признал и Феодорита и Иву. А сей Феодорит выступал против «12 глав» блаженного Кирилла, так как якобы сочувствовал Несторию. Ива же и сам был несторианином, как явствует из его «Послания к Марию Персу», где и там, и тут он хвалит Феодора, на коем основывалось учение Нестория. По поводу учения Феодорита мы говорим, что Собор признал онго не ранее, чем он анафематствовал Нестория и его заблуждение. Но они вновь вопрошают нас: «Почему же Собор не потребовал у него анафематствовать свои собствен-

ные **1237А** сочинения, кои он составил против «12 глав» Кирилла?» А мы на это: «Сие следует скорее предъявить не самому Собору, а св. Кириллу. Ибо он, приняв в общение “Восточных”, и самого Феодорита, не потребовал у него анафематствовать собственные сочинения против “12 глав”. Почему должно обвинять Собор в неделании того, что не сделал и сам Кирилл? К тому же то, чего св. Кирилл не сделал, Собор все-таки сделал, принудив Феодорита изустно анафематствовать Нестория».

Что же касается Ивы, то мы говорим, что и его приняли не ранее, чем он анафематствовал Нестория и его заблуждение. Но они вновь вопрошают, **1237В** почему не потребовали у него анафематствовать и Феодора, но признали то послание к Марию, в коем изрядно восхваляет его. – Так как и в этом сперва скорее следует обвинить св. Кирилла, нежели Собор. Ибо и сам иже во святых Кирилл, когда кто-то попросил анафематствовать Феодора, написал, кажется Проклу: «Не следует его анафематствовать, ибо все “Восточные” считают его великим учителем, и если мы его анафематствуем, сотворим великий раскол в Церкви “Восточных”»³⁶⁷. Среди них и Ива не соглашался анафематствовать Феодора. Почему же Собору следовало делать то, что запретил св. Кирилл?

Да если и окажется, что они были явные еретики, даже и тогда не следует отвергать Собор. **1237С** Вот и Собор в Никее признал семерых еретиков, кои и до него арианствовали, и затем упорствовали. Однако мы ведь не говорим из-за этого, что [участников было] 311, а не 318³⁶⁸. К

³⁶⁷ См.: Кирилл Александрийский. Письмо 72 (к Проклу).

³⁶⁸ Число 318 (участников Собора), как известно, рассматривалось

тому же и Ювеналий, епископ Иерусалимский, и иные из тех, что присутствовали на втором Соборе в Эфесе, который они признали, были [также] и в Халкидоне.

Засим из времен Юстиниана³⁶⁹ появляется и другой вопрос к нам. Поскольку Юстиниан, видя, что «колеблющиеся» раскричались против Феодорита и Ивы, и из-за них отворачиваются и от Собора, анафематствовал их, то они вопрошают нас: **1237D** «Почему вы анафематствуете их? Они были хороши, или дурны? Если хороши, то почему вы их анафематствуете? Если же дурны, то почему их признал Собор? Ведь ежели вы ныне их анафематствуете как дурных, то, что же делать с Собором в Халкидоне, который принял их, и который вы признаете?» На это мы говорим, что Юстиниан соделал сие по своего рода домостроительству. Поскольку он узрел, как мы сказали, что «колеблющиеся» отвернулись из-за них от Собора, и подумал, что ежели анафематствует их, то подтолкнет их к признанию Собора. Так что он посчитал нужным анафематствовать этих двух (хоть и не обязательно было их анафематствовать), дабы всех объединить³⁷⁰.

восходящим к Быт. 14:14, то есть повторялось как соответствующее определенной парадигме, но автор *De Sectis* в данном месте относится к этому числу вполне реалистически.

³⁶⁹ Фраза, из которой ясно, что своей окончательной редакции трактат был написан спустя определенное время от эпохи Юстиниана.

³⁷⁰ Об этой критике имп. Юстиниана за осуждение «трех глав» см. в Предисловии к Леонтию Иерусалимскому. Данное место свидетельствует о неоднозначном отношении среди некоторых халкидонитов к императорскому Эдикту. Хотя следует отметить, что в данном случае умеренная критика Эдикта высказана в полемике с монофизитами. Тот факт, что здесь не упоминается Феодорит, не

И поэтому анафематствовал их, однако «колеблющиеся» и тогда не принимали Собора.

1240А Деяние седьмое.

После же обвинений, основанных на содеянном, перейдем и к тем, кои делаются против нас на основе умо-заключений. Первое из них таково: «Если вы говорите, что во Христе две природы, то непременно говорите, что и две ипостаси. Если же две ипостаси, то и два лица, два Христа, и два Сына. И оказывается, что вы мыслите так же, как и Несторий». Эту апорию мы разрешим *опровержением* и *противопоставлением*. Опровержением, так как вы выдвигаете дурную апорию, а сие таково, поскольку то же безумие

говорит о том, что автор трактата разделяет его богословие, поскольку в данном месте он отвечает на вопрос монофизитов относительно статуса Халкидонского Собора, в котором участвовали Феодор и Ива, т.е. речь только о них двоих. Свое же отношение к Феодору Мопсуестийскому, богословие которого дало повод для несторианства, автор выразил выше, как и свое отношение к Феодориту Киррскому, которого он считает свободным от обвинений в несторианстве (в отличие от Ивы Эдесского). Эдикт же критикуется, скорее, как не достигший своей цели – привлечь колеблющихся монофизитов на сторону Халкидона. Как видно из хода рассуждения в данном месте *De Sectis*, вместо того, чтобы привлечь монофизитов, этот Эдикт оказывался для них аргументом в споре против Халкидонитов. Впрочем, вину в этом автор трактата, похоже, возлагает не на Эдикт, а на самих монофизитов. Как бы то ни было, святым из участников христологических споров V в. автор трактата именуется именно Кирилла Александрийского, а также Прокла и Флавиана Константинопольских.

происходит и с вами. Ибо ежели вы говорите, что Христос из двух природ, стало быть, и из двух ипостасей, и из двух лиц, существующих самих по себе и самоопределяющихся (ἰδιουπερίοριστα). И получилось бы у вас, что человечество без Божества, что безумно, и также и вы не допускаете [сие] исповедовать. **1240В** Ибо о том, что, как вы говорите, единилось, мы говорим после единения. И если вы заявляете, что единились безипостасные (ἀνυποστάτους)³⁷¹ природы, то и мы это говорим. Коли же воипостасные (ἐνυποστάτους)³⁷², то исповедовать сие – безумие, однако мы будем говорить об этом, когда вы сперва зачнете сие безумие. А для того, чтобы разрешить сию апорию противопоставлением...³⁷³ они приводят кое-какую другую апорию, подобную предыдущей, но иначе построенную, так вот, когда мы ее разрешим, разрешится и предыдущая. Она такова: «Ежели вы говорите о двух природах, они или воипостасны или безипостасны. Если они воипостасны, то вы вводите два лица, двух Христов и двух Сыновей. Если же они безипостасны,

³⁷¹ Смысл этого термина раскрывается ниже.

³⁷² В данном случае, ἐνυποστάτους, вероятно, означает: имеющие ипостась, то есть существующие сами по себе, имеющие существование. Т.е. можно было бы перевести (и наверно это было бы даже точнее) не «воипостасны», а «ипостасны», однако, чтобы подчеркнуть параллелизм выражений ἀνυποστάτος – ἐνυποστάτος и привлечь внимание к, пусть и обычному, употреблению термина, часто встречающегося в «Леонтьевском корпусе», мы передаем его буквально следуя внутренней форме слова. О значениях этого термина в «Леонтьевском корпусе» см. в: Леонтий Византийский. Сборник исследований, под ред. А. Р. Фокина. М. 2006, особенно статьи Кросса и Говоруна.

³⁷³ Анаколуф – прим. перев.

то они не из сущих, а говорить, что природы Христа не из сущих, – безумно». Этой апории мы противостояим опять же с помощью **1240C** опровержения и противопоставления. Опровержения, поскольку вы выдвигаете дурную апорию. Ибо если вы говорите, что Христос из двух природ, то и сии природы либо воипостасны, либо безипостасны. Ежели воипостасны, то вы вводите два лица, двух Христов и двух Сыновей, если же безипостасны, то вы говорите, что Христос – из несущих природ.

Дабы не оставлять неверное разрешенное неверным, ибо сие не благородно, опровергнем дурную апорию и с помощью противопоставления. Итак, следует знать, что воипостасное или ипостась обозначает две [вещи]: Обозначает *просто сущее* (τὸ ἀπλῶς ὄν), и в отношении него, обозначающего это, мы говорим о воипостасных акциденциях (συμβεβηκότα ἐνυποστάτα), даже если они обладают бытием в других. **1240D** Обозначает оно и *сущее само по себе* (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν), как неделимые (или: «индивидуумы») сущностей (τὰ ἄτομα τῶν οὐσίων). Так и получается, что само по себе воипостасное зовется воипостасным двояко: в связи с тем, что оно *сущее*, и в связи с тем, что *существует само по себе*, как Петр и Павел. Но и безипостасное двузачно: зовется безипостасным и *несущее* (τὸ μηδαμῶς ὄν), как козоолень и конекентавр. В свою очередь зовется безипостасным и не несущее, а то, что обладает бытием (τὴν ὑπόστασιν) в другом, но не *существует само по себе* (μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστάμενον), **1241A** как акциденции. Засим, когда они спросят нас: «Если вы говорите, что во Христе две природы, то называете их воипостасными или безипостасными?», мы их спросим в ответ: «В каком смысле вы исполь-

зуете здесь воипостасное?» Если они скажут, что используют его в значении *просто сущее*, то мы ответим, что, раз оно обозначает сие, то мы заявляем о двух природах во Христе, и ничего безумного, как введение двух лиц, нами и не вводится. Ибо мы взяли [термин] ипостась не в этом значении. А для того, чтобы разъяснить сказанное, мы подойдем к вопросу силлогистически, изменив имена, и скажем так: «Если во Христе две природы, то следовательно они воипостасны, воипостасное же означает *сущее*. Таким образом, две природы Христа – из сущих». **1241B** Если же они скажут: «Воипостасным мы называем *существующее само по себе*», то мы ответим, что в этом случае две природы Христа не воипостасны, но безипостасны. И нами не будет выдуманно безумное. Ибо мы называем их безипостасными не потому, что они *не существует*, но потому, что *не существуют сами по себе*. И опять же для того, чтобы разъяснить сказанное, подойдем к вопросу силлогистически, изменив имена. Если во Христе две природы, следовательно они безипостасны, безипостасное же означает не *несущее*, а *несуществующее само по себе*. Таким образом, природы Христа *не существуют сами по себе*. И ежели мы так скажем, то не введем два лица, но и не сделаем их (безипостасные природы Христа – Ф. Б.) из несущих, **1241C** ибо мы взяли безипостасное в значении *не сущее само по себе*, а не в значении *несущее*. То же, что у ипостаси есть два значения, знает и церковная традиция, а св. Кирилл являет ее в значении *просто сущее*³⁷⁴. А если кто в свою очередь различает ипостаси в еди-

³⁷⁴ Ср. у св. Кирилла: «поскольку природы, или же ипостаси, остались несмешанными» (Суг. Al., Scholia. Засвидетельствовано у Иоанна Грамматика Кесарийского: ACO i, 5, 227). Леонтий Иеруса-

ном Христе, то говоря о *просто сущем*, то о *сущем самом по себе*, [то] из этого мы узнаем, что ипостаси остались несмешаны. Тому же, кто присваивает высказываниям в Евангелии два лица или ипостаси, да будет анафема. Таким образом, было обнаружено, что они хотят ввести нас в заблуждение с помощью омонимии.

1241D Они приводят нам и иную апорию, коя такова: «Если вы говорите о двух природах, то вводите разделение (*διαίρεσιν*), ибо вводите число. Число же относится к раздельному количеству (*διωρισμένου πόνου*)³⁷⁵». На это нам следует вновь повторить вышесказанное, так как и у вас происходит то же безумие, ведь ежели вы говорите, что Христос из двух природ, то поскольку вводите число два, а число приводит к раздельному [количеству], выходит, что и вы вводите разделение. Для того же, чтобы и нам, как они, аргументировать Любомудро, следует знать, что число бывает не только раздельного количества, но можно также найти его обозначающим непрерывное (*τῶν συνεχῶν*). **1244A** Например, когда мы говорим, что бревно в пять локтей, или, когда Аристотель заявляет, что время – число движения³⁷⁶, ибо сей назвал время числом, а оно считается непрерывным³⁷⁷. Так вот, число двусмысленно и употребляется и

лимский ссылается на такое словоупотребление св. Кирилла, когда природы во Христе в своей реальности именуются ипостасями в трактате *Против монофизитов* (PG 86, 1825A).

³⁷⁵ Ср. *Aristoteles, Categorias* p. 4b l. 20.

³⁷⁶ См. *Aristoteles, De caelo*, p. 279a, l. 14.

³⁷⁷ Ср. обсуждение этой проблематики и смежных вопросов у Иоанна Филопона в отрывке, цитируемом в *Doctrina Patrum* (272. 2–273.15) и анализ этого места в: Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в раз-

по отношению к раздельному, и по отношению к непрерывному количеству. Правда, если быть точным, то нам не следует говорить о диаде во Христе в смысле непрерывного числа, ибо непрерывное есть то, чьи части объединяет общая граница³⁷⁸. Однако размышлять о частях Божества, дабы общая граница объединила их с телом, да и выдумать такое нелегко. Ведь непрерывное [количество] употребляется только в отношении размеров. Напротив, нам следует использовать здесь число в значении раздельного количества. Ведь раздельное [количество] – это отнюдь не только разделенное (*διηρημένον*), но и единенное (*ἡνωμένον*), хотя и сохраняет свое значение **1244B** разделения (*διακρινόμενον*). Так например, мы называем тело и непрерывным и раздельным. Непрерывным – потому что просто обладает измерениями, раздельным же поскольку измерений три. Тем не менее, измерения не отделены друг от друга, но мы называем их раздельными потому, что каждое из них обладает своим названием.

Поскольку же иные возмущаются, слыша о раздельном [во Христе], мы оставим сие решение, хоть оно и хорошо, и приведем другое. Так вот, следует знать, что единое (*τὸ ἓν*) употребляется во многих значениях: бывает единое по числу, как «Сократ», единое по виду, как «человек», и единое по роду, как «живое существо». **1244C** Так же и два: бывает два по числу, как «Сократ» и «Платон», два по виду, как «человек» и «конь», и два по роду, как «сущность» и «белое». Засим, когда мы скажем «два» по отношению ко Хри-

витии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник, 89. С. 182.

³⁷⁸ Ср. *Aristoteles, Categoriae* p. 4b l. 25

сту, мы не назовем Его двумя по числу, но единым по числу, и двумя по виду. То, что мы можем так сказать, являет и Аристотель, молвивший отчетливо о материи и виде (или: «форме» – Ф. Б.), что они суть единое по числу, и два по виду. Святой же Кирилл, сказал о Христе, что оба составляют единое, но не по природе, а по соединению (συνόδος).

Они же вдобавок к сему вновь приводят апорию против нас: «Если вы в отношении одного и того же говорите о едином и двух, то приходите к противоречию, и оказывается, что либо то, что вы говорите ложно, либо противоречие истинно». На это мы скажем, что подобное высказывание **1244D** истинно не в отношении одного и того же, но в отношении различного, что отнюдь не безумно.

Следует знать, что все эти апории не принадлежат «колеблющимся», но последние, позаимствовав их у несториан, приводят их против нас. Ведь именно [несториане] учат о двух лицах и двух Христах и сообща выдвигают апорию против тех, кто говорит о двух природах единившихся ли, или же после единения: «Если вы говорите две природы, то вводите два лица». Так что конечно, на основе сих апорий и мы, и «колеблющиеся» приходим к нелепице, у несториан же отнюдь такого не происходит, напротив, их догматы основываются на сих [апориях].

1245A Приводят против нас и другую апорию, коя хоть и принадлежит им («колеблющимся» – Ф. Б.), однако заканчивается также несторианским учением. Ибо говорит им Церковь: «Если вы называете единенное несмесным, и с одной стороны страстным, с другой же – бесстрастным, видимым и невидимым, описываемым и неопикуемым, смертным и бессмертным и т.п., то по необходимости вво-

дите две природы». На это они возражают, что ничего нелепого нет в том, чтобы называть единенное несмесным, а также страстным и бесстрастным, и говорить при этом по отношению к ним об одной природе. И затем приводят в качестве подтверждения пример человека. «Ибо вот, – говорят, – душа и тело несмесно единены в человеке: видимое и невидимое, смертное и бессмертное и др. Однако же мы говорим не о двух природах человека, а об одной». **1245B** На это последователи Собора отвечают: «Точно так же, как вы говорите, что в человеке сохраняется единенное после единения – смертное и бессмертное и прочее, так и мы говорим о Христе, однако все это суть отличительные черты (γνωριστικά) двух природ».

На это приспешники Гайана не знают, что и сказать, ибо они исповедуют, что единенное есть несмесное, однако никак не допускают говорить о различии (διαφοράν), да и вообще называть «двумя». Напротив они именуют единенное после единения чем-то единым. Феодосиане же, то есть приспешники Севира, нашли себе оправдание, и заявляют: **1245C** «Мы исповедуем, что различие было в частях, исход же [единения] – единое.» Ведь они хотят во всем применять пример человека по отношению ко Христу. А затем, поскольку начинают чувствовать, что впадают в учение Собора, они немного меняют формулировку: «Мы говорим о различных природах частей, а в отношении исхода – об одной. А на Соборе речь шла об исходе». А мы на это: «Вы ошибаетесь!» Ведь на Соборе речь шла не об исходе, а о частях, и это явствует из многого. Во-первых, на примере гайанитов, ибо оные, заботясь о старинном учении, спорят ныне с Собором, **1245D** так как он заявляет о

двух частях. Ибо они желают, чтобы и части были чем-то единым после единения. Напротив, на это и феодосиане также говорят «нет». Ибо не гайаниты заботятся о старинном учении, а скорее мы. Мы же в свою очередь скажем на это, что ежели на примере гайанитов вы не убедились, то придется вам убедиться в этом (в том, что на Соборе речь шла о частях, а не об исходе – Ф. Б.) на примере акефалов. Ибо они, явно, будучи древнее вас и гайанитов, спорят с Собором, так как он заявляет о двух частях. Мы докажем сие, опираясь и на Евтихия, ибо Собор обратился к оному, не соглашаясь по поводу частей, так как тот заявлял, что тело [Христово] не единосущно нам. Таким образом, раз Собор обратился к Евтихию по поводу частей, **1248А** очевидным образом и Сам Он высказывался относительно частей, а не исхода. Если же не примете сего, то все вами вышеупомянутые апории лишите смысла, ибо вы выдвигаете против нас апории касательно того, что никому нельзя говорить *два* после единения, кроме тех, кто вводит разделение. Однако они, пожалуй, скажут нам: «Допустим, на Соборе речь шла о частях, тогда почему же вы ныне не говорите об одной природе?» А мы им отвечаем, что, во-первых, кажется, что отцы так не говорили. Затем же, если заботиться о точности, то у исхода была не одна природа, а две. Но, пожалуй, кто-нибудь спросит: «Как же у нас тогда не будет противоречия с примером человека, который, будучи из души и тела, обладает одной природой, а не двумя, как мы сие заявляем по отношению к Христу?» На это скажем, что сие так, поскольку мы говорим, **1248В** что у человека одна природа, у Христа же две. И то же самое отношение (λόγον), коим обладает одна природа к ипостаси человека, точно такое же имеют две природы к ипостаси Христа.

Для того же, чтобы сказанное было понятным, следует повторить вышеописанные апории. Когда Церковь заявляет: «Ежели вы говорите, что единенные – несмешны, и что их природы сохраняются после единения (смертное, и напротив бессмертное и т. п.), то вам придется ввести две природы», они отвечают, что нет ничего нелепого в том, чтобы говорить, что единенные – несмешны, и что их природы сохраняются после единения, и при этом утверждать одну природу. **1248C** «Вот, ведь – говорят, – мы же называем человека одной природой, а единенные в нем несмешными». Теснимые же последователи Собора отвечают на сей пример: «Да и в отношении человека мы говорим о двух природах!» Тогда феодосиане: «Раз так, то ежели вы говорите, что в человеке две природы, то придется вам сказать, что у Христа три». В свою очередь последователи Собора: «Если вы заставляете нас говорить, что во Христе три природы, то и вы утверждаете, что Он из трех, ведь вы заявляете, что Он – из Божества и человечества, у человечества две природы и у Божества [еще] одна». Следует знать, что Собору приходится говорить *три природы*, феодосианам же *из трех* – отнюдь, потому что, они, утверждая, что Христос – из Божества и человечества, **1248D** заявляют, что у человека одна природа, а мы – две. Так что у вас выходит три природы, а у них нет. Ибо мы говорим, что две природы человека и одна – Слова. А попросту говоря, мы так не говорим, но заявляем, что у человека одна природа, у Христа же – две.

А почему так, [тоже] следует знать. Мы утверждаем, что в Священном Писании существуют некие начала, кои исповедуются всеми и принимаются и нами, и ними. Давайте изучим и то, и другое учение на их основе, и то,

что мы найдем согласным с этими началами, то очевидно и правильно, то же, что противоречит, явственно дурно, и его следует отместить. Так вот, исповедуется, что [Христос] был и Бог и человек, и что был в собственном смысле слова Бог, и в собственном смысле слова человек, и что Он по природе Бог и по природе человек, и что Он единосущен **1249А** Отцу, и что единосущен нам, и что Он один из Троицы, и что один из нас, и что Бог Слово посчитал достойным стать человеком, и много другое подобное сему мы найдем в Священном Писании.

Итак, испытаем на основании сего оба учения, а сперва – об одной природе, и ежели оно хорошо, мы его примем, а если дурно – отвергнем. Пусть объектами нашего рассмотрения будут три существительных: просто души, просто тела, и просто сформированные люди. Из них мы возьмем одну душу и одно тело и сформируем некоего человека, хотя бы Петра, и окажется, пожалуй, что он обладает их природой и конечно единосущен человекам. **1249В** Так вот сформированный Петр единосущен ни душам, ни телам, и не является в собственном смысле слова ни душой, ни телом. Ведь, пожалуй, никто не употребит то же самое слово, которое употребляет по отношению к душе и к телу, к Петру. Однако он является единосущным человекам по называнию, ибо принимает их определение, и есть нечто иное отличное от души и тела. Перейдем ко Христу. Божество у них аналогично душе, а человечество – телу. В таком случае Христос не единосущен ни Отцу, ни нам, так же как Петр не единосущен ни душе, ни телу. Так что Христос в собственном смысле слова не является ни Богом, ни человеком. Он по природе ни Бог, ни человек, и не является ни

одним из Троицы, ни одним из нас, **1249C** так же как Петр не является ни одним из душ, ни одним из тел. Говорить же подобное в отношении Христа значит опровергать те начала, в коих мы согласны, что нелепо. Если же мы предположим, что у Христа две природы, то сим не вступим ни в какие противоречия с началами, но обнаружим, что все сходится. Ибо Один и Тот же и Бог, и человек. И Один и Тот же единосущен и Отцу, и нам. И [также] является в собственном смысле слова и Богом, и человеком, и по природе и Бог, и человек. И Он – один из Троицы, и один из нас. Ибо одна и та же ипостась принимает определения двух природ. И то же слово, которое употребит иной к Божеству, его же найдет и в отношении Христа. А то, что к человечеству, то слово употребит и к **1249D** сущности Христа, дабы ее описать. Так что по необходимости, [приходится признать], что у Христа две природы одной ипостаси.

Недоумевают [колеблющиеся] также: «Как же можно по отношению к одному индивидууму (неделимому) применять *два*?» Как, – сие мы объясним с помощью необыкновенного, ибо то, что во Христе есть нечто необыкновенное, отнюдь не нелепо, а вот выдумывать и опровергать начала, – вот это нелепо. Следует знать, что тем, кто учит об одной природе во Христе, придется сказать, что в Божестве либо две ипостаси, либо четыре, а не три, как исповедуется всеми. Ибо ежели они заявят нам об одной сущности Христа, то как же они представят нам три ипостаси Божества? Ведь есть одна – Отца, одна – Святого Духа, о третьей же, **1252A** тем, кто заявляет, что Христос – одна природа, невозможно говорить, так как коли она одна, Он по природе уже не Бог, как было доказано. А раз Он не Бог, то как же можно

сказать, что обладает ипостасью Божества? Посему и придется говорить, что у них две ипостаси. Если же они скажут, что третья ипостась – Бога Слова, дабы была одна – Отца, вторая – Святого Духа, и третья – Бога Слова, то придется им по необходимости ввести четыре ипостаси: одну – Отца, одну – Святого Духа, одну – Бога Слова, и одну – Христа.

Повсюду было доказано, что следует учить о двух природах, а не об одной.

1252В Деяние восьмое.

Осталось еще изложить обвинения, кои выдвигают нам на основе цитат из святых отцов. Из них, одни взяты из того, о чем не сказал Собор, другие же приводятся для заверения их собственного учения, третьи же из того, о чем Собор сказал.

В том, что касается несказанного, они набрасываются на Него с трех сторон: мол, Собор не сказал ни об ипостасном единении, ни об одной природе Бога Слова воплощенной, ни *из двух природ*. А все это рёк св. Кирилл. Следует объяснить, почему он говорит об ипостасном единении. Так вот его замысел двояк. Ибо, когда Несторий заявил, что единение Бога Слова с плотью произошло по отношению (κατὰ σχῆσιν) **1252С** и что лицо Бога Слова и плоти едино [лишь] относительно (σχετικῶς), св. Кирилл, ответил ему, что единение было ипостасное, т.е. по существованию (καθ' ὑπαρξιν), [единение] самих вещей, и, мол, отнюдь не по отношению. Кстати следует отметить, что здесь ипостась применяется относительно просто сущих. Второй замысел заключался в том, что Кирилл заявил, что едине-

ние ипостасное в смысле, в одной ипостаси. И сей замысел опровергает Нестория, хотя вернее [сие делает] первый. Так вот, они заявляют, что хотя св. Кирилл и сказал так, Собор сие отвергает, и ничего о нем не говорит. Здесь мы разрушим всё одним словом. Ведь Собор опустил сие учение, поскольку оно разделяется и исповедуется всеми, ибо Он спорил с Евтихием, который полемизировал с Несторием с диаметрально противоположной позиции, и очевидным образом исповедовал и сие (т.е. ипостасное единение – Ф. Б.). **1252D** Да и не обязательно повсюду представлять исповедуемое, но иногда можно и опускать. Также и первые Соборы явно часто опускают исповедуемое. К тому же, многаяжды обнаруживаем, что Собор заявил об одной ипостаси и одном лице, что не может означать ничего другого, кроме как ипостасного единения.

Это то, о чем Собор не сказал. А цитат для подтверждения собственного учения они приводят множество. Первая – что св. Кирилл явственно сказал: **1253A** одна природа Бога Слова воплощенная. На это мы скажем, что согласны, что св. Кирилл сказал сие, однако сие ничем не противоречит [нашему] учению. Ибо он не сказал, одна природа Христа воплощенная, а, одна природа Бога Слова воплощенная, указывая на иную природу. Да и сам он с очевидностью объясняет сие во втором послании к Суккенсу: «Если бы мы, сказав об оной природе Слова, замолчали бы и не прибавили, что она *воплощенная*, но как бы допустили домосторительство помимо этого, тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: “Где совершенства Его человечества?”, или: “Каким образом в Нем существует сообразная нам сущ-

ность?". Но поскольку и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через слово *воплощенная*, то пусть они прекратят опираться на *надломленную трость* (4 Цар. 18:21). Ибо того, кто отбрасывает домостроительство и отрицает воплощение, справедливо можно было бы обвинять в том, что он отнимает у Сына совершенное человечество. Но если, как я сказал, в словах *Он воплотился* имеется ясное и недвусмысленное исповедование того, что Он стал человеком, ничто более не препятствует признать, что Тот же Самый Христос, будучи единым и единственным Сыном, есть Бог, и человек, совершенный, как в Божестве, так и в человечестве. При этом очень здраво и правильно твое совершенство ведет речь о спасительных страданиях, говоря, что Сам Единородный Сын Божий, насколько Он мыслится Богом и есть Бог, не пострадал в собственной, превосходящей телесное, природе, но что пострадал Он перстным естеством. Ведь было необходимо, чтобы у единого и истинного Сына сохранилось и то, и другое: и не страдать по Божеству, и принять страдания по человечеству, ибо пострадала Его плоть».³⁷⁹

Следует знать, что св. Кирилл первым среди православных заявил о единой природе Бога Слова воплощенной. Мы сказали «среди православных», поскольку Аполлинарий часто сие говорил. Посему св. Кирилл и считался «восточными» аполлинаристом, однако им не был. Ибо вовсе не все, что говорят еретики, следует отрицать, однако отвергать [лишь] дурное.

³⁷⁹ Пер. иером. Феодора (Юлаева) цит. по: Св. Кирилл Александрийский, Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Суккенсу // Богословский Вестник 10, 2010, с. 28

1253D Приводят «колеблющиеся» и другую цитату якобы из письма блаженного Юлия к Дионисию епископу Коринфа, кое начинается [со слов] «Дивлюсь я, спрошенный о каких-то...». А цитата сия такова: «Говоря две природы, следует одной поклоняться, другой же – нет. И одной креститься, другой же – нет»³⁸⁰. И много другого есть в этом письме. Мы же на основе многого заключим, что сие послание не принадлежит блаженному Юлию, а Аполлинарию. Во-первых, говоря по правде, блаженному Юлию не приписывается ничего, а семь писем, кои, как говорят, – его, принадлежат Аполлинарию. А во-вторых, поскольку упомянутое в сем послании тело, **1256A** он не назвал ни разумным, ни одушевленным, а отцы тогда имели обыкновение, всякий раз, когда упоминалось тело, называть его разумным и одушевленным. И сие настолько подлинно, что позднее, боясь, как бы их не обвинили за это, они добавляли *разумное и одушевленное*, и нельзя найти ни одной книги потомков, коя бы не содержала в себе сего дополнения. То же, что сие послание принадлежит Аполлинарию, а не блаженному Юлию, доказывается и из следующего. Думается, что Григорий Нисский в своем труде против Аполлинария упоминает многое из сего послания, и опровергает сие, как дурное. То, что оно не принадлежит блаженному Юлию, можно доказать и из другого. Ибо говорят, что оно **1256B** находится в деяниях Эфесского Собора под блаженным Кириллом, и очевидным образом лгут, так как ничего подобного там не находится, однако иное послание, как бы

³⁸⁰ В действительности – Аполлинарий. Письмо к Дионисию = Lietzmann, Apollinaris, 257-58. Цитируется более полно Леонтием Иерусалимским (Contr. Monoph. PG 86, 1886B).

Юлия, кое не принадлежит Юлию, а Тимофею, в чем можно убедиться по множеству списков. Однако поскольку ни в чем нам не противоречит, даже если оно и Юлия, сие и не важно.

Приводят они и другую цитату якобы из св. Григория Чудотворца, из «Последовательного изложения веры»: «Ни два лица, ни две природы, ибо не следует поклоняться четырем и т.д.»³⁸¹ На это мы скажем, что, во-первых, сия цитата была под сомнением у древних, мол, она не Григория Чудотворца. К тому же Григорий Нисский в эпитафии Чудотворцу говорит, **1256C** что оному не приписывается ни одно сочинение, кроме «Изложения веры», кое он видел мельком.

Они приводят и еще одну цитату якобы из св. Афанасия из «Слова о воплощении», она такова: «Он является одновременно Сыном Божиим по Духу, и сыном Человеческим по плоти. Но не две природы одного Сына, одна покланяемая, а другая нет, но одна природа Бога Слова воплощенная»³⁸². На сие мы скажем, что, во-первых, она нам ни в чем не противоречит, так как мы не учим, что есть две природы, одна покланяемая, а другая нет, но учим, что есть одна природа Бога Слова воплощенная. К тому же она не из Афанасия. Ведь когда мы их спросили, где она хранится, и они не **1256D** смогли указать, стесненные, они про-

³⁸¹ В действительности, Аполлинарий. Подробное изложение веры = Lietzmann, Apollinaris, 178–9. Полнее цитируется у Леонтия Иерусалимского (Contr. Monoph. PG 86, 1873C).

³⁸² В действительности, Аполлинарий. К Иовиану = Lietzmann, Apollinaris, 250–1; цитируется у Леонтия Иерусалимского (Contr. Monoph. PG 86, 1864A).

демонстрировали какое-то слово, на двух листочках, в коем была сия цитата. Напротив, общеизвестно, что все сочинения св. Афанасия весьма велики.

Однако, что нам сказать на то, что они приводят на вид блаженного Кирилла, использовавшего сию цитату против Феодора, как принадлежащую св. Афанасию? На сие ответим, что хотя она и находится действительно изречениях блаженного Кирилла против Феодора, однако является древней ошибкой. Ибо Диоскор, ставши наследником блаженного Кирилла, и найдя его сочинения, скорее всего не устрасился добавить кое-чего по желанию. Однако то, что **1257А** Кирилл не использовал ее против Феодора, не только предположение, но явственно из следующего. Феодорит, писав в защиту Феодора, опровергает все цитаты, какие приводил св. Кирилл из святых отцов, однако нигде не упоминает сей цитаты. Они же говорят на это, что Феодорит опустил ее по злему умыслу, ибо не был в состоянии рассмотреть ее, потому что она абсолютно очевидна. [Поэтому] он добровольно обошел ее молчанием. На это мы скажем, что Феодорит не пропустил бы сию цитату, находившуюся там, так как, когда блаженный Кирилл в другом месте сказал: «Однако, одна природа Бога Слова воплощенная...», если бы Феодорит знал, что сия цитата ублаженного Кирилла приведена из св. Афанасия, он не сказал бы так напрямик: «Кто это из святых отцов сказал тебе об **1257В** одной природе Бога Слова воплощенной?» Однако они вновь заявляют, что Феодорит знал, что она из св. Афанасия, так как сказал: «Как рекли отцы». На это мы говорим, что каждый старается показать, что его слова использовались отцами, если и не многословно, то авторитетно.

Приводят они и другую цитату из Эрехфея, о коем никогда не слыхали среди отцов. Тем более, когда Тимофей писал против Собора, и приводил цитаты из Эрехфея, Кир, его собственный пресвитер написал ему: «Я хотел бы исправить сие, ибо об Эрехфее среди отцов никогда не слыхали». Таково сие рассмотрение.

1257С Деяние девятое.

Поскольку [иные], обвиняют Собор, взяв некоторые высказывания из Его определения, следует, чтобы и мы, изложив их, и сказав, в чем [иные] их обвиняют, затем перешли к опровержению сих [обвинений]. Так вот когда Собор говорит: «Для совершенства в благочестии достаточно знания сего мудрого и хранимого божественной благодатью символа. Ибо он учит совершенно об Отце, Сыне и Святом Духе, и представляет вочеловечение Господа тем, кто с верою принимает [его]». Обвинение же изрядно смехотворно. Во-первых, символ настолько не согласен с Несторием, что некий Иоанн Эгийот, несторианский пресвитер, обвиняя Собор, сказал, что **1257D** Он – кирилловский, и согласен с последним. Если же Он был бы несторианским, Иоанн не мог бы сказать такое. Засим раз они обвиняют Собор на основе таких высказываний, то почему же не обвиняют также и святых отцов? Ведь и они заявляли множество такого. Ибо сказал Кирилл в комментарии на пророка Захарию, начало коего «Пророчествует св. Захария...», следующее: «Следует отдалиться от оных, и уходить от мертвых умом как из выдохшейся чужой земли в Сион, то есть в истинное. **1260A** Дабы же постигнуть Церковь Христову,

к коей мы находимся, мы рассмотрели учение о Боге, обозрели сказанное о Божественной и Единосущной Троице и нашли Самого Христа, собирающего нас отовсюду, и связывающего духовно в единомушнии»³⁸³. Вот, говоря «учение о Боге», Кирилл добавил «обозрели сказанное о Божественной и Единосущной Троице и нашли Самого Христа, собирающего нас отовсюду». Так что же, основываясь на этом, они скажут, что и блаженный Кирилл учит о Четверице? Мы найдем у святых отцов множество и иного подобного, кое ныне не следует приводить из-за многословия.

Обвиняют Собор в свою очередь за то, что сказал «В двух природах», однако то, что и сие употреблялось отцами, легко **1260В** продемонстрировать на основе многого.

Деяние десятое.

После всего вышесказанного следует рассмотреть учение гайанитов и некоторых других. Итак, гайаниты исповедуют, что Бог Слово вочеловечился от Девы совершенно и истинно. И Его тело – исповедуют – нетленно с момента единения. **1260С** Ведь оно вынесло все виды зла: и голодало, и жаждало, утомлялось – мы же претерпеваем это по-другому. Ибо, говорят они, мы голодаем и жаждем по физической необходимости, а Христос подвергался сему добровольно, так как не подчинялся природным законам, а иначе мы бы исповедовали Его страсти вынужденными, что абсурдно. Таково учение гайанитов. Мы же на это скажем, что и мы исповедуем страсти [Христовы] добровольными, но не поэтому мы говорим, что Он пострадал так же,

³⁸³ Cyr. Al., Commentarius in xii prophetas minors 2. 306, 13-15.

как мы страдаем по необходимости. Однако мы говорим, что Он добровольно подчинялся природным законам, и добровольно предал Свое тело, дабы оно обрело свои страдания тем же самым образом, коим и мы страдаем. За это свидетельствуют и отцы. Св. Григорий говорит: «Он отдал [тело] природе, когда **1260D** захотел, дабы она вершила свое»³⁸⁴. И блаженный Кирилл: «Благодаря вхождению и исхождению пищи Он продолжал существование, то есть [существование] тела»³⁸⁵. И опять же из диалога «О том, что Христос – един»: «Он разрешил своему телу следовать законам собственной природы». И вновь: «Так что Он допустил, дабы телесное претерпевало так, как ему свойственно по природе, с целью доказать, что Он действительно истинно обладает плотью и является человеком по Писанию»³⁸⁶. И св. Афанасий в «Против Аполлинария»: «Посему Господь сказал *ныне душа моя возмутилась*. *Ныне* означает «когда пожелал», однако Он показал то, что было сущим, ведь Он не назвал не сущее присущим, так как если речь шла о чем-то мнимом, поскольку все сие происходило истинно и по природе»³⁸⁷. **1261A** И вновь в ином [месте]: «Не по природному недостатку случилось вышесказанное, но происходило для доказательства бытия»³⁸⁸.

Так что если Он страдал таким же образом, что и мы, то мы не можем назвать Его тело нетленным, поскольку

³⁸⁴ Источник цитаты найти не удалось.

³⁸⁵ Источник цитаты найти не удалось.

³⁸⁶ Цитируется как высказывание св. Кирилла также в *Doctrina Patrum*. 113, 2-6.

³⁸⁷ Пс. Афанасий. Против Аполлинария. рус. пер. цит. по: Свт. Афанасий Великий. Творения в 4-х тт. М. 1994. Т. III, С. 334.

³⁸⁸ Там же. С. 354.

ку в этом случае оно не будет нашим. Тогда мы выдвигаем апорию: «Ежели вы называете тело Христово нетленным, то оно не единосущно нам, ведь раз у Христа оно нетленно, то и у нас нетленно». Однако они, пожалуй, на это ответят: «Так же как вы, говоря, что тело Христово **1261В** нетленно после воскресения, называете его единосущным нам, так и мы, говоря, что оно нетленно до воскресения, исповедуем его единосущным нам». Мы же скажем: «Может мы и исповедуем его нетленным после воскресения, однако не по природе, а по благодати». Если же они скажут: «Пусть и до воскресения будет оно нетленно!», ответим, что сие не согласует с тем, что говорят о Христе, ибо до воскресения говорится, что он и голодал и жаждал – а как же может претерпевать сие нетленное? После же воскресения ничего подобного не претерпевал, так что очевидно, что до воскресения тело было тленно, после же – нетленное. И хоть и говорится, что Он вкушал после воскресения, однако делал сие по икономии – не потому что алкал в действительности, но дабы показать ученикам, что восстал **1261С** из мертвых. Также точно говорится, что Он показал следы от гвоздей. Ведь и мы воскресаем без какой-либо страсти, бывшей до воскресения. Христос же – предварение нашего воскресения из мертвых, тем не менее, Он обнаруживается как имеющий [раны]. Так что очевидно, что сие произошло по икономии. И конечно же Писание не сообщает, что Он алкал, но что вкушал.

Следует знать, что они приводят кое-какие цитаты из отцов, в коих говорится, что тело Христово нетленно. Как, например, слова блаженного Кирилла: «Плоть Слова

не подвержена тлению»³⁸⁹. Когда они приводят подобные цитаты, следи за тем, что слово «тление» омонимично. Ибо «тлением» называется полное разрушение тела на элементы, из коих оно состоит. **1261D** Также «тлением» называются и человеческие страсти, т.е. голод, жажда и т.п. Так вот, когда, кто-либо из отцов говорит, что тело Христово не подвержено «тлению», он говорит сие, поскольку оно не истлело, что очевидным образом истинно по отношению к тем [цитатам], на основании коих они спорят. Ибо во многих местах отцы заявляют, что тело было тленно до воскресения и нетленно после. Вот и все о гайанитах.

Агноиты (ἀγνοῖται) же исповедуют всё, как феодосиане, а расходятся в том, что феодосиане отрицают, что человечество во Христе не знает (ἀγνοεῖν), агноиты же, [утверждают] что не знает. И во всем, говорят, походит на нас. А раз мы не знаем, значит и Он не знает. **1264A** Сам же в Евангелии говорит: «Никто не знает ни дня, ни часа, даже Сын, но только Отец» (ср. Мк. 13:32). И вновь: «Где вы положили Лазаря?» (Ин. 11:34). Все это, говорят, указывает на незнание. Однако им отвечают, что сие сказал Христос по икономии, дабы отвратить вопросы учеников к Нему о часе Конца. В самом деле, вновь спрошенный ими после воскресения, Он, дескать, не сказал «даже и Сын», а «ни один из вас» (ср. Деян. 1:7). Мы же скажем, что не следует слишком тщательно исследовать сие. Вот и Собор не усердствовал чрезмерно по поводу сего учения. Кроме того следует знать, что многие отцы, почти все, кажется, заявляли что Он не знает. Ведь если говорится, что Он во всем единосущен нам, а мы не знаем, **1264B** значит и он не знает. И Писа-

³⁸⁹ Источник цитаты найти не удалось.

ние говорит о Нем: «преуспевал в премудрости и в возрасте» (Лк. 2:52), то есть, познавая то, чего не знал³⁹⁰.

Следует сказать и об Оригене и его учении. Так вот Ориген – древний муж, еще из тех, что до Константина, и был он велик, знаток Священного Писания и грамматик. Его отец был мучеником, да и его самого вели на мученичество.

³⁹⁰ Данное место *De Sectis* интересно сравнить с более поздним святоотеческим учением относительно «неведения» Христа, выраженным, например, у прп. Максима Исповедника в QD I, 67 (ed. Declerck). Отвечая на вопрос: Как нам следует понимать неведение Сына [Божия] относительно завершения, прп. Максим пишет: Существует два [вида] неведения – укоризненное и неукоризненное; и одно из них зависит от нас, а другое не зависит от нас. То, что укоризненное и зависит от нас, касается добродетели и благочестия. То же, что неукоризненно и не зависит от нас, касается вещей, о которых мы, хотя и хотим знать, не знаем, ибо они происходят далеко или произойдут в будущем. Итак, если [в случае] со святыми пророками они по благодати распознавали далекое и не зависящее от нас, не в несравненно ли большей степени Сын Божий знал все [вещи], и по этой причине [Его] человечество, не по природе, но по единению с Логосом [знало их]? Ибо подобно тому как раскаленное в огне железо имеет все свойства огня – ибо горит и жжет, – хотя по природе не огонь, но железо, так и человечество Господа, по единению с Логосом все знало, и все, что добавляет Божеству в нем было явлено. По [самой] же человеческой природе, соединенной с Ним [то есть, Логосом], говорится, что Он не знал» (пер. Д. А. Черноглазова). Как видно из этого сравнения, автор *De Sectis* по сравнению с прп. Максимом не достаточно уделяет внимания аспекту обожения человеческой природы во Христе и в этом смысле ближе к традиционному диофизитству, чем к «неохалкидонизму».

Однако он был вынужден принести жертву по следующей причине. Во время его мученичества привели к нему некого Эфиопа и принудили либо сойтись с Эфиопом, либо принести жертву богам. **1264C** Он же предпочел принести жертву богам и, взяв, бросил на жертвенник. Позднее же весьма сожалел и скорбел об этом. Учение же его было таково. Заявлял о субординации (ὕποβασις) Сына, за что затем ариане его защищали, говоря, что древние отцы не заботились о точности, ибо, пока еще не было ересей, они проще пользовались словами. Когда же они появились, тогда каждый из отцов стал заботиться о своей безопасности. Мы же скажем, что он заявлял о субординации не, потому что пользовался словами проще, но действительно твердо придерживался сего учения. Ведь, кажется, в своем послании он стойко защищает сие, говоря: «Сын или более Отца, **1264D** или менее, или равен. Ежели я покажу, что Он не больше, и не равен, очевидно, что Он меньше». Так что хоть Ориген и учит о субординации, тем не менее [иные] стараются оправдать его. Он же явно учит, и нет ему оправдания.

Другое же его [учение] о предсуществовании и апокатастасисе (или: восстановлении – Ф. Б.). В те времена о предсуществовании он учил, что прежде веков и демоны, и души, и ангелы – все были **1265A** чистыми умами, служившими Богу, и выполнявшими его заповеди. Дьявол же, один из них, захотел восстать против Бога, поскольку обладал полной свободой, и Бог отразил его, а вместе с дьяволом восстали и все другие силы. И те, что весьма согрешили, стали демонами, те же, что меньше – ангелами, те же, что еще меньше – архангелами. И таким образом каждому воздалось в зависимости от своего греха. И остались

души, кои не согрешили так, чтобы стать демонами. И в то же время не так незначительно, чтобы стать ангелами. И тогда Бог создал сей мир, и заключил души в качестве наказания в тела. Ибо Бог, дескать, не пристрастен, дабы все это, сущее одной природы **1265В** (ибо все это является разумным и бессмертным), соделал одно – демоном, другое – душой, третье – ангелом. Однако очевидным образом, что Он покарал каждого в зависимости от прегрешения, и одного соделал демоном, другого – душой, третьего – ангелом. Ведь если бы было не так, и предсуществовали бы души, почему тогда мы обнаруживаем иных из только что родившихся слепыми, хоть они и ни в чем не грешны, а других родившихся без изъяна? Вот и очевидно, что у душ предсуществуют некие грехи, в зависимости от коих и воздается каждой.

Об апокатастасисе (или: восстановлении – Ф. Б.) же, учит так. Есть воскресение мертвых, и есть наказание, однако оно не вечно. Ибо, после того как тело предается мукам **1265С** на небольшой промежуток времени, душа отчищается, и таким образом восстанавливается в свое древнее состояние. И демоны, и ангелы также, мол, восстанавливаются.

Опровергнем все это, а сперва предсуществование. Поскольку на основании того, что Бог, дескать, не пристрастен, Ориген выводит для душ, кои суть разумные и бессмертные, ровно как и для ангелов, что Бог первых сковал телом, а вторым позволил жить с Ним вместе на небесах. Следует знать, что выражение *разумный и бессмертный* омонимично. Ведь одно – бытие разумными и бессмертными у ангелов, что превосходит человеческую природу, и другое – наше [бытие разумными и бессмертными]. К тому же мы и Бога

называем разумным и бессмертным, однако не заявляем, что Он одной сущности с нами. **1265D** На вопрос же, почему же одни рождаются слепыми, другие же без изъяна, мы скажем, что сие есть Господне решение, и не надо нас об этом спрашивать. А затем мы выдвинем апории им в ответ: «А почему кони, будучи одной сущности, одни трудятся у хлебопекарей, другие же живут в роскоши у богатых людей. И тем не менее [никто] не исповедует, что их души предсуществуют. А платоники, стесненные сей апорией, и про лошадей говорят, что их души предсуществуют. На слова же их о том, что наказание не вечно (ибо они говорят, что обозначение «век» употребляется в отношении определенного промежутка времени, и когда Писание говорит, что наказание будет вековым, оно не утверждает, будет ли сей промежуток времени неопределенным), то пусть они знают, что в действительности обозначение «век» и у внешних, и в Писании **1268A** зачастую употребляется в отношении определенного промежутка времени. Однако в отношении наказания его так употреблять нельзя. Ибо Сам Христос сказал: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46). И либо мы употребим определенное по отношению к [вечной] жизни, что абсурдно, либо в отношении и того и другого, [скажем, что оно будет] бесконечно.

Все это для доказательства верности православного учения и для опровержения дурно учащих ересей. И в отверзании уст нами руководил Христос Бог, благой руководитель³⁹¹, коему слава и власть, а также Отцу и Святому Духу, ныне и во веки веков. Аминь.

³⁹¹ Букв.: «хорег», «руководитель хора».

Содержание

От составителя	3
----------------------	---

Леонтий Иерусалимский

Предисловие (Г. И. Беневиц)	6
Против монофизитов	25
Апории	25
Свидетельства отцов	66

Феодор Абу-Курра

Предисловие (Ф. Г. Беневиц)	165
Различение и разъяснение терминов	173

Леонтий, схоластик Византийский

Предисловие (Г. И. Беневиц)	194
О сектах	201

Леонтий Иерусалимский
Феодор Абу-Курра
Леонтий Византийский

Полемические сочинения

Директор:
И. Б. Чурсин

Главный редактор:
К. Г. Шахбазян

Редактор:
М. А. Черкашина

Подписано в печать 07.02.11. Формат 60х90 1/16
Гарнитура "Palatino Linotype". Печать офсетная.
Печ. л. 17. Тираж 1000 экз. Заказ № 867

Издательство "Текст"
350000, г. Краснодар, ул. Седина, 74, к. 2
e-mail: kiprian@inbox.ru
Тел.: +7 (861) 251-45-05, +7 918 434-11-89.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
"Кубаньпечать"
350049, г. Краснодар, ул. Уральская, 98/2.