

КОРПУС ХРИСТИАНСКИХ ТЕКСТОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

Приложение к журналу
«Библия и христианская древность»

1/1

Главный редактор диакон Сергей Кожухов



Серия • Современные переводы
и исследования

1/1



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ
ПРАВОСЛАВНЫМИ И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ
(ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ):
ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

Часть 1

Перевод с новогреческого М. А. Вишняка

CORPUS OF CHRISTIAN TEXTS AND RESEARCHES

The Supplement to the Journal
«Bible and Christian Antiquity»

1/1

CHIEF EDITOR DEACON SERGEY KOZHUKHOV



Series • Modern Translations
and Researches

1/1



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN
THE ORTHODOX AND THE ANTI-CHALCEDONIANS
(PAST — PRESENT — FUTURE):
AN ATHONITE CONTRIBUTION

PART 1

TRANSLATED FROM THE MODERN GREEK BY M. A. VISHNYAK

УДК 261.8
ББК 86.372-4
Б 74

Допущено к распространению Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС P21-104-0087

- Б74 Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое – настоящее – будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). – 274 с.

Вниманию русскоязычного читателя предлагается первая часть перевода с новогреческого на русский язык книги *Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή* (Ἁγίον Ὄρος, 2018). Она посвящена богословскому диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами и включает в себя все тексты соответствующей тематики, составленные монахами Афона в период 1991–2015 гг. Данная публикация включает в себя переводы: 1) объёмного введения (2018), в котором очерчены исторические и богословские рамки текстов настоящего издания. В главе 1 излагается краткая история богословского диалога, с обозначением его основных характеристик, тенденций и проблем. Глава 2 посвящена вопросу о возобновлении диалога, в ней рассмотрены новые взгляды и теории. Глава 3 посвящена истории, методологии и целям текстов книги; 2) сборника «Православны ли антихалкидониты?», включающего: а) предисловие архим. Георгия (Капаниса); б) письмо Священного Кинота Афона; в) «Суждение Комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1994), выражающее предостережения и опасения о богословских и экклезиологических отклонениях «Согласованных заявлений»; г) «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1995), изобличающий богословские и экклезиологические отступления Смешанной комиссии по диалогу; д) статью архим. Иосифа Ксиропотамского «Православие и антихалкидониты» (1991); е) значимый богословский труд «Вклад во внутриправославный диалог о “православии” антихалкидонитов» (1994); ж) текст «Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах» (1994); з) комментарий «В любви подобает нам истинствовать» (1995); и) текст «Задуманная “чистка” богослужебных текстов Церкви» (1995).

Ключевые слова: христология, антихалкидониты, нехалкидониты, дохалкидониты, Ориентальные Церкви, монофизитство, миафизитство, богословский диалог, Диоскор Александрийский, Севир Антиохийский, Кирилл Александрийский, Халкидонский Собор, Афон.

ISBN 978-5-907449-01-5

© Московская духовная академия, 2021
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2021
© Кожухов С. А., 2021

СОДЕРЖАНИЕ

13	Список сокращений
15	Предисловие ректора МДА
17	Предисловие главного редактора
19	Предисловие переводчика
27	Предисловие

ВВЕДЕНИЕ

*Глава 1. Христологическое соглашение
«Согласованных заявлений»*

31	1. Общие замечания
31	1.1. Об антихалкидонском расколе в общем
36	1.2. О богословском диалоге в общем
37	1.3. Соглашение Смешанной комиссии
37	2. Для чего были составлены настоящие тексты
37	2.1. Возникшие вопросы
38	2.2. Точка зрения и цели афонского вклада в диалог
39	3. Движение к неофициальному богословскому диалогу
39	3.1. Диахроническое Предание
40	3.2. Перемена. Первые брешы
42	3.3. Секуляризация эпохи
39	3.4. Случай Порфирия (Успенского)
44	3.5. Неофициальные встречи. Роль Всемирного совета церквей
46	3.6. Направления и неудачи неофициального диалога
46	3.6.1. Термины «природа» и «ипостась»: отождествление или катахреза?
48	3.6.2. Кармирис ошибся?
51	3.6.3. Богочеловеческая воля и богочеловеческое действие?
52	3.6.4. Относительна ли власть Церкви?
52	4. Размышление после эйфории
54	5. Официальный богословский диалог
55	5.1. Первые трудности. Проблема именования
56	5.2. «Более действенный» метод как методологическая ошибка
57	6. Вопрос христологического согласия
59	7. «Православие» христологии Севира
59	7.1. Севирианская христология не является кирилловской
60	7.2. Что не было принято во внимание в диалоге

61	8. «Православие» христологии Диоскора
61	8.1. Не за веру низложен Диоскор?
62	8.2. «Две природы не принимаю». Отвержение богословия «Примирительного послания»
63	8.3. «Православное» исповедание Евтиха на Разбойничьем соборе
64	8.4. Осуждение евтихианства
64	9. Снятие анафем
	<i>Глава 2. Возобновление диалога. Новейшие данные</i>
67	10. На пути к новому богословскому диалогу
69	10.1. О христологии
71	Теория «миафизитства»
71	а) Антихалкидониты о «миафизитстве»
77	б) Православные о «миафизитстве»
80	10.2. О снятии анафем
	<i>Глава 3. История, методология и цели святогорского вклада</i>
84	11. История святогорских сочинений
85	11.1. Священный Кинот Святой Горы Афон
86	11.2. Более широкое участие Афона
93	11.3. Всеправославная критика
97	12. «Аподиктический» метод святогорского богословия
100	13. Экклезиологическое основание святогорских сочинений
100	13.1. Una Sancta
102	13.2. Цели
103	13.3. Вера в опасности?
105	13.4. Объединение – не самоцель
106	14. Заключение
	<i>Монастырь Григориат Святой Горы Афон.</i>
	<i>ПРАВОСЛАВНЫ ЛИ АНТИХАЛКИДОНИТЫ?</i>
110	<i>Архим. Георгий, игумен монастыря Григориат. Предисловие</i>
116	Письмо Священного Кинота Святой Горы Афон
117	Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами
129	Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами
137	<i>Архим. Иосиф, игумен монастыря Ксиропотам.</i> Православие и антихалкидониты
143	Вклад во внутривославный диалог о «православии» антихалкидонитов
144	I. Экклезиологические предпосылки

145	II. Исторические свидетельства
145	1. Попытки к объединению в прошлом
148	2. Примирение с восточными 433 г. разоблачает антихалкидонитов
152	3. Мудрование Церкви, являемое в житиях святых
154	III. Догматические различия
154	1. Православен ли Севир?
156	а) Севир богословствует по-аристотелевски
158	б) Севир принимает, что человеческая природа Христа существует как ипостась
161	в) Ипостасное соединение согласно Севиру
164	г) Севир учит моноэнергизму
167	д) Севир принимает еретическое учение о частных сущностях
168	е) Как Севир понимает обожение человека?
169	2. Теопасхитская прибавка к Трисвятому
171	3. Преподобный Максим Исповедник разоблачает монофизитское толкование выражения «лишь умозрительно»
172	4. Иконоборчество и его монофизитские предпосылки
174	Размышления над «Согласованными заявлениями» 1989 и 1990 гг.
176	Заключение
177	Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах
178	I. Корни и причина монофизитства
181	II. Зарождение монофизитства. Евтихианство
183	III. Разбойничий собор 449 г.
184	IV. Монофизитство Диоскора и Севира
184	1. Две природы после соединения
187	2. Две воли и два действия (энергии)
189	3. Томос святителя Льва
191	4. Прибавка к Трисвятому
192	5. Новшество Отцов в использовании философских понятий
194	6. Общение свойств
195	V. Гимнография антихалкидонитов
202	VI. Синодик Православия
205	Выводы
207	В любви подобает нам истинствовать
213	Задуманная «чистка» богослужебных текстов Церкви
224	Источники
228	Литература
235	Индекс мест из Священного Писания
236	Индекс патристических источников
239	Индекс авторов
242	Индекс исследователей
245	Предметный указатель
251	Словарь богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания

CONTENTS

13	List of Abbreviations
15	Foreword of the Rector of the Moscow Theological Academy
17	Chief Editor's Foreword
19	Translator's Foreword
27	Prologue

INTRODUCTION

Chapter 1. The Christological Agreement of the Agreed Statements

31	1. General Remarks
31	1.1. On the Anti-Chalcedonian Schism in General
36	1.2. On the Theological Dialogue in General
37	1.3 The Agreement by the Joint Commission
37	2. Why These Texts Were Composed
37	2.1. Questions Raised
38	2.2. Viewpoints and Objectives of the Athonite Contribution
39	3. Moving Towards the Unofficial Theological Dialogue
39	3.1. The Diachronic Tradition
40	3.2. Turn. First Breaches
42	3.3. Secularization of the Era
39	3.4. The Case of Porfiriy Uspensky
44	3.5. The Unofficial Dialogues. The Role of the World Council of Churches
46	3.6. Directions and Failures of the Unofficial Dialogue
46	3.6.1. The Terms «Nature» and «Hypostasis»: Identification or Catachresis?
48	3.6.2. Karmiris Missed?
51	3.6.3. Theanthropic Will and Theanthropic Energy?
52	3.6.4. Is the Authority of the Church Relative?
52	4. Reflection After Euphoria
54	5. The Official Theological Dialogue
55	5.1. First Difficulties. The Problem of Appellation
56	5.2. The «More Effective» Method as a Methodological Error
57	6. The Question of the Christological Agreement
59	7. «Orthodoxy» of Severus' Christology
59	7.1. Severian Christology Is Not Cyrilline
60	7.2. What Was Not Taken Into Account in the Dialogue

61	8. «Orthodoxy» of Dioscorus' Christology
61	8.1. Dioscorus Was Not Deposed for Faith?
62	8.2. «I Don't Accept Two Natures». Rejection of the Theology of the «Reconciliatory Epistle»
63	8.3. «Orthodox» Confession of Eutychus at the Robber Council
64	8.4. Condemnation of Eutychnianism
64	9. Lifting of the Anathemas
	<i>Chapter 2. Resuming the Dialogue. Latest Data</i>
67	10. Towards a New Theological Dialogue
69	10.1. On the Christology
71	The Theory of «Miaphysitism»
71	a) the Anti-Chalcedonians About «Miaphysitism»
77	b) the Orthodox About «Miaphysitism»
80	10.2. On the Lifting of the Anathemas
	<i>Chapter 3. History, Methodology and Goals of the Athonite Contribution</i>
84	11. History of the Athonite Writings
85	11.1. The Holy Community of Athos
86	11.2. Wider Contribution of Athos
93	11.3. Pan-Orthodox Criticism
97	12. The «Apodictic» Method of the Athonite Interference
100	13. Ecclesiological Basis of the Athonite Writings
100	13.1. Una Sancta
102	13.2. Goals
103	13.3. Faith in Danger?
105	13.4. The Union Is Not an End in Itself
106	14. Conclusion
	<i>The Holy Monastery of Saint Gregory of Mount Athos.</i>
	<i>ARE THE ANTI-CHALCEDONIANS ORTHODOX?</i>
110	<i>Archim. Georgios, the Abbot of the Gregoriou Monastery. Prologue</i>
116	Letter from the Holy Community of Athos
117	Judgement of the Commission of the Holy Community of Mount Athos on the Dialogue Between the Orthodox and Anti-Chalcedonians
129	Memorandum of the Holy Community of Mount Athos Regarding the Dialogue Between the Orthodox and Anti-Chalcedonians
137	<i>Archim. Joseph, the Abbot of the Monastery Xeropotamou.</i>
	Orthodoxy and the Anti-Chalcedonians
143	Contribution to the Intra-orthodox Dialogue About the «Orthodoxy» of the Anti-Chalcedonians
144	I. Ecclesiological Premises

145	II. Historical Evidence
145	1. Attempts to Unite in the Past
148	2. Reconciliation with the Eastern of 433 Reveals the Anti-Chalcedonians
152	3. The Mind of the Church, Shown in the Hagiography
154	III. Dogmatic Differences
154	1. Is Severus Orthodox?
156	a) Severus Theologizes in an Aristotelian Manner
158	b) Severus Accepts That the Human Nature of Christ Exists as Hypostasis
161	c) The Hypostatic Union According to Severus
164	d) Severus Teaches Monoenergism
167	e) Severus Accepts the Heretical Doctrine of Particular Essences
168	f) How Does Severus Understand the Theosis?
169	2. The Theopaschite Addition to the Trisagion
171	3. St. Maximus the Confessor Exposes the Monophysite Interpretation of the Expression <i>te theoria mone</i>
172	4. Iconoclasm and Its Monophysite Premises
174	Reflections on the Agreed Statements of 1989 and 1990
176	Conclusion
177	The Hymnology of the Church Concerning Orthodox Christology and the Anti-Chalcedonians
178	I. Roots and Cause of Monophysitism
181	II. The Origin of Monophysitism. Eutychianism
183	III. The Robber Council of 449
184	IV. The Monophysitism of Dioscorus and Severus
184	1. Two Natures After the Union
187	2. Two Wills and Two Energies
189	3. Tomos of St. Leo
191	4. The Addition to the Trisagion
192	5. The Innovation of the Fathers in the Use of Philosophical Terms
194	6. <i>Communicatio idiomatum</i>
195	V. The Hymnography of the Anti-Chalcedonians
202	VI. The Synodicon of Orthodoxy
205	Conclusions
207	Our Debt to Speak the Truth in Love
213	The Planned «Purge» of the Liturgical Texts of the Church
224	Sources
228	Bibliography
235	Index of Scriptures
236	Index of Patristic Sources
239	Authors Index
242	Researchers Index
245	Subject Index
251	Dictionary of the Theological Concepts Used in the Texts of This Edition

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ВФ Византийская философия / отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон; СПб: СПбГУ, РХГА, 2007–.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1892–1910. Т. 1–7.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М., 1843–1917.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: W. de Gruyter, 1924–2016.
- СРГ Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / ed. M. Geerard, F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- ЕПЕ Ἑλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1972–.
- ГС Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: W. de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- ГОТ Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.): Greek Orthodox Theological Institute Press, 1954–.
- РГ Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J. P. Migne. Parisiis: J. P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- РО Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- РТС Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- ТЛГ Thesaurus linguae graecae [Электронный ресурс]. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu> (дата обращения: 13.08.2020).

Уважаемый читатель!

В современном мире существует множество направлений научного знания, весьма разнообразными являются методы их преподавания, а цифровые технологии во много раз увеличивают их влияние. Однако у этой многомерности есть не только плюсы, но и минусы. Сейчас как никогда ощутимы вызовы классическому образованию и традиционным ценностям человечества. С точки зрения многополярности православное богословие вроде бы должно оказаться на периферии знания, но исходя из вечных смыслов и непреложных ценностей оно продолжает быть подлинной колыбелью и очагом образования и культуры.

В современной России продолжается процесс возрождения лучших духовных образовательных традиций. И в этом контексте, и в более широком богословское образование имеет очень важное значение. Богослов Церкви призван решать особо трудные задачи — излагать вечные истины в соотношении с современными научными достижениями и данными, иными словами, он призван не приспособлять веру к современным знаниям, а излагать веру, пользуясь богатым инструментарием гуманитарных и технических наук, опираясь прежде всего на достижения филологии и философии, которые на Руси считались самой лучшей подготовкой для богослова.

В последние десятилетия отечественная богословская и церковно-историческая наука всё активнее восстанавливается и развивается. В духовных учебных заведениях налаживаются более интенсивные процессы научно-богословской деятельности, а на факультетах теологии в системе государственного образования поддерживается интерес к христианской науке в целом. Как хорошо известно, повышение уровня образования и научно-исследовательской работы невозможно без издательской деятельности, поэтому одной из главных целей высшего духовного учебного заведения является публикация текстов, переводов, исследований, комментариев христианских и полезных для образования нехристианских авторов, творений отцов и учителей Православной Церкви, а также богословов других христианских конфессий, что, несомненно, будет способствовать критическому анализу и оценке их взглядов.

Московская духовная академия занимает в этом процессе достойное место, имея богатейшую предшествующую традицию изучения богословских дисциплин. За последние годы на кафедрах МДА был создан ряд научных журналов, в которых преподаватели и учёные МДА

и иных духовных и светских учебных заведений публикуют достаточно весомый научный материал в разных областях христианского знания. «Корпус христианских текстов и исследований» является продолжением такой научной деятельности и создан как приложение для реализации проектов, намеченных одним из таких журналов — «Библия и христианская древность».

Настоящая монография «Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон», которую читатель держит в руках, представляет собой первый том «Корпуса христианских текстов и исследований». Он содержит выполненный выпускником МДА М. А. Вишняком перевод с греческого языка первой части трудов афонских монахов, представляющих православную халкидонскую точку зрения и богословскую оценку христологии так называемых нехалкидонских Церквей. Данная монография послужит хорошим началом в издании текстов в целом и явится хорошим подспорьем в изучении богословия, терминологии и истории Церкви.

Особой благодарности заслуживает диакон Сергей Кожухов, который взял на себя труд по изданию журнала «Библия и христианская древность» и прилагающейся к нему серии. Надеемся, что данная серия не остановится, но принесёт в будущем множество достойных плодов на ниве духовного образования.

*Ректор Московской духовной академии
епископ Звенигородский Феодорит*

Предисловие главного редактора

Идея «Корпуса христианских текстов и исследований» как приложения к журналу «Библия и христианская древность» возникла в процессе работы над выпуском второго номера журнала летом 2019 г. и заключалась в создании русскоязычного переводного издания текстов отцов Церкви и христианских авторов. Данный проект предполагал использование всего имеющегося на данный момент научного аппарата, критических изданий оригиналов и базы современных исследований как отечественных, так и зарубежных авторов. Однако в процессе работы над текстами постепенно приходило понимание того, что только перевода и исследований недостаточно. Возникла потребность в тексте оригинала, который мог бы быть использован для научной работы, цитирования, анализа и изучения. Такие билингвические и критические издания публикуются с параллельными переводами на разные европейские языки¹, что является показателем отношения к тексту и его подаче. Несомненно, что обращение к оригиналу обогащает и развивает у пользователей культуру исследования, а это всегда повышает уровень научного знания и владения материалом. Помимо научного анализа, такой текст может быть использован и как учебный для чтения и комментария.

В связи с этим целью нашего проекта является издание в России оригинальных текстов отцов и христианских авторов древности и средневековья, а в перспективе создание некоего единого корпуса христианских текстов и исследований к ним, ориентированного на русскоязычного читателя. Для её достижения была начата и продолжается работа с рукописями оригинальных текстов и с уже имеющимися их изданиями из разных западных серий для создания своего оригинального текста. Помимо параллельного перевода к оригиналу, каждый издаваемый в «Корпусе» текст будет иметь научное сопровождение: комментарии, примечания, вводную статью с разбором проблематики текста, индексов и словарей. Это облегчит знакомство с текстом и его дальнейший научно-богословский анализ в исследованиях отечественных, а возможно, и не только отечественных учёных, студентов и всех интересующихся христианской древностью.

«Корпус христианских текстов и исследований» предполагает наличие нескольких серий, а в некоторых сериях ещё подсерий. На данный

1 Самая известная из таких серий – это французское издание «Sources chrétiennes». Сначала в Париже (Франция), а потом в Тюрнхауте (Бельгия) до 2008 г. издавалась «Patrologia orientalis» с параллельным переводом на английский, французский или итальянский языки. Для примера можно назвать ещё следующие серии: англоязычная: «Oxford Early Christian Texts»; немецкие: «Fontes christiani»; «Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung»; «Papyrologische Texte und Abhandlungen»; итальянские: «Biblioteca Ambrosiana» и её дополнение «Scriptores circa Ambrosium».

момент можно считать осуществлёнными «Греческую серию», «Латинскую серию», «Сирийскую серию», «Коптскую серию», «Грузинскую серию», «Современные переводы и исследования», «Библейскую серию». Последняя будет иметь деление на три подсерии: а) библеистика; б) иудейские и ближневосточные источники; с) апокрифы.

Перевод с современного греческого языка, представленный в данной публикации, является первым томом приложения «Корпуса христианских текстов и исследований» и первым выпуском серии «Современных текстов и исследований». В рамках первого тома планируются ещё две части данного перевода, соответственно во втором и третьем выпуске. Данный том включает в себя переводы с новогреческого языка сочинений современных афонских монахов о возможности богословского диалога Православных Церквей, признающих Халкидонский Собор (451 г.), с так называемыми дохалкидонскими Церквями. Таковых в настоящее время насчитывается шесть: Коптская, Эфиопская, Армянская Апостольская Церковь, Антиохийская (Сиро-Яковитская), Маланкарская (Сирийская Церковь Индии) и Эритрейская, численность которых в общем достигает 60 миллионов человек². В разное время истории отношений эти две противоборствующие группы христиан именовались халкидонитами и антихалкидонитами, дифизитами и монофизитами, или миафизитами в более современном варианте, мельхитами и акефалами. Противников Халкидонского Собора ещё часто называли севирианами по причине их приверженности к учению Севира Антиохийского (465–538 гг.). В современной богословской науке их называют умеренными монофизитами (ὁ μετριοπαθὴς μονοφυσισμός)³. Это наименование применимо к вышеназванным дохалкидонским Церквям, хотя не без оговорок относительно богословского авторитета Севира Антиохийского. Публикуемый здесь перевод, как и последующие, включает в себя обсуждение разных аспектов возможности и правомерности ведения диалога, его перспективы или неудачи, методологию, что, несомненно, будет интересно и полезно специалистам, учащимся и всем имеющим интерес к данной теме.

Диакон Сергей Кожухов

- 2 Робертсон Р. Восточно-христианские Церкви. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 33–50.
- 3 Английский вариант «moderate monophysitism» (см. Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 173–175.

Предисловие переводчика

IV Вселенский Собор 451 г. в Халкидоне стал одним из ключевых событий в истории Вселенской Церкви. На нём было в совершенстве выражено православное учение о Лице Господа Иисуса Христа, ставшее предметом ожесточённых споров в предшествующие десятилетия. Вероопределение Собора вызвало противодействие со стороны тех, которые полагали, что, говоря о двух природах во Христе, отцы Собора проповедуют несторианство. Эти христианские общины, наиболее значимые очаги которых находились в Египте и Сирии, получили именование монофизитов и антихалкидонитов. Первые два века после Собора стали временем становления антихалкидонского движения и его дистанцирования от Православной Церкви, которое было завершено политическим обособлением. Арабские завоевания VII и последующих веков вывели монофизитские общины за границы Византийской империи, и с этого времени история монофизитства относится уже к истории национальных антихалкидонских Церквей¹.

С периода арабских завоеваний вплоть до начала XX в. контакты между православными и антихалкидонитами носили спорадический характер. XX век открыл новую страницу отношений. После появления трудов католического учёного Ж. Лебона стал распространяться взгляд, согласно которому умеренное монофизитство Севира — главного богословского авторитета современных антихалкидонитов — тождественно православной христологии по содержанию и отличается от неё только на уровне терминологии². На этой волне, при поддержке Всемирного совета церквей (далее также — ВСЦ), начался сперва неофициальный (1964–1971), а затем и официальный (с 1985 г.) диалог представителей Православной Церкви с антихалкидонитами. В рамках диалога была создана Межправославная богословская комиссия по диалогу между Православными и Древними Ориентальными Церквями (далее также — Межправославная комиссия по диалогу, Межправославная комиссия и др.) и Смешанная комиссия по диалогу между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями (далее также — Смешанная комиссия по диалогу, Смешанная комиссия и др.), православная делегация которой получила полномочия вести диалог от III Всеправославного предсоборного совещания (1986), определившего тематику диалога и миссию православных представителей.

1 См.: *Феодор (Юлаев), иером.* Монофизитство // ПЭ. М., 2017. Т. 46. С. 679–687.

2 Там же. С. 680.

Официальный богословский диалог имел результатом совместное подписание православной и антихалкидонской сторонами нескольких документов, в последнем из которых предлагалось, между прочим, снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами на антихалкидонских учителей, и полное восстановление церковного общения. Результаты этого диалога вызвали оживлённое межправославное обсуждение. Из-за мощного внутрицерковного противодействия предлагаемая уния не была осуществлена, а активность диалога в последние 20 лет заметно снизилась. Воодушевление первых встреч сменилось более взвешенным и трезвым подходом: многим стало очевидно, что «достижение консенсуса с нехалкидонитами в вопросах веры оказалось значительно сложнее, чем представлялось ранее»³. Однако нельзя сказать, что результаты диалога не осуществились на практике: в двух патриархатах — Антиохийском (1991) и Александрийском (2001) — на основании решений Смешанной комиссии было осуществлено частичное восстановление общения в Таинствах между православными и антихалкидонитами⁴.

Тем не менее результаты богословских собеседований не удовлетворили большинство Поместных Церквей, а также и антихалкидонскую сторону, поэтому было решено возобновить работу Смешанной комиссии. Первое заседание обновлённой комиссии состоялось в марте 2005 г. в Шамбези и было посвящено предварительному обсуждению тем и перспектив диалога⁵. 24–25 ноября 2014 г. в Афинах прошло заседание рабочей группы официальных делегатов для разработки плана будущих действий Смешанной комиссии. В ходе встречи сопредседатель комиссии митр. Галльский Эммануил призвал дать систематическую оценку богословской критике решений Смешанной комиссии и разработать богословскую защиту против всех предубеждений и полемических аргументов⁶. 13 апреля 2018 г. в Антелии (Ливан) прошла встреча рабочей группы Международной богословской комиссии по диалогу между православными и дохалкидонитами, в ходе которой обсуждалась эволюция двустороннего богословского диалога; в цели встречи также входило «совместное изучение возможности реактивизации

3 Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 8, прим. 7.

4 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 147–148.

5 См.: Сперанская Е. С. Диалоги богословские Русской Православной Церкви // ПЭ. М., 2006. Т. 14. С. 611.

6 См.: The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos, 2016. P. 514.

этого важного процесса в жизни двух семейств церквей»⁷. Ближайшее собрание пленарной комиссии было назначено на октябрь 2018 г. В связи с антиканоническими действиями Константинопольского Патриархата на Украине Священный Синод РПЦ принял решение о прекращении участия в богословских диалогах, многосторонних комиссиях и других структурах, в которых председательствуют или сопредседательствуют представители Константинопольского Патриархата. Таким образом, в 2018 г. собрание пленарной комиссии не состоялось. Однако не следует думать, что внутриправославные разногласия снимают для Русской Православной Церкви антихалкидонский вопрос с повестки дня. Во-первых, потому, что диалог Русской Церкви с антихалкидонскими Церквями активно продолжается на двустороннем уровне, а во-вторых, потому, что эти разногласия рано или поздно должны быть преодолены, что неизбежно приведёт к возобновлению диалога и на всеправославном уровне. Богословские проблемы, поставленные диалогом, рано или поздно потребуют своего решения.

Решение о возобновлении диалога с призывом дать ответ на богословскую критику стало поводом для афонского монастыря Григориат, который с самого начала официального диалога принял активное участие во внутриправославном обсуждении вопроса, переиздать в одном томе все тексты Святой Горы Афон, касающиеся диалога православных и антихалкидонитов, а также порождённого им внутриправославного обсуждения. Это крупное издание объёмом в 841 страницу вышло в 2018 г. под заголовком: «Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон»⁸, включив в себя все изданные ранее Григориатом сборники и отдельные труды, составленные в период 1991–2015 гг. Авторами практически всех этих работ являются блаженной памяти архим. Георгий (Капсанис) (1935–2014), настоятель монастыря Григориат, выдающийся греческий игумен и богослов, а также его ближайший помощник и сотрудник иером. Лука Григориатский, который составил также пространное введение к новому изданию. Три включённых в издание текста были утверждены или одобрены Священным Кинотом Святой Горы Афон (далее также — Священный Кинот Афона, Священный Кинот, Кинот) и таким образом приобрели всеафонский авторитет.

7 См.: В Ливане прошла встреча Международной богословской комиссии по диалогу между православными и дохалкидонитами. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/8024916.html>.

8 Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Αντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγιον Ὄρος, 2018 (далее Ὁ Θεολογικός Διάλογος).

Настоящая серия выпусков представляет собой цикл переводов вышеназванного издания, цель которого — способствовать развитию внутрицерковного диалога об антихалкидонской проблеме в русскоязычной богословской среде. Несомненно, что каждый интересующийся современным диалогом между православными и антихалкидонитами непременно должен ознакомиться с трудами греческих богословов на эту тему, поскольку именно греческое богословие преобладало на всех стадиях диалога, проводившегося по инициативе Константинопольского Патриархата. Переводимые нами тексты являют прекрасный пример современного греческого богословия, сочетающего в себе верность Преданию, богословские способности и личные достоинства его авторов. Кроме того, наш перевод призван привлечь широкое внимание церковных кругов к внутриправославному обсуждению этой весьма значимой и насущной проблемы.

Публикуемая 1-я часть перевода содержит:

- 1) Введение, составленное специально для нового издания 2018 г. Во введении охвачены основные идеи всего издания. В главе 1 излагается краткая история богословского диалога, с обозначением его основных характеристик, тенденций и проблем. Глава 2 посвящена вопросу о возобновлении диалога; рассмотрены новые взгляды и теории, возникшие со времени приостановки диалога, в частности теория «миафизитства». Глава 3 посвящена истории, методологии и целям святогорского вклада во внутриправославный диалог по антихалкидонской проблеме: дан краткий очерк афонской и всеправославной критики богословских соглашений между православными и антихалкидонитами; описан «аподиктический» метод святогорского богословия; раскрывается экклезиологическое основание святогорских сочинений по теме.
- 2) Сборник «Православны ли антихалкидониты?» (первое издание 1995 г.). Работы, вошедшие в него, содержат ряд текстов 1991–1995 гг. и отражают наиболее горячую фазу обсуждений результатов диалога, последовавшую за изданием Смешанной комиссией сначала двух богословских текстов «Согласованных заявлений» (1989 и 1990), а затем Коммюнике с предложением о незамедлительном взаимном снятии анафем и полном восстановлении церковного общения (1993). Это обстоятельство объясняет напряжённость в данных текстах. Несмотря на то что авторы были ограничены во времени и источниках,

им удалось обозначить основные проблемные пункты принятых богословских соглашений и дать им чёткую православную оценку, основанную на церковном Предании. Вошедшие в сборник тексты стали значительнейшим вкладом во внутриправославный диалог, вызвали положительные отзывы специалистов и, невзирая на свой возраст, по сей день сохраняют актуальность. Сборник включает:

- предисловие архим. Георгия (Капсаниса);
- письмо Священного Кинота Афона с благословением на издание;
- «Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1 февраля 1994) — текст, составленный специальной афонской богословской комиссией в составе четырёх человек (среди которых — настоятели монастыря Ватопед архим. Ефрем и монастыря Григориат архим. Георгий), выражающий предостережения и опасения Афона о богословских и экклезиологических отклонениях «Согласованных заявлений»;
- «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (14/27 мая 1995) — текст, принятый на общем собрании Священного Кинота Афона (и таким образом до настоящего времени представляющий официальную позицию Святой Горы по данному вопросу), в котором перед церковной полнотой изобличаются богословские и экклезиологические отступления от Православия православных членов Смешанной комиссии;
- статью настоятеля монастыря Ксиропотам архим. Иосифа «Православие и антихалкидониты» (первая публикация — ноябрь 1991), вошедшую в сборник в переработанном виде;
- значимое исследование анонимного григориатского отца «Вклад во внутриправославный диалог о “православии” антихалкидонитов» (июнь 1994 г.). В нём, несмотря на краткость, весьма точно устанавливаются экклезиологические, исторические и богословские основания того, что монофизитство современных «умеренных» антихалкидонитов не может быть отождествлено с верой Церкви. В исследовании, впервые в истории современного православно-антихалкидонского диалога, затронуты такие ключевые темы, как богословский метод Севира, учение Севира о частных сущностях, его влияние на сотериологию и монофизитские предпосылки иконоборчества;

- также анонимный текст «Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах» (декабрь 1994), представляющий свидетельства церковной гимнографии о ереси антихалкидонитов;
- краткий комментарий «В любви подобает нам истинствовать» (июль 1995), составленный по случаю приветственного слова митр. Швейцарского Дамаскина в адрес нового Армянского католика Гарегина I. Текст выражает протест против употребления православных титулов и эпитетов в адрес инославных;
- ещё один анонимный текст «Задуманная “чистка” богослужбных текстов Церкви» (сентябрь 1995), доказывающий неуместность и неприемлемость предложения Смешанной комиссии о «чистке» богослужбных текстов от всего того, что якобы оскорбляет антихалкидонитов.

* * *

Несколько слов о принципах перевода. Основное значение для нас имела богословская точность, ради которой приходилось в некоторых случаях жертвовать стилистическими достоинствами текста.

В отношении богословской терминологии в процессе перевода был выработан следующий принцип: стремиться к единообразию в переводе терминов, но отказаться при этом от их абсолютной унификации. Таким образом, один греческий термин может иметь более одного варианта перевода, в зависимости от контекста. При этом смысловое единство текста сохраняется за счёт того, что ключевые термины на греческом языке указываются в скобках. Такой подход обусловлен тем, что, во-первых, большинство греческих богословских понятий не имеет точных аналогов в русском языке, в силу чего в русской богословской литературе нет устоявшегося перевода для каждого из них. Каждый исследователь и переводчик святоотеческих текстов пользуется своей терминологией, которую мы в основном предпочитаем сохранять при цитировании. Во-вторых, такой подход демонстрирует читателю необходимость изучения и понимания святоотеческой богословской терминологии, в которой всегда присутствует многозначность, поэтому читателю предлагается ориентироваться на греческие термины, а не на русские переводы. Для облегчения этой задачи в каждый том перевода включается богословский словарь терминов, употребляющихся в данной публикации.

Официальные тексты соглашений Смешанной комиссии были опубликованы на английском и греческом языках, причём в этих двух вариантах существуют некоторые расхождения. В настоящем издании даётся перевод греческого текста, служившего исходным для авторов, поэтому он может отличаться от существующего неофициального русского перевода К. Бурмистрова⁹, который выполнен с английского варианта и, кроме того, является не вполне точным.

Ссылки на источники и библиография оформлены в соответствии с требованиями редакции издания «Библия и христианская древность». Исключением являются некоторые случаи, когда авторы цитируют текст по Thesaurus linguae graecae (TLG). В этом случае мы указываем источник в библиографии, оставляя в сноске лишь рубрику, содержащуюся в TLG. Таким образом, отсутствие ссылки на источник в сноске означает, что текст цитируется по TLG (в основном это касается сочинений прп. Иоанна Дамаскина). В некоторых случаях ссылки на старые издания текстов сопровождаются или заменяются ссылками на более новые издания.

Ранее изданные русские переводы фрагментов настоящего сборника¹⁰ переиздаются здесь с необходимыми исправлениями. При этом было принято решение в рамках нового издания сохранять авторскую нумерацию сносок для каждого текста. Сноски, выполненные переводчиком в качестве комментария, отныне приобретают собственную нумерацию и помечаются знаком астериска (*). Кроме того, ради унификации и разгрузки текста в сноски второго вида (с астериском) вынесены библиографические данные и ссылки на литературу, которые в оригинале находятся в самом тексте.

Авторские пояснения и примечания в тексте вводятся скобками и помечаются инициалами автора (*а. Г.* — архим. Георгий; *и. Л.* — иером. Лука; *Авт.* — для текстов без указания автора), а пояснения и примечания переводчика — инициалами *М. В.*

9 Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 107–124.

10 1) Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1: Предисловие. Введение, гл. 1, пп. 1–3 / перевод с новогреческого, предисловие и комментарий М. А. Вишняка // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 109–144; 2) Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 2: Введение, гл. 1, п. 4–9; гл. 2 / перевод с новогреческого М. А. Вишняка // Библия и христианская древность. 2019. № 3 (3). С. 99–139.

Ссылки на тексты григориатского издания Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος..., переведённые в рамках настоящей публикации, сопровождаются пометой «наст. публ.» с указанием страницы.

В переводе сохранены некоторые особенности авторской орфографии.

Переводчик выражает благодарность преподавателю Московской духовной академии иером. Феодору (Юлаеву) за помощь в переводе древнегреческих текстов и ряд ценных замечаний.

Михаил Андреевич Вишняк

Предисловие*

Господь наш Иисус Христос «вочеловечился, чтобы мы обоготворились», согласно свт. Афанасию Великому. Воплощение Бога Слова — основание нашего спасения. Святые Отцы с большим трудом и богословской борьбой удалили от Церкви всякое еретическое мудрование^{1*} о тайне божественного Домостроительства, потому что лжеучение делает невозможным само спасение. Апостол Павел был строг к любому искажению апостольского учения (Гал. 1, 9), а святые Вселенские Соборы посредством вероучительных оросов и анафем защитили неповрежденность апостольской веры.

Святой IV Вселенский Собор в Халкидоне передал нам подлинную апостольскую веру о всесвятном Лице Богочеловека Господа нашего чистой от несторианского и евтихианского зловерия. Благодаря в совершенстве выраженному догмату об ипостасном соединении двух природ во Христе, христология Халкидонского Собора с тех пор стала мерилом Православия. Халкидонский догмат вкратце содержит суть христологического учения великих Отцов и Вселенских Учителей: Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского. Христос есть Ипостась Бога Слова, в которой две Его природы, божество и человечество, соединены неизменно, неслитно, нераздельно и неразлучно. После Своего Воплощения от Духа Святого и Марии Девы Богородицы Христос познаётся «в двух природах», т. е. Он совершенный Бог и совершенный человек. Христос совершает божественно человеческое, и человечески — божественное, желает и действует «по каждой из природ в общении с другой». На учении Халкидонского Собора основывается осуждение евтихианства, севирианства, а затем осуждение моноэнергизма, монофелитства и иконоборчества.

В течение веков святые Отцы Церкви, такие как свт. Фотий Великий, развивали богословские диалоги, дабы антихалкидониты преодолели

* Πρόλογος // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 17–20.

1* Φρόνημα (ц.-сл. мѣдрѡвѣніѣ) — производное от глагола φρονέω, который широко используется в христианской литературе. В каноническом праве это понятие чаще всего употребляется как синоним понятий «верить, иметь убеждение, догматическое сознание». Соответственное значение имеет и производное от него существительное φρόνημα, которое обнимает всё христианское учение и этос, образ мыслей по догматическим, экклезиологическим, нравственным, каноническим и прочим вопросам. Понятие φρόνημα соотносится со Священным Преданием Церкви: φρόνημα есть внутренняя установка человека, в той или иной степени соответствующая или не соответствующая Преданию. Φρόνημα является одним из ключевых богословских понятий, поэтому ради точности мы везде переводим его как «мудрование».

севирианскую ересь, приняли учение святого Халкидонского Собора, включили вместе с нами в число соборов Вселенские и Поместные Соборы нашей Православной Церкви и вернулись в общение с Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью.

Современный богословский диалог призван помочь дорогим для нас современным антихалкидонским народам отвергнуть «одну сложную природу» Севировой христологии, «одну соединённую богочеловеческую природу» «Согласованных заявлений» с их последствиями (исповеданием двух природ лишь умозрительно и моноэнергизмом).

Причина отделения антихалкидонитов от Церкви в продолжение стольких лет заключается не в неправильном понимании друг друга, как утверждается. Разница между нами не только лексическая (использование различных богословских терминов), но разница в описании Лица Христа, того, как соединены две природы Христа и как объясняются события божественного Домостроительства Господа нашего на земле. Наши святые Отцы, как в своих собственных сочинениях, так и на Вселенских и Поместных Соборах, установили еретичность выражения «одна сложная природа» применительно ко Христу.

Блаженной памяти архим. Георгий (Капсанис), настоятель нашего монастыря, составил ряд исследований о ходе богословского диалога, осуществлявшегося во 2-й половине XX в. по инициативе первопрестольной Константинопольской Церкви и при всеправославном согласии, а также дал своё благословение и руководил составлением от лица нашего монастыря таких исследований. В этих исследованиях о. Георгий предложил критерии богоугодного возвращения антихалкидонских народов в Церковь. Усилиям о. Георгия Священный Кинот Афона придал авторитет, одоббив и опубликовав за своей подписью два текста, составленных специально назначенной для этой цели богословской комиссией, и дав разрешение на публикацию третьего текста за подписью членов комиссии (одним из которых был о. Георгий), а также впоследствии делая заявления в том же духе о развитии рассматриваемого богословского диалога.

Мы сочли своим долгом вновь издать в едином томе тексты — плоды двадцатилетних трудов нашего настоятеля. Мы включили в издание также тексты Священного Кинота, поскольку без них богословская мысль о. Георгия казалась бы непоследовательной. Благодаря этому изданию видно, что цель здорового и богопоспешного богословского диалога, как, например, при свт. Фотии в IX в., заключается в том, чтобы помочь антихалкидонитам осознать, что отвержение севирианского

монофизитства и принятие православной христологии обеспечивает их возвращение в общение с Церковью. Мы предварили тексты простран-ным введением, чтобы очертить — ради молодого поколения — исторические и богословско-церковные рамки, в которых были составлены переиздаваемые тексты, а также чтобы определить цель настоящего издания, состоящую в том, чтобы смиренно содействовать богоугодному и богопоспешному воссоединению антихалкидонитов с Церковью.

Поскольку мы желаем воссоединения антихалкидонитов с Церковью, совершенно необходимо продолжить богословский диалог, но основанный теперь уже на незыблемом экклезиологическом начале: только наша Православная Церковь несомненно содержит неповреждённой апостольскую христологическую веру. Диалог, который оставлял бы возможность антихалкидонским христианам верить о себе, что они православны, не будет содействовать их богоугодному соединению с Церковью.

Мы верим, что, переиздавая исследования в данной книге, мы также выполняем свой долг перед многострадальными антихалкидонскими христианами, как писал об этом наш настоятель и духовный отец архим. Георгий: «Пусть тексты, включённые в настоящее издание, будут приняты как исповедание нашей веры, с любовью предлагаемое антихалкидонитам, которых нам не следует обманывать, приукрашивая их больное состояние. Если мы называем их православными, это ещё не значит, что они уже и стали таковыми. Это исповедание — также долг любви к Спасителю нашему Христу, Который желает и ожидает от нас, что мы будем веровать и проповедовать Его православно. Оно также долг благодарности нашим святым Отцам, которые эту веру исповедовали, проповедовали, учили, предали нам и за эту веру пожертвовали собой... Это правда, что, хотя ересь антихалкидонитов нам совершенно неприятна и неприемлема, сами антихалкидониты для нас весьма дороги по двум главным причинам. Во-первых, потому, что они сохранили много элементов древнего церковного Предания, что весьма приближает их к нам: монашество, богослужение, аскетизм, благоговение, почитание святых. Кроме того, важно, что они не впали в другие ереси и не подверглись влиянию схоластики и западного рационализма. Во-вторых, потому, что они находятся в самой гуще мусульманского мира, что принуждает их жить в беспокойстве, в опасностях личных и национальных и вообще в положении, которое напоминает наше собственное в годы османского ига. По этим причинам антихалкидонские народы нуждаются в нашем особом попечении, сострадании, любви и заботе. И самое главное, они нуждаются в просвещающем слове

Церкви и животворящей благодати Святого Духа, которых они лишены вот уже тысячу пятьсот лет по причине своего отделения от общения с Православной Кафолической Церковью».

С доверием Господу Церкви, «познаваемому в двух природах» в одной Ипостаси, предаём настоящий труд Церкви, нашим во Христе отцам и братьям.

*Настоятель афонского монастыря Григориат
† Архимандрит Христофор*

Святая Гора Афон, 16 июля 2018 г.
память святых Отцов святого IV Вселенского
Халкидонского Собора

ВВЕДЕНИЕ*

По случаю переиздания трудов монастыря Григориат, касающихся богословского диалога между Православной Церковью и антихалкидонитами, было сочтено необходимым совершить обзор всей темы данного издания в настоящем введении. Введение даст возможность простому читателю (неспециалисту) или исследователю-специалисту, который не наблюдал за развитием внутривославного диалога вокруг соглашений Смешанной комиссии по богословскому диалогу с самого начала, понять причины, по которым мы полагаем, что этот богословский диалог должен быть продолжен на новых основаниях и с новыми целями.

Глава 1. Христологическое соглашение «Согласованных заявлений»

1. Общие замечания

1.1. Об антихалкидонском расколе в общем

Христиане, которые отделились от Церкви из-за неприятия IV Вселенского Собора, проходившего в Халкидоне в 451 г., суть: копты, армяне, сиро-яковиты, эфиопы и малабарские христиане. Проблема, вызвавшая разделение, говоря простыми и понятными для неспециалистов словами (без богословских тонкостей), заключается в следующем.

Евангельская весть, что «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) и что «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16), искажалась еретиками. Древние докеты говорили, что Христос не воплотился действительно, что Его Вочеловечение было лишь призраком (φαντασία). Иные говорили, что Слово превратилось в плоть. Иные — что Христос, Который был распят, не был Сыном Божиим. Обо всех этих искажениях учения о божественном Вочеловечении свт. Афанасий Великий прямо писал: «Пересказанное недостойно того, чтобы читали и слушали это христиане, но во всех отношениях чуждо апостольскому учению»¹.

* Εἰσαγωγή // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 21–109.

1 Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum 2 // PG. 26. Col. 1052–1053. Рус. пер.: ТСО. 21. С. 291–292. Пространнее: «Какой ад изрыгнул такую речь: что тело, рождённое от Марии,

Подобные еретические воззрения приняли более определённую форму в IV и V вв. Ариане говорили, что Бог Слово воспринял только плоть без души, а аполлинаристы учили, что Он воспринял душу без ума (νοῦς) и разума (λόγος). Обе группы отнимали у Христа некоторые составляющие Его человеческой природы (душу, ум, разум) и тем самым делали невозможным спасение всего человека. Таковым ответил свт. Григорий Богослов изречением: «Что не воспринято, то не уврачevano; что соединилось с Богом, то и спасается»². На I Вселенском Соборе было осуждено арианство, а на II Вселенском Соборе был осуждён и аполлинаризм.

Далее Несторий говорил, что иной — Бог Слово, рождённый прежде веков от Отца, и иной — человек Христос, рождённый в последнее время от Девы Марии: человек Христос был соединён с Богом Словом «по сочетанию (κατὰ συνάρθειαν), по достоинству и тождеству воли». Зловерие Нестория было очевидным, потому что согласно ему спаситель людей был не Богом, но человеком. III Вселенский Собор в Эфесе (431) осудил это зловерие и сформулировал догмат об ипостасном соединении. Председателем и душой Собора был свт. Кирилл Александрийский, который говорил, что Христос есть Бог Слово, ставший человеком; Он наш Спаситель, ибо Он сделал плоть (человеческую природу) Своей собственной; Он есть одна Ипостась Слова, которая после Своего Воплощения имеет уже две природы, божество и человечество, соединённые в «природном» (т. е. действительном, а не по достоинству или тождеству воли) соединении (ἕνωσις); Пресвятая Дева родила Бога, и Она — Богородица³.

Два года спустя, в 433 г., из-за того что некоторые неправильно истолковали выражение свт. Кирилла «одна природа Бога Слова воплощённая», т. е. будто бы он говорил, что Христос есть одна природа,

единосушно божеству Слова?.. Кто слыша, что Слово не из Марии, но из собственной сущности образовало Себе удобостраждущее тело, назовёт христианином утверждающего это?.. Как хотят именоваться христианами утверждающие, что Слово снизошло на святого человека, как на одного из Пророков, а не Само сделалось человеком, восприняв тело от Марии, и что иной есть Христос, а иной — Божие Слово, прежде Марии и прежде веков сущий Отчий Сын?» (Ibid.).

2 *Gregorius Nazianzenus. Epistula 101 (Ad Cleodonium I) 32 // PG. 37. Col. 181C–184A.*

3 «Исповедуя, что Слово соединилось с плотью по ипостаси, мы поклоняемся одному Сыну и Господу Иисусу Христу, не располагая по отдельности и не разграничивая человека и Бога, будто бы они сочетались друг с другом (ὡς συνημένους ἀλλήλοις) единством достоинства и власти (ибо это пустословие, а не что другое); и не называем Христом отдельно Слово от Бога, и также Христом отдельно другого, сущего от жены, но знаем одного только Христа — Слово от Бога Отца с собственной Его плотью» (*Cyrellus Alexandrinus. Epistula 17 (Ad Nestorium III) 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 35–36. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 193 (с изм.)*).

Александрийский иерарх в своём «Примирительном послании» (документ, который был принят и свт. Кириллом Александрийским, и архиепископом Иоанном Антиохийским)^{1*} вновь подтвердил своё мудрование, согласно которому две действительные природы, божество и человечество, соединены в одной Ипостаси Христа⁴.

Евтих, архимандрит и настоятель константинопольских монастырей, хотя и был горячим последователем и сподвижником свт. Кирилла в борьбе против Нестория, по-монофизитски понял учение свт. Кирилла и поэтому не принимал две природы во Христе, но лишь одну божественную природу⁵. Поместный Константинопольский (эндимуса) Собор 448 г. под председательством сщмч. Флавиана Константинопольского осудил Евтиха, но другой собор 449 г. в Эфесе под председательством Диоскора Александрийского, вошедший в историю под именем «Разбойничьего», оправдал Евтиха и его монофизитство.

Чтобы решить проблему вокруг личности Евтиха и для противостояния монофизитству и несторианству в 451 г. был созван святой IV Вселенский Собор в Халкидоне. Собор совершенным образом выразил апостольскую веру о Лице Христа. Основываясь на учении святых I, II и III Вселенских Соборов, он одновременно осудил обе ереси. Он провозгласил, что Христос есть одна *ипостась* (ὀψοστασις) — Ипостась Бога Слова, и две *природы* (φύσις) — божество и человечество, соединённые неизменно, неслитно, неразлучно и нераздельно. Обе природы после их соединения сохраняют своё природное различие, и потому Бог Слово после Своего Вочеловечения *познаётся в двух природах*, т. е. Он есть Бог и человек и «действует по каждой из природ в общении с другой» (ἐνεργεῖ καθ' ἑκάτεραν τῶν φύσεων μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας).

4 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 45 (Ad Successum I) 7 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 154. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. №10. С. 20.*

5 Евтих «утверждал, говоря решительно, что не должно исповедовать Господа нашего Иисуса Христа из двух природ после Вочеловечения», и к тому же говорил, что тело Господне не было единосущно нашему: «Не воспринял от Неё [Девы] плоти, единосущной нам» (*Flavianus Constantinopolitanus. Epistula ad Leonem papam // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 37. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 18–19 (с изм.)*).

1* Речь идёт о знаменитом послании свт. Кирилла Александрийского Иоанну Антиохийскому, содержащем изложение веры антиохийских богословов, одобренное свт. Кириллом («Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί») (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 15–20*), которое стало христологической формулой согласия alexandрийских и восточных богословов и главным богословским итогом III Вселенского Собора. В греческом богословии изложение веры этого послания принято считать оросом III Вселенского Собора.

Диоскор Александрийский и позднее Севир Антиохийский отвергли учение Собора, так как сочли, что, принимая две природы во Христе, Собор восстановил несторианство, осуждённое III Вселенским Собором. В ходе Халкидонского Собора Диоскор заявил: «Из двух принимаю, две не принимаю», — и: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ». Несколько десятилетий спустя Севир Антиохийский организовал монофизитское учение в алогичную богословскую систему, которая в течение пятнадцати веков поддерживала антихалкидонский раскол. В центре учения Севира — «сложная природа» и моноэнергизм, как он пишет: «Итак, доколе один Христос, мы проповедуем одну Его, как одного (μίαν ὡς ἐνός αὐτοῦ), сложную природу, ипостась и действие»⁶.

Еретическим христологическим взглядам Церковь противопоставила своё мудрование в постановлениях Вселенских Соборов. Святые Отцы с удивительным единогласием анафематствовали аполлинаризм, несторианство, монофизитство с последовавшим за ним монофелитством вместе с вождями этих ересей, ибо все эти ереси упраздняли тайну божественного Домостроительства. IV Вселенский Собор подчеркнул, что Христос «познаваем в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно». V Вселенский Собор разъяснил, что «в двух природах» следует понимать не как разделение природ, и поэтому осудил тех, кто понимал это таким образом («Три Главы»). VI Вселенский Собор осудил моноэнергизм и монофелитство так: «Ересь, согласная с умовредным зловерием нечестивых Аполлинария, Севира и Фемистия и некой лукавой выдумкой тщаясь уничтожить совершенство Вочеловечения Того же Самого единого (τοῦ αὐτοῦ ἐνός) Господа Иисуса Христа, Бога нашего». Трульский (Пято-шестой) и VII Вселенские Соборы подтвердили осуждение этих ересей.

Еретическое учение может быть явным и вызывающим искажением евангельской проповеди, например, когда отрицается, что Христос есть истинный Бог (арианство) или истинный человек (докетизм). Но оно может быть трудноразличимым и казаться небольшим отклонением от православного учения, например, когда отрицаются два природных во Христе действия (энергии), производимые «соединённо» (ἡνωμένως) и принимается одно (ипостасное) сложное богочеловеческое действие во Христе. Святые Отцы уже с апостольских времён считали великим и разрушительным даже более мелкое отклонение от апостольского учения. Более того, трудноразличимую ересь они считали более опасной, нежели явную.

6 Doctrina Patrum 41, 24 // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / ed. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 310.

Такая позиция святых Отцов человеколюбива, потому что обеспечивает человеку прямой и безопасный путь спасения. Упорство в еретическом учении, хотя бы на одну йоту или черту, делает спасение невозможным. Согласно свт. Иоанну Златоусту, инославие есть неукротимое зло: «Когда привнесено что-нибудь новое, то оно постоянно порождает нововведения; без конца блуждает тот, кто вышел из тихой пристани и нигде не остановится. *Ещё более будут*, — говорит, — *преуспевать в нечестии, и слово их, как рак, будет распространяться* (2 Тим. 2, 16). Это — неукротимое зло, которое не может быть остановлено врачеванием, но заражает всё. Апостол внушает, что употребление новых выражений (καινοφωνία) есть болезнь, и даже хуже болезни»^{2*}. В наши дни мы наблюдаем, как инославные сообщества скатываются во всё большие непристойности!

Антихалкидонские учителя впали в ересь, поскольку они полагались на человеческую (внешнюю) философию и отвергли церковное Предание. В связи с этим прп. Иоанн Дамаскин вопрошает севириан: «Кто из богоносных мужей когда-нибудь такое говорил, если только вы не вводите нам тринадцатым апостолом вашего святого Аристотеля и не предпочитаете этого идолопоклонника богодохновенным?»⁷. Как свидетельствует свт. Григорий Палама, ересь рождается потому, что еретики не доверяют опыту святых боговидцев, но философии: «И если испытаешь, то увидишь, что все или большинство страшных ересей отсюда берут своё начало»⁸.

Церковный опыт тайны Вочеловечения Слова есть истина. Ересь, согласно свт. Епифанию Кипрскому, есть ложь, лишена Духа Святого, отмечает Предание Кафолической Церкви, сбилась с пути и движется во тьме, слепа и близорука⁹. Антихалкидонский раскол основан на еретическом мудровании своих зачинщиков и будет уврачеван тогда, когда через богословский диалог антихалкидониты уразумеют истину церковного опыта.

7 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 10 // ЕПЕ. 106. Σ. 354, 356. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 158 (с изм.).*

8 *Gregorius Palamas. De hesychastis I, 1, 20 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / έκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1988. Τ. 1. Σ. 384.*

9 «Ибо лжива всякая ересь, не приявшая Духа Святого по преданию Отцов во Святой Кафолической Церкви Божией» (*Ephanius Constantiensis. Ancoratus 63 // GCS. 25. S. 76*); «Всякая же ересь, сбившись с пути истины во тьму, слепотствует и близорукостью недугует, помышляя одно вместо другого» (*Idem. Panarion (Adversus haereses) 59, 11 // GCS. 31. S. 376*).

2* *Joannes Chrysostomus. In epistulam II ad Timotheum homiliae 5, 2 // PG. 62. Col. 626.*

1.2. О богословском диалоге в общем

Наша Православная Церковь в XX в. развернула многолетний богословский диалог с антихалкидонскими христианами. Богословский диалог, после некоторой предыстории налаживания сторонами личных контактов и хороших отношений на уровне церковных и политических руководителей, проходил в две фазы: а) четыре неофициальных совещания в рамках деятельности Всемирного совета церквей и б) официальные, после всеправославных решений, заседания сформированной Смешанной богословской комиссии.

Богословский диалог заново рассмотрел вопрос о воссоединении антихалкидонитов с Православной Церковью после 15-векового разделения и при отсутствии существенных объединительных переговоров с XII в. Проблемой занимались выдающиеся православные богословы, такие как о. Георгий Флоровский, проф. Иоаннис Кармирис, о. Иоанн Романидис, о. Думитру Станолаэ.

В ходе неофициального диалога (в 1964 г. в Орхусе, в 1967 г. в Бристоле, в 1970 г. в Женеве и в 1971 г. в Аддис-Абебе) стороны парадоксальным образом согласились в том, что христологическое учение обеих сторон сохранилось в равной степени православным, несмотря на разделение стольких веков, и что возможно взаимное снятие анафем с учителей каждой из сторон¹⁰.

Смешанная комиссия официального богословского диалога собиралась на четыре заседания (в 1985, 1989, 1990 и 1993 гг.) и обсуждала христологические и еклесиологические вопросы, по которым богословские подкомиссии подготовили необходимые доклады. Методология официального богословского диалога предусматривала составление совместных заявлений, которые выражали бы согласие обеих сторон по христологическим и еклесиологическим вопросам. Плодами официального диалога стали два «Согласованных заявления»^{3*} (1-е «Согласованное заявление» было подписано в 1989 г. в монастыре Анба Бишой, 2-е «Согласованное заявление» — в 1990 г. в Шамбези, Женева) и общее Коммюнике 4-го заседания, подписанное в Женеве в 1993 г.^{4*}

10 Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva, 1981.

3* С англ. «Agreed Statements». В русской литературе встречаются также названия «Общие» или «Совместные заявления» (с греч. «Κοινές Δηλώσεις»).

4* Греческий текст «Заявлений»: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 819–827. Английский текст: Towards Unity: The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches / ed. C. Chaillot, A. Belopopsky. Geneva, 1998. P. 60–68. Неофициальный русский перевод

1.3. Соглашение Смешанной комиссии

Основная суть соглашения состоит в том, что православные и антихалкидониты в течение пятнадцати веков раскола сохраняли одинаковую христологическую веру и апостольское Предание, которое, однако, выражали различной терминологией. Соглашение, как было позднее разъяснено защищавшими его богословами, основывалось на следующих историко-догматических допущениях:

- а) что архиепископ Александрийский Диоскор был осуждён на IV Вселенском Соборе не за ересь, а за неповиновение Собору, и что он обладал правильным христологическим мудрованием;
- б) что Севир Антиохийский развивал правильное (кирилловское) учение о двух природах во Христе, и, следовательно, его антихалкидонизм не скрывал под собой ереси (монофизитства);
- в) что Эфесский Разбойничий собор 449 г. не был еретическим, но своими постановлениями противостоял несторианству;
- г) что наши Вселенские Соборы, последовавшие за IV Вселенским, осудили вождей антихалкидонитов не за еретические учения, но за их упорное противление Халкидонскому Собору; и, следовательно,
- д) что всеправославным решением возможно снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами на антихалкидонских учителей.

2. Для чего были составлены настоящие тексты

2.1. Возникшие вопросы

После обнародования соглашений («Согласованных заявлений») официального богословского диалога возникли богословские вопросы, суть которых сводится к следующему:

- Действительно ли антихалкидониты православны в своей христологической вере, как утверждается «Согласованными заявлениями»? То есть является ли севирианство православным учением?
- Действительно ли антихалкидонские учителя (Диоскор Александрийский, Севир Антиохийский и прочие) обладали православным христологическим мудрованием, или, напротив,

этих документов: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 107–124.

они — те, кто заложили фундамент антихалкидонского раскола на основании диоскоро-севирианского монофизитства?

- Могут ли быть сняты анафемы против антихалкидонских учителей, или это невозможно, ибо их наложили Вселенские Соборы, которые, как мы верим, безошибочно выразили веру и волю Церкви?
- Может ли осуществиться соединение антихалкидонитов с Церковью без безоговорочного принятия ими Вселенских Соборов Православной Церкви в их полноте (с оросами, канонами и постановлениями, которые зависят от догматов)?
- Наконец, будет ли это соединение соединением, ведущим благонамеренные антихалкидонские народы к единству и кафоличности православной веры, в которой преимущественно, как в надёжном пути обожения по благодати, имеет нужду богозданный человек? Или же это будет одно из разнообразных искусственно спланированных объединений, которые навязываются в наши дни?

Вышеизложенные вопросы определили цель внутриправославного диалога последних тридцати лет, которая заключалась в выяснении того, должна ли православная сторона принять «Согласованные заявления», или же они должны быть пересмотрены. Тексты настоящего издания отражают вклад Афона в этот внутриправославный диалог.

2.2. Точка зрения и цели афонского вклада в диалог

В настоящем издании утверждается, что вышеизложенные (п. 1.3) историко-догматические допущения являются ошибочными. Можно было бы сказать, что они специально «сконструированы» с целью послужить христологическому соглашению. С самого начала отметим, что выводы Смешанной комиссии и приводимые в их оправдание утверждения входят в прямое противоречие с тем, что мы поём на наших ежедневных богослужениях, православно поклоняясь Христу и почитая святых Его, и с тем, что мы приняли как веру и мудрование от наших святых Отцов. Согласно этому вековому богослужебному преданию (*lex orandi*) и этой вере Церкви (*lex credendi*) Диоскор и Севир являются еретиками, их христологическое учение — севирианским монофизитством, осуждённым IV–VII Вселенскими Соборами и святыми Отцами вплоть до сегодняшнего дня.

Мысль, проходящая сквозь все тексты издания (хотя они написаны в разное время и по разным поводам), заключается в следующем: а) что

антихалкидонские учителя исповедуют монофизитство и моноэнергизм, в точности так, как это вменяется им святыми Отцами и Вселенскими Соборами, и б) что от этого монофизитства-моноэнергизма должны освободиться сегодняшние антихалкидониты. Тексты составлены с чуткостью к страдающим антихалкидонским народам, с осознанием ответственности, вытекающей из той или иной позиции по этому вопросу, и с уважением к лицам и церковным институтам, проводившим богословский диалог. Тем не менее имевшие место ошибки обсуждаются и предлагаются правильные, согласные с духом святых Вселенских Соборов, богословские основания, на которых богословский диалог мог бы продолжиться, чтобы: а) антихалкидониты преодолели севирианское монофизитство и б) сохранились мир и единство членов Церкви.

3. Движение к неофициальному богословскому диалогу

3.1. Диахроническое Предание

До середины XIX в. не было брешей в Предании, подытоженном святым Трулльским Вселенским Собором. Согласно этому Преданию, севирианские христиане-антихалкидониты суть еретики, поскольку исповедуют одну «по слиянию» (κατὰ σύγχυσιν) природу во Христе¹¹. Это Предание выражает свт. Фотий Великий в своём «Окружном послании Восточным архиерейским престолом»¹². Святители Григорий Палама¹³ и Филофей Коккин¹⁴ подтверждают его. Позднейшие византийские канонисты следуют соборной традиции и вменяют зловерие антихалкидонским

11 IV Вселенский Собор «из священных оград Церкви извѣрг... Нестория и Диоскора, из коих один был защитником и поборником разделения, а другой слияния, и которые от противоположных сторон нечестия низринулись в единую пучину погибели и безбожия» (1-е правило Трулльского Собора).

12 *Photius Constantinopolitanus. Encyclios epistola 2 // Καριμίρης Ί. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 21960. Τ. 1. Σ. 322.*

13 «...Мы принимаем и одобряем святые и Вселенские Соборы... и четвёртый в Халкидоне шестисот тридцати Отцов против Евтиха и Диоскора, худо учивших об одной природе во Христе» (*Gregorius Palamas. Confessio fidei // Καριμίρης Ί. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα. Τ. 1. Σ. 409–410.*)

14 «...Да сгинут Несторий, Евтих, Диоскор, Севир и их проклятое сообщество, из которых один вводит двоицу Сынов... а другие, делая соединение природ слиянием (σύγχυσιν), учат не об ипостасном соединении, но о природном растворении (κράσιν) и смешении (φύρσιν)» (*Philotheus Constantinopolitanus. Confessio fidei // Αραμπάτσης Χ. Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς (νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 2000. Τ. 10. Σ. 19).*

учителям¹⁵. То же Предание выражает впоследствии прп. Максим Грек в «Слове против армянского зловерия»¹⁶, Мелетий Пигас¹⁷, Досифей Иерусалимский в «Двенадцатикнижии»¹⁸, прп. Никодим Святогорец в «Пидалионе», прп. Афанасий Паросский в «Кратком изложении божественных догматов веры» (1806), свт. Нектарий Эгинский в труде «Вселенские Соборы», а также ежедневно звучащее в храмах богослужение рассматривают антихалкидонитов как еретиков.

3.2. Перемена. Первые бреши

С середины XIX в., а особенно с начала XX в., атмосфера меняется. Пишутся трактаты об объединении¹⁹. При Вселенском Патриархе Иоакиме III «соборно постановляется образовать комиссию, на которую возлагается деятельность, необходимая для удаления средостения... произошедшего из-за неверного понимания»²⁰. В патриарших письмах 1902–1904 гг. и в ответах Православных Церквей упоминаются древние христианские общины армян, коптов и других, с перспективой возобновления связей с ними²¹. Русская имперская церковная политика движется в том же направлении. Создаётся атмосфера, благоприятствующая проявлению инициатив к конструктивному диалогу.

- 15 Матфей Властарь в толковании на 95-е правило VI Вселенского Собора пишет: «Диоскор... и Евтих... веровали, что Господь наш Иисус Христос единосущен Отцу, но о Его Вочеловечении богохульный двигали язык... Севир же в нечестии нисколько не уступал Диоскору и Евтиху» (*Matthaeus Blastares. Σύναγμα κατὰ στοιχείον Α, 2 // Σύναγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων /* έκδ. Γ. Α. Ράλλης, Μ. Ποτλής, Αθήναι, 1859. Τ. 6. Σ. 64). Зонара отмечает, что Диоскора и Евтиха «низложили и анафематствовали божественные Отцы, когда те не пожелали отречься от своего злочестия» (*Ioannes Zonaras. Epitome historiarum 13, 24 // Ἰωάννης Ζωναράς. Ἐπιτομή Ἱστοριῶν /* έκδ. Ἰ. Γρηγοριάδης, Αθήναι, 1995. Τ. 1. Σ. 176).
- 16 *Максим Грек, прп. Слово на армянское зловерие // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Казань, 1859. Ч. 1. С. 169–180.*
- 17 *Μελέτιος Πηγάς. Ἐπιστολή ΠΗ', τῷ Μελέκη Σακάτ /* έκд. Μεθόδιος, μητρ. Αξώμης // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Σ. 383.
- 18 *Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabitlos IV, 2, 2–4 // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Θεσσαλονίκη, 1982. Βιβλία Γ' & Δ'. Σ. 352–356.*
- 19 *Γρηγόριος, μητρ. Χίου τοῦ Βυζαντίου. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1871; Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχιμ. Ἡ Ἀρμενική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις, 1911.*
- 20 *Βαρέλλα Ε. Διορθόδοξοι καί Οἰκουμενικά σχέσεις τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τόν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 223.*
- 21 *Ibid.*

Вместе с тем наблюдается ещё одна перемена, первая брешь в Предании: антихалкидонские народы перестают считаться еретиками-монофизитами, поскольку они осуждают евтихианство; монофизитство исчерпывается евтихианством. Русский епископ Порфирий (Успенский) писал: «Не должно именовать их монофизитами в смысле слияния или предложения двух естеств Христа в одно; ибо они не только не признают, но и анафематствуют это слияние»²². Архимандрит Поликарп (Псомиадис) (впоследствии митр. Колонийский) также писал: «Говоря об одной природе во Христе, они не сливают их, согласно Евтиху, и не умаляют, согласно Аполлинарию, но имеют в виду совсем противоположное: что после соединения каждая из природ осталась той же»²³.

Антихалкидониты, со своей стороны, также заверяли, что осуждают монофизитство Евтиха, что признают и исповедуют Христа совершенным Богом и совершенным человеком, с полнотой божественной и полнотой человеческой природы, что их предшественники и предки клялись в своём православии, что они отвергли Халкидонский Собор, так как считали, что он уклонился в несторианство, и что они держались вдали от веры византийского центра по политическим и психологическим причинам.

Таким образом, некоторые православные стали утверждать (а антихалкидониты подтверждали это), что те, которые следуют христологическому учению Диоскора и Севира, не являются евтихианами, аполлинаристами, монофизитами. С начала XX в. и далее впечатления о православии антихалкидонитов с православной стороны сплетаются с заверениями в православии с антихалкидонской стороны. В 50-е гг. бывший митр. Неврокопийский Георгий после изучения текстов и особенно после частых и тёплых встреч с коптами заключает: «Итак, поскольку Диоскор не был осуждён за ересь, нет сомнения, что и его последователи и почитатели — многочисленные коптоправославные братья Египта — не должны считаться осуждёнными как Евтих»²⁴. В этом

22 *Avgustin Nikitin, Archim.* Bishop Porfiriy Uspensky and the Ancient Oriental Churches (For the Centenary of His Demise) // *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches* / ed. by C. Chaillot. Volos, 2016. P. 503. [Первоисточник: *Πορφύριϋ (Υσπενσκίϋ), αρχιμ.* Вероучение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб, 1856. С. 25. — М. В.].

23 В своей работе: *Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), αρχιμ.* Ἡ Ἀρμενική Ἐκκλησία. Σ. 29; см. также в: *Καρμίρης Ἰ.* Σχέσεις Ὀρθοδόξων καί Ἀρμενίων, καί ἰδίως ὁ κατά τόν ΙΒ΄ αἰῶνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αὐτῶν // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν. 1968. Τ. 16. Σ. 375, ὑπόσημ.

24 *Γεώργιος, μητρ. πρώην Νευροκοπίου.* Ἡ ἔνωσις τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εὐχερῆς (Μελέτη ἱστορική, δογματική, κανονική). Θεσσαλονίκη, 1952. Σ. 59.

духе проходили и официальные встречи Предстоятелей Церквей обеих сторон²⁵.

3.3. Секуляризация эпохи

В атмосфере секуляризации, бурно развивавшейся в конце XIX в., и в условиях политических изменений того времени (падения Османской империи, освобождения христианских народов), а также с учётом пленения православных богословов немецким рационализмом и упадка исихастского молитвенного опыта в церковных и богословских кругах, заманчивые уверения антихалкидонитов в своём православии, как представляется, не были восприняты православными с той богословской серьёзностью, с какой они были бы восприняты святыми Отцами вплоть до эпохи коливадов. Начитанный и выдающийся исихаст Даниил Катунакский, продолжатель святоотеческой традиции, делает очень важные замечания о модернистском духе, распространённом среди клириков и богословов-мирян его времени (первое 10-летие XX в.)²⁶. Заметив, что дух модернизма обходит святых Отцов, он следующим образом критикует труд²⁷ архим. Поликарпа (Псомиадиса) — будущего митр. Колонийского: «Итак, если бы и г-н Поликарп (Псомиадис) по-евангельски любил братьев армян и желал их соединения с нашей Православной Церковью... ему не следовало бы... порочить и громить её святых Отцов, называя их фанатиками и несведущими и говоря, что они, в те древние времена, придавали наибольшее значение словам, тогда как теперь (как он сам утверждает) богословы XIX века получили большее развитие и могут, по его мнению, действовать более разумно, весьма легко и просто опровергая то, что было законоположено Отцами на различных святых Соборах»²⁸. «Если бы, согласно г-ну Поликарпу (Псомиадису), святые Отцы не придавали значения словам, были бы излишни святые Соборы. Тогда ариан, духоборов, несториан, монофизитов, латинян и прочих, делавших прибавления и убавления,

25 *Μεθόδιος, μητρ. Αξώμης*. Αλεξάνδρεια – Έτσμιαζίν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 5–35; *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων*. Το Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καί ὁ αὐτοκράτωρ τῆς Αἰθιοπίας Χαϊλέ Σελασσιέ ὁ Α΄ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 36–59; *Καρμίρης Ί.* Περί τόν Διάλογον μεταξύ Ὁρθοδόξων καί ἑτεροδόξων // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 218–222.

26 *Δανιήλ Κατουνακιώτης*. Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Ἅγιον Ὅρος, 1985. Τ. 5.

27 *Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχιμ.* Ἡ Ἀρμενική Ἐκκλησία.

28 *Δανιήλ Κατουνακιώτης*. Ἐπιστολή πρὸς ἱερομόναχον Ἱερώνυμον κατὰ Ἀρμενίων // *Idem*. Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Σ. 68–69.

они должны были бы оставлять без внимания, чтобы не впасть в непростительный фанатизм!!!»²⁹

Не был ли прав старец Даниил? Насколько верным духу святых Отцов было это впечатление о православии антихалкидонитов?

3.4. Случай Порфирия (Успенского)

В 1846 г. Порфирий (Успенский), в бытность архимандритом, «открыл» в рукописи Иверского монастыря на Афоне³⁰ «Собеседование» (Διάλεξις) магистра Феориана с католиком Нерсесом IV Благодатным (XII в.) и стал утверждать, что «Собеседование» является «превосходным руководством для возвращения армянского народа в Православие», в чём был совершенно прав. Но в 1860 г. он же заявил армянскому епископу Каира Гавриилу: «Мы не считаем вас еретиками»³¹. За пятнадцать лет первоначально верное утверждение («руководство для возвращения») превращается в удостоверение православия: «Копты — правы. Они, как и армяне, не еретики; и не должно называть их монофизитами»³². Между тем греки и римо-католики прежде того издали «Собеседование» в Лейпциге³³, причём в 1806 г. прп. Афанасий Паросский опубликовал «Собеседование» как неоспоримое свидетельство монофизитства армян³⁴. Успенский не принял во внимание антисевирианское учение святых Отцов. Обоснование его выводов было слишком поверхностным. Дохалкидонская литература, на которую он ссылается, чтобы доказать православие антихалкидонитов, подтверждает правоту православного учения, а не севирианского³⁵. Кроме того, Успенский должен

29 *Δανιήλ Κατουνακιώτης*. Ἐπιτολή πρὸς ἱερομόναχον Ἱερώνυμον κατὰ Ἀρμενίων. Σ. 70. Три восклицательных знака принадлежат о. Даниилу.

30 *Avgustin Nikitin, Archim.* Bishop Porfiriy Uspensky. P. 499.

31 *Ibid.* P. 501.

32 *Ibid.* P. 502–503. [Первоисточник: *Πορφύριος (Ἰσπενσκίης)*, *архим.* Вероучение, чиноположение и правила. С. 25. — М. В.].

33 *Avgustin Nikitin, Archim.* Bishop Porfiriy Uspensky. P. 499.

34 *Ἀθανάσιος Πάριος*. Ἐπιτομή εἰς τὴν Συλλογὴν τῶν θεῶν τῆς πίστεως δογμάτων. Λεῖψια, 1806. Σ. 314–317. Говоря в этом месте об осуждении Евтиха и Диоскора («вечной анафеме его подверг и, вообще, всех названных монофизитами, и особенно Диоскора Александрийского, как единомудренного с Евтихом»), он ссылается на «Собеседование», добавленное в качестве приложения в конце его книги.

35 В этом можно убедиться из труда «Слова святых Отцов, т. е. собрание изречений, которыми мы ясно научаемся всей славе Апостольской Церкви, т. е. проповеди богословия и слову божественного Домостроительства и точности прочих правых церковных догматов», составленного в VII в. по поводу монофелитской ереси и известного в литературе как «*Doctrina Patrum*» (издана в: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / ed. F. Diekamp. Münster, 1907).

был знать о «Слове против армянского зловерия» прп. Максима Грека, которое было издано как раз в его дни³⁶.

Тем не менее впечатления должны были усилиться.

3.5. Неофициальные встречи. Роль Всемирного совета церквей

Первые впечатления о православии антихалкидонитов, хотя и единичные в православной среде, быстро усилились в экумениологически «новаторских» экуменических контактах XX в. В рамках этих контактов окрепло влечение к новому сближению и между православными и антихалкидонскими богословами начались неофициальные богословские диалоги, целью которых было выяснение и подтверждение православия обеих сторон. В то же время Православная Церковь развивала связи с антихалкидонскими общинами посредством официальных патриарших писем и всеправославных решений³⁷.

Важную роль в открытии и проведении неофициальных диалогов сыграл Всемирный совет церквей. Характерный пример — собеседования русских богословов в индийском городе Коттаяме^{5*} в 1953–1954 гг.³⁸ Как было отмечено, «встречи православных и малабарских [христиан] в рамках экуменического движения стали положительным шагом в направлении этой цели»³⁹. «Общее изложение» встречи в Коттаяме

36 Максим Грек, прп. Слово на армянское зловерие. См. также: Ἅγιος Μάξιμος ὁ Γρακός, ὁ Φωτιστής τῶν Ρώσων. Ἀθήναι, 1991. Σ. 168.

37 См.: Ἡ 1500ῆ Ἐπέτειος τῆς ἐν Χαλκηδόνι Ἁγίας Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Πατριαρχική καί Συνοδική Εγκύκλιος // Ὁρθόδοξια. Κωνσταντινούπολις, 1951. Τ. 26; Βαρέλλα Ε. Διορθόδοξοι καί Οἰκουμενικά σχέσεις. Σ. 224–226.

38 Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Αἱ ἐν Κottayam τῶν Ἰνδιῶν θεολογικά συνομιλίας μεταξύ «Συρορθόδοξων» τοῦ Μαλαμπάρ καί ὀρθόδοξων θεολόγων καί ἡ ἐπί τῆ εὐκαιρίας δημοσιευθεῖσα Κοινὴ Ἔκθεσις // *Idem*. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη, 1991. Τ. 3. Σ. 105–129.

39 *Ibid.* Σ. 107.

5* «В 1953–1954 гг. богословы из Западноевропейского Патриаршего Экзархата Русской Православной Церкви — проф. д-р Н. М. Зёрнов и архимандрит Лазарь (Мур) посетили малабарских христиан и провели в богословской семинарии в Коттаяме (штат Керала) неофициальные богословские собеседования, в ходе которых было выявлено, что “малабарские христиане, считавшиеся до сих пор монофизитами, в действительности давно содержат истинную православную веру, хотя частично и сохранили сходные с монофизитами формулировки, которые не мешают им иметь правильное учение о единении двух природ — Божеской и человеческой в единой Ипостаси Господа Иисуса Христа”» (Августин (Никитин), архим. Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы // Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 60).

обнаруживает экуменический образ мыслей участвовавших в ней богословов. Митрополит Мир Ликийских (позднее Эфесский) Хризостом (Константинидис) замечает: «В “Изложении” также наблюдается ещё один момент: так сказать, “экуменический опыт”, проявляющийся в основном в способе составления текста изложения, и особенно в рекомендациях церквам каждой из сторон, которые во многом напоминают последние тексты изложений различных комиссий Всемирного совета церквей. Да будет нам позволено счесть этот момент за доказательство вовсе не случайной экспансии “экуменического духа” и прежде всего “экуменического языка” также в направлении церквей Востока, сотрудничающих с экуменическим движением»⁴⁰.

Другой, также неофициальный, диалог осуществился, при поддержке Всемирного совета церквей, на четырёх совещаниях: в 1964 г. в Орхусе, в 1967 г. в Бристоле, в 1970 г. в Женеве и в 1971 г. в Аддис-Абебе. Вклад богословов, вдохновлявшихся экуменической теологией ВСЦ и работавших в его структурах, имел определяющее значение на той начальной стадии. Ведущий деятель ВСЦ Уильям Г. Лазарет писал: «Вдохновлённые столь богатой и глубокомысленной идеей “соборного товарищества” (conciliar fellowship), православные и антихалкидонские богословы встречались в определённые периоды времени, чтобы “дать свидетельство одинаковой апостольской веры”, с целью уврачевать свой горестный раскол. При поддержке Комиссии веры и церковного устройства ВСЦ на четырёх неофициальных встречах в период 1964–1971 гг. имела место самая длительная по времени недавняя попытка»⁴¹. Первопроходцы, работавшие над организацией неофициальных совещаний, также писали: «В 1962 г. мы сообща начали попытки организовать совещание в Орхусе. Вначале имелся большой скептицизм... Однако наш [XX] век — век частых экуменических контактов, и наши неформальные встречи на различных совещаниях ВСЦ дали нам новую надежду. В то время мы оба пребывали в Женеве, митр. Григорий (тогда о. Павел Вергезе) в Генеральном секретариате ВСЦ и проф. Никос Ниссиотис в Экуменическом институте Боссе (Bossey). Мы многим обязаны Комиссии веры и церковного устройства...»⁴².

40 *Χρυσόστομος (Κωνσταντίνιδης), μητρ. Μύρων. Αἱ ἐν Κottayam τῶν Ἰνδιῶν θεολογικαὶ συνουμίαι μεταξύ «Συρορθόδοξων» τοῦ Μαλαμπάρ καὶ ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ ἡ ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ δημοσιευθεῖσα Κοινὴ Ἔκθεσις. Σ. 120.*

41 В своём предисловии к книге: Does Chalcedon Divide or Unite. P.VII.

42 Свидетельство Павла Григория и Никоса Ниссиотиса в их введении к изданию: Does Chalcedon Divide or Unite. P.XI.

3.6. Направления и неудачи неофициального диалога

С православной стороны на неофициальных совещаниях доминируют фигуры о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Романидиса и проф. И. Кармириса, а со стороны антихалкидонитов — В. Ч. Самуэля. На этих совещаниях определились основные направления диалога: а) подтвердить посредством какого-либо христологического соглашения *общую* (как верилось) христологическую веру и б) утвердить на этом основании возможность снятия обоюдных анафем. Вместе с тем обозначилась и основная неудача диалога, заключавшаяся в ошибочном соглашении относительно того, как святые Отцы употребляли христологические термины.

3.6.1. Термины «природа» и «ипостась»: отождествление или катахреза?

В 1964 г. в Орхусе в качестве основания христологических обсуждений было предложено выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», поскольку его принимают обе стороны⁴³. Выражение толковалось Кармирисом как «одна *ипостась* Бога Слова воплощённая», потому что под термином «природа» свт. Кирилл понимал Слово, которое воплотилось. На таком толковании, т. е. на взаимозаменяемом употреблении терминов, было основано христологическое соглашение между православными и антихалкидонскими богословами, поскольку термин «природа» в данном конкретном выражении для обеих сторон означает «ипостась». Но в то же время вместе с соглашением произошла и ошибка, так как для антихалкидонитов взаимозаменяемость терминов определяется их смысловым отождествлением, а для православных — употреблением термина «природа» в несобственном смысле («*κατάχρησις*»)^{6*}. Речь идёт о двух различных герменевтических предпосылках, имеющих решающее значение. Севириане считают, что свт. Кирилл употреблял термины синонимично, тождественно. Кармирис, соглашаясь с этим мнением, утверждал: «Как хорошо известно, в то время термины “природа”, “ипостась” и “лицо” означали одно и то же, поскольку считались

43 «Итак, мы убеждены, что выражение свт. Кирилла Александрийского, которое более всего употребляется и удовлетворяет монофизитствующие церкви, может быть предложено как основание для желанного единства» (*Καρμίρης Ἰ. Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνειοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* // Θεολογία. 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 17).

6* Термином «катахреза» (*κατάχρησις*) означает употребление слов и выражений в переносном или расширительном смысле, в противоположность буквальному, прямому смыслу (*κυριολεξία*).

синонимичными и тождественными»⁴⁴. Между тем, согласно святым Отцам, свт. Кирилл употреблял эти термины «безразлично» (взаимозаменяемо), но не отождествлял их смыслового содержания. Он просто употреблял термины в несобственном смысле⁴⁵. Употребление терминов в несобственном смысле не означает их отождествления, но их использование по омонимии⁴⁶. Более того, святые Отцы утверждают:

44 *Καρμίρης* 'Ι. Αὶ ἀρχαῖαι Ἀντιχαλκηδόνειοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καί ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Σ. 17. С начала XX в. это мнение отстаивалось западными богословами (например, Ж. Лебоном) и было воспринято также православными богословами.

45 «Притом, что блаженные Афанасий и Кирилл воспользовались здесь словом “природа” в отношении ипостаси не в прямом, а в несобственном смысле как более общим. Ибо более общие имена применяются к частностям, и хотя это не совсем то же самое (ибо ипостась – не природа, потому что ипостась не всеобщее понятие), однако те принимают наименование и определение общего, но не наоборот. Ведь ипостась, или неделимое существо природы, есть природа, но не только природа, а вместе с [частными] свойствами, тогда как природа не есть ипостась, или неделимое существо. Так в переносном смысле, а не в собственном, обозначили они ипостась наименованием природы, так что подразумевается одна Ипостась Бога Слова воплощённая» (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52 // ЕПЕ. 106. Σ. 388. Рус. пер.: Цит. соч. С. 169–170 (с изм.)). См.: *Ἱερά Κοινότης Ἀγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδόνιων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ* // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 277, 278, ὑπόσημ. 58; *Λοικᾶς Γρηγοριάτης, Ἱερομ. Διδάσκαρος καί Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἵρεσιάρχαι (κριτικὴ δύο διδακτορικῶν διατριβῶν)* // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 419, ὑπόσημ. 33; 440.

46 В 22-й главе «*Doctrina Patrum*» (стр. 138–148) под заголовком «Что не в словах и звуках и не в именах (ὀνόμασι), но в вещах (πράγμασι) благочестие... и о иже во святых Кирилле, в несобственном смысле употреблявшем слова “природа” и “ипостась” омонимично» находим убедительные святоотеческие свидетельства об этом предмете:

«Афанасия [Великого], из 4-го слова против ариан:

Для Писания обычно выражаться нестрого (ἀπεριέργως) и просто (ἀπλῶς).

Кирилла [Александрийского], из 15-й главы 1-й книги “Сокровище” (Θησαυρός):

Часто находим, что богодухновенное Писание использует слова безразлично (ἀδιαφοροῦσαν περὶ τὰς λέξεις), не потому, конечно, что не ведает значения каждого, но потому, что иногда принимает их в несобственном смысле (καταχρηστικῶς)...

Еввула, епископа Листрийского:

Итак, то, что говорится в несобственном смысле, не есть в собственном смысле то, что говорится, потому что оно имеет название по нестрогому употреблению и не так понимается, как именуется... Итак, раз свойство имён заключается в том, что об одном они употребляются в собственном, а о другом – в несобственном смысле, то когда имена употребляются в собственном смысле, они законченным вводят понимание своего значения, а когда произносятся в несобственном, определение не может приниматься совершенным. Ибо из-за некоторого подобия, которое они имеют по отношению к тому, что говорится в собственном смысле, они приобрели такое нестрогое

«Именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»⁴⁷. Заблуждение — считать, что то, что едино во Христе, есть и природа, и ипостась.

На основании этой мнимой синонимии-тождества терминов в Орхусе произошло первое подтверждение «православия» антихалкидонитов. Как было верно замечено, в Орхусе последовали теории французского богослова Ж. Лебона, согласно которой свт. Кирилл отождествляет по смыслу «природу» и «ипостась», причём было написано: «На этих совещаниях последовали лебоновскому толкованию кирилловской терминологии, причём не столько антихалкидониты (Oriental Orthodox), сколько, гораздо больше, православные (Eastern Orthodox). Так, согласно И. Кармирису, “термины природа, ипостась и лицо в то время [время Кирилла и Нестория] означали одно и то же, поскольку считались синонимичными и тождественными”»⁴⁸.

3.6.2. Кармирис ошибся?

Многоучёный проф. Кармирис в своём замечательном и богатом ссылками исследовании⁴⁹, в котором он дополнил свой доклад, прозвучавший в Орхусе⁵⁰, представляет православное толкование кирилловского выражения как в его антинесторианской, так и в его антимонофизитской перспективе. Это толкование он подтверждает святоотеческими свидетельствами. Объясняя антинесторианскую направленность выражения (подчеркнуть, что во Христе одна, а не две, согласно Несторию, ипостаси), он приводит ссылки на святых Отцов, свидетельствующих, что свт. Кирилл употреблял термин «природа» вместо термина «ипостась», и делает вывод (ошибочный): «Из этого легко заключить, что в вышеприведённых местах... он отождествляет по смыслу три термина:

наименование, что можно видеть и на примере человека. Ведь в собственном смысле человеком называется само живое существо, но в несобственном смысле изображённый человек тоже именуется человеком по причине подобия, которое он имеет с человеком, называемым так в собственном смысле» (Doctrina Patrum 22, 8. 9. 13 // Op. cit. S. 140–141).

47 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 47.*

48 *Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 18; см. также соответствующий комментарий: Ibid. P. 238.*

49 *Καρμίρης Ἰ. Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνειοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καί ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 562–580; 1965. Τ. 36. Τεύχ. 1. Σ. 73–93. Τεύχ. 2. Σ. 204–254. Τεύχ. 3. Σ. 392–435. Τεύχ. 4. Σ. 549–579; 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 14–31.*

50 *Ibid. 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 14–27; этот же доклад в: Does Chalcedon Divide or Unite. P. 29–42.*

“природа”, “ипостась” и “лицо”»⁵¹. Объясняя антимонафизитскую направленность выражения, Кармирис касается вопроса о природном различии во Христе, ссылаясь на «Второе послание к Суккенсу», чтобы подтвердить разноприродность, неизменность и немалённость природ, и заключает (верно): «Кирилл принимает две природы во Христе после соединения... отвергая одну сложную богочеловеческую природу монофизитов»⁵². Наконец, приводя свидетельства послехалкидонских Отцов об одной ипостаси и двух природах во Христе (Ефрема Антиохийского, Евлогия Александрийского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина, философа Феориана), а в основном Леонтия Византийского, Кармирис обозначает (в высшей степени верно), что «одна сложная природа Христа, к которой пришли севириане и в общем монофизиты», неверно толкуя кирилловское выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», является антиправославным понятием⁵³.

В этом своём исследовании Кармирис действительно отвергает «одну сложную богочеловеческую природу» севириан, однако в Орхусе он не выступал против севирианской сложной природы, не отверг её, но характеризовал её как лишь лексическое различие⁵⁴. *К сожалению, тогда, в Орхусе, он истолковал кирилловское выражение исходя из севирианской предпосылки: тождества терминов «природа» и «ипостась»,* когда Христос по-севириански считается сложной ипостасью и сложной (богочеловеческой) природой. Так это поняли антихалкидониты в Орхусе, удостоив Кармириса бурных оваций. Поэтому В. Ч. Самуэль, видный антихалкидонский богослов, во время последующего обсуждения сказал Кармирису: «В общем ваша позиция полностью приемлема Севиром... Если такова точка зрения восточных халкидонитов (православных. — *Авт.*), тогда мы в полном согласии!»⁵⁵.

С православной же точки зрения, через употребление термина «природа» в кирилловском выражении в несобственном смысле,

51 *Καρμίρης Ἰ. Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνειοι*. 1965. Τ. 36. Τεύχ. 3. Σ. 407.

52 *Ibid.* Σ. 414.

53 *Ibid.* Σ. 427.

54 Буквально он выразился о ней так: «Особый вид умеренного монофизитства (как ошибочно говорят), монофизитства, которое ограничивается лишь принятием одной богочеловеческой природы, соединённой во Христе», приписал её принятие антихалкидонитами неверному пониманию терминов «сущность», «природа», «лицо», «ипостась» и охарактеризовал её «как единственное значимое различие между Православной [Церковью] и вышеупомянутыми уважаемыми Ориентальными церквами, различие, которое... в действительности ограничивается лишь различием в словах и формулировках» (*Καρμίρης Ἰ. Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνειοι*. 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 15; Does Chalcedon Divide or Unite. P. 29).

55 Does Chalcedon Divide or Unite. P. 43.

то, что ипостасно едино во Христе, считается *только* сложной ипостасью (Ипостась воплощённого Слова из двух природ, две природы и в двух природах). Такое отличие севирианского понимания кирилловского выражения от православного является не лексическим (вопрос терминологии), но сущностным, касающимся самого понимания тайны Вочеловечения, как отличным от православного постижением этой тайны был и аполлинаризм, евтихианство и несторианство. *Севирианское понимание тайны Вочеловечения изменяет смысл двойного единосутия Христа и обожения человеческого восприятия, т. е. смысл всей христологии.* Таким образом, если бы в Орхусе был принят во внимание фактор употребления терминов в несобственном смысле, христологическое соглашение, представляющее обе стороны православными, не было бы принято, а вопрос был бы поставлен на правильном основании и тѣк бы в правильном направлении, т. е. к преодолению севирианской христологии.

Ещё одна неосознанная ошибка в вышеназванном труде Кармириса (1965–1966) более характерно показывает, что он не принял во внимание использование терминов в несобственном смысле. Он неверно понял Леонтия Византийского и, чтобы подтвердить мнимое тождество терминов «природа» и «ипостась» в творениях свт. Кирилла, пишет: «Таким образом, Леонтий Византийский считал тождественными термины “природа” и “ипостась”, утверждая, что “Отец (свт. Кирилл. — Авт.) принимал, что везде относительно Домостроительства природа и ипостась — исключительно одно и то же»⁵⁶. В действительности же Леонтий Византийский говорит прямо противоположное: «Если бы Отец принимал, что везде относительно Домостроительства природа и ипостась — исключительно одно и то же... тогда все богоглаголивые подпали бы под анафему, наложенную на распределяющих изречения [Писания] по двум ипостасям». Если бы имело силу тождество терминов, все богоносные Отцы были бы под анафемой III Вселенского Собора! Кармирис не заметил, что принял условное придаточное предложение за основное и утвердительное. Выше у Леонтия есть несколько разъяснительных строк: «Но мы заранее свидетельствуем, что часто бывает, что именованя “природа”, “сущность” и “лицо” относительно Домостроительства изменяют смысл, употребляясь в *несобственном смысле*; потому что не всегда употребляются буквально»⁵⁷.

56 *Karriros I. Ai árxaiai Antixalkhðoneioi.* 1965. T. 36. Teύx. 3. Σ. 427.

57 Выдержки из труда Леонтия Византийского (Иерусалимского?) «Недоумения к говорящим об одной сложной природе» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas* // PG. 86. Col. 1852AC).

В конечном счёте из обсуждений в Орхусе, из-за севирианской предпосылки отождествления терминов возник ошибочный вывод, который пагубно повлиял на весь богословский диалог, так что до сегодняшнего дня здание христологического согласия и его церковных и церковно-политических последствий основывается на ошибке!

3.6.3. Богочеловеческая воля и богочеловеческое действие?

На 2-м неофициальном совещании в Бристоле в 1967 г. впечатления о «православии» антихалкидонитов ещё более усилились. Было согласовано: «*Позиция тех, кто хочет говорить об одной соединённой богочеловеческой воле и одном соединённом богочеловеческом действии, без слияния или разделения, не кажется поэтому несовместимой с постановлением VI Вселенского Собора (680–681), который утверждает две природных воли и два природных действия в Нем [Христе], существующие нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно*»⁵⁸. Совершенно небогословским образом учение VI Вселенского Собора о двух природных волях Господа уравнивается с моноэнергийным и монофелитским учением севириан-антихалкидонитов об одной сложной воле и одном сложном действии (энергии). Согласно прп. Максиму Исповеднику, принимая сложную волю и сложное действие во Христе, мы отчуждаем его от Отца и от нас, потому что ни Отец, ни мы не имеем сложной воли и сложного действия⁵⁹. Тем более, согласно прп. Максиму, не можем мы принять ипостасную (гномическую) волю во Христе⁶⁰.

Моноэнергизм упраздняет смысл двойного единосутия Христа. Речь идёт не о какой-то богословской мелочи, а о том, что имеет серьёзные антропологические и сотериологические последствия.

58 Does Chalcedon Divide or Unite. P. 6.

59 *Maximus Confessor*. Opusc. 7: Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum // PG. 91. Col. 76A.

60 См.: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικά παρατηρήσεις ἐπὶ τεσσάρων εἰσηγήσεων τοῦ Μητροπολίτου Δαμιέτης κ. Βισῆου περὶ τῶν Κοινῶν Δηλώσεων τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 585. Систематический анализ севирианского учения о действиях во Христе см. в кандидатской диссертации Г. Сискоса: *Σίσκος Γ.* Τό ἐρμηνευτικὸ πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 197–220.

3.6.4. Относительна ли власть Церкви?

Оспаривание власти (αὐθεντία)^{7*} Вселенских Соборов на неофициальном совещании в Женеве в 1970 г. стало болезненной неожиданностью. Было согласовано: «*Все мы соглашаемся в том, что Соборы должны рассматриваться скорее как харизматические события в жизни Церкви, а не как некая власть над Церковью*»⁶¹.

Никто не станет возражать, что Вселенские Соборы являются харизматическими событиями в жизни Церкви, поскольку Святой Дух водителствует (ἐπιστατεῖ) ими и святые Отцы, собравшиеся на них, вѣе пріѣмше оṽмноє сѣаніе сѣагѡ дṽха, преестѣтвеннѣйшее влгословіе, краткими глаголы, и многими разумомъ вѣгодṽхновеннѡ провѣщаша: ѡакъ хрѣтѡвы проповѣдницы, ѣвѣльскихъ предстателіе оṽчѣній влженнѣи, и влгочестнѣвыхъ преданій, свѣше пріѣмше сѣхъ вѡкровеніе ѡвѣе, и провѣщша, и зложіша вѣрѡ вѣонавѣннѡ⁶².

Но именно благодаря такому своему харизматическому характеру Вселенские Соборы суть высочайшее выражение власти Церкви. Отрицание власти Вселенских Соборов означает отрицание самой Церкви. Митрополит Мир Ликийских (Эфесский) Хризостом (Константинос) совершенно четок в этом вопросе: мы, православные, не можем принять отрицания их власти⁶³. Более того, как добавляет митр. Никопольский Мелетий, власть Вселенских Соборов не исчерпывается их догматическим учением (оросом веры), но включает и их постановления, потому что и они приняты во Святом Духе⁶⁴.

4. Размышление после эйфории

На двух заседаниях Межправославной комиссии в 1971 и 1979 гг. произошла оценка результатов неофициального богословского диалога. Подробные протоколы этих заседаний⁶⁵ удостоверяют нас в том, что позиция крупных

61 Does Chalcedon Divide or Unite. P. 10.

62 Триодъ Цветная. Неделя седьмая по Пасхе, святых 318 отцов, иже в Никеи. Стихира 2-я святых Отец на хвалитех.

63 *Χρισόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη, 1991. Τ. 3. Σ. 158–166.*

64 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Αθήνα, 1985. Σ. 22–25.*

65 *Μεθόδιος, μητρ. Αζώμης. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.*

7* В приложении к Церкви это понятие означает высшую власть, высший авторитет, англ. «supreme authority» (см.: A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 263).

богословов, вначале действовавших с энтузиазмом, впоследствии стала более сдержанной. Митрополит Эфесский Хризостом посвящает начальной эйфории пространный комментарий и замечает: «Вероятно, ещё и потому, что было невозможно осознать с самого начала историко-богословские сложности в достижении столь желанного единства»⁶⁶.

С антихалкидонской стороны, несмотря на начальное намерение признать IV Вселенский Собор, прозвучало неожиданное заявление тогдашнего Коптского патриарха Шенуды III: «Я говорю вам открыто и заявляю, что если бы я сам принял этот [Халкидонский] Собор, то был бы анафематствован своей собственной Церковью. Итак, если мы хотим говорить о христианском единстве, следует оставить в стороне Халкидонский Собор и говорить о вере сегодня. У вас есть семь Вселенских Соборов. Если у вас будет на один меньше, это не должно стать для вас особенной потерей»⁶⁷! А также: «Если... мы скажем, что Ориентальным Церквам следовало бы принять Халкидонский Собор, потому что он утверждается на власти Святого Духа, то это будет означать, что дверь диалога закроется навсегда»⁶⁸! Отозвание этих фраз на следующий день и их удаление из официального текста выступления не уменьшает их значения⁶⁹. Место IV Вселенского Собора в текстах и духе «Согласованных заявлений» официального диалога ограничилось с тех пор рамками «Энотикона» Зинона, т. е. догматическое учение Собора было отделено от его постановлений, и тем самым Собор был лишён силы.

С православной стороны проф. Кармирис в 1964 г. в Орхусе говорил: «Я пришёл к заключению, что нет существенной разницы между православными и антихалкидонитами в том, что касается сущности христологического догмата...». На 3-м заседании 1-го совещания Межправославной богословской комиссии в 1971 г. он же заметил: «Я не согласен с тем, что упоминаемые выражения Диоскора: “Два я не принимаю” — и: “...ибо после соединения двух природ не существует” — будто не имеют значения, потому что они явно содержат монофизитство, осуждённое IV Вселенским Собором, и, следовательно, это учение Диоскора осуждено соборным оросом»⁷⁰.

66 *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Σ. 133.*

67 *Παπαβασιλείου Α. Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Λευκωσία, 2000. Σ. 19.*

68 *Ibid. Σ. 113.*

69 *Ibid. Σ. 19.*

70 *Μεθόδιος, μητρ. Αξώμης. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 124–125. См. также: Καρμίρης Γ. Ἡ Α' Διάσκεψις τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπί τοῦ Διαλόγου μετὰ τῶν ἀντιχαλκηδονίων ἐκκλησιῶν // Θεολογία. 1971. Τ. 42. Σ. 308, где*

Аналогичной была позиция о. Думитру Станилоаз, который ранее в своих комментариях на доклады в Орхусе и в своём докладе на 1-м совещании Межправославной комиссии в 1971 г. высказал согласие со снятием анафем на основании того, что «Отцы двух взаимно отлучённых сторон выражали общую сущность веры»⁷¹. На 8-м заседании того же совещания о. Станилоаз, услышав от членов совещания много сомнений насчёт «удачно достигнутого» христологического согласия⁷², выразил протест, так комментируя позицию проф. Кармириса: «Мы, Румынская Церковь, придали большое значение и доверие тому, что сделали и сказали православные богословы на неофициальных встречах в Орхусе и Бристоле, а также изданным ими оптимистическим коммюнике. Особое доверие мы оказали заявлению великого православного богослова Кармириса, сказавшего, что нет никакой существенной разницы между нами и антихалкидонитами в том, что касается христологического догмата... Я недоумеваю, почему наши богословы не уведомили наши Церкви о том, что не существует полного согласия по этому догмату...?»⁷³

Таким образом, скороспелый энтузиазм⁷⁴, в конечном счёте помешавший правильной оценке антихалкидонской христологии, был осознан.

Нет сомнений в том, что спад начальной эйфории и самокритика могли бы сработать положительно. Несмотря на это, благодаря соглашениям, произошедшим из неофициального диалога, антихалкидониты продолжают представляться христологически православными. К сожалению, это сильно повлияло на исход теперь уже официального диалога⁷⁵.

5. Официальный богословский диалог

Решение о начале официального богословского диалога с антихалкидонитами было принято на I Всеправославном предсоборном совещании в 1976 г., а III Всеправославным предсоборным совещанием

Кармирис пишет: «...осуждён имплицитно...». См. также: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 705.

71 *Μεθόδιος, μητρ. Ἀξιώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 164.

72 О том, что существовало сомнение касательно неофициального соглашения со стороны самих членов Межправославной комиссии, см.: *Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 92–93.

73 *Μεθόδιος, μητρ. Ἀξιώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 205–206.

74 См.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 619; *Idem.* Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 703–707.

75 *Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 86–94.

в 1986 г. было одобрено его открытие. Перед этим была проведена соответствующая подготовка на 1-м совещании Межправославной комиссии в Аддис-Абебе в 1971 г., которая была завершена на 2-м совещании этой комиссии в 1979 г.

5.1. Первые трудности. Проблема именования

Всеправославное намерение начать новую фазу диалога и всеправославное представительство на нём могли бы создать новые предпосылки и более безопасный климат. Однако по некоторым причинам этого не случилось. Со стороны православных первоочередное значение имело их абсолютное доверие к способностям богословов, проводивших неофициальный диалог. Антихалкидониты же пришли к диалогу с безусловным притязанием на то, чтобы именоваться православными, т. е. таковыми, каковыми они себя считали сами. К сожалению, здесь православные, чтобы не сорвать диалог, уступили. Постепенно вместо традиционного именования «монофизиты», которое диахронически соответствовало христологическому учению наших собеседников, они в конце концов приняли именование «ориентальные (восточные) православные» (Ἀνατολική Ὀρθόδοξοι)^{8*}, якобы лишь в качестве технического термина. Но действительность показывает, что сегодня православные, которые поддерживают соглашения Смешанной комиссии, отступили ещё дальше и принимают это именование также с соответствующим богословским содержанием: они признают антихалкидонитов православными в учении и Предании, просто отделёнными от нас по причине недопониманий и исторических случайностей! Незыблемый в течение веков принцип православных: Православная Церковь есть *единственная* Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь — расшатался до такой степени, что православные и антихалкидониты считаются одной православной семьёй, обоюдными носителями апостольской веры и Предания! Если в начале XX в. патриархии письма от 1902 г. утверждали, что «только наша Православная Восточная Церковь, сохранившая неповреждённым всё преданное Христом, есть в настоящее время Вселенская Церковь», то Смешанная комиссия утверждает, что обе семьи сохранили одинаковую апостольскую веру и Предание!

Подобная шаткая экклезиология до сегодняшнего дня находит своих поборников и насаждается с такой невероятной смелостью, которая

8* Принятая в англ. языке дифференциация между терминами «ориентальный» (Oriental) и «восточный» (Eastern) не имеет соответствия во многих языках, в частности в греческом, где имеется лишь одно прилагательное Ἀνατολικός.

могла бы привести в недоумение даже протестантов. Показателен следующий отрывок: «Для многих людей обеих традиций является неприемлемым, что Церковь могла быть разделённой пятнадцать веков: напротив, они желали бы настаивать на том, что другая сторона отпала в ересь или раскол и что только покаянием и обращением она может воссоединиться с Истинной Церковью, которая по определению пребывает вечно нераздельной и неумалённой в своей полноте. Кроме того, они утверждают, что постановления Вселенских Соборов имеют божественный авторитет, который не может быть поставлен под сомнение... С их точки зрения, важно не делать изменений, которые каким бы то ни было образом ставят под сомнение священный характер этой традиции»⁷⁶!

5.2. «Более действенный» метод как методологическая ошибка

Само собой, заботой Православных Церквей с началом официального богословского диалога должен был стать поиск метода, который помог бы антихалкидонитам понять своё неправославие в христологическом учении примерно так, как его понял католикос Нерсес IV после «Собеседования» с Феорианом. Но в период с 1985 по 1990 г. этого не случилось, потому что Смешанная комиссия решила не обсуждать глубоко христологические вопросы, как они были подготовлены подкомиссиями, но работать как «плановый комитет» (planning Committee) «более действенным» (περισσότερο ἐπιτυχής) методом⁷⁷. Так были приняты христологические и эkkлезиологические соглашения неофициальных совещаний. *Ошибка, имевшая место в 1964 г. в Орхусе, наложила несмываемый отпечаток и на официальный диалог.*

Наиболее важными итогами официального диалога стали: а) христологическое соглашение о том, что, несмотря на разницу в терминологии,

76 *Cohen W.* Ecclesiology and the Dialogues Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches: SVS MDiv thesis. New York, 2002. URL: <https://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2014/05/04/ecclesiology-and-the-dialogues-between-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches>. Упрёк автора этой цитаты касается «Меморандума Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (от 14/27 мая 1995), в котором сказано: «Вера находится в опасности, и мы не можем закрывать на это глаза. Мы чувствуем нашу ответственность за защиту и сохранение догматов и эkkлезиологии Святой Церкви без всяких нововведений, как мы приняли их от святых Отцов» (Ἐπίμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (14/27 Μαΐου 1995) // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 138. Рус. пер: Наст. публ. С. 130).

77 Сведения об этом предоставляет митр. Никопольский Мелетий; см.: Ἱερὰ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις. Σ. 267.

в веках была сохранена одинаковая вера; б) соглашение о возможности снятия обоюдных анафем.

6. Вопрос христологического согласия

Неверной является оценка, что «противление» Афона делу Смешанной комиссии касается не христологии, но экклезиологии⁷⁸. В большинстве афонских сочинений доказывается, что христология антихалкидонитов неправославна. Христологическое соглашение «Согласованных заявлений» о том, что «обе семьи всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру», стало причиной и побуждением к тому, чтобы полемическое святогорское слово настоящего издания было изложено следующим образом.

Положительные моменты соглашения, если рассматривать их сами по себе, сформулированы посредством слов и выражений из Православного Предания, и это заставило многих ошибочно провозглашать, что 1-е и 2-е «Согласованные заявления» следуют букве и духу Вселенских Соборов. В действительности эти положительные пункты описывают тайну «ипостасного соединения» неполно и неоднозначно. Причина неоднозначности (возможности двойного истолкования) заключается в их фрагментарном формулировании (например, что *хотящий* (θέλων) и *действующий* (ἐνεργῶν) есть Ипостась Слова — формулировка, безусловно, православная, но ущербная и недостаточная, потому что её следовало дополнить формулой: того, что *способно к действию* (ἐνεργητικόν), во Христе два, т. е. божество и человечество). Более того,

78 Ошибочность такого восприятия видна из того, что в исследовании, сделанном в 2002 г., были приняты во внимание только два первых афонских текста, о которых говорится: «Как написал Джон Эриксон, “это противление делу Смешанной комиссии, как видно, основывалось не на христологических вопросах...” Действительно, в перечне возражений афонского “Меморандума” касательно тезисов комиссии первые четыре пункта касаются экклезиологии, и только пятый — напрямую христологии. Ещё один документ, опубликованный одной из афонских комиссий, также в качестве первого и главного возражения против выводов комиссии приводит жалобу: “Во всех трёх официальных заявлениях наблюдается отречение православных от православной экклезиологии, согласно которой Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью является только наша Православная Церковь” (даётся ссылка на «Суждение Комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами», см.: Εισήγησις Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἀθῶ περὶ τοῦ Διαλόγου μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 123. — *Авт.*). Эта афонская комиссия не предъявляет никаких претензий к христологическому соглашению напрямую» (Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues).

положительные пункты «Согласованных заявлений» теряют свой подлинный смысл, поскольку в них проникли следующие чисто севирианские формулировки:

в 1-м «Согласованном заявлении»⁷⁹:

- а) «*чтобы образовать (ίνα μορφώσῃ) одно нераздельно и неслитно соединённое действительное богочеловеческое существо (ἕταρξις, being), в котором природы различаются лишь умо-зрительно (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ)*»;
- б) «*вопрос заключается не в том, употребляли ли наши Отцы взаимозаменяемо термины “природа” и “ипостась” и смешивали ли их один с другим*»;
- в) «*те из нас, которые говорят об одной соединённой богочеловеческой природе во Христе, тем самым не отвергают постоянного динамического присутствия во Христе божественного и человеческого неизменно и неслитно*»;
- г) «*ипостась, даже (рассматриваемая. — М. В.) как отличная от природы вочеловечившегося Слова*»;

и во 2-м «Согласованном заявлении»⁸⁰:

- д) «*природы соединились ипостасно и природно*»;

а также формулировки⁸¹, описывающие ипостасное единство как «сложную природу» и природную инаковость как различение природ «по чистому примышлению» (κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν), из чего следует моноэнергизм.

В более раннем григориатском «Вкладе» делаются краткие упоминания о вышеназванных севирианских выражениях⁸², а их пространственный разбор содержится в «Замечаниях» Священного Кинота Афона⁸³. Кинот подводит следующий итог вопросу о христологическом согласии Смешанной комиссии: «Христология “Согласованных заявлений” вступает в коренное противоречие с христологическим учением великих Отцов и вселенских Учителей Церкви»⁸⁴.

79 Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 819–821.

80 Ibid. Σ. 823.

81 Συμβολή στὸν ἐνδοορθόδοξο διάλογο γιὰ τὴν «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 188–190. Рус. пер.: Наст. публ. С. 174–175.

82 Ibid.

83 Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις. Σ. 268–305.

84 Ibid. Σ. 246.

7. «Православие» христологии Севира

7.1. Севирианская христология не является кирилловской

За формально кирилловской терминологией севирианской христологии скрывается фактически монофизитское догматическое содержание. К этому её приводят севирианские философские предпосылки, которые пространно комментируются на страницах настоящего издания, где разъясняется:

- 1) что в кирилловской христологии:
 - термины «природа» и «ипостась» не отождествляются по смыслу⁸⁵;
 - природы во Христе суть «являющие общность и охватывающие многие ипостаси (κοινότητος δηλωτικὲς καὶ πολλῶν ὑποστάσεων περιεκτικὲς)»⁸⁶, т. е., согласно послехалкидонской терминологии, «воипостасные природы»;
- 2) а в севирианской христологии:
 - термины «природа» и «ипостась» отождествляются по смыслу, что отменяет формально исповедуемое двойное единосущие⁸⁷;
 - разделение ипостасей на «самостоятельные» (ιδιοσύστατες) и «зависимые» (ἐξαρτημένες), как его представляют современные исследователи Севира, «неприемлемо логически и онтологически, а также совершенно непригодно догматически»⁸⁸;
 - образ соединения божества и человечества во Христе, как его описывает Сефир, ложен, соединяются ли они как *ипостаси*

85 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος*. Σ. 440. «Современные богословы оправдывают Севира в отождествлении природы и ипостаси, поскольку и свт. Афанасий отождествил термины “сущность” и “ипостась” на Соборе 362 г. Ссылка на этот факт произвольна и ошибочна» (Ibid. Σ. 480–481).

86 Ibid. Σ. 488.

87 «Стало быть, если Христос — одной сложной природы из божества и человечества, то Он не единосущен Отцу, ведь Отец — не сложной природы из божества и человечества, но простой. Но Он не будет единосущен и Матери, ведь и Мать не сложена из божества и человечества» (*Joannes Damascenus. De natura composita 2 // ЕПЕ. 108. Σ. 108*. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 195). См. также: *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 37 // ЕПЕ. 106. Σ. 376*. Рус. пер.: Цит. соч. С. 166.

88 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος*. Σ. 481. См. разбор этого вопроса в: *Σίσκος Γ. Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο*. Σ. 95, ὑπόσημ. 33.

(одна самостоятельная и одна зависимая) или как божественные и человеческие свойства, понимаемые под именем сущности⁸⁹;

- понятия «одно сложное действие (энергия)» и «одна сложная воля» выражают, согласно прп. Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину, моноэнергизм и монофелитство⁹⁰.

7.2. Что не было принято во внимание в диалоге

В настоящем издании утверждается, что севирианские философские послыки имеют целью утверждение монофизитства, которое равноценно отвержению богословия «Примирительного послания» свт. Кирилла. Неизбежно закончит христологическими соглашениями «Согласованных заявлений» тот, кто не учтёт всего принятого во внимание святыми Отцами, а именно:

- а) употребление терминов в несобственном смысле («κατάχρησις τῶν ὄρων»⁹¹;
- б) проблему омонимии⁹²;
- в) прояснение философского принципа «не существует безыпостасной природы»⁹³;
- г) смысл «воипостасности» человеческой природы⁹⁴;
- д) факт, что число не вводит разделения⁹⁵;
- е) разницу между севирианским различием природ по «чистому примышлению» и разделением природ по «истинному примышлению»⁹⁶;
- ж) решительный вывод о том, что «именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»⁹⁷.

89 *Λουκάς Γρηγοριάτης, Ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος*. Σ. 404.

90 *Ibid.* Σ. 405; 525, ὑποσημ. 210.

91 См. в настоящем введении: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 39, ὑποσημ. 45, 46. Рус. пер.: Наст. публ. С. 47, прим. 45, 46; также, например: *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 277; *Λουκάς Γρηγοριάτης, Ἱερομ. Θεολογικά παρατηρήσεις*. Σ. 577; *Idem*. Τρία χριστολογικά ἐρωτήματα // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 764.

92 См., например: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 285, 481–482, 496, 529, 561, 744, 762.

93 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 53.

94 *Joannes Damascenus*. Dialectica 48; *Idem*. Expositio fidei 53; *Idem*. De natura composita 6; *Idem*. Contra Jacobitas 12; 53; 79.

95 *Maximus Confessor*. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 477; *Idem*. Epistula 13: Ad Petrum illustrem // PG. 91. Col. 513; *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas 50.

96 *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas 29.

97 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47.

Эти положения являются основными аргументами против севирианской христологии, которые были приведены святыми Максимом Исповедником, Анастасием Синаитом, Иоанном Дамаскином, а также Евлогием Александрийским и Ефремом Антиохийским, как их передаёт, подтверждая, Фотий Великий в «Мириобиблионе»⁹⁸.

Если на грядущей стадии богословского диалога эти разъяснения будут приняты во внимание, то они окажутся весьма полезными, ибо помогут понять отличие севирианской христологии от кирилловской.

8. «Православие» христологии Диоскора

В текстах настоящего издания аргументация о «православии» Диоскора опровергается следующим образом.

8.1. Не за веру низложен Диоскор?

Утверждение, что, согласно свидетельству архиеп. Анатолия на 5-м заседании IV Вселенского Собора, Диоскор был осуждён на Халкидонском Соборе не за ересь, а по каноническим причинам, является «тщетным» доводом, который использовался монофелитами⁹⁹, а сегодня приводится антихалкидонитами и православными защитниками христологических соглашений. Причина, по которой Диоскора призвали к ответу, была догматической¹⁰⁰. Этого требовало обвинение Евсевия Дорилейского¹⁰¹, и это видно из хода рассмотрения мудрования Евтиха на 1-м заседании Халкидонского

98 Была написана следующая недопустимая вещь: «Одна из великих трагедий халкидонской мысли — то, что столько силы были затрачены на математику тайны и столь малые — на объяснение динамики “стечения в единство” (consilience to unity), т. е. *действие* спасения во Христе» (*McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 54*). Написавший это счёл углубление святых Отцов в христологические смыслы «математикой» и «физикой» тайны, т. е. чрезмерной и ненужной/бесплодной скрупулёзностью. Но это было необходимо для противостояния трудно обнаруживаемому лукавству еретиков, а не оскорблением тайны Воплощения. Лучше бы не было еретических вызовов и у нас была простая апостольская вера. И всё же единство в Церкви требует тождества веры.

99 *Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabiblos IV, 2, 1 // Op. cit. S. 352. См.: Λουκάς Γρηγοριάτης, Ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος. S. 442.*

100 «Но что он мог бы привести в своё оправдание, если очевидно, что он принял Евтиха, который настаивал на одной лишь природе во Христе, пусть ответят диоскориты», — замечает по этому поводу Леонтий Иерусалимский (см.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν καί δὲν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. S. 352*).

101 *Eusebius Dorylaeus. Epistula ad imperatores // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 62–63.*

Собора¹⁰². В обосновании низложения Диоскора говорится о догматической причине, и оно подписано и архиеп. Анатолием¹⁰³. Как утверждает Леонтий Иерусалимский, если бы Диоскор явился дать ответ, он был бы осуждён за ересь, потому что он очевидно отверг «Примирительное послание». Преподобный Анастасий Синаит подтверждает это [отвержение «Примирительного послания». — М. В.]¹⁰⁴. Святитель Анатолий в своём слове на 5-м заседании («не за веру низложен Диоскор») говорит о тех действиях при низложении Диоскора, которые были канонически верны и формально согласны с процедурой¹⁰⁵. В тот момент внимание Анатолия было обращено не на православие Диоскора, а на православие выражения «из двух природ» в проекте ороса¹⁰⁶. Святитель Анатолий и отцы Собора знали, что Диоскор избегал являться к ответу потому, что имел мудрование, за которое был бы осуждён¹⁰⁷. Во всяком случае, на 6-м заседании Собора после подписания ороса и отказа Диоскора поставить свою подпись ему также была провозглашена анафема¹⁰⁸.

8.2. «Две природы не принимаю». Отвержение богословия «Примирительного послания»

Мудрование Диоскора прозрачно: он упорно отвергает богословие «Примирительного послания», отказывается объявить число природ во Христе — в то время как Евстафий Беритский исповедует свою ошибку¹⁰⁹, а руководители Разбойничьего собора каются и переходят на сторону православных¹¹⁰. Все они поняли, что несправедливо осудили сщмч. Флавиана на Разбойничьем соборе за его заявление (на Поместном

102 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος*. Σ. 413–434.

103 *Concilium Universale Chalcedonense*. Act. II, 94 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 28–29. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 252–253. См.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 625.

104 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 6 // PG. 89. Col. 104D. См.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι δὲν ἦσαν. Σ. 352.

105 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 625; *Idem*. Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Σ. 680–685.

106 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 626.

107 Как говорит Леонтий Византийский: «Мы говорим, что он действительно был низложен не за веру. Ведь поэтому он и не пришёл на Собор, чтобы его дело не было исследовано; а если бы он пришёл, и исследование произошло бы, то он был бы низложен и как еретик, потому что он таковым и был. Но поскольку трижды вызванный он не явился и это было названо причиной его низложения, потому Анатолий и сказал, что он не за веру низложен» (*Doctrina Patrum* 24, 15 // Op. cit. S. 178).

108 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 626.

109 *Concilium Universale Chalcedonense*. Act. I, 269 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113.

110 *Concilium Universale Chalcedonense*. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 115–117.

Соборе 448 г.) о двух природах, но не о двух ипостасях¹¹¹. Но и сопротивление Диоскора во время догматических обсуждений на Халкидонском Соборе, когда рассматривалось мудрование Евтиха, касалось божества и человечества во Христе, о которых на Поместном Соборе 448 г. епископы Василий Селевкийский, Селевк Амасийский, Лонгин Херсонисский, Мелифонг Юлиопольский и Юлиан Косский говорили в значении «природы», а не «ипостаси»¹¹².

8.3. «Православное» исповедание Евтиха на Разбойничьем соборе

Довод, что Диоскор был якобы введен в заблуждение православным исповеданием Евтиха на Разбойничьем соборе, является ухищрением антихалкидонитов, чтобы Диоскор казался православным в своём христологическом мудровании. Как замечается в текстах настоящего издания¹¹³, Евтих имел не только докетическое, но и монофизитское мудрование. Докетическое мудрование на Разбойничьем соборе он утаил, и участники собора дали этому мудрованию пройти незамеченным, как об этом показали на Халкидонском Соборе епископы Василий Селевкийский, Евсевий Дорилейский, Созон Филиппский и Диоген Кизический¹¹⁴. А в своём монофизитском мудровании Евтих был оправдан Разбойничьим собором на основании 7-го правила III Вселенского Собора. Ссылка на 7-е правило была стратегическим манёвром Диоскора, чтобы обойти «Примирительное послание» свт. Кирилла (указание природной инаковости) и низложить сщмч. Флавиана¹¹⁵. В обходе «Примирительного послания» и в отвержении природной инаковости во Христе Евтих и Диоскор были единомудренны. Что же касается самого Разбойничьего собора, то в настоящем издании характерно отмечается, что «отказ Разбойничьего собора использовать христологию “Примирительного послания”, якобы по предписанию 7-го правила Эфесского Собора, обнаруживает его аполлинаристские мудрования», как это утверждают имп. Юстиниан и свт. Софроний Иерусалимский.

111 *Γεώργιος (Κασάνης), ἀρχιμ.* Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν. Σ. 348; *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 421–422.

112 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 421–422.

113 Ibid.

114 Ibid. Σ. 431: «Они повелели оставить это без исследования», – показали епископы Диоген Кизический, Евсевий Дорилейский и Созон Филиппский перед IV Вселенским Собором (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 167 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92).

115 Это заметил Онисифор Иконийский и сказал Мариниану Синадскому и Епифанию Пергскому: «Правило это читается не для чего другого, как для осуждения епископа Флавиана» (Ibid. 858 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 180. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 154).

8.4. Осуждение евтихианства

Другие доводы в пользу «православия» Диоскора состоят в том, что Диоскор осуждает евтихианский докетизм, выявляет природную инаковость во Христе формулой «из двух природ», из места своей ссылки некоторыми выражениями показывает, что принимает действительную человеческую природу во Христе, и в том, что он говорит об обожении человеческого восприятия¹¹⁶. По всем этим пунктам сделаны меткие замечания, согласно которым к ложному заключению о православии Диоскора ведёт ряд ошибочных историко-догматических допущений и толкований¹¹⁷.

9. Снятие анафем

В «Согласованных заявлениях» предлагается снятие анафем с антихалкидонских учителей. После христорогического соглашения, которым догматически уравниваются православное учение о «двух природах во Христе» и антихалкидонское учение об «одной соединённой богочеловеческой природе во Христе»¹¹⁸, Смешанная комиссия формулирует свои предложения (Коммюнике 4-го заседания, 1993) о взаимном снятии анафем и осуждений прошлого «на основании общего признания ими (Православной Церковью и антихалкидонитами. — *Авт.*) того факта, что ранее анафематствованные или осуждённые Соборы и Отцы являются православными в своём учении»¹¹⁹. Итак, православная сторона согласилась с возможностью снятия анафем с антихалкидонских ересиархов Диоскора Александрийского и Севира Антиохийского и привела к тому следующие основания.

1) Они не евтихиане.

Как мы узнаём из статьи тогдашнего сопредседателя Смешанной комиссии митр. Швейцарского Дамаскина, комиссия «посредством специальных исследований источников

116 *Kesmiris I. Controversial Aspects in the Christology of Dioscorus of Alexandria // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 125–131.*

117 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερόμ. Διόσκορος καί Σεβήρος. Σ. 435–462.*

118 1-е «Согласованное заявление» 1989 г., см.: *Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 821.*

119 *Ibid. Σ. 826.* Исходя из православной экклезиологии анафемы, наложенные на нас антихалкидонитами, нисколько нас не заботят и странно, что им придан некий экклезиологический вес и ведётся речь о «взаимном снятии анафем». Раз мы допускаем снятие анафем с наших святых Исповедников, для которых они были венцами славы, значит мы на деле признаем антихалкидонитов Церквами, а наших святых — заблуждавшимися, что неприемлемо.

того времени и сочинений Диоскора и Севира убедилась, что они не были родоначальниками или последователями евтихианского монофизитства и, конечно, невозможно расценивать их как еретиков-монофизитов»¹²⁰. Но хотя они и не были евтихианами, поскольку не исповедовали докетизм, они были монофизитами, поскольку отвергали богословие «Примирительного послания». Диоскору соборно вменяется, что он «слияния защитник и поборник» (1-е правило Трулльского Собора), а Севиру — что его «умовредному зловерию» сопутствует моноэнергизм-монофелитство (орос VI Вселенского Собора).

- 2) Существуют исторические свидетельства о пересмотре постановлений Вселенских Соборов. А именно: оросом «Примирительного послания» были пересмотрены постановления III Вселенского Собора; на IV Вселенском Соборе были сняты анафемы с Феодорита и Ивы; V Вселенский Собор осудил «Три Главы», не осуждённые IV Вселенским Собором.

В своих «Замечаниях»¹²¹ Священный Кино́т Афона опровергает этот довод, обозначая исторически ошибочные положения, на которых основываются вышеперечисленные утверждения о якобы пересмотре догматических постановлений Вселенских Соборов. Согласно «Замечаниям», сегодня невозможно снять анафемы с Диоскора и Севира, ибо на V Вселенском Соборе было завершено дело IV Вселенского Собора, в то время как сегодня снятием анафем с Диоскора и Севира это дело будет ниспровергнуто.

- 3) Церковь прежде наложила анафемы своей властью; теперь той же властью она анафемы снимает.

Существуют, однако, веские возражения Священного Кино́та¹²² относительно как «бесспорной канонической лёгкости для Вселенского Собора снять анафемы предшествующего Вселенского Собора», так и «экклезиологического требования церковной совести удалить из памяти Церкви эти

120 Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου τῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μέ τίς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες, Σεβ. Μητροπολίτου Ἐλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ [Παπανδρέου], σέ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχετικό μέ τόν ὡς ἄνω Διάλογο // Ἐπίσκεψις. 31.08.1995. Ἀρ. 521. Σ. 14.

121 *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 307–321.

122 *Ibid.* Σ. 315–316.

анафемы», поскольку пересмотренный Собор в таком случае должен быть исключён из ряда Вселенских Соборов (какой же из них мы решимся исключить?), и к тому же подобной практики никогда не существовало в церковной истории.

- 4) Пересмотр какого-либо постановления Вселенского Собора не затрагивает его ороса, не отменяется сила Вселенского Собора.

Однако в афонских «Замечаниях»¹²³ констатируется, что догматические постановления, связанные с догматическим учением (оросом), в такой же степени незыблемы, как и сам орос.

- 5) Пример свт. Василия Великого и подобосущников (омиусиан). Согласно афонским «Замечаниям»¹²⁴, образ действия свт. Василия в вопросе возвращения подобосущников в Церковь служит доказательством того, что сегодня возвращение антихалкидонитов возможно только после предварительного полного принятия ими IV Вселенского Собора и осуждения ересиархов.

Признаётся, что дело снятия анафем Вселенских Соборов действительно трудное, поскольку церковная полнота ещё не созрела для такой возможности, поэтому предлагается «намного большая подготовка и развитие отношений между двумя церковными семьями»¹²⁵. Это предложение неверно. Оно было бы понятным с православной точки зрения, если бы «развитие отношений» вело антихалкидонитов к осознанию своего севирианского монофизитского мудрования. Дух возрастающего «сотрудничества между епископами, клириками и мирянами двух церковных семей»¹²⁶ вплоть до притупления догматической чувствительности и частичного общения в Таинствах представляется внедрением на практике так называемого народного экуменизма. Это инверсия — искать или добиваться согласия народа Божия на снятие

123 *Ἐρὰ Κοινότης Ἁγίου Ὄρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 317–318.

124 *Ibid.* Σ. 319–321.

125 *Παγκάρολου* Σ. Θεολογική καί ἐκκλησιολογική θεώρηση τοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // *Idem*. Στό μεταίχιμιο τῆς Θεολογίας (Δοκίμια γιά τόν διάλογο θεολογίας καί πολιτισμοῦ). Ἀθήνα, 2018. Σ. 118.

126 *Restoring the Unity in Faith: The Orthodox – Oriental Orthodox Theological Dialogue* / ed. by T. FitzGerald, E. Gratsias, Brookline, 2007. P. 7; см. также: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Θεολογικές ἐπισημάνσεις σέ πρόσφατες προτάσεις γιά μυστηριακή διακοινωνία Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων* // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 726–727.

анафем, когда само христологическое основание их снятия (безоговорочное принятие IV и остальных Вселенских Соборов) ещё не достигнуто и тем более не имеет всеправославного утверждения.

«Если мы называем их православными, это ещё не значит, что они уже и стали таковыми», — написал о сегодняшних антихалкидонитах о. Георгий (Капсанис)¹²⁷. Необходимы систематические богословские усилия, чтобы антихалкидонские братья созрели для отвержения севирианского монофизитства. Попытка коптского митр. Дамиеттского Бишоя, сопредседателя диалога, дать дальнейшие разъяснения¹²⁸ их христологического учения являются положительным знаком и похвальным поступком. Как стало понятно из изучения его взглядов, требуется дальнейшая работа, чтобы антихалкидониты достигли того, чтобы православно исповедать (описать) тайну Вочеловечения, воссоединиться с Церковью без того, чтобы раскололось само церковное тело.

Необходимость достижения этой цели вынуждает изложить дальнейшее.

Глава 2. Возобновление диалога. Новейшие данные

10. На пути к новому богословскому диалогу

Недавно было объявлено о возобновлении деятельности Смешанной комиссии по богословскому диалогу. Рабочая группа Смешанной комиссии, собравшаяся в Афинах 24–25 ноября 2014 г., «пригласила с жаром продолжить диалог и провести официальное собрание Комиссии в полном составе в подходящее время как можно скорее», причём православный сопредседатель Смешанной комиссии митр. Галльский Эммануил попросил «дать систематическую оценку богословской критики предложений Смешанной комиссии и разработать богословскую защиту против всех предубеждений и полемических аргументов (против диалога. — *Авт.*)»¹²⁹. Затем сопредседатели Смешанной комиссии на встрече в Ливане 14 апреля 2018 г. назначили пленарное заседание Смешанной комиссии на конец октября 2018 г.

На членов новой межправославной богословской комиссии и церковных иерархов, которые их отправят, возлагается ответственность

127 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Πρόλογος // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 117. Рус. пер.: Наст. публ. С. 112.

128 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικαὶ παρατηρήσεις. Σ. 567–592.

129 The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 449.

за выполнение важного дела. Это дело будет иметь плодом соединение антихалкидонитов с Церковью в православной вере, чтобы при этом не рождались новые внутривославные разногласия, возможно, новые «полемиические» аргументы и, главное, расколы. Дело, за которое примется новая межправославная комиссия, должно стать *новым диалогом*¹³⁰, строящимся на правильных экклезиологических и христологических основаниях, чтобы её богословская работа помогла антихалкидонитам понять неправославие севирианской христологии и безоговорочно принять IV Вселенский Собор, православную христологию и всё соборное и святоотеческое Предание (в данном случае — осуждение лиц, ответственных за создание севирианской ереси). Некоторые считают, что подобная цель является утопией. Но почему должна считаться утопией цель, соответствующая апостольской природе Церкви?

То, о чём будет сказано ниже, является предметом нашей озабоченности относительно предполагаемых богословских рамок возобновлённого диалога, т. е. вокруг богословских мнений, обсудить которые будет приглашена межправославная комиссия и которые затем будут оценены иерархами Поместных Церквей.

В печати и интернете републикуются тезисы и взгляды в пользу результатов богословского диалога, ответы на которые были даны уже десятилетия назад. Эти ответы до сих пор не нашли себе достойной оценки и применения; напротив, определёнными лицами они были проигнорированы или сочтены за предубеждения. Например, утверждение, что Диоскор был осуждён не за ересь, было опровергнуто полностью, но никто никогда не ответил на аргументы, которые оставались вескими в течение веков и лишь в XX в. были оставлены без внимания. Когда даже данные из лучших побуждений ответы обходятся стороной или пренебрегаются,

130 Мы пишем «новый диалог», потому что патриаршим письмом Вселенского Патриарха № 725 от 12.08.1992, в котором сообщается: «Официально это межправославное решение об окончании данного богословского диалога», — формально было объявлено об окончании официального богословского диалога. В действительности же речь идёт о продолжении диалога, поскольку в более позднем письме № 1145 от 30.09.1992 Вселенский Патриарх известил о новом заседании Смешанной комиссии (См.: *Πατριστασιλείου Α. Ο Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 300*). Мы пишем «новый диалог» также потому, что, как мы надеемся, будут положительно оценены тезисы афонского Меморандума «как можно скорее переустановить богословский диалог на правильные основания, с тем чтобы и мы, православные, сохранили для себя православную веру неповреждённой, и антихалкидониты имели возможность возвращения в истинную Церковь Христову, от которой они пребывают отсечёнными в течение пятнадцати столетий» (Ἐπίμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος. Σ. 144. Рус. пер: Наст. публ. С. 136).

внутриправославный диалог не зреет. А без достаточного внутриправославного обсуждения восстановление церковного общения между православными и антихалкидонитами не будет богопоспешным. Часть церковного тела не согласится с объединением, если оно произойдёт вне акривии православной христологии. Против тех, которые заняли критическую позицию по отношению к соглашениям Смешанной комиссии, как в данном случае Священный Кинот Афона и авторы настоящего издания, воспроизводятся старые несправедливые упреки в том, что они действуют из фанатизма и предубеждения. Богослов, защищающая результаты диалога, вновь пишет и в наши дни: «Некоторые группы, известные своей оппозицией экуменическому диалогу и [экуменическим] контактам, нападают на диалог из опасения, что общение восстановится без совершенного соблюдения в неприкосновенности православной веры, канонов и Православной Церкви. Я сказала бы им в ответ, что, конечно, не может быть никакого богословского или иного компромисса. Но в то же время мы должны найти способы остаться гибкими и открытыми (open-minded) в диалоге. Я желаю, чтобы эти люди также внесли свои положительные предложения для диалога в устной и письменной форме, а не только порицали его»¹³¹. Мы надеемся, что всё сказанное нами до сих пор и впоследствии будет расценено как искренняя заинтересованность в более глубоком внутриправославном диалоге, а не как порицание. Наши пожелания для богопоспешного богословского диалога уже сформулированы, очень понятны и кратко выражаются в предложении обратиться к соборному и святоотеческому наследию, чтобы помочь антихалкидонитам вновь обрести православную христологию.

Если богословский диалог продолжится, то его участникам следует оценить следующие новейшие данные о христологии и снятии анафем.

10.1. О христологии

Общее христологическое поле обсуждений можно описать следующим образом.

- 1) *Возникает новый и грамматически безграмотный термин «миафизитство» (μιαφυσιτισμός)^{9*}, который представляет*

131 *Chaillot C. General Introduction // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 25.*

9* В словообразовании греческого языка добавление числительного «один, одна, одно» (εἷς, μία, ἓν) к существительному всегда приводит к появлению приставки μονο- в соответствующих сложных словах: εἷς + ὀφθαλμός => μονόφθαλμος (одноглазый); μία + ἀρχή ►

тождественными севирианское и кирилловское христологическое мудрование: «Ориентальные христиане отказываются именоваться “монофизитами”... Они предпочитают называться “миафизитами”»¹³². И в примечании разъясняется, что «μια» (одна) относится к «одной (сложной) природе»¹³³.

- 2) *Отожествляются кирилловская и севирианская христологии*. В этом уверяют выражения типа: «Для Кирилла Александрийского и ориентальных православных эта сложная природа равнозначна “лицу” (ипостаси) Халкидона»¹³⁴. «Это кирилловское миафизитское учение... является общей верой обеих православных [sic] традиций, византийской и ориентальной»¹³⁵. «Тому, кто верен традиции свт. Кирилла, как она прошла через Халкидон, трудно считать Севира кем-то иным, как не православным, в его богословии»¹³⁶. «В настоящее время никакой серьёзный православный богослов не может сказать и не имеет права сказать, что Православные Ориентальные Церкви являются монофизитскими»¹³⁷.
- 3) *Принижается Халкидонский Собор*. С тех пор как с антихалкидонской стороны было категорически заявлено, что объединение не сможет произойти, если мы, православные, будем настаивать на полном принятии ими Халкидонского Собора,

132 *Chaillot C.* General Introduction. P. 20.

133 *Ibid.* P. 20, n. 18. Если антихалкидониты не принимают имени «монофизиты», потому что в их «одной сложной (composite) природе» существует более одной («простой», elemental) природы, то почему они не исповедуют, что природ в сложении (κατὰ σύνθεσιν) две, чтобы снять с себя обвинение в монофизитстве? Или почему они не исповедуют своё монофизитство, если «одно» в сложении есть, по их мнению, и природа (хотя и сложная, но всё же природа)? Или, наконец, почему они не признают, что «одна сложная природа» есть нечто сущностно отличное от двух «простых» (elemental) природ, из которых она складывается, чтобы оправдать свой отказ принять две природы как «одну» и «одну» в сложении?

134 *Ibid.* P. 20.

135 *McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology. P. 39.

136 *Louth A.* Severus of Antioch: An Orthodox View // *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. P. 60.

137 *Răducă V.* The Romanian Theologians and the Dialogue with the Old Oriental Churches (or Oriental Orthodox Churches) // *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. P. 183. Автор акцентированно представляет румынских богословов XX века, подтверждающих это.

► => μοναρχία (единовластие); ἕν + κέρασ => μονόκερωσ (однорогой) и т. д. Согласно этому правилу: μία + φύσις => μονοφυσίτης.

место Собора в богословском диалоге всё более и более умалялось. Его значение для объединения православных и антихалкидонитов стало вторичным (утрачено в чрезмерной сосредоточенности на значении христологического учения Собора в ущерб его постановлениям), а на первом месте стоит его христологическое учение, которое представляется равносильным севирианскому.

- 4) *Евтиха (вновь) представляют как единственного подлежащего осуждению монофизита.* Так как он осуждается обеими сторонами (халкидонской и севирианской), утверждают, что обе стороны православны. Но то монофизитство, от которого отреклись вернувшиеся в Церковь после старых диалогов (например, западные армяне при Фотии Великом), было севирианским, а не евтихианским.
- 5) *Диоскора и Севира (вновь) представляют православными в их христологии.* Говорят: «Диоскор был кирилловским богословом. Он не был еретиком-евтихианином»¹³⁸; — и дополняют: «Как я уже предлагал, Севир должен быть понят как наследник традиции свт. Афанасия и свт. Кирилла»¹³⁹.

Теория «миафизитства»

Для описания кирилловской православной христологии на основании христологического выражения «одна (μία) природа Бога Слова воплощённая» массивно продвигается термин «миафизитство», служащий в то же время для выражения севирианской христологии на основании выражения «одна (μία) сложная природа». Тем самым севирианское монофизитство и моноэнергизм прикрываются именем кирилловской христологии. Мы покажем лишь некоторые доказывающие это моменты, опираясь на две статьи, одна из которых написана антихалкидонитами, а другая — православными.

а) Антихалкидониты о «миафизитстве»

Все антихалкидонские богословы исповедуют, что являются «миафизитами» и следуют севирианской христологии¹⁴⁰. Коптские бого-

138 *Kesmiris I. Controversial Aspects.* P. 131.

139 *Louth A. Severus of Antioch.* P. 59.

140 В статьях, содержащихся во второй части книги: *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches.* P. 271–395.

слова описывают Христа следующим образом. Согласно Писаниям (Ин. 1, 14; Флп. 2, 5–8), никейской вере и великим богословам и патриархам Афанасию, Кириллу, Диоскору, Тимофею и Феодосию, Бог Слово, единосущный Отцу, «истощил Себя», принял полную человеческую природу — тело, душу и дух — и стал единосущным нам... «*Одна сложная природа и ипостась*», но без смешения, слияния и изменения... Для александрийцев Христос есть один Господь, один Сын, *одна природа, одна ипостась, одно действие и одна воля*, т. е. Он есть «одна воплощённая природа божественного [sic] Слова». И тут же замечают: «Именование “миафизиты” изначально употреблялось Ориентальными Православными Церквями, чтобы выразить православную формулу свт. Кирилла Александрийского: “одна воплощённая природа божественного [sic] Слова”»¹⁴¹.

То есть эти коптские богословы полагают, что их «миафизитская» христология, безусловно севирианская в своей формулировке, является подлинно кирилловской. Но, как вытекает из их статьи, они ошибаются, поскольку говорят, что из соединения по ипостаси, которое свт. Кирилл противопоставлял несторианскому соединению по сочетанию (*κατὰ συνάφειαν*), образовался «один Христос, *одна природа и одна ипостась*»¹⁴². Они поясняют: «Для Кирилла ипостасное и природное соединение, совершившееся через воплощение в одном Христе и Сыне, не позволяет более говорить о “двух природах” или каком-либо виде двойственности, хотя Он является совершенно божественным и совершенно человеческим»¹⁴³. Такое толкование является севирианским, что заставляет Кристин Шайо, издательницу книги, в которой находится статья, включить свой комментарий: «Свт. Кирилл допускает православие языка двух природ (с определёнными оговорками, исключающими смысл двойной индивидуальности)»¹⁴⁴. Ипостасное соединение в том виде, как его представляют коптские богословы, не сохраняет сущностного (действительного) присутствия двух природ во Христе. Это доказывается принятием двух природ во Христе «лишь умозрительно»

141 *Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology of the Coptic Orthodox Church // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 273.*

142 *Ibid. P. 277.*

143 *Ibid. P. 279–280.*

144 *Ibid. P. 279, n. 18. А также сослаться на исследования Ханса Ван Лоона (Van Loon H. The Dyophysite Christology) и Джона Э. Мак-Гакина (McGuckin J. St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. New York, 2004), на которое во многом опирались коптские богословы, чтобы обосновать то, что они пишут об ипостасном единстве.*

(что, по мнению этих богословов, является кирилловским, основанным на послании Акакию Мелитинскому), согласно с которым они заключают: «Итак, в действительности никакое действительное различие не было возможным. Может быть сделано только чисто умственное (rational) различие»¹⁴⁵! Но мы должны возразить: ипостасное соединение, согласно Кириллу, сохраняет действительными (существующими как сущности) две соединённые природы, *разделение которых принимается лишь умозрительно* (т. е. ум посредством своей способности к абстракции созерцает раздельно природы, которые в действительности соединены в Ипостаси Слова)¹⁴⁶.

Следствием севирианского понимания ипостасного соединения оказывается моноэнергизм. Коптские авторы пишут: «Христология ипостасного и природного соединения допускает *только* одну волю и одно действие (энергию) во Христе, будь то Его слова, Его страдания, Его чудеса и какая бы то ни было другая деятельность, относящаяся к единому воплощённому Слову»¹⁴⁷. Допущение *только* одной воли и *только* одного действия они основывают на выдержках из сочинения свт. Кирилла «Что один Христос», в которых святитель запрещает приписывать слова и дела Христа двум лицам или двум ипостасям «обособленно и в отдельности (ἰδικῶς καὶ ἀνὰ μέρος)», отделённым одна от другой, и учит, что поскольку вочеловечившееся Слово есть один Сын, Ему следует приписывать всё: и слова, и дела, и богоприличное, и человеческое.

Но хотя свт. Кирилл позднее повторил это запрещение соборно в 4-м из своих 12-ти анафематизмов, противостоя несторианскому разделению природ, он тем не менее уточнил, объясняя своё слово: «Но могут сказать, что лучше, притом намного, человеческие изречения приписывать не другому лицу, мыслимому обособленно и в отдельности сыну, и, как у них принято говорить, образу раба, но вернее — мере Его человечества (τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτροις). Ибо Тому, кто Бог и человек вместе, надлежало пользоваться речами обоего рода»¹⁴⁸. Тем самым он подтвердил логос природного различия природ точно так же, как и позднее посредством «Примирительного послания», в качестве основания для понимания двух действий во Христе, соответствующих Его природам.

145 Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology. P. 280.

146 Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 506–513.

147 Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology. P. 280.

148 Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 65 (с изм.).

Итак, поскольку свт. Кирилл писал с таким пониманием предмета, нетрудно заключить, что, по мнению рассматриваемых антихалкидонских богословов, действие и воля являются свойствами ипостаси одного Сына, что означает севирианский моноэнергизм¹⁴⁹.

Так каков же тогда смысл ипостасного соединения, по мнению коптских богословов? По поводу «Примирительного послания» 433 г., в котором свт. Кирилл говорит о «соединении двух природ», они замечают: «“Природа” александрийцами понималась в двояком значении: как природные свойства и в то же время как конкретная реальность (concrete reality). Следовательно, *природа* по одному из значений считалась синонимом *ипостаси* в том смысле, что ипостась означала конкретную индивидуальную реальность»¹⁵⁰.

Очевидно, в основании богословской мысли этих авторов лежит севирианское отождествление природы и ипостаси! Тимофей Элур ещё ранее авторитетно заявил: «Не существует природы без [собственной] *ипостаси*, и не существует *ипостаси*, которая существовала бы без собственного *лица*; следовательно, если существуют две природы, существуют по необходимости два *лица*; и если существуют два *лица*, то существуют также два Христа, как возвещают эти новые учителя»¹⁵¹. Это «объяснение» Тимофея Элура стало догмой, с помощью которой севириане обошли «Примирительное послание» 433 г. «Мы считаем, что изложение веры “Примирительного послания” не даёт решения, потому что “соединение двух природ” для антиохийцев означало соединение свойств¹⁵², а не конкретных реальностей в более полном понимании *природы*. Чувствительность именно в этом пункте и отвержение

149 Дословно Сефир пишет: «Итак, доколе один Христос, мы проповедуем одну Его, как одного (μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ), сложную природу, ипостась и действие... анафематствуя и всех, кто учит о двоице природ и действий в Нем после соединения» (Doctrina Patrum 41, 24 // Op. cit. S. 310). См. также: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis // PG. 86. Col. 924CD; также: *Polycarpus Mor Aydin*. Syrian Orthodox Christology and the Chalcedonian Definition of Faith // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 295: «Мы анафематствуем не тех, которые исповедуют свойства природ, из которых Христос состоит, но тех, которые разделяют свойства, распределяя их между каждой из природ» [источник: *Severus Antiochenus*. Epistula 1 (syriace): Ad Oecumenium // PO. 12/2. P. 179–180].

150 *Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony*. The Christology. P. 282.

151 Ibid.

152 Непонятно приписывание «соединения свойств» антиохийским богословам эпохи свт. Кирилла. Возможно, имеется в виду несторианское, согласно Кириллу, «соединение безыпостасных форм» (ἐνωσις ἀνυποστάτων μορφῶν). В действительности «соединение свойств» святые Отцы вменяют севирианской христологии, и более конкретно — её антиевтихианской составляющей (См.: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διάσκορος καὶ Σεβήρος*. Σ. 500–501).

любого рода дифизитской христологии после Воплощения выражены Диоскором и Вторым Эфесским Собором»¹⁵³.

Диоскор в Халкидоне отверг богословие «Примирительного послания» 433 г., заявив: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ»¹⁵⁴, тогда как Халкидонский Собор, напротив, сохранил равновесие между природным различием и ипостасным единством природ точно так, как свт. Кирилл в «Примирительном послании» и в своих разъяснениях¹⁵⁵. Последователи Диоскора, подозревавшие Халкидонский Собор в несторианстве (к тому времени не прошло и двух лет с момента «триумфа» Разбойничьего собора), однобоко подчёркивали выражения, указывающие на ипостасное единство, и отвергали выражения, указывающие на природное различие. Указание на действительное природное различие, т. е. исчисление природ, казалось в их глазах разделением природ¹⁵⁶, несторианством. Антихалкидонизм после этого был

153 *Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology. P. 282.*

154 Как разъясняется на страницах настоящего издания (*Λοικᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 417–422*), Диоскор отвергал «две природы» в значении (воипостасных) природ, потому что в тот момент его собеседники вели речь о двух природах в значении сущности-природы.

155 «Исповедание двух природ после соединения есть подлинный кирилловский смысл “Примирительного послания”, как это видно из посланий свт. Кирилла после “Примирительного послания”. Этот смысл включает утверждение природной инаковости природ, из которых один Христос: “Некоторые получили изложение веры («Примирительное послание». – *Авт.*), которое составили восточные, и говорят: отчего епископ Александрийский допустил их к себе и даже похвалил их, если они именуют две природы?.. Это касается и Нестория: он хотя и признает две природы, обозначая различие плоти и Слова Божия, – ибо иная природа Слова и иная плоти, – однако ещё не исповедует соединения вместе с нами” (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160 (с изм.)*)» (*Λοικᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 537*).

156 Прп. Максим пишет, что число не разделяет, но являет количество различающихся вещей: «Число есть скорее некое, так сказать, обозначение и присущее количеству наименование. Поэтому тот, кто утверждает различие во Христе после соединения, непременно примыслил и количество вместе с различием различающихся... употребляя число только для обнаружения, а не разделения того количества, которое примыслили вместе с различием» (*Maximus Confessor. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum // PG. 91. Col. 564D–565A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 189 (с изм.)*). И прп. Иоанн Дамаскин вопрошает: «Если... вы созерцаете две природы по примыслению, – а умозрение (θεωρία) есть умозрение существующего, – то почему вы не исчисляете существующее, в то время как святые Отцы вели речь по примыслению не о двух природах, но об их разделении (διάστασιν)... Несомненно существуют [на самом деле] и Христовы природы – а если они существуют, то почему вы, словно какого-то пугала, избегаете их исчисления?» (*Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 29–30 // ЕПЕ. 106. Σ. 372–374. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164 (с изм.)*).

неизбежен. Севир сделал его христологической системой. В эту систему современные антихалкидонские богословы (Oriental Orthodox), которые хотят определять себя как «миафизиты»¹⁵⁷, включают следующие пункты:

- халкидонский орос бесполезен и абсурден; выражение «в двух природах» подлежит отвержению как несторианское учение¹⁵⁸;
- после соединения природы не исчисляются¹⁵⁹;
- природы различаются лишь умозрительно¹⁶⁰;
- Христос из двух природ¹⁶¹ есть одна ипостась, но, согласно Севиру, также одна природа: «Когда кто говорит об одной кноме (κνιτο) (ипостаси. — Авт.), он необходимо должен исповедовать также одну природу (κυοно)»;

157 Ханс Ван Лоон (*Van Loon H. The Dyophysite Christology. P. 29*) пишет, что «миафизитами» были антихалкидонские учителя V и VI вв., наиболее значительным из которых был Севир, чьё учение Ж. Лебон охарактеризовал как «миафизитское».

158 *Polycarpus Mor Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 288*. Ср. с противоположной позицией митр. Эфесского Хризостома (Константинидиса) о том, что Халкидонский орос является непоколебимым, по форме и по существу необходимым и достаточным и что его замена другой формулой веры недопустима и вредна (см.: Εἰσὶν ἡμεῖς Ἐπιτροπῆς. Σ. 125. Рус. пер: Наст. публ. С. 119).

159 Филоксен Иерапольский: «Слово Божие, о Котором написано, что Он стал плотью из Марии, стал тем, чем не был, и пребыл неизменно тем, что Он есть, и Он признаётся как Тот же — в (природном) виде (aspect) — человеком, и в силе — Богом: не в двух природах и не в двух кномах [ипостасях], и не в двух частях или в двух подобиях; и не должно мыслить, что в Нём существуют иное и иное. Потому что через Вочеловечение произошло (божественное) Домостроительство (спасения), а не через (какое-либо) удвоение; потому что если во Христе мыслится удвоение и относительно Него определяется число после того, как Он вочеловечился, тогда Домостроительство непременно упраздняется, так как всё двойное, очевидно, исчисляется, а то, что исчисляется, по необходимости считается за одно и другое. И если (в воплощённом Христе) Бог есть одно, а человек — другое, то какое могло бы быть Домостроительство во плоти, раз Бог не стал человеком, и не верили бы, что человек стал Богом» (см.: *Polycarpus Mor Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 294*). Следует чётко осознать, что, согласно прп. Максиму Исповеднику, число не вводит разделения, но лишь являет количество вещей, будь то соединённых или разделённых, что и Отцами засвидетельствовано, и онтологически верно (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 473BC*). А прп. Иоанн Дамаскин возводит природы Христа под разделённое количество, что означает, что они исчисляются (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 52*), как на это указывается в «Замечаниях» Священного Кинота (Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις. Σ. 271, ὑποσημ. 46).

160 *Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology. P. 279–280*.

161 Филоксен Иерапольский: «Исповедовать, что соединение произошло из двух природ (κυονε), т. е. из божества и человечества» (см.: *Polycarpus Mor Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 294*).

- говорящий о двух природах после соединения навлекает на себя анафему¹⁶².

Описывая таким образом «миафизитство», эти богословы полагают, что общая формула веры (такая, как, например, орос IV Вселенского Собора), обязательная для всех, была бы, «скорее всего, невозможной и нежелательной». Они не хотят единообразия (uniformity) в христологическом исповедании, но унии (union), в которой у обеих сторон будут свои формулы, по существу выражающие одну веру (!)¹⁶³.

б) Православные о «миафизитстве»

Православные богословы, со своей стороны, под вывеской «миафизитства» смешивают кирилловско-халкидонскую православную и севирианскую монофизитскую христологии, заявляя: «Следовательно, в продолжающейся дискуссии разделённых православных [sic] традиций крайне важно, чтобы это кирилловское миафизитское учение было понято (обеими сторонами), так как это нечто такое, что является общей верой обеих православных традиций, византийской и ориентальной», потому что «миафизитское учение свт. Кирилла в той же степени верно, как и дифизитское учение Халкидона»¹⁶⁴.

Здесь, однако же, происходит серьёзная путаница, и вопрос нуждается в следующем разъяснении. Действительно, учение свт. Кирилла и учение Халкидона «в равной степени верны», поскольку выражают в равновесии и верно ипостасное единство и природное различие во Христе. Но что это общее учение свт. Кирилла и Халкидона является «общей верой обеих православных традиций, византийской и ориентальной» — неверно. Выражения: «одна природа» и «две природы» — сосуществуют в православной христологии *одновременно*, потому что они понимаются в правильном смысле, выраженном как свт. Кириллом, так и Халкидонским Собором и позднейшим соборным Преданием (V Вселенский Собор в своих 7-м и 8-м анафематизмах

162 Диоскор пишет Ювеналию: «Проклят допускающий две природы в Мессии после нераздельного соединения!.. Проклят допускающий в Мессии два свойства (properties) и два действия», как он же ранее сказал в некоем исповедании веры: «Господь Иисус, Эммануил, Бог наш, никогда не разделялся во всех Своих деяниях, но Он — один единственный Господь, одна единственная природа; у Него одна только воля» (см.: *Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony. The Christology. P. 285*).

163 *Polycarpus Mor Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 291.*

164 *McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology. P. 39.*

недвусмыслен)¹⁶⁵. Как было показано в текстах настоящего издания, полнота христологического учения требует исповедовать одновременно и ипостасное единство, и природное различие как две стороны православной христологии, согласно прп. Максиму Исповеднику¹⁶⁶. Вместе с тем выражения «одна природа» и «две природы» не могут существовать раздельно и *параллельно*¹⁶⁷, т. е. одно — только в антихалкидонской, а другое — только в православной традиции, потому что ни одно из них отдельно не описывает тайну ипостасного соединения без опасности неверного истолкования в сторону монофизитства или несторианства соответственно. Точно так же выражения «одна природа» и «две природы», существуя *одновременно* в севирианской традиции, не могут верно описывать тайну Вочеловечения, потому что понимаются в смысле «одной сложной природы» и «двух природ лишь умозрительно» соответственно. В двух последних случаях «миафизитство» является подлинно севирианским учением.

В практике богословского диалога это означает, что непозволительно уравнивать севирианское «миафизитство» с кирилловско-халкидонской

165 По этому поводу Джон А. Мак-Гакин справедливо пишет, что христологическое учение III, IV и V Вселенских Соборов едино (*McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology*. P. 39), но подтверждение этого единства христологического учения VI Вселенским Собором и засвидетельствование Трульским и VII Вселенским Собором имеет определяющее значение, поскольку монофелитство было осуждено как «согласное с новшеством Севира», а Сефир — как «поборник слияния». Замалчивание Д. Мак-Гакином VI Вселенского и Трульского Соборов в этой связи является, скорее всего, случайным. Иначе это означало бы разрыв между соборно единым христологическим учением Церкви и соборными осуждениями ересиархов, которые показывают их удаление от этого единого учения.

166 См.: *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παράτηρήσεις. Σ. 283: «Ведь замалчивая выражение, подходящим образом обнаруживающее различие, мы даём место слиянию, не называя же, с другой стороны, выражения, обозначающего единства, разве мы не понимаем, что этим приложено разделение?.. Ведь одно из этих выражений, произнесённое в отдельности от другого, является несовершенным, насколько это касается раскрытия всего таинства, если вместе с ним не вводится как поддерживающее его другое» (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 480AB. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 140 (с изм.)*).

167 «Термин "physis" (природа, concrete instance of a thing) употреблялся Кириллом в архаическом значении как равнозначный термину "лицо" (hypostasis) в Халкидоне позднее; таким образом "mia physis" может сосуществовать как значимый (и общий элемент всемирного (universal) христианского православия) наряду с "duo physeis" без логического противоречия» (*McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology*. P. 39). Синкретическая экклезиологическая подоплёка этого упоминания о «всемирном христианском православии» очевидна. Православные и антихалкидонские богословы в экуменических контактах, формируемых экклезиологией Всемирного совета церквей, чувствуют и ведут себя в отношении друг друга как православные.

христологией, потому что они не выражают тождественно понятия об ипостасном единстве и природном различии. В севирианском «миафизитстве» ипостасное единство есть «одна сложная (богочеловеческая) природа», а различие природ есть простое (по ложному примышлению) различие ($\psi\iota\lambda\lambda\eta\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$), т. е. это некое в реальности не существующее дифизитство, означающее действительное слияние природ в одной сложной природе. Напротив, в кирилловско-халкидонской христологии различие природ во Христе есть действительное (по истинному примышлению) различие, и это истинное дифизитство, исключаящее разделение природ и представляющее их существование как сущностей ($\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma\ \upsilon\lambda\alpha\rho\zeta\iota\varsigma$) и ипостасное единство¹⁶⁸.

Это определяющее разъяснение совершенно необходимо в перспективе возобновления богословского диалога между православными и антихалкидонитами, потому что, именуя севирианскую христологию «миафизитской» и отождествляя её затем с кирилловской христологией¹⁶⁹, мы выходим за пределы православного святоотеческого богословия. Православный христологический смысл выражения «одна природа Бога Слова воплощённая» не совпадает с монофизитско-моноэнергийным смыслом, который ему придаёт «миафизитская» теория, потому что сам свт. Кирилл придаёт термину «природа» дискутируемого выражения «одна природа Бога Слова воплощённая» значение также (воипостасной) сущности, как, например, в своём «Втором послании к Суккенсу»¹⁷⁰. Это означает, что он в высшей степени отчётливо видит и в этом выражении две природы.

168 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 29–30; Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 422–423.*

169 Термин «миафизитство», помимо того, что является грамматически неприемлемым и вызывающим для греческого языкового чувства, смешивает догматическое содержание кирилловской и севирианской христологии, и потому *от него следует отказаться*.

170 Например, свт. Кирилл в своих «Пяти книгах против Нестория»: «Ибо после соединения мыслится уже одна природа Самого Слова воплощённая... Добавим же и следующее на пользу, а именно: иная сравнительно с Богом Словом плоть по логосу собственной природы и в свою очередь сущностно иная природа Самого Слова. Однако хотя и мыслится различие и именуемое расходится в природную инаковость, но Христос мыслится одним из обоих, сошедшихся друг с другом по истинному соединению, божества и человечества» (*Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium I. II Proem. // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 33*). И прп. Иоанн Дамаскин: «Вот и сам блаженный Кирилл, во втором послании к Суккенсу истолковывая слова: “одна природа Бога Слова воплощённая”, говорит таким образом: “Если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали и не прибавили, что она «воплощённая» но как бы допустили домостроительство помимо этого, тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: где совершенство

10.2. О снятии анафем

В текстах настоящего издания¹⁷¹, как и в данном введении¹⁷², были приведены причины, по которым снятие анафем с Диоскора и Севира представляется невозможным, поскольку оно является оскорблением авторитета Вселенских Соборов, оскорблением, затрагивающим саму природу Церкви. Эти Соборы были устами Церкви, они были сама Церковь, которая распознала и осудила еретическое христологическое учение антихалкидонских учителей.

Несмотря на это, в вопросе снятия анафем недавние (в основном воспроизводимые, но также и некоторые новейшие) взгляды создают атмосферу, подвергающую сомнению сущностные элементы природы Церкви. Эти взгляды следующие.

- 1) Терминология Вселенских Соборов переживается как аутентичная формулировка веры по конкретному богословскому вопросу, но она не является единственной языковой оболочкой (linguistic investment) содержания веры¹⁷³.

Но, хотя «слово у нас не о выражениях» (языковая оболочка веры не первична), в севирианской христологии специально использована конкретная терминология («сложная природа»), а употребление какой-либо иной («две природы»), словно «пугало» (см. прим. 156 на с. 75), избегнуто, дабы утвердить антихалкидонское понимание тайны Вочеловечения. История доказывает, что выражения, не установленные святыми Отцами и Вселенскими Соборами, создают возмущение в Церкви и часто затемняют или ниспровергают Истину, поэтому прп. Максим Исповедник написал (об использовании иной «языковой оболочки», нежели использование числа «два»): «Ведь это естественно, что Отцы не сочли пригодным

Его человечества? — или: каким образом в Нём существует сообразная нам сущность? Но поскольку и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через это слово «воплощённая», то пусть они прекратят опираться на надломленную трость». Посему здесь он употребил выражение «природа Слова» в смысле «природы» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei* 55).

171 *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 313–321.

172 *Ὁ Θεολογικός Διάλογος*. Σ. 59–62. Рус. пер.: гл. 1, п. 9, наст. публ. С. 64–67.

173 *Phidas V. The Presuppositions for Restoring Ecclesiastical Communion Between the Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches: Lifting of Anathemas and Competent Ecclesiastical Authority // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. P. 205.

указывать на различие посредством другого выражения. Если же кто уверен в себе, что может придумать выражение, более подходящее для указания на него, то пусть не завидует нам из-за получаемой пользы, как и мы не будем завидовать ему из-за его образованности, чтобы не сказать дерзости»¹⁷⁴.

- 2) Вожди антихалкидонитов не должны считаться еретиками. Церкви требуется время для рецепции Вселенского Собора. Процесс рецепции IV Вселенского Собора Церковью оправдывает богословские брожения вплоть до V Вселенского Собора. Антихалкидонские учителя высказывались против IV Собора в рамках этих брожений¹⁷⁵.

Но если мы будем извинять антихалкидонизм и лжеучение основоположников севирианского монофизитства как «оправданные богословские брожения», какой смысл тогда имеет антимонофизитское-антисевирианское исповедничество целого ряда святых: Флавиана, Протерия, Евфимия Великого, Саввы Освященного, Феодосия Великого и других — исповедничество, которое мы восхваляем в наших церковных песнопениях? Почему эти святые Отцы не посчитали севирианскую деятельность в Палестине «богословским брожением», процессом рецепции Собора, но пролили свою кровь, или провозгласили с амвона храма Воскресения Христова четыре Собора как четыре Евангелия? И, кроме того, почему Халкидонский Собор не был принят после совещания православных и севириан в 532 г., после анафематствования Севира, Петра Апамейского и Зооры на Поместном Константинопольском Соборе в 536 г. и после V Вселенского Собора в 553 г., анафематствующего тех, которые не принимают четыре предыдущих Вселенских Собора? И почему он не принимается полностью сегодня после стольких разъяснений?

- 3) Анафемы имеют лишь воспитательный характер. Они призваны предохранить верующих от еретиков¹⁷⁶; они не имеют «онтологического» отражения на небе, т. е. не стирают имён

174 *Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 480D–481A. Рус. пер: ВФ. 2. С. 141 (с изм.).*

175 *Phidas V. The Presuppositions. P. 207–210.*

176 *Ibid. P. 212.*

анафематствуемых из Книги Жизни; нам не дано знать, кто принадлежит, а кто не принадлежит к «обществу святых»¹⁷⁷.

Несомненно, провозглашение анафем имеет воспитательный характер для народа Божия, ибо учит о том, где существует и подаётся боготворящая благодать; но отсечение еретиков от «общения в Таинствах» лишает их «общения Святого Духа», поскольку они отвергли «единство веры». «Общение Святого Духа» есть причастие нетварной благодати и жизни Божией.

- 4) Вселенские Соборы были безошибочны не в терминологии и уместности своих анафем, но в свидетельстве веры¹⁷⁸. Анафемы, налагаемые Соборами, последующими за тем, который их наложил, обычно являются стенографическими записями («short-hand» notes), не отвечающими сущности вопроса и поэтому не имеют весомого богословского значения¹⁷⁹. Например, VI Вселенский Собор, налагая анафему на Диоскора, не был точен, потому что на IV Вселенском Соборе Диоскор был осуждён не за ересь¹⁸⁰. Тенденция позднейших Соборов анафематствовать старых еретиков является вводящей в заблуждение («misleading»)¹⁸¹.

Однако подобной силлогистикой упраздняется тождество веры Вселенских Соборов и достоверность Церкви. Согласно уместной оценке проф. Георгиоса Мандзаридиса, «не могут лица, анафематствуемые в Синодике Православия, считаться Отцами какой-либо другой православной Церкви, которая

177 *Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues.*

178 *Erickson J. Anathema: An Obstacle to Reunion? // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 200.*

179 *Ibid. P. 202.*

180 Джон Эриксон утверждает: «Хотя III Константинопольский [VI Вселенский] Собор может анафематствовать Диоскора и считать его предком монофелитской ереси, это не отражает правильно взглядов или действий Диоскора или того, как Халкидонский Собор в действительности решал его вопрос» (*ibid.*). И Павел Мар Григорий пишет: «VI Собор, относя к одной категории Аполлинария и Севира, показывает, насколько мало он понял их мысль» (*Paulos Mar Gregorios, Metr. Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite. P. 131*). Тем не менее должно заметить, что с православной точки зрения эти авторы ошибаются в своих суждениях, ибо не принимают во внимание, что в основании богословской мысли Аполлинария, Диоскора и Севира существует моноэнергизм, мнение о том, что человеческое во Христе не имеет своей источной (πηγαῖον) природной воли.

181 *Erickson J. Anathema: An Obstacle to Reunion? P. 202.*

в конечном итоге принимается как тождественная той, которая составила Синодик»¹⁸².

Примечательно, что на основании исходящего от антихалкидонской стороны умышленно неверного толкования («Диоскор осуждён не за ересь») актов Халкидонского Собора ставятся под сомнение постановления Вселенских Соборов и *сносятся пределы вечные* (ср.: Притч. 22, 28 ц.-сл.)!

Сомнение в достоверности постановлений Вселенских Соборов может оканчиваться опрометчивыми формулировками¹⁸³, но, по существу, оно представляет собой сомнение в Церкви как единственной Истине. Недавно была выражена следующая позиция: «Ошибочно понимать даже догматическое анафематствование, не говоря уже о каноническом, как некое осуждение на духовную смерть, полное отделение от Церкви»¹⁸⁴.

Проводимый этой идеей релятивизм относительно как значения Вселенского Собора в жизни Церкви, так и последствий его постановлений, ставит под сомнение опыт Апостолов и Отцов. Что же иное означает отсечение от евхаристического общения с Церковью, как не духовную смерть? Божественный апостол пишет: *У вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель* (2 Пет. 2, 1).

Несогласие Афона с заключениями Смешанной комиссии о возможности снятия анафем с Диоскора и Севира основывается: а) на апостольски засвидетельствованной убеждённости в том, что Церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), которую выразили Вселенские Соборы, и б) на святоотеческом опыте того, что святость предполагает необходимость содержать без нововведений православную апостольскую веру, которой Диоскор и Севир не обладали. Нельзя оправдать исходящее от православной стороны недоумение по поводу того, где существует святость.

182 См.: Εισήγησις Ἐπιτροπῆς. Σ. 124. Рус. пер: Наст. публ. С. 118.

183 «Яростный язык, именующий Диоскора “богоненавистным”, возможно, принадлежит святости Церкви, а возможно, и греховности Церкви... Афонские монахи сочли правильным ухватиться за это утверждение как за божественное, наравне с Писанием; иные сочли правильным избегать его как грешного, наравне с осуждением свт. Златоуста свт. Кириллом» (Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues).

184 Borovoy V. Recognition of Saints and Problems of Anathemas. A Summary of the Views of N. Berdyayev, S. Bulgakov and A. V. Kartashev / transl. from the Russian and ed. by P. Cousins // GOTR. 1971. Vol. 16. № 1–2 P. 257.

Преподобный Симеон Новый Богослов определяет критерии святости: «Ибо всякая похвала и блаженство святых основываются на двух вещах: православной вере и похвальной жизни — и даре Святого Духа и Его дарованиях» (10-е Огласительное слово). Этим определением снимается всякое сомнение в том, кто принадлежит и кто не принадлежит к «обществу святых», и снимаются ли анафемы с еретиков. Следовательно, неправильна позиция: «Диоскор и Севир не признаются за святых не потому, что не имеют святости как личности, но просто потому, что эти святые не включаются в общество святых, в котором Православная Церковь участвует евхаристически. Точно то же самое происходит и с другой стороной»¹⁸⁵. Невозможно признавать две Церкви, две Евхаристии, два «общества святых», параллельных одно другому и одно другим анафематствуемых!

Глава 3. История, методология и цели святогорского вклада

11. История святогорских сочинений

«“Согласованное заявление” тяготеет к взглядам ориентальных», — написал в 1999 г. о 2-м «Согласованном заявлении» 1990 г. митр. Писидийский Мефодий (Фўяс), хороший специалист по данной теме¹⁸⁶. «Согласованные заявления» действительно были уступкой антихалкидонитам. Но и предложения Смешанной комиссии к Поместным Православным Церквам (1993) о практическом осуществлении выводов Смешанной комиссии вызвали сильное смятение. Особой проблемой стало старание сопредседателей комиссии добиться согласия Предстоятелей Поместных Церквей на её решения. Церкви поспешно извещались об осуществимости снятия взаимных анафем и восстановления церковного общения. Стало ясно, что иерархам Поместных Церквей и церковной полноте не оставлялось времени на оценку «Согласованных заявлений». В церковной периодической печати успело выйти множество статей. Также монографии и специальные исследования показали серьёзность, с которой церковное тело отнеслось к проблеме поспешной унии¹⁸⁷.

185 *Γαγκάζογλου Σ.* Θεολογική καί ἐκκλησιολογική θεώρηση. Σ. 117.

186 См.: *Μποζοβίτης Σ.* Τά αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καί οἱ Ἀντιχάλκηδονιοί. Αθήνα, 1999. Σ. 85. См. также ссылку на эту работу в настоящем издании: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 691.

187 Названия ряда статей и исследований см. в настоящем издании: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικές ἐπισημάνσεις. Σ. 728–729.

11.1. Священный Кинот Святой Горы Афон

Святая Гора Афон также пришла в движение. Священный Кинот изначально занял серьёзную и определённую позицию. В феврале 1994 г. Кинот одобрил «Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1/14 февраля 1994)¹⁸⁸. В нём утверждается следующее: достигнутое богословское соглашение приведёт к ложному объединению между православными и антихалкидонитами и к расколам внутри Православной Церкви, потому что соглашение основано на ложных предпосылках; соглашение обнаруживает отречение православных от православной экклезиологии (п. 1) и исторической непрерывности и тождественности с Церковью Вселенских Соборов (п. 2); оно является *безрассудной* и *опасной* переформулировкой христологического догмата, несмотря на совершенный в этом отношении орос Халкидонского Собора (п. 3); оно не содержит, помимо осуждения евтихианства, осуждения также севирианского монофизитства (п. 4); оно предлагает снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами, хотя подобной практики не существует в многовековой истории Церкви (п. 6) и др.

Публикация «Суждения» вызвала ответ тогдашнего православного сопредседателя богословского диалога митр. Швейцарского Дамаскина (Папандреу) в статье «Богословский диалог между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями. Мысли и перспективы»¹⁸⁹. Священный Кинот Афона ответил «Меморандумом Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (14/27 мая 1995)¹⁹⁰, поскольку статья митр. Швейцарского «дала повод для повышенного беспокойства на Святой Горе Афон относительно развития этого богословского диалога». Как отмечается на страницах «Меморандума»: «Предпринимается попытка поспешного объединения православных и антихалкидонитов, несмотря на всё ещё существующие догматические различия и нерешённые серьёзные экклезиологические проблемы». Поспешность к объединению,

188 Εισήγησις Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου μεταξύ Ὀρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 123–136. Рус. пер: Наст. публ. С. 117–128.

189 Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μῆτρ. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ανατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Σκέψεις καὶ προοπτικαὶ // Ἐπίσκεψις. 31.03.1995. Αρ. 516. Σ. 11–22.

190 Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 137–145. Рус. пер: Наст. публ. С. 129–136.

«несмотря на всё ещё существующие догматические различия», стала для Священного Кинота причиной составления «Меморандума».

В качестве сопредседателя диалога митр. Швейцарский Дамаскин ответил на «Меморандум» статьёй «Ответ председателя Межправославной комиссии по богословскому диалогу с Православными Ориентальными Церквями на письмо Священного Кинота Святой Горы Афон»¹⁹¹. Священный Кинот, в свою очередь, ответил на статью митр. Дамаскина изданием книги «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами»^{10*}, в которой дал ответы по всем темам, касающимся неприемлемых соглашений Смешанной комиссии.

11.2. Более широкое участие Афона

Достаточно рано, уже в 1991 г., настоятель монастыря Ксиропотам архим. Иосиф серьёзно подошёл к вопросу, написав статью «Православие и антихалкидониты»¹⁹². В ней он оправданно отмечает «опасность того, что будет легко принято поспешное решение, которое, возможно, не восстановит полностью истину и единство Церкви».

Вопросом занялся также блаженной памяти настоятель монастыря Григориат архим. Георгий (Капсанис). Отец Георгий не относился предвзято к ходу богословского диалога или отрицательно к самому диалогу. Он с сочувствием смотрел на диалог с людьми, изъявляющими своё желание соединиться с Церковью. Вместе с тем он весьма серьёзно отнёсся к тому, принимают ли антихалкидониты две природы во Христе после соединения.

Отец Георгий с присущей ему острой богословской чуткостью смотрел в корень проблемы: как именно наши антихалкидонские собеседники веруют о природах Христа, — и поэтому уверял: «Мы присоединяемся со страхом Божиим к внутриправославному обсуждению диалога между православными и антихалкидонитами не для того, чтобы воспрепятствовать возвращению и единению антихалкидонитов с единственной Единой, Святой, Кафолической и Апостольской

191 Απάντηση του Προέδρου της Διορθόδοξου Επιτροπής επί του Θεολογικού Διαλόγου με τις Ὀρθόδοξες Ανατολικές Ἐκκλησίες σέ γράμμα της Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους // Ἐπίσκεψις 31.08.1995. Ἀρ. 521.

192 Ὀρθοδοξία καί Ἀντιχάλκηδόνιοι // Ἁγιορειτική Μαρτυρία. Μάρτιος-Νοέμβριος 1991. Τεύχ. 11, 12–13. Ἁγιον Ὁρος: Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 146–152. Рус. пер: Наст. публ. С. 137–142.

10* Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Ἁγιον Ὁρος, 1996. Переиздана в: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 239–333.

Православной нашей Церковью, но смиренно способствуя тому, чтобы соединение произошло в истине, было богопоспешным, подлинным и прочным»¹⁹³. Имея критерием догматическую истину и целью — богопоспешное единство, он решил исследовать, насколько выводы Смешанной комиссии согласны с наследием святых Отцов. Он был объят изречением «последуя святым Отцам». Так он начал внимательное изучение «Согласованных заявлений», протоколов неофициальных совещаний православных и антихалкидонских богословов, соответствующих греческих и иностранных богословских статей, а также святоотеческой литературы. Прежде всего, это изучение способствовало делу Священного Кинота, вышеназванные тексты которого были составлены при непосредственном богословском участии о. Георгия в качестве члена комиссии Кинота по догматическим вопросам.

Между тем монастырь Григориат опубликовал «Вклад во внутриправославный диалог о “православии” антихалкидонитов» (июнь 1994)¹⁹⁴. В этом простом тексте были сделаны важные замечания, касающиеся экклезиологических предпосылок здорового богословского диалога, даны исторические свидетельства (особенно исходя из того, как относились прп. Евфимий Великий, Савва Освященный и Феодосий Великий к современным им антихалкидонитам) о том, что антихалкидониты не были православны в своём догматическом учении, и кратко представлено монофизитское мудрование христологического учения Севира Антиохийского в том виде, как его изъясняет (по мнению современных антихалкидонитов, достоверно) антихалкидонский проф. В. Ч. Самуэль.

Сборник под названием «Православны ли антихалкидониты?»^{11*} вышел в свет попечением монастыря Григориат в 1995 г. В него вошли ранее опубликованные тексты Священного Кинота и других отцов-святогорцев, а также три текста, касающиеся: а) свидетельства нашей церковной гимнографии о ереси антихалкидонитов; б) распространившейся в последнее время практики церковных деятелей употреблять в адрес инославных православные титулы; в) предложения «очистить» богослужебные тексты от выражений, якобы оскорбительных для антихалкидонитов.

193 В своём письме в журнал «Παρεμβολή» (τεύχ. 27) и затем в своём предисловии к книге «Православны ли антихалкидониты?» (Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Πρόλογος. Σ. 115. Рус. пер: Наст. публ. С. 111).

194 Συμβολή στον ἐνδοὐρθόδοξο διάλογο γιὰ τὴν “ὀρθοδοξία” τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 153–191. Рус. пер: Наст. публ. С. 143–176.

11* Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; Ἅγιον Ὅρος: ἱ. Μ. Γρηγορίου, 1995. Переиздан в: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 111–237.

После публикации статьи о. Иоанна Романидиса «Одна природа Бога Слова воплощённая. Святой Кирилл и IV Вселенский Собор» (в сборнике под названием «Православие и единство всех»)¹⁹⁵ о. Георгий (Капсанис) при всём уважении, которое он питал к личности и богословскому вкладу о. Романидиса, ответил на некоторые богословские мнения этой статьи текстом «Антихалкидониты не являлись и не являются православными» (27 февраля/12 марта 1999)¹⁹⁶. Главным образом он ответил на аргументы в пользу того, что Диоскор Александрийский в сущности православен и что Разбойничий собор не является еретическим.

Также под руководством игумена Георгия (Капсаниса) монастырём Григориат был составлен текст под заголовком «Современный диалог между православными и антихалкидонитами в свете Предания Церкви»¹⁹⁷, прозвучавший в качестве доклада на конференции, в котором доказывается, что «заклучения диалога неправославны и, следовательно, должны быть пересмотрены».

Из изучения писем прп. Максима Исповедника родилась простая, без пространного анализа, статья «Христология Севира Антиохийского согласно прп. Максиму Исповеднику» (10 июня 2002)¹⁹⁸, опубликованная в журнале «Григорий Палама». В этой статье ясно показано, что севирианская христология является монофизитской и моноэнергийной.

В 2003 г. в Университете им. Аристотеля в Салониках в двух кандидатских диссертациях была предпринята попытка доказать «православие» Диоскора Александрийского и Севира Антиохийского. Простая вера житий святых и богослужебных песнопений, лапидарная терминология оросов Вселенских Соборов и святоотеческое учение уступают место «объективности» «современного академического исследования». Возникает новая концепция: *антихалкидонитов следует рассматривать не на основании того, что говорят о них святые Отцы, а на основании того, что сами антихалкидониты говорят о себе*. Эту концепцию

195 Ρωμανίδης Ί, πρωτοπρ. Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Ὁ ἅγιος Κύριλλος καί ἡ Δ΄ Οἰκουμένηκή Σύνοδος // Ὁρθοδοξία καί ἡ τῶν πάντων ἐνότης. Ἁγίων Ὁρος: Ί. Μ. Κουτλουμουσίου, 1997. Σ. 177–191.

196 Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δέν ἦσαν καί δέν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 335–358.

197 Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Ὁ σύγχρονος διάλογος Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχάλκηδονίων ὑπό τό φῶς τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας // Ὁρθοδοξία καί Αἵρεση. Πρακτικά Ἡμερίδας, 22 Σεπτεμβρίου 2001. Ἔκδ. Ί. Κοινοβίου Ὁσίου Νικοδήμου, 2009. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 359–382.

198 Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας κατά τόν ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή // Γρηγόριος Παλαμάς. 2002. Τεῦχ. 794. Σ. 495–504. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 383–392.

отстаивают православные богословы. Например, Эндрю Лаут пишет: «Мы должны попытаться понять Севира так, как он сам видел себя, т. е. как преемника великих Александрийских патриархов Афанасия и Кирилла»¹⁹⁹. Эта позиция совпадает с позицией антихалкидонских богословов, например Мор Поликарпа Айдина: «В прошлом ключевые понятия *physis* и *hypostasis* понимались каждой стороной только так, как она сама понимала их смысл, что неизбежно приводило к неправильному пониманию того, как на самом деле веровала другая сторона. Это стало понятно только в ходе современного экуменического диалога, и были предприняты серьёзные усилия, чтобы понять позицию другой стороны так, как понимает её сама эта другая сторона»²⁰⁰.

Несомненно верно, что нам не следует превратно истолковывать критерии и богословские мнения инославных, но должно судить о них честно и объективно. Мы понимаем их предпосылки и взгляды, судим о них руководствуясь наследием предшествовавших Соборов и Отцов, и так показываем, к чему они приводят логически и богословски. Если мы станем судить о них по тем критериям, по которым они сами судят о себе, то всё ниспровергнется, ведь и иудеи отвергли и распяли Христа Спасителя потому, что имели о Нём собственное мнение. Что же, мы будем судить и об их позиции так, как они её видят со своей стороны? Сотрём из памяти и слово первомученика Стефана: *Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы* (Деян. 7, 51)? Без сомнения, оскорбительно для святых Отцов писать: «Как становится понятным из статей настоящей книги, очень важно читать и изучать тексты самого Севира, а не просто цитировать Отцов Церкви, таких как Максим Исповедник»²⁰¹! К тому же эти святые имели дело с самими антихалкидонскими учителями, а не со скудными отрывками из их сочинений.

Во всяком случае, о. Георгий (Капсанис) счёл совершенно необходимым опровергнуть взгляды двух вышеназванных диссертаций. Кроме этого, ещё раньше были высказаны некоторые порицания в адрес афонских взглядов на диалог, поэтому было необходимо ответить и на них. Так была издана книга «Диоскор и Севир, антихалкидонские ересиархи. Критика двух кандидатских диссертаций» (2003)²⁰².

199 Louth A. Severus of Antioch. P. 56.

200 Polycarpus Mor Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 291.

201 Chaillot C. General Introduction. P. 22, note 28.

202 Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος, οἱ ἀντιχάλκηδόνιοι αἰρεσιάρχα. Κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 393–566.

В том же 2003 г. коптский митр. Дамиеттский Бишой, сопредседатель богословского диалога между православными и антихалкидонитами, после соответствующего согласия Вселенского Патриарха, предъявил игумену Георгию (Капсанису) вежливую просьбу изучить четыре своих доклада о «Согласованных заявлениях» диалога²⁰³, чтобы о. Георгий получил более полную информацию о достигнутом христологическом соглашении «Согласованных заявлений» на основании предоставленных новейших данных и собственных разъяснений г-на Бишоя. Честный ответ о. Георгия на просьбу митр. Бишоя имел плодом статью иером. Луки Григориатского «Богословские замечания о четырёх докладах митр. Дамиеттского Бишоя о “Согласованных заявлениях” богословского диалога между православными и антихалкидонитами» (11 июля 2004)²⁰⁴. Полный текст статьи был представлен Вселенскому Патриарху Варфоломею, а её краткое содержание вышло в печати.

Опасения, возражения и несогласия, прозвучавшие с разных сторон в адрес богословских соглашений Смешанной комиссии, серьёзно подорвали доверие к богословскому диалогу. Прозвучали такие серьёзные вопросы, как например: могут ли антихалкидонские учителя, анафематствованные Вселенскими Соборами, сегодня признаваться нами за православных? Для ответа на эти вопросы на сцену богословских обсуждений была выдвинута теория об «идеологическом православии» антихалкидонитов, согласно которой антихалкидониты обладают «идеологическим» православием, но лишены «экклезиологического православия», т. е. обладают апостольской христологической верой, но являются еретиками, отделёнными от Церкви, поскольку отвергли постановления наших Вселенских Соборов. Эта вводящая в заблуждение теория была сформулирована в статье г-на Георгиоса Марцелоса «Православие и ересь антихалкидонитов согласно прп. Иоанну Дамаскину»²⁰⁵.

203 1) Interpretation of the Christological Official Agreements between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches (Damascus, 3 February 1998); 2) Interpretation of the First Agreed Statement on Christology of the Official Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches (Moscow, September 2001); 3) Towards an Agreed Statement on Christology (Holy Echiadzin, Armenia, 5–10 November 2002); 4) The Perspectives of the Dialogue between Eastern and the Oriental Orthodox Churches (Thessaloniki, 2 June 2003).

204 Полный текст: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ. Θεολογικά παρατηρήσεις επί τεσσάρων εισηγήσεων του Μητροπολίτου Δαμιέπτης κ. Βισχου περί των Κοινών Δηλώσεων του Θεολογικού Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 567–592.*

205 *Μαρτζέλος Γ. Ὁρθοδοξία καί αἵρεση τῶν Ἀντιχάλκηδονίων κατά τόν ἅγ. Ἰωάννη τόν Δαμασκηνό // Θεολογία. 2004. Τ. 75. Σ. 591–609.* См. также в английском переводе: *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 147–159.*

Монастырь Григориат счёл себя обязанным принять участие в этом тонком внутривославно-богословском обсуждении, чтобы сохранить неизменным святогорское свидетельство о зловерии антихалкидонских ересиархов. Отец Георгий (Капсанис) написал и опубликовал труд «“Идеологическое” православие антихалкидонитов» (2005)²⁰⁶. На этот труд г-н Марцелос ответил статьёй «Православие и ересь антихалкидонитов согласно прп. Иоанну Дамаскину и внутривославный диалог» (2006)²⁰⁷. Дискуссия завершилась статьёй о. Георгия (Капсаниса) «О “православии” антихалкидонитов» (2008)²⁰⁸.

Труды монастыря Григориат по проблеме богословского диалога продолжились в связи с изданием книги «Восстанавливая единство в вере: богословский диалог между православными и ориентальными православными»²⁰⁹, пространное введение к которой написал о. Томас Фицджеральд. Инициатива издания исходила от Смешанной комиссии православных и антихалкидонских церквей Америки (SCOBA и SCOOC), которая с 2000 г. активно продвигает объединение православных и антихалкидонитов. Специфика данной статьи-введения в том, что на христологическом соглашении «Согласованных заявлений» она основывает возможность частичного общения в Таинствах (интеркоммуниона) в диаспоре, как это уже происходит в пределах Антиохийского Патриархата с 1991 г. Под руководством о. Георгия (Капсаниса) была составлена статья «Богословские замечания о недавних предложениях по общению в Таинствах между православными и антихалкидонитами»²¹⁰, опубликованная позже в журнале «Новый Сион».

В то же время братья монастыря Григориат перевели с сербского языка статью-письмо бывшего еп. Захумско-Герцеговинского Афанасия (Евтича) с греческим заглавием «Севирианская христология является монофизитством»²¹¹. Перевод был опубликован в журнале «Новый Сион». Эта статья была сочтена очень важной, поскольку владыка Афанасий:

- 206 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 593–661.
- 207 *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων κατὰ τὸν ἅγ. Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνὸ καὶ ὁ ἐνδοορθόδοξος διάλογος // Θεολογία. 2006. Τ. 77. Σ. 229–261.
- 208 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Θεολογία. 2007. Τ. 78. Σ. 663–724. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 663–724.
- 209 Restoring the Unity in Faith: The Orthodox – Oriental Orthodox Theological Dialogue / ed. by T. FitzGerald, E. Gratsias. Brookline, 2007.
- 210 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικές ἐπισημάνσεις σέ πρόσφατες προτάσεις γιά μυστηριακὴ διακοινωνία Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Νέα Σιών. Ἱεροσόλυμα: Ἴεκδ. Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου. 2008–2014. Τ. 92. Σ. 192–231. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 725–757.
- 211 *Ἀθανάσιος (Γέβιτις), ἐπ.* Ἡ σεβηριανὴ Χριστολογία εἶναι μονοφισισμὸς // Νέα Σιών. 2008–2014. Τ. 92. Σ. 19–36.

- а) прямо ставит вопрос, имеют ли богословы, держащие богословствовать, игнорируя или даже противореча богословию святых Отцов, «“кафолическое знание и чувство со всеми Святыми” (о. Иустин Попович), т. е. с Отцами, Соборами, Синодиком Православия, богослужебными книгами, которые мы читаем и поём»;
- б) решительно высказывается, что «Семир *не был ни православным, ни “кирилловским” богословом*; и его христология не была *ни православной, ни “кирилловской”*», но он был монофизитом и предтечей моноэнергизма, согласно прп. Максиму Исповеднику и Латеранскому Собору;
- в) удостоверяет, что богословие трёх первых Вселенских Соборов доказанно ведёт к Халкидонскому Собору, а не к севирианскому монофизитству;
- г) заграждает уста тех, которые считают, что «историко-догматическое исследование показало, что они [Диоскор и Семир] были православными, как это показывают их сочинения (!), и что методологически неверно обращаться к позднейшим мнениям о них» простым вопросом: «Как же тогда “методологически верно” обращаться к Ж. Лебону из XX в. и его взгляду на Семира?»;
- д) констатирует горькую истину, что некоторые «от диалога» не знают другого диалога, кроме своего собственного (т. е. монолога. — *Авт.*), как в сущности и все европействующие, известные нетолерантные поборники толерантности (*intolerant defenders of tolerance*), не терпящие ничего отличающегося от их собственной линии».

Интерес одного из антихалкидонских исследователей, поставившего перед нами вопросы касательно толкования христологических терминов и выражений, стал благоприятным поводом к составлению статьи «Три христологических вопроса»²¹². В ней подчёркивается, что, согласно святым Отцам, свт. Кирилл не отождествлял термины «природа» и «ипостась», но иногда употреблял термины в несобственном смысле, что доказывает ошибочность возобладавшей со времени Ж. Лебона позиции многих богословов, которая состоит в том, что Семир, отождествляя эти термины, верно следует свт. Кириллу в своей христологии.

212 *Λουκάς Γρηγοριάτης, Ιερομ.* Τρία χριστολογικά ἐρωτήματα // Μουσείως Ωδή (ἀφιερωματικός τόμος). Ἁγίου Ὁρος: Ἐκδ. Ἱ. Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου. 2017. Σ. 439–452. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 759–776.

11.3. Всеправославная критика

Для объективного представления всеправославной конструктивной критики в адрес результатов работы Смешанной комиссии требуется иметь её полную картину. В текстах настоящего издания использовалась определённая литература, но вся эта критика в своей совокупности могла бы быть оценена по достоинству и использована при продолжении богословского диалога, поэтому приглашение митр. Галльского Эммануила «систематически оценить всю богословскую критику предложений Смешанной комиссии» (2014) является обнадёживающим жестом. Здесь дадим лишь очень краткий обзор основных критических текстов, начиная с неофициального богословского диалога.

Первое существенное вмешательство в ход тогда ещё неофициального диалога последовало со стороны проф. Панайотиса Трембеласа в его исследовании «О протоколах совещания в Орхусе»²¹³, где он критикует высказанные взгляды и разоблачает монофизитство и моноэнергизм антихалкидонитов. Затем в исследовании «Об экуменическом движении и богословских диалогах. Полуофициальные документы»^{12*} относительно того же диалога он прямо ставит вопрос перед иерархами Элладской Церкви: «Преосвященные архипастыри, дерзаю предложить ещё один вопрос со многим страхом и благоговением: не встали ли мы этим необдуманном снятием анафем на влекущий вниз губительный путь? Итак, мы покусимся поднять мятеж уже и против семи неодолимых башен таинственного Сиона?»^{13*}.

Митрополит Мир Ликийских (позднее Эфесский) Хризостом (Константинидис) в своей книге «Православные обозрения»^{14*} выразил противление составлению новой христологической формулы, которая обходила бы орос IV Вселенского Собора, и высказал достойную и конструктивную критику собеседований и результатов встреч в Женеве (1970) и Аддис-Абебе (1971).

В важном труде митр. Аксумского (позднее Писидийского) Мефодия «Работа межправославной богословской комиссии по диалогу между

213 *Τρεμπέλας Π.* 'Επί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως (в двенадцати публикациях в журнале «Εκκλησία» (1965–1966)).

12* *Τρεμπέλας Π.* 'Επί τῆς Οἰκουµενικῆς Κινήσεως καί τῶν Θεολογικῶν Διαλόγων. Ἡμερίσιµα Ἐγγραφα. Ἀθήναι, 1972.

13* Ibid. Σ. 40. Выражение «неодолимые башни таинственного Сиона» заимствовано из службы Отцам I Вселенского Собора (τῶν ταῖν τεταγμένων εἰς τὴν νεκρορίμην ἐκτοπῆν). Под семью башнями имеются в виду семь Вселенских Соборов; таинственный Сион – Церковь.

14* *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη, 1991. Τ. 3.

Православными и Древними Ориентальными Церквями»^{15*} содержатся опасения касательно православия антихалкидонитов, выраженные о. Иоанном Романидисом (с. 186–190), проф. Андреасом Н. Папавасилиу (с. 191–195) и о. Думитру Станилоаэ (с. 206).

Патриарх Иерусалимский Диодор (1992) в своём послании Вселенскому Патриарху^{16*} выразил резкое неприятие решений диалога, а архиепископ Синайский Дамиан написал Священному Киноту Афона (1996): «Подписавшие (соглашения. — *Авт.*) вероломно убивают авторитет всех Вселенских Соборов»^{17*}.

На соборном церковном уровне постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (1997, 2000) и доклад Синодальной комиссии по каноническим и догматическим вопросам Элладской Православной Церкви (1994) показывают, что всё ещё существуют темы для обсуждений и что диалог должен быть продолжен. Недавно позиция русских иерархов была подтверждена вновь²¹⁴.

Иерархия Сербской Православной Церкви в качестве выражения своей официальной позиции по диалогу между Церковью и антихалкидонитами соборно одобрила исследование Жана-Клода Ларше, опубликованное на сербском языке под заголовком «Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы»^{18*} в сопровождении очень значимого введения, написанного бывшим еп. Захумско-Герцеговинским Афанасием (Евтичем).

Митрополит Навпактский Иерофей опубликовал собственное исследование в книге «Религия и Церковь в обществе»^{19*}, в котором он вопрошает: как было достигнуто согласие в христологическом догмате, если не произошло принятия Вселенских Соборов, которые его определили,

214 *Hilarion (Alfeyev), Metr.* The Development of the Eastern Oriental Orthodox Dialogue: The Experience of the Moscow Patriarchate // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. P. 238.

15* *Μεθόδιος, μητρ. Αξιώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὀρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ανατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.

16* Опубликовано также в: *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικές ἐπισημάνσεις. Σ. 753–754.

17* *Ibid.* Σ. 754.

18* *Ларше Ж.-К.* Христолошка питања. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Цркава Не-халкидонцих: Проблеми теолошки и еклисиолошки нису решени. Требиње: Видослов, 2001.

19* *Ἱεροθέος, μητρ. Ναυπάκτου.* Ὁρθοξεία καί Ἐκκλησία στήν κοινωνία. Ἔκδ. Ἰ. Μ. Γενεσίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2006. Σ. 157–167.

и если антихалкидониты стоят на точке зрения, что Христос совершился «из двух природ», но не принимают в то же время православного учения о том, что Христос действует «в двух природах» «в одной ипостаси».

Митрополит Прусский Элпидифор (Ламбриниадис) в своей неизданной кандидатской диссертации «Позиция Севира Антиохийского против Халкидонского Собора»^{20*} на основании изучения пастырской и огласительной деятельности Севира Антиохийского приходит к выводу, что антихалкидонские церковные сообщества имеют монофизитскую традицию.

Также ряд епископов и университетских профессоров в исследованиях и богословских выступлениях выразили с несомненностью, что богословский диалог завершился неприемлемо. Среди них:

- митр. Кириныйский Павел (Кипрская Православная Церковь), участвовавший в Смешанной комиссии и не согласившийся с её решениями (как и ранее Саламинский Варнава);
- митр. Антинойский Пантелеимон (Ламбадариос) (Александрийская Православная Церковь) в исследовании «Воплощение Слова (Богословский ответ на проблему антихалкидонитов)»^{21*};
- Николаос Мицопулос в работе «Орос IV Халкидонского Вселенского Собора и его отвержение современными антихалкидонитами»^{22*};
- протопр. Феодор Зисис в работах «“Православие” антихалкидонских монофизитов»^{23*} и «Фотий Великий и объединение армян с Православной Церковью»^{24*};
- Димитриос Целенгидис в своём отзыве «Научная критика одной кандидатской диссертации»^{25*}.

Профессор Андреас Н. Папавасилиу, с начала и до конца богословского диалога член представительства Кипрской Церкви на всех

20* *Ἐλπίδοφορος (Λαμπρινιάδης), μητρ. Προύσης. Ἡ ἐναντι τῆς Συνόδου τῆς Χαλκηδόνος στάση τοῦ Σεβήρου Αντιοχείας: Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2001.*

21* *Παντελεήμων, μητρ. Αντινόης. Ἡ Ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου (Μία θεολογική ἀπάντηση στό ζήτημα τῶν Ἀντιχαλκηδόνιων). Παννισά: Ἐκδ. Ἰ. Ἡσυχαστηρίου Ἀγ. Γεωργίου Ἀνύδρου, 2008.*

22* *Μητσόπουλος Ν. Ὁ ὅρος τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί ἡ ἄρνησις αὐτοῦ ὑπό τῶν σημερινῶν Ἀντιχαλκηδόνιων // Ἐκκλησία. 15.03.1992.*

23* *Ζήσης Θ., πρωτοпр. Ἡ «Ὁρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδόνιων Μονοφυσιτῶν. Θεσσαλονίκη, 1994.*

24* *Ζήσης Θ., πρωτοпр. Ὁ Μέγας Φώτιος καί ἡ ἔνωση τῶν Ἀρμενίων μέ τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία // Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος». Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 578–603.*

25* *Τσελεγγίδης Δ. Ἐπισημονική κριτική μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς // Γρηγόριος Παλαμάς. 2002. Τεύχ. 792. Σ. 308–316.*

неофициальных совещаниях и официальных заседаниях Смешанной комиссии до 1998 г., в своём замечательном исследовании «Богословский диалог между православными и антихалкидонитами»^{26*} опровергает устоявшееся мнение, что диалог с его известными результатами окончен, и предлагает после соответствующей подготовки возобновить его во имя успешного исхода.

Французский профессор Жан-Клод Ларше в исследовании «Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы»^{27*} неопровержимо критикует взгляд о православии севирианской христологии.

В поздних исследованиях о. Думитру Станилоаэ «Исследования по догматическому богословию»^{28*} и «Святой Максим Исповедник. Христологические и духовные сочинения и письма в переводе протопр. проф. Думитру Станилоаэ»^{29*} подтверждается, что антихалкидониты не имеют православной христологии.

Братство богословов «Сотир» (Ο Σωτήρ) в серии статей и в книгах, например «Православная вера и антихалкидониты, или монофизиты»^{30*}, Ставрос Бозовитис в книге «Вечные границы Православия и антихалкидониты»^{31*} и многие другие богословы выразили твёрдое несогласие с результатами диалога и тревогу по этому поводу.

Также и современные богословы в тщательных богословских исследованиях показали значимость святоотеческого и соборного Предания в вопросе антихалкидонского-севирианского раскола. Георгиос Металлидис в кандидатской диссертации «Халкидонская христология прп. Иоанна Дамаскина, философская терминология и богословские аргументы»^{32*} утверждает, что, согласно прп. Иоанну Дамаскину,

26* Παπαβασιλείου Α. Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Λευκωσία, 2000.

27* Larchet J.-Cl. La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // Le Messager orthodoxe. 2000. Vol. 134/2. P. 3–103. Греч. пер.: Θεολογία. 2003. Τ. 74/1. Σ. 199–234; 2003. Τ. 74/2. Σ. 633–670; 2004. Τ. 75/1. Σ. 77–104. Рус. пер.: Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 146–211.

28* Stăniloae D. Studii de teologie dogmatica. Craiova, 1991.

29* Sfantul Maxim Marturisitorul. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești / traducere de Prof. D. Stăniloae. București: EIBMBOR, 1990. (Părinți și scriitori bisericești; vol. 81).

30* Ὁρθόδοξος Πίστις καί Ἀντιχαλκηδόνιοι ἢ Μονοφυσίται. Αθήναι, 1995.

31* Μποζοβίτης Σ. Τά αἰώνια σύννορα τῆς Ὁρθοδοξίας καί οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Αθήναι, 1999.

32* Metallidis G. The Chalcedonian Christology of St. John Damascene, Philosophical Terminology and Theological Arguments. Durham, 2003.

севирианская христология является монофизитством. Также Георгиос Сискос в своей кандидатской диссертации «Герменевтические рамки христологии прп. Максима Исповедника»^{33*} проводит замечательный анализ антисевирианских сочинений этого святого Отца. А Николаос Маринидис в статье «Халкидонское православие и нехалкидонское инославие» (2016)^{34*} отмечает: «Мы должны быть чёткими в нашей экклезиологии: *Una Sancta* — Православная Халкидонская Церковь — есть столп и утверждение истины. Мы должны быть чёткими в нашей христологии: Вселенские Соборы — все семь — суть её неоспоримый критерий. Мы должны быть чёткими в нашей терминологии: эвфемизмы типа “ориентальные православные”... лишь мутят воды учения и вносят смущение в паству, которая желает пить из них. Интеркоммунион, соборно одобренный в Антиохии и незаметно распространяющийся и в других местах, должен прекратиться»²¹⁵.

Наконец, заслуживает внимания работа Ханса Ван Лоона «Дифизитская христология Кирилла Александрийского»^{35*}, поскольку в ней с научной точностью исправляются ошибки предыдущих академических богословов, а также Смешанной комиссии. Приведём два его показательных замечания: а) «таким образом, соглашение, основанное на христологии Кирилла, не могло иметь отправной точкой формулу “одна природа”»; б) «архиепископ [Кирилл] применяет [выражение] “лишь умозрительно” к разделению природ, а не к природам самим по себе. Повторяем: если соглашения [“Согласованные заявления”] хотят следовать Кириллу, они не должны применять ограничение “лишь умозрительно” к природам»²¹⁶.

12. «Аподиктический» метод святогорского богословия

Отец Георгий (Капсанис), когда возник повод, отметил: «Истинное, подлинное и православное богословие не есть богословие учебных аудиторий, богословие, несущее во многом, кроме некоторых похвальных

215 *Marinides N. Chalcedonian Orthodoxy and NonChalcedonian Heterodoxy. URL: <https://blogs.ancientfaith.com/orthodoxyandheterodoxy/2016/04/12/chalcedonian-orthodoxynon-chalcedonian-heterodoxy>.*

216 *Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 577.*

33* *Σίσκος Γ. Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ Ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014.*

34* *Marinides N. Chalcedonian Orthodoxy.*

35* *Van Loon H. The Dyophysite Christology.*

исключений, печать западного, особенно немецкого, богословия, но богословие аскезы, молитвы, постоянного покаяния, богослужения, боговидения»²¹⁷. И поскольку нужно было разъяснить характер «объективного исследования» академических богословов, он прибавил: «Академическая богословская наука является деятельностью, отличной от боговидения и богословия. Когда она поставлена на служение Церкви, она бывает двух категорий: “по-рыбацки” и “по-аристотелевски”, соответственно мудрованию академически богословствующего, т. е. имеет ли он целью показать богословие богословов-боговидцев или же занимается собиранием выводов, отличающихся от выводов боговидцев. Академическая богословская наука является богословием, когда осуществляется “рыбацки-аподиктически” (ἀλιευτικῶς-ἀποδεικτικῶς)»²¹⁸.

Вопрос о том, «как подобает богословствовать», является основополагающим. Богословский диалог достигает богоугодных результатов, когда зиждется на богословии, выражающем церковный опыт. Церковь говорит через богоносных Апостолов и Отцов, которые имели опыт Откровения. Мы, остальные, академики и нет, следуем им со смирением и послушанием, говорим «последуя святым Отцам». Правильный метод богословствования — «аподиктический». Еретики всех веков богословствовали несогласно с опытом Церкви, поэтому они прибегали к софистическим аргументам (πιθανολογοῦσαν)^{36*}.

«Искусствовсловие» (τεχνολογία)^{37*} или *словопрѣніе* (πιθανολογία) не оправданы у православных богословов, которые обязаны иметь мерилом богословие Пророков и Апостолов, записанное в оросах и постановлениях Вселенских Соборов, и выравнивать свою богословскую мысль в согласии с тем, что богословствовали во Святом Духе наши богоносные Отцы. Когда не следуют «аподиктическому» богословию, как свт. Григорий Палама именовал богословие святых Отцов, тогда

217 Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Σ. 670.

218 Ibid. Σ. 687.

36* Слова πιθανολογέω, πιθανολογία св. Апостол Павел (Кол. 2, 4: *Это говорю я для того, чтобы кто-нибудь не прельстил вас вкрадчивыми словами* (ἐν πιθανολογία, ц.-сл. кк словопрѣніи)) и святые Отцы употребляют в адрес еретиков, которые использовали хитрые и вводящие в заблуждение слова; см.: A Patristic Greek Lexicon. P. 1081.

37* Τεχνολογία (глагол τεχνολογέω) — от τέχνη — искусство, умение, мастерство, техника и λόγος — слово, наука; здесь в смысле «искусство словес» (особенно изошрѣнных, хитро spletённых), «игра словами», «софистика». Понятие τεχνολογία в этом смысле противопоставлялось Отцами богословию и употреблялось, например, свт. Василием Великим в адрес диалектических методов, применявшихся еретиком Евномием; см.: A Patristic Greek Lexicon. P. 1392.

появляется неоправданная и неуместная литература вокруг вопросов, которые уже с ясностью были упорядочены святыми Отцами.

Один пример. Святые Отцы соборно и каждый в отдельности вменяют севирианскому учению «слияние природ». Некоторые богословы помещают под линзу научного «объективного» исследования смысл этого «слияния» и избавляют Диоскора от обвинения в слиянии природ. Отцы, говорят они, не были догматически точными: они просто использовали в пастырских целях выражение «неслитно» IV Вселенского Собора²¹⁹. Они пренебрегают Трульским Собором, который, подытоживая церковный опыт, говорит: IV Вселенский Собор «из священных оград Церкви изверг... Нестория и Диоскора, из коих один был защитником и поборником разделения, а другой слияния, и которые от противоположных сторон нечестия низринулись в единую пучину гибели и безбожия» (1-е правило). Догматическую точность этого соборного постановления одобрили как верную выдающиеся святые Отцы, среди которых свт. Фотий Великий, Григорий Палама и Филофей Коккин. Доверяться сегодня этим святым Отцам — значит богословствовать «аподиктически», а не «спекулятивно» (στοχαστικῶς). Слияние вменяется антихалкидонским учителям как логическое следствие одной сложной природы севирианского учения.

Другой пример. Относительно безошибочности Вселенских Соборов в их догматических постановлениях выражается столь сильное сомнение, что оно способно вызвать удивление²²⁰. Говорится, что для того, чтобы конкретное постановление Вселенского Собора было безошибочным, должен родиться последний член Церкви и высказать своё мнение, дабы тем самым Церковь приняла это соборное постановление как всё Тело Христово, которое тогда будет окончательно восполнено. И с выразительностью добавляется, что Вселенский Собор безошибочен лишь... эсхатологически (!).

Очевидно, такие мнения являются крайностями, но вопрос остаётся: если всё столь относительно, если не существует постоянного и несомненного критерия истины и лжи, что нам мешает рассматривать все еретические взгляды (начиная с древних гностических

219 См., например: *Μαρτζέλος Γ. Ὁρθοδοξία καί αἵρεση τῶν Ἀντιχάλκηδονίων κατὰ τόν ἅγ. Ἰωάννην τόν Δαμασκηνό // Θεολογία. 2004. Τ. 75. Σ. 601–603.*

220 «Если никакая анафема не может пониматься как безошибочная, даже та, которая провозглашена Вселенским Собором, если она не была полностью принята всей Церковью, то сразу встаёт вопрос: каковы признаки, показывающие, что такое принятие совершилось... и всегда возможно, что сегодняшнее заблуждение, в которое Церковь, сама того не ведая, впала, ждёт своего обнаружения от лица того, кто ещё не родился» (Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues).

и до современных) потенциально православными? Разве неизвестно, что в богословских диссертациях уже доказывается православие Нестория? Разве неизвестно, что папа признал православие как антихалкидонитов-севириан, так и антихалкидонитов-несториан²²¹? Мы будем ждать, чтобы судить и об этом... эсхатологически?

В святогорских текстах, содержащихся в настоящем издании, красной нитью проходит: «последуя святым Отцам». Мы следуем богоносным Пророкам, Апостолам и Отцам — это критерий истины в каждый момент времени.

13. Экклезиологическое основание святогорских сочинений

13.1. *Una Sancta*

Авторы настоящего издания подходили к христологическим соглашениям «Согласованных заявлений» с непоколебимой уверенностью, что *только* Православная Церковь является Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью. Мы, православные, т. е. находящиеся в канонических пределах, которые очерчены Вселенскими и последующими Соборами и охраняются священными канонами, являемся единственным мистическим Телом Христа. Как Единая Святая (*Una Sancta*), наша Православная Церковь входит в диалог с инославными, желающими возвратиться в общение с ней. В сердцевине экклезиологического самосознания Церкви находится представление о нашем догматическом тождестве и общении «со всеми святыми». В издании «Православны ли антихалкидониты?»²²² прежде всякого иного введения или богословского слова приводится цитата из письма прп. Максима Исповедника, из которой видно, что прп. Максим отождествляет своё христологическое учение с учением «прежде отошедших святых блаженных Отцов» и «ещё живущих» епископов, «которым вверено кормило соборной святой Божией Церкви, право ведущим Её». Приведением этой цитаты издающий монастырь показывает желание, чтобы его слово было тождественно вере прославленных на небесах и право славящих Бога на земле учителей и пастырей Церкви. Отсюда первейший и жизненно важный вопрос относительно соглашений «Согласованных заявлений» заключается в том, согласны ли они с мудрованием святых Отцов.

221 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερόμ. Θεολογικά παρατηρήσεις. Σ. 360.*

222 *Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 113. Рус. пер: Наст. публ. С. 110.*

Утверждаясь на этом еkkлезиологическом основании, тексты настоящего издания показывают: «Положения “Согласованных заявлений” чужды и противны сознанию Церкви, что антихалкидониты суть монофизиты и вследствие этого отделены от церковного тела по причине их отличающейся веры»²²³. Это не значит, что составители этих текстов радуются или даже желают, чтобы антихалкидониты были монофизитами в своей христологии. Напротив, они исследовали, усердно трудились, писали тексты, чтобы помочь антихалкидонитам стать православными посредством здорового диалога. Любое подозрение в нетерпимости к современным нам многострадальным антихалкидонским народам рассеивается честным разъяснением, начертанным пером о. Георгия (Капсаниса): «Это правда, что, хотя ересь антихалкидонитов для нас совершенно неприятна и неприемлема, сами антихалкидониты весьма нам дороги...» — по причинам, которые с большим состраданием раскрываются ниже в этом же тексте²²⁴. Но диалоги, оставляющие людей в их заблуждении, — не от Святого Духа.

Церковь ведёт диалог с антихалкидонитами как Кафолическая и Апостольская. «Она уже с древних времён приближалась к еретикам и вела с ними диалоги, чтобы возвратить их в правую веру и общение со Христом»²²⁵, как это делал свт. Фотий Великий²²⁶. И прп. Максим Исповедник в крайней степени выразительно побуждает севириан своего времени вернуться в Церковь: «О, о, бегите от севера... *Спасайтесь в Сион, живущие в дочери Вавилонской* (ср. Зах. 2, 6–7, по LXX). Ибо север — это поистине образ мыслей Севира, место мрачное и лишённое пребывания божественного света; дочь Вавилона — это нестройное учение из ложных догматов, порочно порождённое [Севиром] от присущего ему порочнейшего состояния; живут же в ней те, которые отвратились от света познания и не желают через обращение спастись в Сион, то есть в Церковь»²²⁷.

223 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Πρόλογος. Σ. 115. Рус. пер: Наст. публ. С. 111.

224 *Ibid.* Σ. 117–118. Рус. пер: Наст. публ. С. 113.

225 *Ibid.* Σ. 118. Рус. пер: Наст. публ. С. 113.

226 *Photius Constantinopolitanus.* Encyclios epistola 2 // *Καρμίρης'Ι.* Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960. Τ. 1. Σ. 322. Этот фрагмент свт. Фотия, к сожалению, часто используется в урезанном виде, создавая впечатление, что он (фрагмент) говорит в пользу идеи о православии армян. Больше о возвращении армян в Церковь при свт. Фотии см. в: *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Ὁ Μέγας Φώτιος καὶ ἡ ἔνωσις τῶν Ἀρμενίων.

227 *Maximus Confessor.* Opusc. 3: Ex tractatu de operationibus et voluntatibus 51 // PG. 91. Col. 52A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 326 (с изм.).

13.2. Цели

Следует честно признать, что диалог между православными и антихалкидонитами в XX в. имел иные цели, нежели прежние богопоспешные, такие как диалоги свт. Фотия или Феориана при Мануиле Комнине. Нынешний диалог оставил антихалкидонитам возможность верить, что они православны, тогда как те помогали им осознать ересь и отречься от неё. Показательны слова, произнесённые армянским католиком Нерсесом IV Благодатным (Шнорали) в 1170 г. перед философом Феорианом, когда он, после существенных богословских собеседований, осознал свою дотоле ошибочную преданность антихалкидонским христологическим воззрениям: «С сегодняшнего дня я начну писать послания повсюду пребывающим армянским епископам, приглашая их на собор. И когда состоится собор, я предложу на всеобщее рассмотрение изречения, которые есть у армян и, как они считают, могут им помочь. Предложу и те письменные свидетельства, что ты мне предоставил... и в удобное время и подобающим образом начну разоблачать доселе господствовавшее заблуждение армян. Обличу же их и писанием иже во святых Иоанна Католикоса, которое я тебе дал в списке, и всеми доказательствами, которые мне предоставила твоя учёность... И если все присоединятся ко мне — хорошо: человеколюбивого Бога я не перестану благодарить; если же нет (чего да не будет) — тогда с последующими мне, и согласными, и единомудренными, утвержу учение истины и пошлю к державному и святому нашему царю и к святейшему и Вселенскому Патриарху важнейших из моих архиереев, носящих писание православной веры, подписанное собственной моей рукой, с подписями также всех под моей властью состоящих православных епископов... В этом писании веры, помимо прочего, будет сказано, что *мы принимаем великий и Вселенский четвёртый святой Собор в Халкидоне, и святых Отцов, которых он принимает; а тех, которых он анафематствует, и мы анафематствуем: Евтиха и Диоскора, а с ними и Севира, Тимофея Элура и всех против него пустословивших. А всех смеживших очи сердца перед светом истины и считающих себя более мудрыми, нежели святые, я предаю вечной анафеме*»²²⁸.

Некоторые богословы избегают обращаться к этому заявлению католикоса Нерсеса Благодатного. Они предпочитают приводить цитаты из его более раннего «Исповедания» 1165 г., в котором католикос Нерсес Благодатный представляется готовым к примирению на основании взаимного признания

228 Theorianus Philosophus. Disputationes cum Armeniorum Catholico. Disp. 1 // PG. 133. Col. 208D–209D.

ключевых христологических выражений «одна природа» и «две природы» в качестве православных²²⁹. Так как, говорит он, отвергается евтихианское поглощение человеческой природы божественной (как капли укуса — водой моря), «если “одна Природа” говорится о неразложимом и неразлучном соединении, а не о слиянии, и если о “двух природах” говорится как о неслитных, неизменных и неразлучных, то оба эти выражения находятся в пределах Православия»²³⁰. Однако это неправильно. Каждое из этих выражений может быть «в пределах Православия», когда сопровождается словами, исключающими его возможное неверное истолкование. Согласно свт. Кириллу, применяющий к двум природам наречие «нераздельно» в согласии с Несторием не исключает разделения, если не говорит также и о соединении «по ипостаси»²³¹. Согласно же прп. Максиму Исповеднику, применяющий к одной сложной природе наречие «неслитно» в согласии с Севиром не исключает слияния, если не говорит также «в двух природах»²³². Это известная проблема омонимии²³³.

Итак, цели нового богословского диалога должны измениться. Нужно помочь антихалкидонитам преодолеть их привязанность к христологическим формулам, которые не могут исключить слияния, и принять те, которые его исключают. То есть отвергнуть выражение «сложная природа» и принять «в двух природах» одновременно с выражением «одна природа Бога Слова воплощённая», потому что тогда эти два выражения вместе поставят их исповедание «в пределы Православия».

13.3. Вера в опасности?

Было написано, что противление делу Смешанной комиссии, противодействие снятию анафем и беспокойство о восстановлении общения между православными и антихалкидонитами принесло чувство разочарования людям, десятилетиями трудившимся над проведением богословского диалога, так как якобы упускается исторический шанс²³⁴.

229 См.: Towards Unity. P. 80.

230 Ibid.

231 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 51–52.

232 *Maximus Confessor*. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 481–484. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141–142.

233 См. в данном введении: 'Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 54, ὑπόσημ. 92. Рус. пер.: Наст. публ. С. 60, прим. 92.

234 «Естественно, это противление работе Смешанной комиссии, это возвышение голосов против снятия анафем в страхе перед возможностью восстановления общения между

Под противлением делу Смешанной комиссии авторы понимают позицию Священного Кинота, выраженную в его «Меморандуме», и особенно в словах: «Вера находится в опасности, и мы не можем закрывать на это глаза. Мы чувствуем нашу ответственность за защиту и сохранение догматов и экклезиологии Святой Церкви без всяких нововведений, как мы приняли их от святых Отцов». Тем не менее Кинот в том же «Меморандуме» написал и нечто более решительное: «Однако в том случае, если — чего да не будет — объединение осуществится вне единственной Истины, заявляем ясно и определённо, что Святая Гора Афон такое ложное объединение не примет»²³⁵. В том же духе составлены и периодические заявления Священного Кинота по данной теме, и это не значит, что отвергается сама по себе возможность восстановления общения антихалкидонитов с Церковью на основании христологической веры IV Вселенского Собора.

Восстановление общения между православными и антихалкидонитами без единства в самом православном христологическом мудровании экклезиологически неоправданно. Возможное, по образцу протестантов, взаимопризнание между православными и антихалкидонитами без глубочайшего вероучительного единства в том, чему всегда учили святые Отцы, «и разделённое не соединит в согласии, и соединённое расторгнет»²³⁶. Верующие тогда справедливо зададутся вопросами: через взаимное признание обоих догматических учений, мы, православные, будем считать севирианство православным учением, как это одобрено Смешанной комиссией? Мы будем сослужить с антихалкидонитами и вместе исповедовать как общую (и нашу тоже) веру севирианство с его «сложной природой», двумя природами «лишь умозрительно» и моноэнергизмом? Разве это не серьёзное отпадение от Православия — признавать севирианское учение, которое описывает тайну Воплощения Бога Слова неправославно? Разве не уверял прп. Максим Исповедник, что он уходит из этой жизни, имея в устах исповедание православной веры «незапятнанным, непорочным и возвышающимся над любой еретической (т. е. севирианской) бурей»?

двумя Церквами, стали великим разочарованием для многих участников и сторонников диалогов. Настроение исторического шанса было испорчено» (*Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues*).

235 Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος. Σ. 145. Рус. пер: Наст. публ. С. 136.

236 Εἰσήγησις Ἐπιτροπῆς. Σ. 135. Рус. пер: Наст. публ. С. 127.

13.4. Объединение — не самоцель

Свт. Нектарий Пентапольский высказывает меткое наблюдение: святой IV Вселенский Собор предпочёл сохранить апостольскую веру, пожертвовав единством народов империи²³⁷. Святые Отцы ставили православную веру превыше других, возможно благородных, целей, всегда присущих человеческим усилиям. Наиболее благородной целью в человеческих сообществах является единство. Сегодня культивируются самые разные виды единства, но в большинстве своём их целью являются ограниченные человеческие ценности (экономические, политические), которые часто изменяют человеку. Единство в Церкви имеет вечное измерение, оно ведёт человека к цели его бытия, потому что это единство благодатное, оно — причастие «славе» Святой Троицы, данное Великим Архиереем Своим членам, дабы через это причастие они были едино с Ним и с Отцом: *И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино* (Ин. 17, 22). Единство без тождества всех в православной апостольской вере, искомое между христианами сегодня, не есть воля Великого Архиерея Христа. Единство такого типа не может быть нашей целью.

Если стремление православных и антихалкидонитов к преодолению многовекового раскола есть данность, то в поисках единства наибольшее значение имеет то, что «антихалкидонские народы... нуждаются в просвещающем слове Церкви и животворящей благодати Святого Духа, которых они лишены вот уже тысячу пятьсот лет по причине своего отделения от общения с Православной Кафолической Церковью»²³⁸. Отец Георгий (Капсанис) задавался вопросом: «Почему мы так стремимся к достижению поспешного объединения?.. Почему не позволяем Святому Духу вести антихалкидонских братьев к постепенному созреванию во времени и принятию чистого Православия?.. Или, может быть, и нам следует сообразоваться с общим духом эпохи, которая стремится к единству не через согласие в вере, но через толерантность и сосуществование любых религий?»²³⁹ Отец Георгий не поколебался заявить — вопреки мощному умонастроению наших дней, толкающему всё к уравнительному взаимопризнанию, — что эклезиологическая пропасть между православными и антихалкидонитами будет преодолена только решительным исповеданием со стороны последних святости

237 *Νεκτάριος Πενταπόλεως*, ἄγ. Αἱ Οἰκουμένικαὶ Σύνοδοι. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 140.

238 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Πρόλογος // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 118. Рус. пер: Наст. публ. С. 113.

239 *Ibid.* Σ. 119. Рус. пер: Наст. публ. С. 114.

и вселенскости IV–VII Вселенских Соборов²⁴⁰. Осуждения, наложенные нашими Вселенскими Соборами на антихалкидонских учителей, он считал органически связанными с догматическими оросами, потому что «святые Отцы прекрасно знали, с кем они ведут диалог, и никак нельзя допустить, что они неверно поняли своих оппонентов и осудили их по недоразумению»²⁴¹.

Когда объединение становится самоцелью, вперёд выступает некое гуманистическое сближение без существенного единства в вере. Изучая статьи, написанные усердными искателями единства между православными и антихалкидонитами, можно убедиться, что они доверяют соглашению Смешанной комиссии по богословскому диалогу о том, что у нас якобы одинаковая апостольская вера и что разделение стольких веков произошло от недоразумений в богословской терминологии. То есть они доверяют ошибочному христологическому соглашению, отстранив богоносных святых Отцов, которые противопоставляли свою православную веру вере антихалкидонских христиан и молились о том, чтобы, когда они будут уходить из жизни, им обязательно сопутствовала эта православная вера.

Афонское монашество, согласно замечанию блаженной памяти о. Георгия (Капсаниса), обязано свидетельствовать о православной вере сегодня, когда «под влиянием обмирщения пренебрегают вероучением и традиционной православной экклезиологией и стремятся к единству “Церквей” на практическом и прагматическом уровне, не считая необходимым единство в вере»²⁴². Именно так должны видеться тексты настоящего издания.

14. Заключение

Из богословского анализа, проведённого в текстах настоящего издания, сам собой следует вывод, что соглашения Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами (1989, 1990, 1993) должны быть пересмотрены новой Межправославной комиссией. Этот пересмотр будет означать подтверждение диахронического мудрования святых Вселенских Соборов и выдающихся святых

240 Συμβολή στον ένδοόρθόδοξο διάλογο. Σ. 190. Рус. пер: Наст. публ. С. 176.

241 Ibid.

242 Γεώργιος (Καψάνης), άρχιμ. Ορθόδοξος Μοναχισμός και Άγιον Όρος. Άγιον Όρος, 1998. Σ. 43.

Отцов (Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Фотия Великого), а именно следующее.

- 1) Антихалкидонские учителя отвергли кирилловское учение «Примирительного послания» 433 г., т. е. отказались исповедать в едином Христе также вторую, существующую как сущность (действительную и исчисляемую) природу, человеческую, соединённую с божественной природой в Его единственной Ипостаси. Святые Отцы на Халкидонском Соборе осудили именно эту монофизитскую линию низложением Диоскора на 3-м заседании, низложением его непримиримых последователей архимандритов Кароса, Дорофея и Варсумы на 4-м заседании и анафемой, провозглашённой ему лично на 6-м заседании.
- 2) Антихалкидонские учителя упорной полемикой с Халкидонским Собором обнаружили своё монофизитское и моноэнергийное мудрование, которое они описывали понятием «сложная природа». Это понятие изменяет смысл соединения по ипостаси: как ипостасного единства (единое во Христе есть «богочеловеческая природа»), так и природной инаковости во Христе (природ две только по чистому примышлению).
- 3) Святые Отцы правильно восприняли монофизитское мудрование антихалкидонских учителей и осудили его анафемами, наложенными на них на IV, V, VI и VII Вселенских Соборах. Содержание этого монофизитского мудрования обстоятельно опровергли церковные писатели и верховные святы Отцы, такие как Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, а также менее известные, такие как Ефрем Антиохийский и Евлогий Александрийский. Осуждения этого монофизитского мудрования требовали от антихалкидонитов X и XII вв. в своих богословских диалогах свт. Фотий Великий, Николай Мистик и философ Феориан.

Благодаря пересмотру догматических соглашений Смешанной комиссии, ведущие с нами сегодня диалог антихалкидонские христиане осознают, что они следуют диоскоро-севирианскому монофизитству, и поймут, что их желание возвратиться в общение с Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью будет твёрдым, постоянным и богоугодным, только если оно будет согласно с православной экклесиологией (исповедание и общая нумерация Вселенских Соборов, отвержение севирианского монофизитства-моноэнергизма, безоговорочное

принятие одной и единой кирилловско-халкидонской христологии, осуждение учителей севирианской христологии). Также и православная сторона поймёт неуместность представления о «взаимном снятии анафем с каждой стороны». «Взаимное» снятие анафем — продукт антиправославной экклезиологии, соответствующей «всеобъемлющей» (comprehensive) экклезиологии Всемирного совета церквей.

Решение вопроса о соединении антихалкидонитов с Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью, т. е. Православной Церковью, должно *по аналогии*²⁴³ следовать указанию свт. Василия Великого, которое ведёт нас к богоугодному — а не к какому случится, основанному на ошибочных результатах из-за ошибочных начальных условий, — объединению. Великое светило Каппадокии пишет: «Впрочем, ищу мира истинного, какой оставлен нам Самим Господом... хотя некоторые и искажают толкование [слова] “истинный”, поэтому пусть делают из своего языка такое употребление, какое хотят, но, без сомнения, пожалеют некогда сами об этих словах. Твоё же преподобие прошу помнить первоначальные положения и не вдаваться в обман, принимая ответы не на те вопросы, и не давать силы софизмам тех, которые, не умея говорить доказательно, одними своими “мнениями” хуже всего извращают истину. Ибо предложил я речения простые, ясные и легко удерживаемые в памяти: точно ли отказываем в церковном общении не приемлющим никейской веры (догматического учения) и точно ли не согласны быть на стороне тех, которые отваживаются называть Духа Святого творением²⁴⁴... Мне кажется, что должно не совершенно чуждаться не принимающих [православной] веры, но употребить некоторое о них попечение по древним уставам любви и с общего согласия написать к ним, с сердоболием предложив им всякое возможное утешение, и, показав веру Отцов, пригласить их к единению. Если убедим, то все сообща вступим в единение с ними. А если не успеем, то удовольствуемся общением друг с другом, но выведем из обычая это колебание между той и другой стороной, опять восприяв то евангельское и неслестное житие, каким жили приступавшие к слову вначале. Ибо сказано:

243 Говорим: «по аналогии», потому что подобосущники были группой арианомудрствующих, ещё не окончательно отсечённой от Церкви и не имевшей отдельной иерархии в течение многих столетий, так что их мудрование ещё не успело установиться как богословская система.

244 В случае сегодняшних антихалкидонитов: желающие восстановить общение с Церковью да прервут общение с теми, которые отрицают догматическое учение Халкидонского Собора и да не соглашаются иметь общение с теми, которые дерзают называть Христа одной сложной природой (с одним сложным действием и одной сложной волей).

У уверовавших было одно сердце и одна душа (Деян. 4, 32). Посему если послушаются тебя, это всего лучше. А если нет, то узнайте, кто воюет [с истинным единением], и не пишите уже больше о примирениях»²⁴⁵.

До тех пор, пока антихалкидониты при помощи здорового богословского диалога не созреют до осуждения севирианской и полного принятия православной христологии, мы с терпением будем молиться Господу и Богу нашему Иисусу Христу и приносить от сердца евхаристическое моление: *прельщѣныѡ ѡбрати, ѡ ѡвокоупи стѣѡи твоѡй ѡвоорнѣи ѡ апльстѣѡи цркви.*

245 *Basilii Caesariensis. Epistula 128: Eusebio, episcopo Samosatorum // Saint Basile. Lettres / éd. par Y. Courtonne. Paris, 1961. T. 2. P. 37–39. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 236–237 (с изм.).*

Μοναστήρι Γρηγοριату Αγίου Γόρου Αφόν

ΠΡΑΒΟΣΛΑΒΝΥ ΛΥ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΤΥ?*

Τεκсты Священноу Кинота Святой Γόру Αφόν и других отцов-афонитов о диалоге между православными и антихалкидонитами (μονοφизитами)

Такой обучен я вере и в ней наставлен как прежде отошедшими святыми блаженными Отцами нашими, так и ещё живущими, коим вверено кормило соборной святой Божией Церкви, право ведущим Её к пристани воли Божией... вместо всякого достоинства принося Богу это исповедание незапятнанным, непорочным и возвышающимся над любой еретической бурей. Я ведь не могу похвалиться жизнью, осиянной делами праведности, будучи всё время этой жизни самовольным нарушителем Божиих законов.

*Πρп. Максим Исповедник. Πисьмо 13, к иллюстрию Петру, краткое слово против учения Севира***

Ὁβλιντήλια ἐστὶν ἡ βίβη, τρεβλαζέιννε ἰωάννε, νεεττόριεβο ραζμκλένιε, еекірово сліаніе, єдинокольное преевздіміе: вкєрд же єдинокієткєннє, ііаніе правоклєкїа вєїємх ѡблєнтєкєх концєїєм.

Служба прп. Иоанну Дамаскину, 4 декабря, тропарь 8-й песни канона

Πредисловие***

Πроводимый в последнее время богословский диалог с антихалкидонитами породил в сознании многих православных верующих серьезные

* Είναи οί Αντιχαλκηδόνιοι όρθόδοξοι; // Ο Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων καί Αντιχαλκηδόνιων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία άγιορειτική συμβολή. Άγιον Όρος, 2018. Σ. 111–237.

** *Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 532CD. Ρυс. пер.: ВФ. 2. С. 169 (с изм.).

*** *Γεώργιος (Καψάνης), άρχιμ. Πρόλογος* // Ο Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων καί Αντιχαλκηδόνιων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία άγιορειτική συμβολή. Άγιον Όρος, 2018. Σ. 115–120.

вопросы, касающиеся догматической идентичности антихалкидонитов. Антихалкидонитами именуются христиане, которые не приняли IV и последующие Вселенские Соборы, отделились от Церкви и образовали монофизитские церкви Востока, т. е. Коптскую в Египте, Эфиопскую, Армянскую, Сиро-Яковитскую и Малабарскую в Индии.

«Согласованные заявления» — тексты, возникшие из богословских обсуждений, — утверждают, что антихалкидониты в сущности православны и отделились от Церкви из-за второстепенных причин (национальных, политических и т. д.). Мы же, — иерархи, богословы, монахи и миряне, — напротив, утверждаем, что положения «Согласованных заявлений» чужды и противны сознанию Церкви, что антихалкидониты суть монофизиты и вследствие этого отделены от церковного тела по причине их отличающейся веры.

Мы присоединяемся со страхом Божиим к внутривославному обсуждению диалога между православными и антихалкидонитами не для того, чтобы воспрепятствовать возвращению и соединению антихалкидонитов с единственной Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Православной нашей Церковью, но смиренно способствуя тому, чтобы соединение произошло в истине, было богопоспешным, подлинным и прочным. Исследовав беспристрастно и с большим вниманием документы трёх «Согласованных заявлений» Смешанной комиссии, мы не чувствуем удовлетворения. Мы полагаем, что они не выражают полноты нашей православной веры.

Не будет преувеличением сказать, что наша вера в очередной раз подвергается опасности. А значит, и спасение в опасности, потому что спасение непосредственно зависит не только от добродетельной жизни, но и от правой веры.

Наше разногласие с антихалкидонитами касается самого пресвятого Лица Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Святые и богоносные Отцы наши начиная с IV Вселенского Собора указывали, что не только Евтих, но и Севир и Диоскор не имели правой веры о Лице воплотившегося Слова и двух совершенных природах в Нем, божественной и человеческой. И что они сливали природы, исповедуя, что Богочеловек не есть Слово Божие, второе Лицо Пресвятой Троицы, Которое приняло человеческую природу и соединило её в Своей вечной Ипостаси с божественной природой, но что Он есть некое другое богочеловеческое существо, произошедшее от соединения двух природ. Ведь для них немислимо, что человеческая природа могла существовать без ипостаси, или, говоря более современным языком, без конкретной

индивидуальности. По нашей православной вере, воспринятая человеческая природа не имеет собственной ипостаси, но имеет своей ипостасью Ипостась Бога Слова. Поэтому антихалкидониты боятся говорить о двух природах после соединения и исчислять две природы, тогда как это, согласно святым Отцам, является тем единственным, что защищает православную веру от монофизитства.

Для защиты православных от этого зловерия Церковь посредством Вселенских и Поместных Соборов наложила не только на Евтиха, но и на Диоскора и Севира и иже с ними «преступное сборище» известные анафемы.

Сегодня Смешанная комиссия по диалогу между православными и антихалкидонитами говорит нам, что Диоскор и Севир не еретики и осуждены не за ересь, а за раскол и что их сегодняшние последователи веруют православно, пусть даже они и не принимают оросы и постановления святых IV, V, VI и VII Вселенских Соборов. И ещё она говорит нам, что почти всё готово для объединения.

Нам очень хотелось бы, чтобы дела обстояли именно так. Но мы очень скорбим, потому что это — неправда. Мы скорбим из-за антихалкидонитов, которые не принимают истинного Христа, Христа евангельского и церковного, со всем тем, к чему это принятие ведёт. И ещё мы скорбим о том, что православные члены комиссии не уделили должного внимания этой серьёзнейшей теме. Но мы чувствуем необходимость — пока не настала действительная опасность искажения чистой и непорочной церковной веры, и тем более в самой её сердцевине, которая есть её Глава, Господь наш Иисус Христос, — исповедать православную веру без нововведений, беспримесно, неповреждённо, «последуя святым Отцам».

Мы не можем принять такого Христа, у которого сливаются две Его природы; у которого две Его природы не являются совершенными и после их неслитного, неизменного, нераздельного соединения; потому что это означало бы, что человеческая природа не воспринимается правильно Богом Словом, а значит, не врачуетя и не обожается. И пусть будет также исследовано, не может ли слияние в природах, соединяющихся в Лице Бога Слова, иметь отрицательных последствий и для человеческих лиц, которые стремятся к соединению с Ним и для которых Христос является Прообразом (Ἀρχέτυπον).

Пусть тексты, включённые в настоящее издание, будут приняты как исповедание нашей веры, с любовью предлагаемое антихалкидонитам, которых нам не следует обманывать, приукрашивая их больное

состояние. Если мы называем их православными, это ещё не значит, что они уже и стали таковыми.

Это исповедание — также долг любви к Спасителю нашему Христу, Который желает и ожидает от нас, что мы будем веровать и проповедовать Его православно.

Оно также долг благодарности нашим святым Отцам, которые эту веру исповедовали, проповедовали, учили, предали нам и за эту веру пожертвовали собой. Не будем забывать, сколько гонений и смертей претерпели за эту веру святые Исповедники, в данном случае — священномученики Флавиан, патриарх Константинопольский, и Протерий, патриарх Александрийский.

Это правда, что, хотя ересь антихалкидонитов для нас совершенно неприятна и неприемлема, сами антихалкидониты весьма нам дороги по двум главным причинам.

Во-первых, потому, что они сохранили много элементов древнего церковного Предания, что весьма приближает их к нам: монашество, богослужение, аскетизм, благоговение, почитание святых. Кроме того, важно, что они не впали в другие ереси и не подверглись влиянию схоластики и западного рационализма.

Во-вторых, потому, что они находятся в самой гуще мусульманского мира, что принуждает их жить в беспокойстве, в опасностях личных и национальных и вообще в положении, которое напоминает наше собственное в годы османского ига.

По этим причинам антихалкидонские народы нуждаются в нашем особом попечении, сострадании, любви и заботе. И самое главное, они нуждаются в просвещающем слове Церкви и животворящей благодати Святого Духа, которых они лишены вот уже тысячу пятьсот лет по причине своего отделения от общения с Православной Кафолической Церковью. О них, как и о любом другом еретике, Церковь молится: *прельцѣныа ѡбрати, ѡ совокупѣ стѣхъ твоѣхъ соборнѣхъ ѡ апълстѣхъ цркви* (литургия свт. Василия Великого).

В таком духе и святая наша Церковь уже с древних времён приближалась к еретикам и вела с ними диалоги, чтобы вернуть их в правую веру и общение со Христом.

Таким образом должны проходить богословские диалоги и сегодня, как выражение миссионерской природы Церкви.

Полагаем, что до сих пор развитие диалога имело только один положительный результат: он показал, насколько сложно антихалкидонитам принять подлинную православную веру, и конкретно православную

христологию, и что никакая богословская дипломатия не может скрыть ту истину, что антихалкидониты не являются православными.

Несмотря на всё это, мы полагаем, что следует продолжить контакты, собеседования, взаимные визиты, а прежде всего — молитвы с болью. Может быть, Господь Иисус Христос, Которого и они любят, хотя и веруют в Него неправославно, просветит их со временем к пониманию, что если они примут в Нём две природы и после соединения двух природ, примут Христа не только из двух природ, но и в двух природах, согласно исповеданию IV Вселенского Собора, то они не подвергнутся опасности впасть в несторианство. Так они примут Православную Церковь такой, какая она есть.

Почему мы так стремимся к достижению поспешного объединения в течение двадцати-тридцати лет через преодоление раскола, длившегося тысячу пятьсот лет? Почему не позволяем Святому Духу вести антихалкидонских братьев к постепенному созреванию во времени и принятию чистого Православия?

Не скрывает ли рвение к осуществлению поспешного объединения в наши дни какой-либо самонадеянности? Или, может быть, и нам следует сообразоваться с общим духом эпохи, которая стремится к единству не через согласие в вере, но через толерантность и сосуществование любых религий?

Мы просим святых молитв всех преосвященных епископов нашей Церкви, а также смиренно умоляем их изучить и высказать своё мнение по излагаемому вопросу. Вопрос этот немаловажен. Он принадлежит к числу жизненно значимых для веры, потому что касается пресвятого Лица Искупителя нашего и, следовательно, нашего спасения и спасения народа Божия.

Вот тема, которая должна была бы стать предметом всеобщего Собора всех епископов нашей Церкви, сходящихся и выносящих решение в Духе Святом после выслушивания всех точек зрения. Возможно ли, чтобы малочисленные комиссии заменяли собой церковные Соборы (Поместные или Вселенские)?

Призываем также внимание духовенства и верного народа, для уведомления которых мы и публикуем содержащиеся в этом издании тексты.

Два первых текста Священного Кинота включены в настоящее издание со вседушного одобрения Священного Кинота Святой Горы Афон, соответствующее письмо которого мы также публикуем.

За ними следует текст его Высокопреподобия, настоятеля монастыря Ксиропотам архим. Иосифа с основными разъяснениями по данному вопросу.

Остальные тексты представляют собой смиренный вклад нашей обители.

Мы надеемся, станет понятным, что и тексты Священного Кинота, и следующие за ними не пронизаны бесплодным негативизмом, но являются чистосердечной критикой деяний диалога и, как полагаем, существенным вкладом в борьбу нашей Церкви за спасение заблуждающихся братьев-антихалкидонитов.

Святая Гора Афон 4 декабря 1995 г.
день памяти преподобного и богоносного
отца нашего Иоанна Дамаскина, пресвитера и монаха

*Игумен монастыря Григориат
Святой Горы Афон
† архимандрит Георгий*

**Πисьмо Священного Кинота Святой Горы Афон
архимандриту Георгию, настоятелю монастыря
Григориат***

Φ.2/7/820 Καρέα, 16/29 αὐγούστου 1995

Братски в Господе приветствуем Ваше Высокопреподобие!

Настоящим нашим письмом с печатью Священного Кинота сообщаем Вам, что наш Священный Кинот вседушно даёт благословение включить свои тексты о диалоге между православными и антихалкидонитами в планируемое Вашим монастырём издание, посвящённое этому вопросу. Желаем благопоспешения от Бога Вашим похвальным усилиям.

*Все в общем собрании представители и настоятели
двадцати священных обителей Святой Горы Афон*

* Γράμμα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἄγιον Ὄρος, 2018. Σ. 121.

Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами*

Третье совместное заявление [Коммюнике] Смешанной комиссии по диалогу между Православной Церковью и Ориентальными «православными» (антихалкидонскими) Церквами, заседавшей в Шамбези (Швейцария) 1–6 ноября 1993 г., вызвало у нас беспокойство и тревогу. Смешанная комиссия предлагает снятие анафем «предстоятелями всех Церквей с обеих сторон путём подписания специального церковного акта, который будет содержать признание каждой из сторон полного православия другой стороны», и говорит, что «снятие анафем должно означать: а) что между сторонами немедленно восстанавливается полное церковное общение; б) никакое прошлое осуждение друг против друга, соборное или личное, более не действует»^{1*}.

Вышеизложенное, если мы правильно его понимаем, означает, что предстоит объединение, уже частично осуществлённое Антиохийским Патриархатом. Следовало бы, конечно, торжествовать о предстоящем объединении, если бы оно было подобающим, приемлемым с православной стороны, т. е. объединением в истине. Но поскольку, как полагаем мы и другие богословы и как будет изложено ниже, это условие (объединение в истине) не выполняется, то мы боимся, что это тщание об объединении будет иметь результатом, во-первых, противоестественное и ложное объединение, а во-вторых — внутренний раскол в нашей Святой Православной Церкви.

Ниже последовательно излагаем наши опасения.

1. Во всех трёх официальных заявлениях наблюдается отречение православных от православной эkkлeзиoлoгии, согласно которой Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью является только наша Православная Церковь. Антихалкидониты также признаются «ориентальными (восточными) православными» и обе Церкви — двумя равночестными семьями одной и той же Церкви, т. е. речь идёт о разновидности «теории ветвей».

* Εισήγησις Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω περὶ τοῦ Διαλόγου μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγιον Ὄρος, 2018. Σ. 123–136.

1* Точный перевод с греч. Ср. перевод с англ.: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 123.

Как показательно замечает проф. Г. Мандзаридис: «Православная Церковь сознаёт себя неразрывной продолжательницей единой нераздельной Церкви. Это сознание зиждется на диахроническом единстве с апостольской Церковью. Единство Церкви как существенное свойство её природы не подлежит обсуждению. Не существует множества Церквей, так как не существует множества Христов и множества тел Христовых. Эта точка зрения не является ни ретроградной, ни консервативной, но само собой разумеющейся и традиционной. Это — воззрение, которое Церковь имела изначально и которое всегда выражалось общим церковным преданием, поэтому способ, которым утверждается восстановление полного общения антихалкидонитов с Православной Церковью, порождает серьёзные тревоги о кризисе идентичности в самом Православии. Невозможно, чтобы в свете недавнего догматического соглашения соборы, осуждённые Вселенскими Соборами, стали рассматриваться как православные по своему учению, потому что учение не исчерпывается только формулировкой догмата, но выражает единство и тождество Церкви. Точно так же не могут лица, анафематствуемые в Синодике Православия, считаться Отцами какой-либо другой православной Церкви, которая в конечном счёте принимается как тождественная той, которая составила Синодик. Всегда, и особенно в кризисные времена, подобные нашим, приверженность диахроническому единству и идентичности Православия является обязательной»^{2*}.

2. Принимая, что антихалкидониты всегда были православными и отцы их (Диоскор и Севир) также, мы, православные, отрекаемся от нашей исторической преемственности и тождественности с Церковью Вселенских Соборов (IV, V и VI). То есть мы косвенно принимаем, что эти Вселенские Соборы впали в заблуждение, а мы их исправляем. Здесь не может быть чего-то среднего: либо Соборы правильно истолковали Истину и Диоскор, Севир и их преемники были еретиками, либо, если они не были еретиками, Соборы впали в заблуждение. Напоминаем соответствующее место из актов IV Вселенского Собора с описанием способа голосования Отцов, которые были приглашены решить, чью сторону они принимают, Льва или Диоскора: «Знатнейшие и славнейшие сановники сказали: “Диоскор говорил: из двух природ принимаю, но две не принимаю. А святейший архиепископ Лев говорит, что во Христе есть две природы, соединённые неслитно, неизменно и нераздельно в одном Единородном Сыне, Спасителе нашем. Итак, кому

2* Μαντζαρίδης Γ. Ἡ ἐμπειρική Θεολογία στὴν οἰκολογία καὶ τὴν πολιτική. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 157-158.

вы следуете, — святейшему Льву, или Диоскору”? Почтеннейшие епископы воскликнули: “Как Лев, так мы веруем. Противоречащие — евтихиане. Лев изложил православно”»^{3*}.

3. Предпринятая Смешанной комиссией попытка переформулирования православной христологии ради согласия с антихалкидонитами, невзирая на её совершенное выражение святыми IV, V и VI Вселенскими Соборами, расценивается нами как безрассудная и опасная.

Безрассудная, потому что мы начнём заново обсуждать то, что Отцы с таким трудом и подвигом уже обсудили и во Святом Духе установили как догмат *κρίττικινι глγόλυ и μνόγινι ρίζύμοι*^{4*} в таком виде, который не допускает ошибочных толкований. Как замечает Преосвященный еп. Мир Ликийских (ныне митр. Эфесский) Хризостом (Константинидис): «Мы считаем этот орос [IV Собора] непоколебимым. Мы считаем его достаточным — по существу и по форме, пневматологически^{5*}, экклезиологически и синодологически^{6*} — необходимым и достаточным для любого выражения, изъяснения и постижения христологического догмата о двух природах во Христе. Мы настаивали и настаиваем на непозволительности и бесполезности поиска и составления нового христологического изложения, новой христологической формулы, сверх или даже наряду с оросом Халкидонского Собора»^{7*}.

Опасная, потому что новая формулировка Смешанной комиссии, хотя на первый взгляд и православная, тем не менее допускает толкования в духе умеренного и завуалированного монофизитства.

Если антихалкидониты принимают православную христологию, то что им препятствует согласиться с её православнейшим выражением святыми IV, V и VI Вселенскими Соборами, и особенно IV Халкидонским — выражением, православие которого было удостоверено известным чудом святой великомученицы Евфимии?

3* Concilium Universale Chalcedonense. Act. V, 26–27 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 125. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 45 (с изм.).

4* Триодъ Цветная. Неделя седьмая по Пасхе, святых 318 отцов, иже в Никеи. Стихира на хвалитех.

5* Пневматология — традиционно этим словом обозначалось церковное учение о Святом Духе; в последнее время под пневматологией понимают не только часть триадологии, но и обширное учение о действии Святого Духа в творении, в спасении человека (т. е. в настоящее время это, скорее, часть традиционной сотериологии).

6* Здесь и ниже под синодологией понимается учение о церковных соборах.

7* *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Αξιολογήσεις και προοπτικά του Διαλόγου μεταξύ της Ορθόδοξου Εκκλησίας και των Αρχαίων Ανατολικών Εκκλησιών // Θεολογία. 1980. Т. 51. Τεύχ. 1. Σ. 40.*

Отвергая оросы этих Соборов, они дают все основания предполагать, что в действительности они отвергают возвещаемую этими Соборами православную христологию¹.

4. Осуждение антихалкидонитами Евтиха, по нашему мнению, не является гарантией их православия. Они должны осудить умеренное монофизитство Севира и Диоскора. Стоит заметить, что и митр. Никопольский считает Диоскора еретиком^{8*}.

Кроме того, о монофизитствующем характере христологии последователей Севира пишет о. Георгий Флоровский: «Однако для севириан “человеческое” во Христе не было вполне человеческим. Ибо не было активным, не было “самодвижным”... В созерцании монофизитов человечество во Христе было как бы пассивным объектом Божественного воздействия. “Обожение” (феозис) представлялось как односторонний акт Божества, без достаточного учёта синергизма человеческой свободы (допущение которой вовсе не предполагает “второго субъекта”). В их религиозном опыте момент свободы вообще не был достаточно выражен — это и можно назвать антропологическим минимализмом»^{9*} (уменьшением человеческого во Христе). Итак, речь идёт об очень тонком моменте, который тем не менее является основополагающим. Вероятно, в этом и заключается наше различие с нынешними антихалкидонитами, по причине которого орос святого IV Вселенского Собора необходимо исповедовать прямо.

А что антихалкидониты принимают некоторое умеренное монофизитство видно как из протоколов неофициальной встречи в Орхусе, так и из их заявлений, как, например, из приводимого ниже фрагмента выступления Коптского патриарха Шенуды III перед Смешанной богословской комиссией в монастыре Анба Бишой в 1989 г.: «Мы верим, что Господь Бог и Спаситель Иисус Христос — совершенный в Своём божестве и совершенный в Своём человечестве. Он соединил Своё божество со Своим человечеством неслитно, неизменно, неразлучно,

1 Антихалкидонские Церкви проф. И. Кармирис характеризует как «монофизитствующие» (см.: *Μητσόπουλος Ν.* Ὁ ὄρος τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουµενικῆς Συνόδου καὶ ἡ ἄρνησις αὐτοῦ ὑπὸ τῶν σημερινῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ἐκκλησία. 15.3.1992. Ἀρ. 5. Σ. 154, ὑποσημ. 6).

8* См.: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἀπάντηση σέ ἀπορίες γύρω ἀπὸ τὸ θέμα τῆς ἐνώσεως τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ἐκκλησία. 1992. 1–15 Ἰαν. Ἀρ. 69. Σ. 13.

9* *Φλωρόφσκυ Γ.* Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5ου αἰῶνα / μετὰφρ. Π. Πάλλη. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 604. [Цит. по: *Флоровский Г. В., прот.* Византийские Отцы V–VIII [в.] (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж, 1933. С. 31].

и мы уже не говорим о двух природах после этого таинственного единения Господа нашего»^{10*}.

Конечно, во 2-м «Согласованном заявлении» признаётся, что «обе семьи согласны в том, что природы соединились ипостасно и природно со своими действиями и волями неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно и что они различаются лишь умозрительно (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ)».

Полагаем, что выражение: «лишь умозрительно» — допускает толкование в монофизитском духе и должно быть разъяснено с православной точки зрения. Если «лишь умозрительно» относится к различию двух природ, то, полагаем, это хорошо выражено святым V Вселенским Собором. Однако если оно означает, что две природы существуют «лишь умозрительно», то это неправославно.

5. Серьёзные недоумения и тревоги вызывает 8-й пункт 2-го заявления, касающийся Вселенских Соборов. В нём сказано:

«Обе семьи принимают первые три Вселенских Собора, составляющих наше общее наследие. Относительно четырёх последующих Соборов Православной Церкви православные заявляют, что для них предыдущие пункты 1–7 — это учение также и четырёх последующих Соборов Православной Церкви, тогда как ориентальные православные считают это заявление православных их толкованием. При таком взаимопонимании^{11} ориентальные православные отвечают на него положительно».*

По словам профессора догматического богословия Н. Мицопулоса: «Антихалкидониты, “ориентальные православные”, согласно “заявлению”, не только отказываются принять в качестве Вселенских IV, V, VI и VII Вселенские Соборы, но и, согласно опять же “согласованному заявлению”, представляются просто снисходящими к принятию этих Соборов православными, особенно ввиду заявления православных, разъясняющего, так сказать, учение этих Соборов, каковое разъясняющее заявление антихалкидониты равным образом не принимают, считая его “толкованием” православных»².

2 *Μητσόπουλος Ν.* Ὁ ὄρος τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί ἡ ἄρνησις αὐτοῦ ὑπὸ τῶν σημερινῶν Ἀντιχαλκηδόνιων // Ἐκκλησία. 01.04.1992. Ἀρ. 6. Σ. 193. Митрополит Мелетий допускает, несмотря на текст заявления, что, «разумеется, для того чтобы произошло объединение хотя бы на этом основании, они должны официально признать наши Вселенские Соборы, которые они до сих пор отрицают, т. е. IV, V, VI и VII» (*Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἀπάντησὴ σὲ ἀπορίες. Σ. 12). Подобным образом это ►

10* Ἐπίσκεψις. 01.07.1989. Ἀρ. 422. Σ. 9–10.

11* В англ. тексте: «при таком понимании» (with this understanding).

Предлагаем далее вопросы, что ставит вышеприведённому пункту «Согласованного заявления» г-н профессор, под которыми мы также подписываемся:

«Мы спрашиваем: если бы сегодня существовали организованные христианские сообщества, отрицающие, например, термин “единосущный” Никео-Цареградского Символа веры и уверяющие, что они принимают смысл, выражаемый этим термином в Символе веры, но не формулировку I Вселенского Собора в Никее, а следовательно, и сам этот Символ, то они были бы приняты как православные?»

Также мы спрашиваем: существующие даже сегодня, хотя и малочисленные, христиане, принадлежащие к одной из “Меньших Церквей Востока”, “Ассирийской Несторианской”... не принимающие III Вселенский Собор, будут ли считаться православными, если, конечно, официально заявят, что они принимают учение III Собора, но не Собор сам по себе и его орос?

Кроме того, мы спрашиваем: если мы сочтём православными отрицающих Халкидонский орос, то может ли впредь иметь силу наш православный аргумент, тезис, что посредством римо-католического Filioque происходит прибавка-изменение в учение Никео-Цареградского Символа веры об исхождении Святого Духа, ибо римо-католики утверждают, что через прибавку Filioque учение Символа веры не изменяется, но просто “изъясняется”?

И мы спрашиваем далее: если отвергающие IV Халкидонский Вселенский Собор антихалкидониты будут приняты как православные и мы будем приведены к “полному общению двух семей Церквей во Христе Господе нашем”, согласно тексту “заявления”, то в одной теперь уже Церкви будут верующие, принимающие семь Вселенских Соборов и верующие, не принимающие их?

И ещё мы спрашиваем: будет ли требоваться в дальнейшем, как до сих пор, от готовящихся к рукоположению во епископы принятие святыи семи Вселенских Соборов и исповедание изложенных ими, как водимыми просветительной благодатью Всесвятого Духа, оросов правой веры или от одних будет требоваться, а от других нет?»^{12*}

Далее, следует принять во внимание и то, что, согласно митр. Эфесскому Хризостому, «точка зрения древних ориентальных братьев на соборность и Соборы принципиально отличается от нашей, поэтому

► понимает и проф. И. Кармирис (*Καρμίρης Ί. Εισηγήσεις ένώπιον τών Διασκέψεων όρθοδόξων καί άντιχάλκηδονίων θεολόγων. Αθήναι, 1970. Σ. 69).*

12* *Μητσόπουλος Ν. Ο όρος τής Δ' έν Χαλκηδόνη Οικουμενικής Σύνοδου καί ή άρνησις αύτου ύπό τών σημερινών Αντιχάλκηδονίων // Έκκλησία. 1992. Αρ. 6. Σ. 193; Αρ. 7. Σ. 238.*

и расстояние между нашими двумя мирами в этом вопросе о Вселенских Соборах велико»^{13*}. Преосвященный подводит итог: «Во всяком случае, подобная точка зрения на Вселенские Соборы как на необязательные составляющие абсолютного выражения святости и авторитета Церкви должна ввести в раздумья и беспокойство не только православную сторону, но и римо-католическую, с её известной широкой синодологией»^{14*}.

6. Утверждается, что снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами на «отцов» антихалкидонитов, возможно со стороны Предстоятелей Православных Церквей. Для этого приводится ряд примеров, которые либо не являются исторически несомненными, либо не касаются Вселенских Соборов.

По данному вопросу мы должны заметить следующее.

- 1) В этих примерах речь идёт об отдельных лицах, а никак не о ересиархах и предводителях целых еретических «церквей». В случае же с иконоборческим императором Феофилом следует уточнить, что он в час смерти покаялся, а святой Мефодий не снял охватывающую и его, Феофила, общую анафему против иконоборцев, но помолился со всей Церковью о прощении его души^{15*}.

Отец Георгий Флоровский замечает о снятии анафем IV Вселенского Собора: «Речь идёт не о какой-то простой канонической анафеме. Дело непременно обстоит намного сложнее в том случае, когда анафема является богословской»^{16*}.

- 2) Единичное и бывающее в Церкви по икономии не составляет закона, но превосходство имеют священные каноны, как постановляет и Двукратный Константинопольский Собор: «*Редко бывающего не поставляя в закон Церкви...*» (17-е правило). Если бы единичные случаи преобладали над священными канонами, это ниспровергло бы весь канонический строй Церкви.
- 3) Снятие анафем Вселенских Соборов ставит под сомнение авторитет и власть Вселенских Соборов как безошибочных выразителей православной веры³.

3 Характерен взгляд канониста архиеп. Иеронима (Коцониса): «Церковь всегда требовала безусловного единства в догматах при переговорах с пребывающими вне её еретиками, ►

13* *Χρισόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Ἀξιολογήσεις καί προοπτικά // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 227.*

14* Ibid.

15* См. Синаксарь Недели Православия в Триоди Постной.

16* См. в.: *Χρισόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων. Ἀξιολογήσεις καί προοπτικά // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 233, ὑποσημ. 64.*

Также проф. протопр. Феодор Зисис пишет: «Это вопрос не истолкования, но изменения и ниспровержения постановлений Вселенских Соборов. Как, например, мы будем толковать вероопределение VII Вселенского Собора в Никее, который подытоживает всю православную веру и об антихалкидонитах и их святых говорит так: "...исповедуем мы и две природы воплотившегося ради нас от непорочной Богородицы и Приснодевы Марии, познавая Его совершенным Богом и совершенным человеком, как провозгласил это Халкидонский Собор, изгнавший из божественного двора кощунствовавших Евтиха и Диоскора, к которым сопричисляем Севира, Петра и всю их вереницу, переплётшихся между собою и немало богохульствовавших". Постановления Вселенских Соборов мы, православные, считаем безошибочными, потому что они были приняты под руководством (τῆ ἐπιστοσίᾳ) Святого Духа и признавались церковным сознанием всех веков. Итак, мы будем с помощью толкований и богословских софизмов оспаривать авторитет и власть Вселенских Соборов и вызовем разрыв в диахроническом единстве и кафоличности Православной Церкви, заставляя православных XX века веровать об антихалкидонитах не так, как православные предшествующих эпох? И это с учётом того, что эту веру утвердили и преподали просвещённые и святые люди? Богословие — вещь не такая лёгкая, чтобы делать его игрушкой и разменной монетой для налаживания личных или общественных отношений. Когда рушится что-то одно, рушится и всё здание. Святые Отцы прекрасно это знали и потому единственным путём и способом присоединения еретиков считали отречение от ереси и принятие православного учения. Мы же теперь заранее исключили этот способ, потому что уже признали их православными и поместили внутрь двора Православной Церкви, из которого их безошибочно и богодухновенно извергли святые Отцы постановлениями Вселенских Соборов»^{17*}.

7. Соглашения, достигнутые до настоящего момента, не несут печати соборности. Вопросы согласовываются комиссией из ограниченного числа иерархов и богословов (единомышленных относительно монофизитов) и утверждаются немногочисленными опять же Синодами без широкого участия иерархов Поместных Церквей и всестороннего

► предпочитая продление их отделения от себя искажению своих догматов и ложному и обманчивому единению с ними» (*Ἱερώνυμος (Κοτσώνης), ἀρχιμ.* Προβλήματα τῆς «ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας». Αθήναι, 1957. Σ. 169–170).

17* Ζήσης Θ., *πρωτοпр.* Ἡ «Ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων Μονοφισιτῶν. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 10–12.

соборного обсуждения, в котором сначала будут свободно высказаны взгляды несогласных, а уже потом последует принятие решения иерархией.

Но и в церковной полноте, особенно у небезразличных к вере, нет надлежащей осведомлённости и принятия происходящего.

Митрополит Никопольский Мелетий пишет: «Предстоит подача отчётов на рассмотрение Священных Соборов. Они имеют право оценивать их и продолжать диалог, насколько сочтут нужным. Документы диалогов не более чем простые предложения Священным Соборам. Отчёты Смешанных комиссий по диалогу, после их подачи и единогласного одобрения со стороны Соборов, подлежат суждению расширенного Собора на предмет того, должны ли быть реализованы заключения диалога. Этот расширенный Собор будет решать вопрос на заключительной стадии. Таким образом, относительно диалога с антихалкидонитами в настоящее время мы находимся на одной из начальных стадий»^{18*}.

Мы согласны с такой процедурой с тем, конечно, условием, что сознание церковной полноты примет эти предложения. Однако документ Смешанной комиссии не предусматривает подобной процедуры, но предлагает немедленное снятие анафем и объединение.

8. Мы уверены, что истинное объединение предполагает со стороны антихалкидонитов принятие святых семи Вселенских Соборов и всех Отцов нашей святой Церкви: Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Григория Паламы — как подлинных выразителей этих Соборов.

Уже с эпохи свт. Фотия и до настоящего времени при всех попытках объединения православных и антихалкидонитов от последних требовалось полное принятие IV, V, VI и VII Вселенских Соборов. Впервые с тех пор не требуется принятие их стороной Вселенских Соборов.

Как замечает митр. Эфесский Хризостом: «Во-первых, V и VI Вселенские Соборы, бесспорно, прибавили новые элементы в понимание и принятие христологического догмата. Они не ограничились только сохранением преданного. Что касается IV Вселенского Собора, известен его вклад в христологический догмат. Эти три Вселенских Собора, IV, V и VI, были основой и условием всей развёрнутой христологической веры Церкви после первых трёх Вселенских Соборов. Их неприятие влечёт за собой неприятие христологического учения Церкви в его совокупности, что естественным образом делает безосновательным и невозможным обсуждение и диалог о Вселенских Соборах и о самой христологии.

18* *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἀπάντηση σέ ἀπορίες. Σ. 12.*

Второй момент касается одной необъяснимой и, отважусь сказать, крайне тревожной точки зрения, которую озвучил недавно Коптский патриарх Шенуда III в своей речи перед нашей Межправославной комиссией по диалогу с Древними Ориентальными Церквями в Шамбези в феврале сего года. Коптский патриарх тогда сказал: «Что касается Вселенских Соборов, то мы принимаем из них первые три... Мы отвергаем Халкидонский Собор... Я могу сказать совершенно открыто, что ни одна из Ориентальных Церквей не может принять Халкидонского Собора... У вас есть семь Вселенских Соборов. Если у вас будет на один меньше, это не должно стать для вас особенной потерей»^{19*}.

Мы задаёмся вопросом: что это будет за объединение, в котором мы будем принимать Вселенские Соборы, а они нет? Для нас Диоскор и Севир будут еретиками, а для них — святыми⁴? Для нас Эфесский Собор будет разбойничьим, а для них — православным?

И как возможно их объединение с нами, когда они не принимают нашу Церковь как она есть, но на определённых условиях и в «урезанном» виде? И можем ли мы принять такое объединение?

Если антихалкидониты верят сами о себе, что они полностью православные и что их спасение — вне опасности, то зачем они хотят соединения с нашей Церковью, которую они не принимают в её цельности и к которой не приходят со смирением и покаянием? И что вынуждает нас принимать их на их условиях, с отвержением наших собственных основополагающих экклезиологических начал?

Неужели некая целесообразность союза политического свойства для противостояния неизбежным опасностям, происходящим из среды представителей других религий, является достаточной причиной для такого сомнительного и спорного объединения?

Или церковное объединение по образцу «мирного сосуществования» продвигается, чтобы обслуживать проекты политических объединений нынешнего века?

9. Несмотря на принятие антихалкидонскими богословами, участвующими в диалогах с православными, общих пунктов православной

4 О «святости» Диоскора проф. П. Трембелас пишет: «Более того, как может быть канонизирован Диоскор, тот, кто не только подлежит осуждению как виновный в смерти патриарха Флавиана, но и анафематствовал папу Льва за его Томос, целые параграфы которого были включены в оросы IV и VI Вселенских Соборов?» (*Тремπέλας Π.* 'Επί τῆς Οἰκουµενικῆς Κινήσεως καί τῶν Θεολογικῶν Διαλόγων. Ἡμετέρισμα Ἐγγράφα. Ἀθήναι, 1972. Σ. 39–40).

19* *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Ἀξιολογήσεις καί προοπτικαί // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 229–230.

христологии, необходимо тем не менее исследовать, принимается ли эта христология духовенством и полнотой их Церквей. У нас есть сведения, что инициаторы объединения стоят на иных позициях, нежели их церковная полнота. Имеются также заявления антихалкидонских патриархов и богословов, противоположные принятым постановлениям. Уместно будет привести здесь характерное утверждение проф. Н. Мицопулоса: «Насколько я изучил вопрос: а) из позиции Отцов Церкви касательно антихалкидонитов; б) текстов двух “Согласованных заявлений” Смешанных комиссий от 1989 и 1990 гг.; в) личных бесед с моими дорогими студентами и выпускниками (антихалкидонитами. — М. В.), большая часть которых отлично знает мой предмет, я не только не убедился, что христология антихалкидонитов православна, но имею убеждение, что она неправославна и, точнее, неправославна в отношении догмата об ипостасном соединении двух природ во Христе»^{20*}.

10. Мы видим, что в диалоге с антихалкидонитами преобладают два основных направления, которые характерны также для диалога с римо-католиками, а именно:

- а) признание другой еретической церкви либо церковью-«сестрой», либо равноценной «семьёй» с отвержением нашего притязания на то, что Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью является только наша Православная Церковь;
- б) спешка к объединению, притом что разногласия обходятся либо с помощью замалчивания, либо с помощью минимизирования.

* * *

Из всего вышесказанного следует, что условия объединения с антихалкидонитами пока ещё не выполняются и поспешное объединение, если таковое вдруг произойдёт, и разделённое не соединит в согласии, и соединённое расторгнет.

Поэтому досточтимым отцам и братьям, участвующим в диалоге и торопящим его ход, а также и всем честным иерархам, занимающим ответственные посты, надлежало бы прочувствовать ответственность за возможность нового раскола, гораздо более глубокого, нежели старостильный, и посодействовать тому, чтобы процесс объединения не был продолжен в ближайшем будущем, но предварить его широкой

20* *Μητσόπουλος Ν. Δογματικά και προϋποθέσεις // Ὁρθόδοξος Τύπος. 04.02.1994. Φ. 1061.*

оглаской и обсуждением между преосвященными архиереями, клиром и народом. И после того как церковное сознание проявит себя свободно и без спешки, тогда да будет то, что удовлетворит церковное сознание.

Пусть и настоящий текст будет считаться ещё одним показателем того, что сознание части Церкви не удовлетворено существующими на настоящий момент решениями и не примет такового объединения.

Святая Гора Афон, 1 февраля 1994

*Члены комиссии:
монастырь Ватопед — архимандрит Ефрем,
монастырь Дионисиат — герон Епифаний,
монастырь Филофей — герон Лука,
монастырь Григориат — архимандрит Георгий*

Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами*

(14/27 мая 1995)

Статья сопредседателя Смешанной комиссии по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами Высокопреосв. Дамаскина, митр. Швейцарского, «Богословский диалог между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями. Мысли и перспективы»^{1*} дала повод для повышенного беспокойства на Святой Горе Афон относительно развития этого богословского диалога.

Известно, что предпринимается попытка поспешного объединения между православными и антихалкидонитами, несмотря на всё ещё существующие догматические различия и серьёзные нерешённые экклезиологические проблемы, такие, как, например, безоговорочное принятие антихалкидонитами оросов Вселенских Соборов, их святости и вселенскости.

Комиссия Священного Кинота Святой Горы Афон по вопросам диалога между православными и антихалкидонитами в своём «Суждении» от 1 февраля 1994 г. выражает предупреждения против курса этого богословского диалога, а именно что он не ведёт к объединению в Истине, приемлемому с православной точки зрения. Подобные предупреждения были выражены также видными профессорами богословских факультетов и другими церковными деятелями в их специальных исследованиях по данной теме.

Столь серьёзные вопросы требуют гласности и широкого внутри-церковного обсуждения, чтобы церковное сознание проявлялось беспрепятственно и свободно.

* Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὄρος, 2018. Σ. 137–145. Были приняты во внимание прежние переводы: 1) Меморандум Священного Собрания Святой Горы о диалоге православных и антихалкидонитов 27 мая 1995 г. // Церковь воинствующая. СПб., 1997. С. 215–221; 2) Меморандум Священного Кинота Святой Горы о диалоге православных и антихалкидонцев // Радонеж. 1995. №7. С. 2; 3) Меморандум Священного кинота святой горы о диалоге православных и антихалкидонитов / пер. Б. Нелюбова // Давыденков О., иер. Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1997. С. 185–189.

1* *Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ἐλβετίας.* Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Σκέψεις καὶ προοπτικὴ // Ἐπίσκεψις. 31.03.1995. Ἀρ. 516.

Но такое обсуждение митр. Дамаскин в рассматриваемой статье характеризует как «критику со стороны определённых церковных кругов с целью создать затруднение вокруг тех вопросов, которые полностью охватываются богословием двух “Согласованных заявлений”»^{2*}. Из этого утверждения явствует, что его Высокопреосвященство понимает богословский диалог как дело лишь ограниченного числа богословов, экспертов в области догматики, мало интересующихся тревогами благочестивого народа. Если народ Божий действительно обеспокоен богословием «Согласованных заявлений», разве это не делает обязательным соборное решение Церкви относительно православия этих заявлений, и притом решение, выраженное в ближайшее время, чтобы тревожащее развитие этого богословского диалога, основанного, возможно, на ошибочном богословии, не продолжалось и далее?

Осознавая такую опасность, т. е. возможность объединения с антихалкидонитами, основанного на неправославных условиях, мы пребываем в величайшем беспокойстве и священном негодовании. Вера находится в опасности, и мы не можем закрывать на это глаза. Мы чувствуем нашу ответственность за защиту и сохранение догматов и экклезиологии Святой Церкви без всяких нововведений, как мы приняли их от святых Отцов.

Поэтому мы изобличаем^{3*} перед:

Его Святейшеством, Святейшим Вселенским Патриархом Варфоломеем и находящимся при нём Священным Собором; Святейшими и Блаженнейшими Предстоятелями древнейших и прочих Патриархатов и Святыми и Святейшими Соборами их иерархии;

Блаженнейшими и Высокопреосвященнейшими Предстоятелями Православных Автокефальных и Автономных Церквей и Святыми и Святейшими Соборами их иерархии; перед всем священным православным клиром и благочестивым народом во всём мире
нижеследующее:

- 1) Постановку под сомнение Смешанной комиссией диахронического самосознания нашей Церкви, которая одна только есть

2* *Δαμασκινός (Παπανδρέου), μὴτρ. Ἑλβετίας. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος, Σ. 15.*

3* Употреблённый здесь глагол *καταγγέλλω* имеет юридическое значение «извещать компетентные органы о совершающемся противозаконном действии», т. е. «доносить». Переводим по смыслу.

Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь, принятием того, что *«обе семьи всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания»* (2-е «Согласованное заявление», п. 9)^{4*}.

- 2) Оспаривание авторитета и власти святых Вселенских Соборов решением Смешанной комиссии о том, что антихалкидонские ересиархи Диоскор, Иаков, Севир и прочие должны считаться не еретиками, но православными в своём мудровании. Православное самосознание признаёт за Вселенскими Соборами власть и безошибочность в Духе Святом и отказывается принять возможность пересмотра постановлений Вселенского Собора другим Вселенским без признания последнего еретическим самочинным сборищем (как, например, Разбойничий Эфесский собор).
- 3) Решение Смешанной комиссии о возможности снятия анафемы, наложенной Вселенским Собором, как неприемлемое и чуждое здравому церковному мудрованию. Такое решение всецело противоречит существующему самосознанию Церкви об авторитете Вселенских Соборов.
- 4) Коренное расхождение Смешанной комиссии со святоотеческим учением относительно христологии антихалкидонитов. Тогда как Отцы (святые Максим Исповедник, Софроний Иерусалимский, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, Фотий Великий, Феодор Студит, Феодосий Великий и др.) определяют её как еретическое учение, Смешанная комиссия полагает, что она православна и является продолжением древней апостольской веры Церкви.
- 5) Признание Смешанной комиссией того, что современные антихалкидониты имеют одинаковую с нами христологическую веру, что вовсе не явствует из «Согласованных заявлений» (1989 и 1990 гг.), в которых имеются выражения, допускающие монофизитствующее толкование, сходное с учением Севира. Например, такие выражения, как «одна соединённая богочеловеческая природа» (1-е «Согласованное

4* В англ. тексте: «...both families have always loyally maintained the same authentic Orthodox Christological faith, and the unbroken continuity of the apostolic tradition». См. рус. пер.: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 115.

- заявление») и «природы... различаются лишь умозрительно» (2-е «Согласованное заявление»). Для устранения всякого сомнения антихалкидониты были приглашены уточнить эти определения, чтобы мы убедились, что они понимают их православно. К сожалению, ответа не последовало.
- 6) Ограничение требований Смешанной комиссии к антихалкидонитам только осуждением ими крайнего монофизитства Евтиха. Согласно учению святых Отцов и богослужебному сознанию Церкви, умеренное монофизитство Диоскора и Севира также является ересью. Сравнение некоторых формулировок в «Согласованных заявлениях» с соответствующими выражениями современных антихалкидонских патриархов и богословов доказывает умеренное монофизитство «Заявлений».
 - 7) Вводящее в заблуждение заявление митр. Дамаскина, что антихалкидониты принимают учение наших Вселенских Соборов^{5*}, несмотря на их отказ принять православное толкование оросов IV, V, VI и VII Вселенских Соборов в качестве и их собственного толкования. Приводим дословно текст «Согласованного заявления», в котором якобы утверждается принятие ими учения этих Вселенских Соборов: «Относительно четырёх последующих Соборов Православной Церкви православные заявляют, что для них предыдущие пункты 1–7 — это учение также и четырёх последующих Соборов Православной Церкви, хотя в то же время ориентальные православные считают это заявление православных их толкованием. При таком взаимопонимании ориентальные православные отвечают на него положительно»^{6*}. Мы спрашиваем: можно ли заключить из этого заявления, что антихалкидониты безоговорочно принимают учение наших Вселенских Соборов?
 - 8) Новоявленное воззрение Смешанной комиссии, согласно которому «было сочтено в общем, что формальное провозглашение их вселенскости (IV–VII Вселенских Соборов со стороны антихалкидонитов. — М. В.) может быть естественным следствием восстановления полного общения или получить свою оценку в будущем»^{7*}. Иными словами, объединение произойдёт без признания их стороной Вселенских Соборов, а после

5* *Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ἑλβετίας. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 13.*

6* 2-е «Согласованное заявление», п. 8.

7* *Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ἑλβετίας. Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 15.*

объединения Соборы, возможно, будут приняты или вопрос будет представлен на их рассмотрение.

Мы спрашиваем: какой православный епископ, давший клятву защищать Вселенские и Поместные Соборы, установит евхаристическое общение с теми епископами, которые будут обсуждать, являются ли Вселенские Соборы вселенскими?

Сомнительность признания этих Соборов антихалкидонитами доказывается заявлением Коптского патриарха Шенуды III перед межправославной комиссией в Шамбези: *«Что касается Вселенских Соборов, то мы принимаем из них первые три... Мы отвергаем Халкидонский Собор... Я могу сказать совершенно открыто, что ни одна из Ориентальных Церквей не может принять Халкидонского Собора... У вас есть семь Вселенских Соборов. Если у вас будет на один меньше, это не должно стать для вас особенной потерей»^{8*}.*

- 9) Крайне оскорбительное для церковного чувства стремление к сокрытию событий и дезинформации церковной полноты со стороны Смешанной комиссии, что доказывается следующим.
 - а) До сих пор не были опубликованы протоколы официальных заседаний Смешанной комиссии по диалогу для ознакомления с ними церковной иерархии, клира и благочестивого народа.
 - б) В соответствии с распоряжениями Поместных Церквей Смешанная комиссия собралась на своё 4-е заседание и на основании принятого в «Согласованных заявлениях» пришла к решению о возможности снятия анафем (Коммюнике 4-го заседания, 1–6 ноября 1993)^{9*}. Мы спрашиваем: какие Поместные Соборы издали такое распоряжение или на основании каких соборных решений Предстоятели Церквей утвердили тексты «Согласованных заявлений» и благословили принятие решения о снятии анафем, основанного на богословии «Согласованных заявлений» как имеющих, с православной точки зрения, твёрдое основание? Пусть будут опубликованы эти решения Священных Соборов. Иначе это будет понято так, что Смешанная комиссия продолжает принимать последующие решения без получения от Церквей предварительного

8* *Χρισόστομος (Κωνσταντινίτης), μητρ. Μύρων. Αξιολογήσεις καί προοπτικά // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 229–230.*

9* *Ἐπίσκεψις. 30.11.1993. Αρ. 498. Σ. 4, 6. Рус. пер. с англ.: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. С. 123–124.*

соборного утверждения своих предшествующих действий и решений.

- в) Митр. Дамаскин уверяет: *«Все вышеупомянутые Поместные Православные и Ориентальные Церкви с воодушевлением восприняли не только положительные результаты богословского диалога, но также и перспективу восстановления церковного общения после длившегося пятнадцать веков разделения; они называют это полное соглашение по христологическому догмату историческим событием...»*^{10*}.

Это утверждение находится в вопиющем противоречии с конкретными церковными актами, которые свидетельствуют о противоположном. Мы имеем в виду:

- i) Доклад Синодальной комиссии по догматическим и каноническим вопросам Элладской Православной Церкви от 2 февраля 1994 г. Священному Собору Элладской Церкви, согласно которому:

«Комиссия рекомендует не спешить с принятием Элладской Церковью этих “Заявлений” и считает необходимыми следующие догматические условия для объединения антихалкидонитов с Православной Кафолической Церковью:

- α) *принятие антихалкидонитами ороса IV Вселенского Собора...*
 β) *признание IV, V, VI и VII Вселенских Соборов в качестве вселенских, а также принятие их догматического учения (“оросов”) без интерпретирующих заявлений...*
 γ) *воздержание от “совместных богослужений” или каких-либо иных “совместных мероприятий богослужебного характера”...*

В противном случае антихалкидониты пребывают... инославными»^{11*}.

- ii) Доклад Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви Освященному Архиерейскому Собору этой Церкви в декабре 1994 г., на основании которого:

«Архиерейский Собор определяет:

1. *Одобрить доклад Синодальной Богословской комиссии.*
2. *Считать, что “Второе общее (согласованное. — М. В.) заявление и предложения Церквам” не может рассматриваться как окончательный документ...*

10* *Δαμασκίνος (Παπανδρέου), μητρ. Ἑλβετίας. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 14.*

11* *Ἐκκλησία. 1–15 Ἰανουαρίου 1995. Ἀρ. 1. Σ. 31.*

3. *Синодальной Богословской комиссии осуществить дополнительное изучение материалов имевшихся ранее встреч между богословами обеих сторон... После чего Русской Православной Церкви высказать о сем своё мнение в адрес Смешанной комиссии по богословскому диалогу...*
4. *Памятуя необходимость в деле достижения единства участия народа Божия, который, по словам Послания Восточных Патриархов, является “хранителем древнего благочестия”, Собор считает благовременным иметь общецерковное обсуждение данного вопроса»^{12*}.*

Не имеем ли мы дело с вопиющей дезинформацией народа Божия?

- г) Иерархи Православных Церквей сообщили нам, что они совершенно не были извещены о происходящем на богословских диалогах и что они никогда не примут объединения, если антихалкидониты не признают Вселенских Соборов.

Мы спрашиваем: оправдана ли такая неосведомлённость церковной иерархии, имеющей к этому вопросу самое непосредственное отношение, тем более что соборность есть обязательное условие, когда речь идёт о столь серьёзных вопросах?

- 10) Решение Священного Синода Румынской Православной Церкви как чуждое мудрованию Кафолической Церкви, потому что оно:
 - а) выражает мнение, что анафемы были наложены на еретиков Вселенскими Соборами в духе недостатка любви, тогда как сегодня, поскольку имеется любовь, объединение осуществимо. Через такое решение тягчайшим образом оскорбляется Дух Святой, изволением Которого были приняты эти постановления, и священная память святых Отцов, которых Церковь именует богоносными, устами Слова, кифарами Духа и т. д.;
 - б) предлагает неслыханную в истории Церкви замену авторитета Вселенского Собора единогласием Священных Соборов Поместных Церквей;
 - в) санкционирует организацию информационных программ, которые будут распространять среди народа решения Смешанной комиссии до того, как выйдет единогласное всеправославное постановление. Событие горестное и пагубное для благочестивого румынского народа.

12* *Ἐπίσκοπος*. 31.03.1995. Ἀρ. 516. Σ. 16. Первоисточник: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября – 2 декабря 1994 года. Документы. М., 1994. С. 27.

По этой причине наши сердца исполнены невыразимой скорби о таком решении Румынской Церкви.

- 11) Крайне тревожное решение Смешанной комиссии о чистке богослужебных книг от текстов, в которых об антихалкидонитах говорится как о еретиках. Священные службы, составленные в память многих святых Исповедников веры, преподобных Отцов, особенно святых Отцов IV Вселенского Халкидонского Собора, будут урезаны. Синодик Православия почти умолкнет. Жития многих святых перестанут читаться народом Божиим.

Мы спрашиваем: все вышеупомянутые тексты — это просто декоративные элементы православной гимнографии, и потому их можно безболезненно и безвредно удалить? Или они суть основополагающие элементы Православия и их удаление приведёт к исчезновению того, что мы понимаем под Православием?

По нашему мнению, это неприемлемое новшество, которое скажется на самой идентичности Православной Церкви.

* * *

Изобличая всё вышеизложенное перед досточтимой Вселенской Патриархией, досточтимыми архиереями Православных Церквей, священным клиром и благочестивым народом, мы имеем целью как можно скорее переустановить богословский диалог на правильные основания, с тем чтобы и мы, православные, сохранили для себя православную веру неповреждённой, и антихалкидониты имели возможность возвращения в истинную Церковь Христову, от которой они пребывают отсечёнными в течение пятнадцати столетий.

Верим, что благодатью Христовой неослабные старания всех членов Церкви принесут положительные результаты.

Однако в том случае, если — чего да не будет — объединение осуществится вне единственной Истины, заявляем ясно и определённо, что Святая Гора Афон такое ложное объединение не примет.

*Все в общем собрании представители и настоятели
двадцати монастырей Святой Горы Афон*

Православие и антихалкидониты^(*)

Широкие слои православного христианского народа сегодня знают немного о древних монофизитских, или — употребим термин, в котором соединяются снисходительность и справедливость, — антихалкидонских Церквах Востока. До сегодняшнего дня Коптская (Египетская), Эфиопская, Сиро-Яковитская и Армянская Церкви принимают только три первых Вселенских Собора, но анафематствовали IV и VI и колеблются в принятии V и VII Вселенских Соборов. Причина их откола от ствола Православия, как видно, заключается в неприятии их стороной догматического ороса IV Вселенского Халкидонского Собора 451 г. о двух природах Господа нашего Иисуса Христа.

Многовековая вероисповедная, языковая и историко-географическая изоляция этих христиан от православных способствовала тому, что большинство последних пребывает сегодня в фактическом неведении и не имеет определённых понятий об их вероучении, богослужении, истории и церковном устройстве. По этой же причине наблюдается и разнообразие в вариантах их собирательного именования: «монофизиты», «антихалкидониты», «дохалкидониты», «Меньшие Ориентальные Церкви», «Древние Ориентальные Церкви», «Ориентальные Православные Церкви» и др.

В то же время сегодня, по крайней мере со стороны православных, в общем и целом преобладают непредвзятость и симпатия. Этому способствуют прежде всего первое знакомство и контакты, происходящие в последние годы во время многочисленных паломнических поездок по Святой Земле и последующие посещения процветающих ныне коптских монастырей Египта. Но и древнее крайне умиленное богослужение сирийцев и коптов, общая аскетическая и духовная традиция, низкая степень обмирщения и стержневая роль монашества в их церковной жизни, длительное и продолжающееся притеснение всех членов этой конфессии исламом, их издавна добрые отношения с православными (исключая некоторые претензии на святые места в Палестине), отсутствие прозелитических стремлений в прошлом, общие несчастья из-за латинской унии, наличие среди них современных

(*) *Ἰωσήφ, καθηγούμενος Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου, ἀρχιμ.* Ὁρθοδοξία καί Ἀντιχάλκηδόνιοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγίου Ὄρους, 2018. Σ. 146–152. Статья настоятеля монастыря Ксиропотам архим. Иосифа из периодического издания этого монастыря «Святогорское свидетельство» (Ἀγιορειτική Μαρτυρία. Μάρτιος-Νοέμβριος 1991. Τεύχ. 11; 12–13) воспроизводится здесь с необходимыми исправлениями и сокращениями. — Прим. греч. издателя.

аскетических личностей (как, например, скончавшегося патриарха Кирилла^{1*} и Матфея Бедного^{2*} в Коптской Церкви), а также, если хотите, тот факт, что они принимают Благодатный Огонь из рук нашего патриарха — всё это, несомненно, весьма располагает нас к антихалкидонитам и создаёт благосклонную атмосферу в обсуждаемом вопросе об их воссоединении с Православием. К тому же мы часто слышим, что разделяющие нас различия лишь «лексические».

Тем не менее всё вышесказанное может быть и палкой о двух концах, потому что господствующее ныне историческое беспамятство и неведение подлинных причин раскола со стороны большинства увеличивают опасность того, что будет легко принято поспешное решение, которое, возможно, не восстановит полностью истину и единство Церкви.

Речь идёт о последнем «Согласованном заявлении» Смешанной богословской комиссии православных и антихалкидонитов, которая проводит соответствующий диалог¹. Мнение, что этот документ является уже «окончательным соглашением» между двумя нашими конфессиями, вынуждает нас обратить на него особое внимание. Подходя с соответствующим трезвым рассуждением и избегая, с одной стороны, примитивизации и алармизма, с другой — экзальтации и словес триумфа, мы констатируем, что в данном случае имеем дело с богословским текстом, который является продуктом переговоров и компромиссных стремлений, в силу чего неизбежно содержит некоторые умышленные неясности и словесную эквилибристику, имеющие целью скрыть те пункты, по которым ещё существует разногласие.

Оставляя в стороне вопрос о том, позволительны ли подобные методы в области богословия и могут ли они действительно привести к «единству веры и общению Святого Духа» (соответствующий исторический опыт показал противоположное), мы хотели бы высказать некоторые спонтанные мысли и недоумения насчёт этого, весьма похвального в других отношениях, богословского опыта. Тем более что, как намекнул митр. Швейцарский Дамаскин в своей речи по окончании работы

1 Шамбези, Швейцария, 28 сентября 1990, см. в: *Επίσκοπος*. 01.10.1990. Αρ. 446. Σ. 3–11, 18–23. Рус. пер. с англ.: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 113–116.

1* Кирилл VI (1902–1971), Коптский патриарх (1959–1971), который почитается у коптов как святой.

2* Матфей Бедный (1919–2006), игумен монастыря Св. Макария, основоположник движения обновления в Коптской Церкви; выступал за возвращение к святым Отцам и очищение коптского богословия от схоластических и иноверческих влияний.

вышеупомянутой комиссии², никакой документ и никакой результат комиссии не может быть принят или не принят церковным сознанием, не став прежде предметом более широкого обсуждения, которое и приведёт к «извещению» во Святом Духе полноты Церкви. Итак, хотя во многих пунктах этого совместного документа и протоколов встречи проглядывает точка зрения, что они являются уже окончательными, мы не можем прийти ни к завершению богословского диалога, ни к «окончательному соглашению» без согласия во Святом Духе церковной полноты. Но приступим к изложению наших замечаний.

То, что антихалкидониты не считают себя последователями Евтиха и что они изначально принимали двойное единосущие («единосущен и Отцу, и нам») и «неслитно и неизменно» ипостасного соединения двух природ Христа, не является чем-то новым. Проблема до настоящего времени заключается в том, что даже после разграничения терминов «природа» и «лицо» они фанатично продолжают настаивать на уже устаревшей и сомнительной терминологии свт. Кирилла «одна природа Бога Слова воплощённая»³, не переставая с пафосом говорить об одной природе Христа. То есть они считали ошибкой говорить о двух природах Христа после их соединения⁴ и упрямо отвергали халкидонскую терминологию «две природы, одно лицо» (или «одна ипостась»)⁵. Таким

- 2 «Являются ли вышеизложенные заключения достаточными — это будет соответствующим образом оценено нашими Церквами» (Επίσκεψις. 01.10.1990. Αρ. 446. Σ. 11, στ. 3).
- 3 Сегодня известно, что это выражение, ставшее девизом антихалкидонитов — фанатичных приверженцев святого Кирилла, имеет аполлинаристское происхождение. Оно было использовано лишь несколько раз этим православнейшим учителем Церкви, который полагал, что оно происходит от свт. Афанасия Великого и других православных учителей, так как был введён в заблуждение подложными отеческими антологиями, которые распространялись в Александрии аполлинаристами. То же самое относится и к его выражению «соединение по природе» или «природное соединение» (вместо «соединение по ипостаси», «ипостасное»).
- 4 В действительности мы не можем говорить о двух природах и прежде соединения, потому что человеческая природа Христа не существует прежде своего соединения с божественной. Это разделение на «прежде соединения» и «после соединения» — чисто условное, мысленное.
- 5 Историки говорят о многих факторах как о причинах такого нетерпимого поведения: антагонизм и подозрительность александрийских богословов к своим «рационалистичным» антиохийским коллегам, из рядов которых действительно вышло большинство еретиков; связанный с этим страх принижения богословия свт. Кирилла; древний церковный антагонизм между великой эллинистической метрополией и новооснованной столицей; властолюбие и авантюризм некоторых церковных вождей, как, например, Диоскора; египетское и сирийское местничество и исподволь развивавшиеся в народных массах антигреческие настроения; наконец, традиционные для Египта мистицизм и неоплатонизм

образом, они никогда не могли отвести от себя обвинения в монофизитстве, тогда как их нетерпимое игнорирование всего последующего богословия Вселенских Соборов, имевшего целью дальнейшее разъяснение христологического догмата, заставляет подозревать их также в монофелитстве и моноэнергизме. В то же время в их рядах никогда не переводились и настоящие монофизиты, прикрывавшиеся этой их несовершенной и противоречивой христологией.

Сегодня многие богословы монофизитской стороны, осознавая до некоторой степени провинциализм и недостаточность своей богословской и церковной традиции, сильно желают соединения с Православием, но наталкиваются на стены, воздвигнутые прошлым. Поэтому они ищут параллельного сосуществования своей несовершенной христологии с нашей православной в рамках соглашения, на основании которого не будут как-либо задеваться некоторые их неоправданные болевые точки, не будут ниспровергаться некоторые их ложные кумиры и до слуха их народа не будут доходить некоторые имена и слова из православного предания, которые в прошлом имели для них эффект «красной тряпки».

Конечно, с одной стороны, является достижением то, что они позволяют нам использовать выражение «две природы» в том смысле, который объясняет свт. Кирилл в своих письмах Иоанну Антиохийскому, Акакию Мелитинскому, Евлогию и Суккенсу⁶. Однако неудача заключается в том, что нигде в «Согласованном заявлении» не говорится о Томосе свт. Льва и оросе IV Вселенского Собора.

Вопрос о Вселенских Соборах в общем остаётся открытым⁷. В последнее время мы слышим, что антихалкидониты пришли к снятию своих анафем против IV и VI Вселенских Соборов, что видится нам достаточно положительным событием.

В «Согласованном заявлении» говорится также о соединении «человеческой природы с божественной природой»⁸ (выражение, сильно напоминающее монофизитское учение о поглощении и ассимиляции),

(соединение и поглощение человека божественной сущностью). Сегодня не осталось ни одной из этих причин.

6 2-е «Согласованное заявление», п. 7.

7 Там же, п. 8. При этом, согласно п. 6, толкуемому с их позиций, антихалкидониты могут продолжать отвергать все Вселенские Соборы, последующие за III-м.

8 Там же, п. 3. В тексте, опубликованном в журнале «Επίσκοπος», наблюдается некоторая несогласованность, которая запутывает смысл, внося неясность в эту подозрительную формулировку: ἐνωθεῖσα, очевидно, должно быть исправлено на ἐνωθεισης (genetivus absolutus).

а не о соединении двух природ «по сложению» (κατὰ σύνθεσιν)⁹. Две воли и два действия (энергии) искусно вплетаются в одну формулировку, но ниже¹⁰ не даётся чёткого осуждения монофелитства и моноэнергизма. Наоборот, вводится новая введенная формулировка, что «хотящий и действующий есть всегда одна ипостась Слова воплощённая»¹¹.

А запоздалая констатация изначально существующего тождества христологической веры двух конфессий оскорбляет память и принижает мыслительные способности всех позднейших Отцов нашей Церкви, которые, в конце концов, даже от Святого Духа не просветились понять то, что «теперь ясно поняли» члены Смешанной богословской комиссии¹². Эта фраза, как и обсуждение возможности снятия анафем с Диоскора и Севира, подвергает сомнению авторитет не только Вселенских Соборов, но и всего Священного Предания нашей Церкви.

В целом до настоящего времени проблема воспринималась по преимуществу в богословском и — незначительно или совсем никак — в экклезиологическом, пастырском, каноническом и литургическом измерении. Каким образом произойдёт возвращение антихалкидонитов в Православную Церковь в гипотетическом случае полного принятия ими всех Православных Вселенских и Поместных Соборов? Они будут расцениваться как бывшие еретики или как бывшие раскольники? Существует ли какой-либо вид «икономии», которая могла бы облегчить это возвращение и что это могло бы быть? Что будет с их богослужебными книгами и их святцами? Что будет с их богослужебной практикой, которая во многих отношениях значительно вышла за пределы «словесной службы»? Что будет с бубнами, звуковыми тарелками, барабанами, «священными танцами», театральным богослужебным укладом и почти

9 «По сложению, то есть по ипостаси»: 4-й анафематизм V Вселенского Собора против «Трёх Глав».

10 2-е «Согласованное заявление» (1990), п. 4.

11 Там же, п. 5. Как же будет переведено это слово «ипостась» здесь на коптский или сирийский? «Природа» или «лицо»? В другом (официальном?) греческом переводе Шамбезийского документа, который мы получили после опубликования нашей статьи, рассматриваемое выражение звучит так: «Хотящий и действующий есть всегда одна ипостась воплотившегося Слова». Эта формулировка, по нашему мнению, более безопасная, соответствует и трём английским текстам Смешанной комиссии, которые нам удалось обнаружить. В любом случае тот факт, что существуют два греческих перевода исходного английского текста со значительными, на наш взгляд, различиями, может стать причиной и других недоразумений. Нам также до сих пор не удалось узнать, какой же из трёх обнаруженных нами английских текстов Смешанной комиссии является исходным. Откуда такая небрежность и путаница в столь серьёзном вопросе?

12 Там же, п. 9.

не имеющими отношения к богословию фольклорными изображениями, которые они называют «иконами», но не поклоняются им? Что будет с опресноками и почти полным отождествлением Церкви и нации у армян, отсутствием соборной системы у коптов, вековым сосуществованием еретической (почти несторианствующей!) части в недрах Эфиопской Церкви, иудейскими религиозными предписаниями и отличающимся канонам Священного Писания с апокрифическими книгами? Может быть, всё это будет сочтено незначительными местными традициями и обычаями, которые «обогалят» православную традицию?

И ещё: почему никто не сообщает нам о развитии событий «на том берегу»? Насколько паства антихалкидонитов разделяет униональные беспокойства своих пастырей? Каково отношение простого народа к Православной Церкви? Какого рода усилия и сколько времени потребуется для изменения мудрования этого народа? Или, может быть, и здесь будет в итоге внедрён некий вид «православной унии», основанной на обманчивой надежде, что со временем произойдёт «ассимиляция»?

Вклад во внутриправославный диалог о «православии» антихалкидонитов*

(июнь 1994)

2-е «Согласованное заявление» Смешанной комиссии по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами приводит к выводу, что обе стороны всегда хранили одну и ту же подлинную веру о лице Христа, и провозглашает это так:

«В свете нашего “Согласованного заявления” по христологии, а также вышеизложенных общих положений, мы теперь ясно поняли, что обе семьи всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания, хотя и использовали христологические термины различным способом. Эта общая вера и постоянная верность апостольскому преданию должны стать основой нашего единства и общения»¹.

Комиссия Священного Кинота Святой Горы Афон, изучившая вопрос диалога с антихалкидонитами, в своём «Суждении»² уже выразила десять пунктов-предостережений, касающихся экклезиологических предпосылок, процедуры и результатов диалога. Она обозначила также определённые догматические вопросы, нуждающиеся в разъяснении и более чётком изложении. Наконец, она высказалась об опасности новых расколов в святом Теле Христовом — Церкви, если объединение произойдёт не в Истине.

Наше представление о том, что у антихалкидонитов не может быть одинаковой с православными христологии, утверждалось на основополагающем экклезиологическом начале, согласно которому только Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь, т. е. Православная Церковь, может содержать полноту истины. По этой причине мы продолжили изучение вопроса об антихалкидонитах и сосредоточили внимание на их догматических отличиях от Православия. Мы сгруппировали изученные темы в три следующих раздела: экклезиологические предпосылки, исторические свидетельства и догматические различия.

Что касается «православия» древних антихалкидонитов, то постановления Вселенских Соборов и мнения святых Отцов не оставляют нам

* Συμβολή στόν ένδο-Όρθόδοξο Διάλογο γιά τήν «Όρθοδοξία» τών Αντιχαλκηδονίων // Ό Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων καί Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία άγιορειτική συμβολή. Άγιον Όρος, 2018. Σ. 153–191.

1 Έπίσκεψις. 01.10.1990. Αρ. 446.

2 Είσιγήσις τής Έπιτροπής τής Ήεράς Κοινότητος του Άγίου Όρους Άθω επί του Διαλόγου μεταξύ Όρθοδόξων καί Αντιχαλκηδονίων // Ό Θεολογικός Διάλογος. Σ. 123–136.

никаких возможностей рассматривать их иначе, нежели как еретиков. Исходя из этого, настоящая работа не исследует заново, являются ли антихалкидониты православными, но пытается указать на их ересь. А поскольку «Согласованные заявления» Смешанной комиссии по диалогу с антихалкидонитами, подписанные представителями Поместных Православных Церквей, представляют современных антихалкидонитов как православных по мудрованию, мы в конце настоящего труда также высказываем некоторые мысли по поводу их возможного православия. Хотя мы положительно оцениваем то, что антихалкидониты уже сделали определённые шаги в направлении Православия, мы надеемся, что высказанные в настоящем исследовании мысли поспособствуют выявлению и обсуждению проблем на внутриправославном уровне, что необходимо для созревания церковного сознания в вопросе соединения антихалкидонитов с Церковью.

1. Экклезиологические предпосылки

- 1) Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь, т. е. Православная Церковь, есть *столп и утверждение Истины* (1 Тим. 3, 15). Невозможно, чтобы вера исповедовалась истинно и в полноте, кроме как в Православной Церкви. Как же мы, православные, можем признать истину веры в том, что не является Церковью?
- 2) Церковь обладает сознанием самоидентичности во времени. Ведя сегодня диалог с антихалкидонитами, она осознаёт себя Церковью святых Апостолов, святых Отцов и Вселенских Соборов. Её постановления также сохраняют свою силу диакронически, и поэтому постановления святого IV Вселенского Собора являются настолько обязывающими, что Церковь не может постановить что-либо отличающееся, не опровергая при этом самой себя.
При таком понимании, фраза: «мы теперь ясно поняли» — не может иметь места среди православных. Классическое святоотеческое изречение: «последуя святым Отцам» — есть то единственное, что выражает православное самосознание.
- 3) Была высказана мысль, что сегодня не должно применяться так называемое полемическое богословие, т. е. опровержительный^{1*}

1* Αντιρρητική. Антирритики (ἀντιρρητικοί λόγοι, «возражения») — жанр полемической литературы, идущий с античных времён; вошёл в широкое употребление в христианской литературе с IV в.

и обличительный язык святых Отцов против еретиков, но нужен богословский язык, проистекающий из беспокойства Церкви о защите единства церковного тела³.

Мы полагаем, что этот предлагаемый богословский подход к еретикам, находящимся вне Церкви, не служит истине. Во-первых, потому, что с апостольских времён язык Церкви к еретикам всегда был опровержительным: «Ибо лучше похвальная война, чем мир, отделяющий от Бога» (свт. Григорий Богослов). Эта позиция Церкви действительно человеколюбива, потому что она и паству Христову предохраняет от ереси, но также и еретикам подаёт поводы и разъяснения для возвращения в Церковь.

Отметим между прочим, что церковное тело составляется из крещённых православных христиан, и только из них. А значит, защита единства церковного тела означает обеспечение их православия и их пребывание до конца в лоне Церкви — и именно это составляет важную часть её пастырского попечения. Но в церковное тело не входят пребывающие вне Церкви еретики. Беспокойство и попечение Церкви достигает и до них, но это беспокойство заключается в заботе об их возвращении в Церковь, а не во всевозможных ухищрениях по достижению мирного сосуществования с ними под неким неопределённым видом церковного общения.

II. Исторические свидетельства

1. Попытки к объединению в прошлом

Когда попытки к объединению предпринимались исходя из православных критериев, Церковь требовала от антихалкидонитов признания IV Вселенского Собора и всего православного исповедания в целом.

Относительно объединения с армянами: «Фотий... написал армянскому князю Ашоту и их патриарху Захарии, побуждая их признать IV Вселенский Собор...

Патриарх Николай Мистик (896) писал армянскому князю Сабату (Смбату I. — М. В.), сыну Ашота, побуждая его принять православное исповедание... но новый князь Ашот Младший (913–925)... положил конец отношениям между двумя Церквями...

3 Φειδᾶς Β. Ὁρθοδοξία καί Προχάλκηδόνιες Ἐκκλησίαις // Ἐπίσκεψις. 31.05.1992. Αρ. 479. Σ. 21.

Константинопольский император Мануил Комнин в XII в. обменялся посланиями с Армянским патриархом Нерсесом IV и отправил посольство во главе с философом Феорианом (1170 и 1172)... Армяне должны были отказаться от упомянутых церковных расхождений, а Армянский патриарх должен был поставляться византийским императором... Эти условия были сочтены неприемлемыми. После кончины Нерсеса его преемником стал его племянник Григорий IV. Были проведены новые переговоры... На этот раз условия византийцев ограничивались только богословскими вопросами... Армяне отвергли упомянутые условия. Из этого видно, что они желали объединения только при условии принятия православными исповедания Нерсеса IV, которое, однако, отстраняло IV Вселенский Собор»⁴.

Характерно замечание проф. Иоанниса Кармириса: «Ни объединительные старания свт. Фотия и Мануила Комнина с Феорианом, ни старания других вышеупомянутых благосклонных к Православию армянских католиков и многих православных византийцев не смогли совершенно и окончательно вывести армян из их монофизитского “продолжительного заблуждения”, потому что армяне никогда не хотели единогласным соборным решением официально признать IV Вселенский Собор»⁵.

Попытки в отношении яковитов также не принесли желаемого объединения: «Император Мануил Комнин... через Феориана направил послание их патриарху, но тот в своём ответе настаивал на одной природе во Христе; Феориан же в Кессунии^{2*} вошёл в собеседование (1170) с посланником патриарха и епископом этого города, но безрезультатно»⁶. Когда объединительные усилия по каким-либо политическим соображениям предпринимались не по акривии (т. е. без решительного исповедания IV Вселенского Собора со стороны антихалкидонитов), тогда Церковь платила за это дорогую цену. Либо образовывались новые расколы в церковном теле (например, Акакианская схизма), либо происходило уклонение в новые ереси (например, монофелитство). Характерными примерами являются «Энотикон» имп. Зинона (482) и униональная церковная политика Ираклия (633).

4 *Στεφανίδης Β.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἀθήναι, 1978. Σ. 413–414.

5 *Καρμίρης Ἰ.* Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνιοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βᾶσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 577–578.

6 *Στεφανίδης Β.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Σ. 416.

2* Кεσσούιον, или Καρσοῦν, — небольшая пограничная византийская фема и одноимённая крепость (совр. Keysoun в юго-восточной Турции).

Имея в виду вышеизложенное, мы пытаемся оценить два факта, имевших место при проведении недавнего диалога с антихалкидонитами и попавших в поле нашего зрения в соответствующих публикациях:

- 1) принятие Смешанной комиссией «более действенного» метода через минимизацию или даже умолчание о догматических особенностях, с тем чтобы легче достичь формулы догматического согласия⁷;
- 2) требование Коптского патриарха Шенуды III, чтобы «не упоминался явно (в “Согласованном заявлении” Шамбези 1990. — *Авт.*) IV Вселенский Собор и свт. Лев в видах пастырского благоразумия, дабы не чинить препятствий дальнейшему ходу диалога»⁸, и положительный ответ на него православных (несмотря на несогласие армян с коптами относительно этого требования), чтобы не сорвать диалог.

Мы смиренно полагаем, что данные два факта показывают, что объединительный энтузиазм способствовал принятию метода и процедуры, которые оказались нечувствительными к догматическим различиям.

- 7 «Затем собрание было приглашено приступить к оценке документов, которые были, согласно прежним решениям, специально разработаны для текущей фазы диалога. Эти документы были богословскими трактатами. Оказалось невозможным глубоко изучить эти документы, важные сами по себе. Возобладало мнение, что должен применяться другой, более действенный, метод работы... Достоянна упоминания позиция Преосв. еп. Бишоя, который неоднократно входил в противоречие с армянами, напоминая им, что целью совещания является поиск путей единения, а не повторное подтверждение разделения, способ преодоления которого, как он подчеркнул, должен быть найден... В целом можно сказать: совещание было существенным, потому что его участникам хватило смелости избежать такого подхода, при котором старые раны лишь бесплодно бередились бы, но не лечились» (*Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως*. "Εκθεσις περί τῆς Α' Διασκέψεως τῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων ΜήΧαλκιδονίων Ἐκκλησιῶν. Ἐκοινοποιήθη ἀπό τήν Ἀρχιεραμματεία τῆς Ἱ. Συνόδου μέ τό ὑπ' ἀρ. πρωτ. 520 (10.2.1986) ἔγγραφο τῆς πρὸς τάς Ἱ. Μητροπόλεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος) [Доклад о первом совещании Комиссии по диалогу между Православной Церковью и Ориентальными Православными Нехалкидонскими Церквями. Опубликовано канцелярией Св. Синода как документ за № 520 от 10.02.1986 митрополиям Элладской Церкви]].
- 8 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως*. "Εκθεσις πρὸς τήν Ἱ. Σύνοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περί τῆς ἐν Γενεύῃ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. "Ἐγγραφον Ἱ. Μητροπόλεως Νικοπόλεως καί Πρεβέζης. Ἀρ. πρωτ. 416 (01.10.1990). [Доклад Св. Синоду Элладской Церкви о заседании Смешанной комиссии по диалогу между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями в Женеве, документ Никопольской и Превезской митрополии за № 416 от 01.10.1990].

2. Примирение с восточными 433 г. разоблачает антихалкидонитов

На III Вселенском Соборе свт. Кирилл и Отцы Собора осудили Нестория, который разделял Лицо Христа на две ипостаси: одну — Бога Слова и одну — человека Иисуса, а также соборно разъяснили веру Церкви: воплотилась сама Ипостась Бога Слова и она является Лицом Господа Иисуса Христа. Таким способом они защитили православное учение о единстве Лица Христа, необходимое для спасения человеческой природы посредством действительного её соединения с божеством в Ипостаси Бога Слова.

Хотя весь подвиг свт. Кирилла, как направленный против ереси, был обращён против разделения одного лица, тем не менее действительное различие природ, и их православно понимаемое ипостасное соединение в одной и той же Ипостаси Бога Слова, и действительное общение природных свойств (*ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων τῶν φύσεων*) вследствие ипостасного соединения суть элементы, чётко наблюдающиеся в учении этого вселенского учителя Церкви, если читать и толковать его православно. «Так, говорим мы, Он и пострадал, и воскрес; не потому, что в собственной природе Бог Слово страдал... но поскольку это претерпело тело, ставшее Его собственным, то говорится снова, что Сам Он пострадал за нас»^{3*}.

А актом примирения с восточными 433 г. свт. Кирилл признал две природы после соединения также и в словесных выражениях, как это видно из его послания Иоанну Антиохийскому⁹.

Согласно прп. Максиму Исповеднику, антиохийцы верно принимали две природы после соединения, но ошибались в том, что не исповедовали также одну и единственную Ипостась Христа: «Равным образом и в отношении одного из Святой Троицы: Несторий говорит о природном различии, но не исповедует соединения, ибо он не говорит, что произошло [соединение] по ипостаси»¹⁰. Итак, после того

9 «Что касается евангельских и апостольских изречений о Господе, мы знаем, что богословствующие мужи одни изречения делают общими как *относящиеся к одному Лицу*, а другие разделяют как *относящиеся к двум природам*, и приличные Богу относят к божеству Христа, а смиренные — к Его человечеству» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 17. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 41.*

10 *Maximus Confessor. Opusc. 13: De duabus Christi naturis // PG. 91. Col. 145A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 387 (с изм.)*. Поскольку они не делали разницы между природой и ипостасью, две природы для них означали также и две ипостаси, поэтому они и разделяли Лицо Христа.

3* *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 4 (Ad Nestorium II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 27. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 25 (с изм.)*.

как антиохийцы через примирение 433 г. осудили несторианство, они сохранили православное исповедание двух различающихся и действительных природ после соединения — как они веровали до тех пор — но вместе с тем исповедали и единство Лица (Ипостаси Бога Слова), приняв учение свт. Кирилла и орос III Вселенского Собора. Это была победа Православия!

На III Вселенском Соборе (431) все противники Нестория (православные, евтихиане и будущие умеренные монофизиты) находились «под крышей» кирилловской фразеологии; но развитие событий обнаружило, что не все противники Нестория имели одинаковое мудрование, хотя и пребывали «под крышей» фразеологии свт. Кирилла. Богословие «Примирительного послания» 433 г. стало «пробным камнем».

Святитель Кирилл и все православные по мудрованию видели, что они могли принять антиохийское определение «две природы после соединения» не как уничтожающее единство Лица, но как являющее действительное различие природ. Напротив, крайние александрийцы, у которых было монофизитское мудрование, не приняли богословия «Примирительного послания». Они решили, что свт. Кирилл проявил непостоянство и уклонился. Они не принимали «новых» определений, хотя бы они и были сказаны самим Кириллом: «Достойны отвержения высказывания святых Отцов о двух соединённых во Христе природах, хотя бы и самому Кириллу принадлежали»¹¹. В действительности богословие «Примирительного послания» их разоблачило.

Сразу после примирения с восточными 433 г. намечаются два различных богословских направления — православное и монофизитское.

Православное:

- Святитель Кирилл отвечает тем, которые пребывали в недоумении из-за «Примирительного послания»: «Ведь мы не настолько обезумели, чтобы анафематствовать своё собственное [учение], но пребываем в том, что написали и мудствуем»¹².
- Поместный (эндимуса) Константинопольский Собор (448) под председательством сщмч. Флавиана читает «Второе

11 Это высказывание Севира сохранилось в трудах прп. Анастасия Синаита: *Anastasius Sinaita. Viae dux* 6 // PG. 89. Col. 104D.

12 *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 37: Ad Theognostum et Chamosynum presb. et Leontium diac.* // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 154. См. в.: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνοδος. Ἀθήναι, 1985. Σ. 54.*

послание к Несторию» и «Послание к восточным» как догматические тексты¹³. Он осуждает Евтиха как еретика.

- IV Вселенский Собор принимает всё учение свт. Кирилла и осуждает тех, которые по собственному выбору одно считают православным, а другое еретическим¹⁴. Он оправдывает сщмч. Флавиана, т. е. признаёт его православие, отменяет Разбойничий Эфесский собор (449), анафематствует Евтиха и низлагает Диоскора.
- V, VI и VII Вселенские Соборы последовательно подтверждают православие свт. Кирилла и IV Вселенского Собора.

Монофизитское:

- Евтих принимает только «Двенадцать глав» свт. Кирилла и отвергает его «Второе послание к Несторию» и «Послание к восточным». Иначе говоря, он отвергает богословие «Примирительного послания». За это он осуждается Константинопольским Собором 448 г.
- Диоскор председательствует на Разбойничьем соборе, оправдывает Евтиха¹⁵ и в то же время осуждает сщмч. Флавиана Константинопольского, а также всех, кто принял учение «Примирительного послания»¹⁶, поэтому святые Отцы IV Вселенского Собора сказали, что «Диоскор повредил веру» и что он «единомудрен с Евтихом»¹⁷.
- Тимофей Элур (457) осуждает свт. Кирилла за богословие «Примирительного послания»: «Кирилл — это Александрийский епископ. Дело в том, что хотя он разнообразно и обстоятельно

13 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Σ. 64.* Это ни в коем случае не означает, что этот Собор отверг «Третье послание к Несторию» и «Двенадцать глав». Доказательство тому — подтверждение православия «Двенадцати глав», как и Собора 448 г. IV Вселенским Собором.

14 *Ibid. Σ. 91–92*

15 Антихалкидониты настаивают на том, что причины, по которым Поместный Собор 448 г. осудил Евтиха, не были одинаковы с причинами, по которым Разбойничий собор 449 г. его оправдал. Однако оправдание еретика (Евтиха), чтобы отменить его антиканоническое, по их мнению, осуждение и осуждение сщмч. Флавиана за ересь, не оставляют никакой возможности принять это мнение антихалкидонитов. Скорее, эти факты подтверждают единомыслие Диоскора и Евтиха.

16 *Φλωρόφσκυ Γ. Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5οῦ αἰῶνα / μετάφρ. Π. Πάλλη. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 470.*

17 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Σ. 67, ὑποσημ. 17.*

изложил мудрое учение православия, его уличают как оказавшегося непостоянным и провозгласившего противоположные догматы, поскольку, приняв прежде необходимость говорить об одной природе Слова воплощённой, он отменяет им же установленное, и его ловят на том, что он отстаивает две природы у Христа»¹⁸. Он восходит на патриаршую кафедру Александрии вслед за тем, как его приверженцы убивают у святого Престола православного патриарха — священномученика Протерия.

- Пётр Гнафей (470) вводит в Трисвятое теопасхитскую формулу «распныйся за ны».
- Филоксен Иерапольский (Маббугский) созывает собор в Константинополе (499), низлагает и изгоняет православного Антиохийского патриарха Флавиана и возводит на его место Севира¹⁹.
- Сефир Антиохийский был единомудренным и учеником Тимофея Элура²⁰.
- Феодосий Александрийский рукополагает Иакова Барадея, от которого и ведут начало современные яковиты Сирии²¹.
- Иаков Барадей, в сотрудничестве с монофизитским Александрийским епископом Петром (преемником Феодосия), организует монофизитов Египта, коптов²².
- Сирийские монофизиты распространяют ересь также в Армении.

Говорят, что незлобивый Кирилл примирился с восточными ради церковного мира. По нашему мнению, составление «Примирительного послания» было богословски необходимо, чтобы удалить всякое подозрение в неприятии двух действительных природ после соединения.

Весьма характерно утверждение на эту тему проф. о. Иоанна Романидиса: «То, что свт. Кирилл, напротив, принял в качестве православного исповедание Иоанна Антиохийского, означает, что Диоскор и его преемники

18 *Timotheus Ailurus*. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // PG. 86. Col. 276B. [Леонтий Византийский приписывает это высказывание Тимофею Элuru, но хронологически его автором не может быть Элур, поскольку в этом же фрагменте упоминается «патриарх Сефир». В CPG (Vol. 3. № 7100) этот фрагмент приписывается Тимофею IV, епископу Александрийскому, и помещается в разряд *dubia* (спорных). — М. В.]

19 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως*. Ἡ Πέμπτη Οἰκουµενικὴ Σύνοδος. Σ. 85, ὑποσημ. 12.

20 *Ibid.* Σ. 84, ὑποσημ. 7.

21 *Στεφανίδης Β.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Σ. 241.

22 *Ibid.*

начертали линию, не вполне совпадающую с линией свт. Кирилла. Если это так, — а кажется, что это так, ибо доказывается из исторического богословия антихалкидонитов, из исследований о Самуэля и из замечаний г-на Кармириса по поводу одного момента в речи Эфиопского патриарха Феофила, — тогда мы знаем, что это учение не вполне совпадает с учением свт. Кирилла, III, IV, V и VI Вселенских Соборов»²³.

3. Мудрование Церкви, являемое в житиях святых

Известно, что за чистоту православной веры Церкви сражались её великие Отцы и Учители, сочетавшие личный опыт обожения с высокой светской образованностью. Они обладали всеми предпосылками для того, чтобы разъяснить веру и сформулировать догматы. Святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл и последующие им по времени Отцы взяли на себя великую тяжесть борьбы с ересями.

Но Бог ради простых людей устроил так, чтобы совершались великие чудеса, посредством которых православные утверждались бы в вере, а благонамеренные еретики обращались бы в покаянии. Известно чудо свт. Спиридона на I Вселенском Соборе, как и чудо св. вмц. Евфимии на IV Вселенском Соборе.

Подобные чудесные события описываются в житиях святых. И одного того, что жития (синаксари) составляют неотъемлемую часть церковного богослужения и православные питаются из них, уже достаточно для указания на величайшее значение, которое они имеют в настоящем вопросе: насколько вера антихалкидонитов тождественна вере Церкви.

Православные христиане V и VI вв. и сегодняшние православные христиане, как члены одной и той же Единой Святой Христовой Церкви, не могут иметь различного мудрования о православии антихалкидонитов. Приводимые ниже примеры весьма показательны.

Преподобный Савва Освященный, которого Бог почтил особым знаком Своей благодати (например, нетлением и благоуханием его святых мощей, происходящим и по сей день), чётко оценил, что вера антихалкидонитов является ересью. В его житии рассказывается о посещении им дворца Юстиниана, во время которого императрица Феодора просила дать ей благословение родить ребёнка. Святой пожелал ей побед над варварами и мирской славы, но, несмотря на многократные

23 *Μεθόδιος, μητρ. Αξιώμης. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ τόν Διάλογον τῶν Ὀρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν* // Abba Salama. 1976. Vol. 7. Σ. 188–189.

просьбы, не согласился дать ей благословение родить ребёнка единственно потому, что Феодора открыто покровительствовала монофизитству антихалкидонитов.

В «Луге духовном» Иоанна Мосха, написанном именно в интересующую нас эпоху, есть более десяти упоминаний об отношениях между православными и антихалкидонитами, свидетельствующих о не-православной вере последних. Кратко представим некоторые из них²⁴.

Глава 26. Монах Феофан, несторианин, затрудняется отвергнуть Несториеву ересь, как ему советовал авва Кириака. «Все говорят, что спасение только в их вере», — не соглашается Феофан, но со смирением просит молитвы Кириака, чтобы ему открылась истина. После молитвы аввы Кириака Феофан принимает извещение: в видении ему показано мрачное и смрадное место, в котором находятся все еретики: Несторий, Феодор, Евтих, Аполлинарий, Евагрий, Дидим, Диоскор, Севир, Арий, Ориген и другие. После этого видения Феофан возвращается к общению в Таинствах со святой Кафолической и Апостольской Церковью.

Глава 30. Монах Исидор, проводивший всю свою монашескую жизнь в непрестанных слезах, рассказывает о причине своего плача: будучи мирянином, он со своей женой принадлежал к ереси Севира. Однажды он надругался над святым Причастием православных, бросив его через окно в грязь, — и тогда увидел, что молния восхитила святое Причастие с того места. Это стало причиной его обращения.

Глава 36. Патриарх Антиохийский Ефрем много умоляет и вразумляет одного столпника-северианина возвратиться в Церковь. Тот просит у него знамения: они войдут вместе в пламя и истина будет на стороне того, кто выйдет невредимым. Патриарх со многим смирением желает избежать этого предприятия, но ради спасения монаха соглашается. Поражённый столпник отказывается войти в пламя. Тогда патриарх бросает в пламя свой омофор. После трёх часов в пламени омофор найден неповреждённым. Столпник анафематствует Севира и вступает в общение с патриархом Ефремом.

Глава 46. Авва Кириака зрит в видении Госпожу Богородицу в сопровождении св. Иоанна Богослова и св. Иоанна Крестителя. На приглашение благословить его келию Богородица строго отвечает: «У тебя в келии — Мой враг. Как же ты желаешь, чтобы Я вошла?» Как оказалось, в келии была книга, в конце которой были два слова Нестория, которые после видения немедленно были удалены из неё.

24 *Ioannes Moschus. Pratum spirituale // PG. 87. Col. 2872–2937.*

Главы 48 и 49. Два начальственных лица, Космиан и Гивимер, не могут поклониться животворящему Гробу Христову. Одному возбраняет Пресвятая Богородица, другому — явившийся в видении баран. Только после того как они, по совету клириков св. Гроба, отреклись от своей ереси (оба были приверженцами Севира), они смогли поклониться.

Глава 79. В доме одного богатого мирянина, державшегося Севировой ереси, были найдены частицы святого Причастия православных, с прошлого года случайно забытые в шкафу одним православным слугой этого человека. Найдя их, господин пожелал их уничтожить; однако увидел, что из всех частиц непостижимым образом произросли колосья. Покаявшись, он объявил чудо св. епископу Дионисию, и частицы с колосьями увидели все жители города. Многие тогда обратились к святой Кафолической и Апостольской Церкви.

Это опыт Церкви. Достоин недоумения, как та же самая Церковь, которая пережила эти чудеса в то время, может поверить теперь, что антихалкидониты «всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания»!

III. Догматические различия

1. Православен ли Сефир?

В 3-м «Согласованном заявлении» (1993) Смешанная комиссия по богословскому диалогу предлагает снятие анафем, наложенных в прошлом на лица или Соборы, если будет признано, что эти лица или Соборы были православными в своём учении²⁵. В то же время имеются старые и новые публикации, представляющие в качестве приемлемой точку зрения, согласно которой христология Севира является православной.

Полагаем, что эта точка зрения не выдерживает критики, ибо Сефир был осуждён соборно. В настоящем исследовании мы коснёмся нескольких пунктов его христологии, сравним их с учением святых Отцов и придём к заключениям, из которых станет понятной правильность осуждения Севира и его учения.

В качестве источников учения Севира мы будем пользоваться исследованиями антихалкидонского профессора В. Ч. Самуэля²⁶.

25 Ἐπίσκεψις. 30.11.1993. Ἀρ. 498.

26 В настоящей работе мы пользовались исследованиями антихалкидонского проф. Самуэля, так как: а) они были одними из немногих антихалкидонских источников, оказавшихся

Введением в тему нам послужит один из перечней догматических различий между Севиром и прп. Иоанном Дамаскином, сделанный В. Ч. Самуэлем, который пишет^{4*}:

«1. Халкидонитский богослов заявляет о признании всех александрийских формул, включая и выражение “одна природа Бога Слова воплощённая”; при этом он принимает термин “природа” в смысле сущности (*ousia*). Но Севир настаивает на том, что подобное понимание не обеспечивает исторической реальности Иисуса Христа и что для её обеспечения должно исповедовать *ипостасный характер природ, сошедшихся в соединение*.

2. Иоанн Дамаскин не объясняет точно, что он подразумевает под выражением “сложное Лицо” или “сложная Ипостась”, хотя и принимает его. Севир употребляет это выражение и проясняет его значение. Одна Ипостась Христа, говорит он, образовалась через схождение (*concurrency*) Божества и человечества. *В этом соединении человечество стало индивидуированным (became individuated), в силу чего оно сохраняет свой ипостасный характер*, как и возможность человеческого выражения божественных функций и свойств и вместе с тем — божественного выражения человеческих функций и свойств, чтобы оно могло стать постижимым для нас.

3. Севир полагает, что для сохранения подлинности человечества во Христе не являются необходимыми такие выражения, как “в двух природах”, “две воли”, “два действия (энергии)” и тому подобные. По его мнению, эти выражения подразумевают разделение одного Христа и потому не могут подтверждать реальность Воплощения.

4. ...

5. Настаивание Иоанна Дамаскина на *объединении человечества во Христе* специально соотносится им с неприятием ипостасного характера человечества, тогда как Севир в этом вопросе непреклонен²⁷.

Если мы правильно поняли проф. Самуэля, Севир, как представляется, пытается постичь тайну Вочеловечения, пользуясь в качестве инструмента аристотелевской философией. Итак, как это видно из текстов Самуэля и из вышеприведённого отрывка, Севир различает сущность

в нашем распоряжении; б) Самуэль в достаточной мере анализирует Севира и обеспечивает более простой подход к нему; в) как выдающийся антихалкидонский богослов он является достоверным источником сведений о христологии Севира.

27 Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 181–182.

4* Рус. пер. фрагментов данной статьи сделан на базе перевода А. И. Юрченко (Самуэль В.-Ч. Христология Севира Антиохийского / пер. А. Юрченко // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 5–83) с обращением к тексту оригинала на англ. языке и греч. переводу настоящего издания.

и природу, отождествляет природу и ипостась, понимает ипостасное соединение иначе, нежели святые Отцы, различает ипостась и лицо, относит волю и действие к лицу, а не к природе и, наконец, неправославно понимает образ обожения человеческого восприятия^{5*}.

Разберём подробнее пункты, в которых Севир не согласен с Отцами.

а) Севир богословствует по-аристотелевски

Севир не первый, кто использует терминологию своей эпохи с тем содержанием, какое в него вкладывает аристотелевская философия. Арий и прочие еретики делали точно то же самое, пытаясь понять тайну рационально. Святые Отцы пользовались той же терминологией, но вложили в неё такое содержание, которое могло бы выразить то, что они сами познали в личном опыте богообщения и просвещения свыше. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет об этом:

«Языческие философы, как уже было сказано, различали сущность (οὐσία) и природу (φύσις)... Но святые Отцы, отказавшись от пространных словопрений, общее (κοινόν) и о многих предметах высказываемое, то есть низший вид, называли сущностью, природой и образом (или формой, μορφή. — М. В.), — например ангела, человека, собаку и т. п... Единичное же (μερικόν) они называли неделимым существом (или индивидом (индивидуумом), ἄτομον. — М. В.), лицом (πρόσωπον), ипостасью (ὑπόστασις), например Петра, Павла»²⁸.

Преподобный Максим Исповедник также полностью отождествляет термины «сущность» и «природа»^{6*} и термины «ипостась» и «лицо»^{7*}.

Антихалкидониты до сих пор настаивают на том, что относительно богословия^{8*}, т. е. триадологии, Отцы делали различие между природой и ипостасью, тогда как относительно домостроительства, т. е. христологии, они отождествляли эти понятия. Но это мнение не согласно со святыми Отцами. Преподобный Максим видит в этом новом

28 *Joannes Damascenus. Dialectica* 31 // ЕПЕ. 109. 1991. Σ. 112–114. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 64 (с изм.).

5* Под восприятием (πρόληψις) в христологии понимается воспринятое Христом человечество.

6* *Maximus Confessor. Opusc. 14: Variarum definitionum* // PG. 91. Col. 149B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 390.

7* *Ibid* // PG. 91. Col. 152A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 391.

8* Православное богословие традиционно делилось на два больших раздела: богословие — учение о Боге в Самом Себе, т. е. триадология, и домостроительство (οἰκονομία, букв. «управление домом»; ц.-сл. εἰσότηριε) — учение о действии Бога в тварном мире.

изобретении антихалкидонитов коварство²⁹, а прп. Иоанн Дамаскин спрашивает о причине, по которой следует отождествлять эти понятия относительно домостроительства.

Было многократно сказано, что именно эта нечёткость в терминологии создала те огромные сложности во взаимопонимании между православными и антихалкидонитами, которые имели место в веках, последовавших за IV Вселенским Собором. Этот аргумент используется и сегодня как средство для воссоединения разделённых, в том смысле, что вера одна и та же, хотя две стороны и не смогли понять друг друга.

Мы полагаем, это неправильно. Святые Церкви, обладавшие одинаковым мудрованием, выражали христологическое учение в равной степени православно, хотя бы и различными терминами³⁰. Но и нечёткость терминологии не являлась определяющим фактором для неправославия. Например, свт. Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуестийский были современниками и сподвижниками, однако один из них — Отец Церкви, а другой — великий ересиарх. Другой характерный пример — свт. Кирилл Александрийский и Лев Римский, которые в равной степени истинно и православно изложили христологическое учение, хотя противостояли разным ересям и имели различные цели: первый — защиту единства и единственности Лица Христа без уничтожения действительности двух природ во Христе; второй — обеспечение действительности двух природ без уничтожения единства и единственности Лица.

Таким образом, мы полагаем, что определяющим для православия и неправославия фактором было более глубокое постижение вопроса, как об этом говорит и приснопамятный о. Георгий Флоровский³¹.

Мы заметили, что нигде у святых Отцов не говорится о снисхождении к еретикам из-за того, что нечёткость терминологии якобы

29 «Семир коварно утверждает, что ипостась — то же, что и природа» (*Maximus Confessor. Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. 91. Col. 40A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319*).

30 Например, свт. Епифаний Кипрский пишет: «Он же истинно претерпел за нас страдание во плоти и в совершенном Вочеловечении, пострадав воистину на кресте, причём божество пребывало с Ним, но не превратилось в страдательное состояние, а осталось бесстрастным и неизменным. При этом ясно уразумеваются две стороны дела: Христос страдает за нас плотию, но бесстрастен пребывает в божестве; не так, впрочем, чтобы человек был сам по себе и божество само по себе, но божество присутствовало, однако не страдало по причине чистоты и несравнимости своей сущности» (*Epiphanius Constantiensis. Expositio fidei 17 // PG. 42. Col. 813C. Рус. пер.: [гл. 15] ТСО. 50. С. 344 (с изм.)*).

31 *Φλωρόφρακι Γ. Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες. Σ. 531–532.*

служит обстоятельством, смягчающим их неправославие³². Приводим мнения двух святых, характерные с точки зрения их отношения к вопросу терминологии.

Преподобный Иоанн Дамаскин: «Ещё же Диоскор и Севир и их многочисленная шайка доказывают о какой-то одной и той же ипостаси, определив, что и природа подобным образом одна, *не зная того, о чём говорят*, и не понимая того, *о чём утверждают* (1 Тим. 1, 7). Болезнь же некая и заблуждение их мысли было в том, что они думали, что природа и ипостась — одно»³³.

Преподобный Максим: «Севир коварно утверждает, что ипостась — то же, что и природа»³⁴.

**б) Севир принимает, что человеческая природа
Христа существует как ипостась**

Как мы уже сказали, Севир пользуется понятиями «сущность», «природа», «ипостась», «лицо» в том значении, которое они имеют в аристотелевской философии. Для Севира природа, которая не мыслится в конкретных ипостасях, но усматривается в общем как сущность ипостасей одного вида, есть некая абстракция и в действительности не существует. Когда сущность индивидуируется в ипостасях, природа становится конкретной, получает ипостасный характер, становится индивидом (individual) и является активной (ἐνεργός). То, о чём мы сказали, станет понятным из следующего отрывка³⁵:

«В случае человека, он в самый в момент схождения сущности тела и сущности души приходит в бытие как душевно-телесное существо и получает лицо. Две сущности соединяются не как сущности, но в самый момент соединения становятся ипостасными реальностями (hypostatic realities). “Тело и душа, — пишет Севир, — из которых состоит человек, сохраняют каждое свою ипостась”... Этот момент может быть объяснён так: ипостась есть конкретное существование (concrete being), получающееся из индивидуации (individuation) сущности»³⁶.

32 В работах современных богословов в этом отношении встречается снисходительный дух, но мы полагаем, что это неправильно.

33 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 2 // ЕПЕ. 106. Σ. 346.*

34 *Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 40A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319.*

35 *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch. P. 136.*

36 Согласно православному догматическому учению, в ипостасях одного вида усматривается вся природа, которая сказывается обо [всех ипостасях] этого вида (κατὰ φύσιν τῆς τοῦ εἶδους). Ипостась — это то, что в общем природы предоставляет особенные ипостасные характеристики, которыми она и отличается от остальных ипостасей. Легко увидеть,

Этот пример человека, состоящего из тела и души, Сефир переносит и на Христа. Подобным образом, говорит он, существуют божественная и человеческая природы во Христе. Мы сейчас не станем останавливаться на той во всех других отношениях основополагающей теме, что пример человека не может переноситься на Христа³⁷.

В нашем случае особенное значение имеет то, что, согласно Севиру, человеческая природа участвовала в соединении — хотя и не прежде момента соединения — как ипостась, и притом имея всё то, что делает её лицом: «Божество и человечество тем самым действительно сочетались воедино. Тогда как божество вошло в соединение через Бога Сына, человечество вошло в соединение в качестве индивида (in an individuated state). Сефир пишет: “Бог Слово есть одна ипостась. Он ипостасно соединил с Собою одну частную (particular) плоть, одарённую разумной и мыслящей душой, которая воспринята от Марии Богородицы”. Тем самым природы, вошедшие в это соединение, были ипостасями, хотя человечество обрело свой ипостасный статус лишь при соединении»³⁸.

Также и следующий отрывок весьма иллюстративен: «Бог Слово, соединяя человечество в Самом Себе, принимает его только как некую абстракцию, а не в ипостасном или личном статусе? Если человечество Христа не имеет того, что делает его лицом, может ли оно каким-либо образом функционировать в Воплощении?»³⁹

Сопоставляя это с учением Церкви, мы убеждаемся в его отличии от учения Севира. Является общим местом, что природа, принимаемая

что, по мнению Самуэля, ипостась производится индивидуацией сущности. Напомним, однако, что в православном учении подчёркивается онтологическое первенство ипостаси перед природой: «И Моисею когда открылся Бог, Он не сказал: Аз есмь сущность (ἡ οὐσία), но Аз есмь Сущий (ὁ ὢν), ибо не Сущий из сущности, но сущность из Сущего; ибо Сам Сущий заключил в Себе всю сущность (τὸ εἶναι)... Лицо Божие, согласно приведённому отрывку из святого Паламы, не является “производным” божества, божественной природы, но есть именно Сущий как божественное Лицо, которое “воипостазирует” (ἐνυποστασιάζει), т. е. делает ипостасью (ὑποστατικοποιεῖ) Свою Божественную природу и даёт ей “образ существования” (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)» (Αθανάσιος (Γέβριτης), ἐπιτ. Φῶς Ἰαρόν. Αθήναι, 1991. Σ. 134–135).

37 Пример человека может использоваться только в том смысле, что как из души и тела составляется один человек, а не два, так же и Христос из божества и человечества есть один, а не два. Все другие характерные для соединения тела и души особенности не могут переноситься на Христа. См.: *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 288–292; *Idem*. *Contra Jacobitas* 56–58 // ЕПЕ. 106. Σ. 396–398.

38 *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch*. P. 163.

39 *Samuel V. C. Further Studies in the Christology of Severus of Antioch* // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1976. Т. 58. Σ. 290.

«чистым умозрением» (ψιλλῆ θεωρία), есть нечто абстрактное. Бог Слово, согласно прп. Иоанну Дамаскину, воспринял не абстрактно мыслимую природу и не усматриваемую в виде (ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένην), т. е. всех людей вместе, но природу в индивидуе, которая тождественна виду (ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἶδει)⁴⁰, но не имеет ипостасного характера, а вся усматривается в каждой ипостаси одного вида⁴¹. Итак, преподобный пишет: «Ибо плоть Бога Слова не произошла со своею собственной ипостасью и не стала другой ипостасью помимо Ипостаси Бога Слова, но, получив существование в Ней, она скорее стала воипостасно, нежели самостоятельной ипостасью сама по себе»⁴².

Также в другом своём произведении: «Следует же знать, что как природы могут соединяться между собою ипостасно, как в человеке, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней получить существование. И то и другое мы видим во Христе... Но совершенно невозможно, чтобы из двух природ образовалась одна сложная природа или из двух ипостасей — одна ипостась... С другой стороны, невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, возымело другое начало своего ипостасного существования»⁴³.

Преподобный Максим чётко зафиксировал возможность вменить Севиру несторианское понимание соединения природ: «Опять же, если он говорит, что соединение произошло из ипостасей, то есть лиц, то обличается как мудрствующий одно с Еввионом, Павлом Самосатским и Несторием»⁴⁴.

Антихалкидонитам естественно не принимать обвинение в несторианстве, возводимое на них прп. Максимом, а вслед за ним и нами, потому что, по их мнению, упоминание ими об ипостасном характере человеческой природы не означает несторианства, но обеспечивает действительность этой природы. И всё же это их возражение не спасает их, потому что для православного выражения догмата недостаточно одного доброго произволения, но необходимо иметь правое мудрование, правильные предпосылки и чёткую формулировку. Как можно провести различие между ипостасью и ипостасью? Разве что назвать одну ипостасью, а другое — лицом. Но как раз в этом-то

40 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 55 [III, 11].

41 *Ibid.* 50 [III, 6]: «Мы говорим, что... всецелая и совершенная природа божества в одной из Своих ипостасей соединилась со всюю человеческой природой, а не часть с частью».

42 *Ibid.* 53 [III, 9].

43 *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 67 // ЕПЕ. 109. 1991. Σ. 208–210.

44 *Maximus Confessor*. *Opusc.* 2 // PG. 91. Col. 40C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320 (с изм.).

и заключается другая ошибочная философская предпосылка антихалкидонитов: различие ипостаси и лица⁴⁵. Отсюда и путаница в тайне ипостасного соединения.

Считаем необходимым сделать замечание, касающееся ипостасного, согласно Севиру, характера человеческой природы. Профессор о. Иоанн Романидис касался этого вопроса на неофициальной встрече в Бристоле⁴⁶, а также довёл его важность до сознания православных богословов на встрече Межправославной комиссии в Аддис-Абебе в 1971 г.⁴⁷ Мы задаёмся вопросом: не попал ли и этот вопрос в круг тем, которые не были исследованы подробно в силу того, что на последующем официальном богословском диалоге был выбран «более действенный» метод?

в) Ипостасное соединение согласно Севиру

Понятие «ипостасное соединение» использовалось свт. Кириллом⁴⁸ в смысле действительного соединения двух природ в одной Ипостаси Бога Слова. Это понятие подвергалось нападкам антиохийцев⁴⁹, считавших, что оно является нововведением и не выражает тайну соединения природ во Христе, из-за чего сами потерпели неудачу и оказались в пространстве ереси.

- 45 Вопрос о различии ипостаси и лица в общем затрагивается Самуэлем в работе: *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch*. P. 136–137. Но он применяет это различие ко Христу в статье: *Idem. One Incarnate nature of God the Word // Does Chalcedon Divide or Unite?* Geneva, 1981. P. 91–92, где на замечание о. Иоанна Романидиса, что фраза: «соединение привело в бытие одно Лицо» (the union brought into being one Person) – напоминает несторианство, Самуэль отвечает: «Это высказывание основывается на акценте Севира, что существовало различие между Сыном до воплощения и Сыном воплощённым. В силу такого акцента Севира показывает, что *ипостась* Иисуса Христа, хотя является связанной с (continuous with) с ипостасью Бога Сына, не является просто этой последней. *Ипостась* Иисуса Христа есть сложная *ипостась*, образованная из схождения божества и человечества».
- 46 *Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // GOTR*. 1968. Vol. 13. № 2. P. 166.
- 47 *Μεθόδιος, μητρ. Αξιώμης*. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 187–188.
- 48 «Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотью по ипостаси...» (2-й анафематизм свт. Кирилла: *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 2 // АСО*. Т. 1. Vol. 1 (6). P. 114. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 58).
- 49 «Мы исповедуем, что один Христос... и, благодаря соединению, именуем Того же Самого и Богом, и человеком; а соединения по ипостаси никоим образом не знаем как странного и чуждого божественным Писаниям» (возражение Феодорита против 2-го анафематизма: *Ibid*. Рус. пер.: Там же (с изм.)).

Православно понимаемое ипостасное соединение является ядром христологического учения и оружием против любой христологической ереси. В творениях святых Отцов находится множество указаний на этот основополагающий христологический элемент. В тайне соединения природ Ипостась Бога Слова имеет онтологическое первенство. Само Слово воплощается, воспринимая плоть с разумной и мыслящей душой и соединяя её со Своим божеством таким образом, что Сама Его вечная Ипостась становится ипостасью также и воспринятой плоти. Воипостасность (τὸ ἐνυπόστατον) воспринятой плоти является совершеннейшей догматической формулой тайны соединения. «Функция» (λειτουργία) Бога Слова не исчерпывается только тем, что Он соединился с плотью, но что Само Слово теперь уже вечно является Ипостасью и Лицом Христа, воплощённого Слова.

В этом смысле соединение двух природ как процесс онтологически не предваряется «образованием» Лица Христа, Эммануила, воплощённого Слова. Проще говоря, антихалкидониты сосредоточивают свою способность к постижению на том, что природа Слова и человеческая природа соединились, а не на том, что Бог Слово соединил природы в Себе Самом. Таким образом, они воспринимают Лицо как плод соединения, тогда как во втором случае они постигли бы, что Лицо (т. е. Бог Слово) совершает соединение.

Что восприятие антихалкидонитов отличается, ясно видно из внимательного изучения многих их текстов, например в следующем выражении: «Соединение привело в бытие одно Лицо, и это одно Лицо есть Лицо Бога Сына в Его воплощённом состоянии»⁵⁰.

Далее в этом же тексте утверждается: «Существует разница между Сыном прежде воплощения и воплощённым Сыном, так что Ипостась и Лицо Иисуса Христа не есть просто Ипостась и Лицо Бога Сына»⁵¹.

Это утверждение неверно: хотя Сын прежде Воплощения не имел человеческой природы, которую Он воспринял через Своё Воплощение, прибавлением второй части вышеприведённого выражения, т. е. слов «так что... Бога Сына», создаётся впечатление, что в самой по себе Ипостаси Бога Слова произошло некое изменение.

Второй пункт касательно ипостасного соединения, который антихалкидониты понимают неправильно, имеет отношение к индивидуации человеческой природы в момент её соединения с Богом Словом. Этот момент до крайности акцентируется Самуэлем, который прямо

50 Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 88.

51 Ibid.

утверждает: «Итак, выражение “ипостасное соединение” для Севира означает, что во Христе было сближение (coming together) всего того, что подразумевает (implies) божество Сына, и всего того, с чем ассоциируется (connotes) индивидуированное человечество. Это выражение также означает абсолютно внутренний и личный характер соединения»⁵².

Теперь уже легко сделать предположение о значении вышеизложенного в определении «сложной ипостаси» Христа. Наконец пришло время сказать: несправедливо обвинять прп. Иоанна Дамаскина в том, что он не говорит ясно, что понимает под «сложной ипостасью» — возможно, из-за иного угла зрения, под которым, как мы сказали, антихалкидониты смотрят на ипостасное соединение. Во всяком случае, преподобный выражается вполне понятно, как видно из следующего отрывка, и эта формулировка является эталоном православия и вместе обличением антихалкидонских мнений. Он пишет: «Итак, мы утверждаем, что божественная Ипостась Бога Слова существовала прежде вневременно и вечно, простая и несложная, несотворённая и бестелесная, невидимая, неосязаемая, неопикуемая... в последок же дней Слово, не выходя из Отчего лона, неопикуемо вселилось в утробу Святой Девы, бессеменно и непостижимым образом, как знает Оно Само, и в самой Своей предвечной Ипостаси осуществило Себе плоть от Святой Девы... Итак, Он воплотился, восприняв Себе от Неё начаток нашего смешения (τὴν ἀρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυράματος), плоть, одушевлённую разумной и мыслящей душою, так что Ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти и, прежде бывшая простою, Ипостась Слова сделалась сложною; сложною же — из двух совершенных природ, божества и человечества»⁵³.

Антихалкидониты, словно не зная этого, определяют сложную ипостась как результат схождения божества и индивидуированного человечества: «Сефир употребляет это выражение и проясняет его значение. Одна ипостась Христа, говорит он, образовалась через схождение божества и человечества»⁵⁴.

Полагаем, характерно, что Сефир не определяет Ипостась Бога Слова как ипостась и воспринятой плоти. Именно по этой причине проф. Самуэль в недоумении ставит вопрос: как может воипостасность человеческой природы обеспечить ей действительно функциональное

52 Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 87.

53 Joannes Damascenus. Expositio fidei 51 [III, 6] // ЕПЕ. 19. Σ. 310–312. Рус. пер.: Цит. соч. С. 245 (с изм.).

54 Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch. P. 181.

место в лице Христа, раз она не имеет ипостасного и личного характера?⁵⁵ Это и есть фундаментальное отличие от православного учения! Только ясное и недвусмысленное исповедание IV Вселенского Собора может исцелить это ошибочное мнение антихалкидонитов, а именно: мы исповедуем «одного и Того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух природах познаваемого» (Бога Слова).

Насколько определяющее значение имеет это положение Севира в понимании христологического догмата и его распространении на всё богословие Церкви, будет видно в последующих пунктах.

г) Севир учит моноэнергизму

Монофелитство и моноэнергизм как богословские течения появились спустя столетие после смерти Севира. Тем не менее в его учении отчетливо видно его моноэнергийное мудрование. Ярый противник святого IV Вселенского Собора, он не принимал, что «действует каждый из образов в общении с другим».

Как известно, церковное учение по данному вопросу состоит в том, что воля (θέλησις) и действие (ἐνέργεια) являются сущностными свойствами природы: «Но не без природного действия Он поистине стал человеком, коего [природного действия] логос — таков уж закон сущности — всё характеризует естественно, с чем сращён по существу»⁵⁶. Просто желать и действовать (τὸ ἀλλῶς θέλειν καὶ ἐνεργεῖν) — принадлежность природы, тогда как желать неким образом (τὸ πῶς θέλειν) принадлежит ипостаси⁵⁷. Известно также, что это учение утверждено авторитетом VI Вселенского Собора: «Та и другая природа желает и производит свойственное себе в общении с другой (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐκάστην φύσιν θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια)»^{9*}.

Севир же, напротив, с характерной ясностью приписывает действие лицу. Он пишет: «Когда мы анафематствуем утверждающих, что Эммануил имеет две природы после соединения, а также [два] их действия и [два] свойства, мы не потому ставим их под осуждение, что они говорят о природах, или действиях, или свойствах, но в силу

55 Samuel V. C. Further Studies. P. 290.

56 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 2* // PG. 91. Col. 1037C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у Григория и Дионисия (Амбигвы)* / пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 19 (с изм.).

57 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 58* [III, 14] // ЕПЕ. 19. Σ. 342.

9* Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // Рус. пер.: *Асмус В., прот. VI Вселенский Собор. Богословие Собора. С. 635* (с изм.).

того, что они учат о двух природах после соединения и относят действия и свойства к каждой из них, разделяя их, таким образом, между природами»⁵⁸.

Здесь выявляется первое и основное следствие ошибочного и недостаточного понимания ипостасного соединения: в той же мере ошибочное восприятие общения природных свойств. По мнению севириан, соединение двух природ в одну природу воплощённого Слова даёт возможность обобщать их природные свойства, так что воплощённое Слово имеет одно сложное богومужное действие. Показательны следующие слова Севира⁵⁹: «Итак, собственным действием какой природы мы назовём хождение по воде? Пусть ответят нам вводящие две природы после соединения. Божественной? А разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? А разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии?.. Но очевидно и совершенно несомненно, если только мы не пьяны намеренно, что раз один и неразделен воплотившийся ради нас Бог Слово, то и действие Его нераздельно (ἀμέριστος)»⁶⁰.

Но святые Отцы и в этом примере, и в других ему подобных видят два действия и одного Христа, действующего или по-божески, или по-человечески: «Итак, поскольку Христовых природ две, мы говорим и о двух Его природных волях и природных действиях. А так как ипостась двух Его природ одна, то утверждаем, что один и Тот же Самый есть Тот, Который природным образом и желает, и действует соответственно обеим природам»⁶¹.

Вопрос о действиях Христа всегда был одним из важнейших пунктов трений. Для антихалкидонитов исповедание активных природ во Христе

58 См.: *Αλέμου Κ. Ἡ Χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνος*. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 105. Рус. пер.: *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 207, прим. 68 (с изм.).

59 *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* // PG. 86, 1. Col. 924CD. Рус. пер.: *Давыденков О., иер.* Христологическая система. С. 228 (с изм.).

60 Антихалкидониты соединяют параллельным образом воли и действия природ вместе с природами, поэтому они исповедуют сложную волю и действие наряду со сложной, по их мнению, природой. Например, в Орхусе было заявлено: «Когда мы говорим об одном, мы всегда имеем в виду нечто одно соединённое (a united one), а не простую числовую единицу (a simple numerical one)» (*Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church* // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. № 2. P. 120). Также в Бристоле: «Следовательно, воля Христа есть воля человека, восполненная (fulfilled) волей Бога, и воля Бога, соединённая с волей человека. С этой точки зрения, в одном Христе нет двух волей, но Его воля есть та, в которой воля Бога и воля человека нашли своё абсолютное соединение» (*Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ*. P. 165).

61 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 58 [III, 14] // ЕПЕ. 19. Σ. 340.

означало два лица, и поэтому они не принимали два действия ни под каким видом. Они говорили: «И поскольку Он есть Единородный Сын Отца и Он же есть Единородный [сын] матери, Один Сын; и как Один Сын, один Христос; и как Один Христос, Одно лицо (person); и как Одно Лицо, одна ипостась (prosopon); и как одна ипостась, одна воля; и как одна воля, так же одно действие; и как одно действие, одна природа; так что поистине Он есть: Одна Природа»⁶².

До недавнего времени их позиция касательно точки зрения дифелитов была весьма жёсткой: «Мы не можем принять дифелитскую формулировку (VI Вселенского Собора. — *Авт.*), которая приписывает волю и действие природам, а не ипостаси. Мы можем исповедать только соединённую и неслитную богомужную природу, волю и действие Христа, воплощённого Господа»⁶³.

Православное понимание общения свойств происходит из православного понимания ипостасного соединения. Поскольку как божественные, так и человеческие свойства относятся к одной и той же Ипостаси Бога Слова, Слово страдает на Кресте плотью и плоть Слова называется и есть животворящая. Этот вопрос изъясняется с удивительной ясностью прп. Иоанном Дамаскином в главе «О взаимном сообщении свойств»^{10*}.

При таком православном понимании общения свойств и само богомужное действие объясняется православно: «Так и во Христе божеству Его принадлежит божественное и всемогущее действие, человечеству же Его — действие, одинаковое с нашим. Последствием же человеческого действия было то, что Он взял руку отроковицы и привлёк к Себе; божественного же — оживотворение её. Ибо это одно, а то другое, хотя в богомужном действии они неотделимы друг от друга»⁶⁴.

Более подробный разбор вопроса о богомужном действии можно найти у прп. Иоанна Дамаскина^{11*}.

62 *Karekin (Sarkissian), Bishop. The doctrine.* P.116. [Цитата приводится в орфографии Гарегина (Саркисяна). — *М. В.*].

63 *Paulos Mar Gregorios, Metr. Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite?* Geneva, 1981. P. 134.

64 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59 [III, 15] // ЕПЕ. 19. Σ. 364.

10* *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 48 [III, 4].

11* *Ibid.* 63 [III, 19].

д) Севир принимает еретическое учение о частных сущностях

Аристотелевская концепция частных сущностей (μερικαὶ οὐσίαι) осуждается святыми Отцами, потому что в триадологии она вводит троебожие, а в христологии ведёт к принятию одной природы во Христе. Арий и Иоанн Филопон представляют собой классических представителей этого учения⁶⁵.

Преподобный Анастасий Синаит приписывает это еретическое учение и Севиру: «Ведь Аристотель говорит, что лицо есть частная сущность. Затем, следуя этому вздорному правилу, Арий сказал, что у Отца и Сына и Святого Духа три сущности. Последовав этому незаконному определению, Севир сказал, что Христос образовался как одна природа из двух частных сущностей и половинных (ἡμίτομος) ипостасей»⁶⁶.

Преподобный Иоанн Дамаскин также осуждает египетских антихалкидонитов, схиматиков^{12*} и монофизитов в том, что они принимают это учение о частных сущностях: «А также, выставя догмат о частных сущностях, они расстраивают тайну Домостроительства»⁶⁷. Основываясь на свидетельствах этих святых Отцов, мы также приходим к убеждению, что Севир «выставляет догмат о частных сущностях» — во всяком случае, так это представляется из толкования проф. Самуэля. Множественные упоминания о том, что индивидуированная сущность (individuated ousia) является ипостасью и индивидуом (individual) с личным бытием, достоверно свидетельствуют об этом.

65 *Χρήστου Π.* Ἑλληνική Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5. Σ. 107.

66 *Anastasio Sinaita.* *Viae dux* 6 // PG. 89. Col. 108B. Рус. пер.: *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 212 (с изм.).

67 *Joannes Damascenus.* *De haeresibus* 83 // ЕПЕ. 109. Σ. 282. Ср.: *Idem.* *Expositio fidei* 50 [III, 6] // ЕПЕ. 19. Σ. 310: «Ибо всякая сущность — общая для всех охватываемых ею ипостасей, и нельзя найти частной и особенной природы, или сущности, так как [иначе] необходимо будет одни и те же ипостаси называть и единосущными, и разносущными и Святую Троицу называть и единосущной, и разносущной по божеству»; также: *Idem.* *Contra Jacobitas* 9, 10 // ЕПЕ. 106. Σ. 354.

12* В некоторых списках «О ста ересьх вкратце» гр. Иоанна Дамаскина, как и в русском переводе, вместо *σχηματικῆ* («схиматики») читается *σχισματικῆ* («схизматики»), т. е. раскольники (как отделившиеся от Церкви под предлогом неприятия Халкидонского ороса). Однако чтение *σχισματικῆ* предпочитается варианту *σχηματικῆ* во всех изданиях (сериях PG и ЕПЕ, критич. изд. Коттера в серии PTS). По замечанию иером. Феодора (Юлаева), «в современном издании... под редакцией Б. Коттера как более предпочтительное выбрано чтение не *σχισματικῆ*, но *σχηματικῆ* (от *σχῆμα* — «внешность», «видимость»), что является обвинением монофизитов в тяжкой ереси, представляющей человечество Христа лишь видимостью, т. е. в докетизме» (*Феодор (Юлаев), иером.* Монофизитство // ПЭ. М., 2017. Т. 46. С. 690).

И в этом вопросе церковное учение полностью отличается. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, всё (ὅλη)⁶⁸ божество в Ипостаси Слова соединяется со всей человеческой природой^{13*}, которая, однако же, получила бытие только в Ипостаси Слова^{14*}, не составив при этом ни самостоятельной (ἰδιοσύστατη) ипостаси^{15*}, ни индивида^{16*}.

е) Как Севир понимает обожение человека?

Православное учение об обожении основывается на ипостасном соединении двух природ в одной и той же Ипостаси Бога Слова. Результатом этого ипостасного соединения является обожение воспринятой человеческой природы: «Ибо Слово стало плотью, плоть же — Словом, хотя ни то, ни другое не выступило из своей природы»⁶⁹.

«Святитель Григорий Палама определённо учит, что обновление (ἀνακαίνισις) во Христе есть обновление не человеческих ипостасей, но виновенной человеческой природы, с которой соединилось Слово Божие в Своей Ипостаси: “Не ипостась от нас, но нашу природу Он, восприняв, обновил, соединившись с ней в Своей Ипостаси”^{*}... Плоть Христова, как тело вочеловечившегося Бога Слова, является для Паламы и православной традиции точкой соприкосновения человека с Богом... Первой спаслась и освободилась плоть Христова как тело божественного Слова; и мы, добавляет он, “как сотелесные, поэтому спасаемся”^{**}... Через обожение человеческой природы Христа обожился “начаток нашего смещения”^{17*} и образовался “новый корень”, способный передавать жизнь и нетление своим побегам^{***}... Соединение [людей] с этим новым корнем осуществляется через свободное личное соучастие в обновлении во Христе»⁷⁰.

68 Слово «всё» (ὅλη) здесь следует понимать как «общая природа» (т. е. не частная и индивидуированная), а не «совершенная», т. е. не лишённая чего-либо из того, что её составляет.

69 *Gregorius Palamas. Tomus Synodicus (a. 1351) 9 // Καρμίρης ΄Ι. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960. Τ. 1. Σ. 357.*

70 *Μαντζαρίδης Γ. Παλαμικά. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 166–170.*

13* *Joannes Damascenus. Expositio fidei 50 [III, 6].*

14* *Ibid. 55 [III, 11].*

15* *Ibid. 53 [III, 9].*

16* *Ibid. 55 [III, 11].*

17* Ἀπαρχή τοῦ ἡμετέρου φουράματος. Ср. 1 Кор. 15, 20, 23. В синод. переводе ἀπαρχή («начаток», «первый сбор» или «лучшая доля плодов») здесь переведено как «первенец». Ср. Рим. 11, 16: ἄλλοτε ἡ ἀπαρχή ἐστίν, ὅτι ἡ ἀπαρχή ἐστίν, ὅτι ἡ ἀπαρχή ἐστίν, ὅτι ἡ ἀπαρχή ἐστίν. Ср. 1 Кор. 5, 7.

* *Gregorius Palamas. Homilia 5 // PG. 151. Col. 64C. — Прим. Г. Мандзаридиса.*

** *Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos 61 // PG. 26. Col. 277B. — Прим. Г. Мандзаридиса.*

*** *Gregorius Palamas. De hesychastis III, 1, 33. — Прим. Г. Мандзаридиса.*

Из вышеизложенного понятно ещё более плачевное, нежели предыдущее, последствие неправославия антихалкидонитов в учении об ипостасном соединении. Если человеческая природа не воипостасна в Ипостаси Бога Слова, то как она обоживается? Или если она обоживается, соединяясь с божеством сама по себе [в одной сложной природе. — *М. В.*], то как она не превращается в него и не смешивается с ним? Где обретается сложная природа, которая сохраняла бы сущностные различия тех природ, из которых она состоит? Такая возможность есть только у сложной ипостаси.

Как видно, смысл обожения нашего смешения непонятен антихалкидонитам. Спасение людей понимается ими как внешнее событие, что показывает следующий отрывок: «Воспринимая одного из членов человеческого рода (!) в ипостасное соединение с Собой, Бог Сын и чрез него — этого члена человеческой семьи (!) — совершил спасение всего человечества (of the entire mankind)»⁷¹.

В другом контексте Самуэль опять пишет, что каждый человек спасается, когда отвечает на любовь Божию, но не разъясняет того, как именно спасение (т. е. обожение) становится общим достоянием различных человеческих ипостасей. Главной причиной проблемы является еретическое учение о частных сущностях, т. е. о том, что человеческая природа была воспринята Богом Словом как индивид.

Полагаем, что это очень серьёзная тема и её не следует включать в число тех, которые могли бы и не обсуждаться на богословском диалоге.

2. Теопасхитская прибавка к Трисвятому

С того времени как монофизитский Антиохийский патриарх Пётр Гнафей (470) ввёл в Трисвятое теопасхитское выражение «распныйся за ны», антихалкидониты сохраняют его в своём богослужении и, чтобы обезопасить его догматически, относят его только к Сыну.

Но святые Отцы всегда относили Трисвятую песнь к Святой Троице, как и Серафимы — трисвятое славословие, о котором говорит пророк Исаия. Этот вопрос подробно разбирается у прп. Иоанна Дамаскина в его «Точном изложении...»^{18*} и сочинении «О Трисвятой песни»^{19*}.

Характерно замечание антихалкидонитов, что «в ней (этой молитве) становится вполне понятным соединение божественного с человеческим

71 *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch. P. 157.*

18* *Joannes Damascenus. Expositio fidei 54 [III, 10].*

19* *Joannes Damascenus. Epistula de hymno Trisagio // ЕПЕ. 106. Σ. 204–264.*

в воплощённом Боге»⁷², потому что она разоблачает то, что мы обычно называем теопасхизмом. В одной, по их мнению, природе Христа страданиям подвергается не только плоть, но и соединённое с плотью божество: «Божество никогда не разлучается с плотью и плоть никогда не разлучается с Божеством. Где бы ни находилось Божество, будет находиться и она. По причине совершенного соединения и то, и другое были подвержены смерти»⁷³.

Прежде всего, кажется оксюмороном, что они считают божество бесстрастным до соединения с плотью и страстным^{20*} после соединения: «Божество, которое бесстрастно, пострадало на Кресте по причине Своего соединения с плотью»⁷⁴. Но это совершенно понятно, если принять во внимание, что они неправильно воспринимают ипостасное соединение, согласно которому Бог Слово может называться и быть и бесстрастным, и страстным: одно — по божеству, другое — по человечеству; но они считают, что природы соединяются сами по себе для образования одной сложной природы, в которой свойства плоти делаются общими для божества, а свойства божества — для плоти: «Слово стало плотью и вселилось в нас». Таким же образом мы можем сказать, что и плоть стала божественной. Так свойства плоти могут приписываться Божественному слову (божественной природе. — *Авт.*) и наоборот»⁷⁵.

С православной же точки зрения это неприемлемо. Преподобный Иоанн Дамаскин говорит: «Итак, говоря о божестве, мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что божество страстно или сотворено). Но и плоти или человечеству мы не приписываем свойств божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, — несотворенно)»⁷⁶.

Мы не пребываем в неведении о том, что антихалкидониты провозглашают, что Христос единосущен Отцу и, следовательно, по божеству бесстрастен. И что Бог Слово — и страстен, и бесстрастен. Но при этом их теория о сложной природе Христа позволяет им выражать теопасхитские толкования, подобные вышеизложенным⁷⁷. Лишь недвусмыслен-

72 Severius Zaka Iwas. The Doctrine of One Nature in the Syrian Rites // GOTR. 1968. Vol. 13. № 2. P. 315.

73 Worquineh Like Siltanat Habte Mariam. The Mystery of the Incarnation // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. № 2. P. 159.

74 Worquineh Like Siltanat Habte Mariam. The Mystery of the Incarnation. P. 159.

75 Ibid. P. 158.

76 Joannes Damascenus. Expositio fidei 48 [III, 4] // ЕПЕ. 19. Σ. 300.

77 Если божество Христа страстно вследствие соединения, тогда Христос не единосущен Отцу, потому что бесстрастие является сущностным свойством божества. С другой стороны, если ►

20* Здесь и далее — «страстный» (παθητός) в смысле «подверженный страданиям».

ное исповедание православной формулировки IV Вселенского Собора, и только оно, может избавить антихалкидонитов от этой путаницы.

3. Преподобный Максим Исповедник разоблачает монофизитское толкование выражения «лишь умозрительно»

Выражение «лишь умозрительно» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) — допускает двойное толкование: православное или монофизитское. Его православное понимание определено святым V Вселенским Собором в 7-м анафематизме против «Трёх Глав», в котором анафематствуется тот, кто использует число «два», подразумевая разделённые (χωρισμένους) и самоипостасные (ἰδιοῦλόστατες)^{21*} природы, тогда как следовало бы мыслить различие природ, т. е. их расположение по отдельности⁷⁸, лишь «умозрительно».

Не секрет, что V Вселенский Собор должен был разрешить серьёзнейшую проблему неверного истолкования IV Вселенского Собора несторианствующим тогда Западом. Проблема создавалась не самим по себе исповеданием числа природ⁷⁹, но возможностью его неверного истолкования, т. е. воззрением на природы как на разделённые и самоипостасные. Следовательно, необходимо сделать акцент на словах: «употребил это число так, что считает эти природы разделёнными и самоипостасными», — потому что они придают смысл и содержание понятию «лишь умозрительно». Если мы захотим мысленно расположить

- ▶ человечество Христа несотворённо вследствие соединения, тогда Христос не единосущен Своей Матери и нам, потому что сотворённость является сущностным свойством человеческой природы. Таким образом, они исповедуют двойное единосущие лишь номинально.
- 78 Глагол «различаются» (διακρίνονται), используемый только Севиром, имеет совершенно иной смысл и назначение, нежели глаголы «разделяются» (διαίρονται), «разлучаются» (χωρίζονται), «расстаются» (διίστανται), «делятся» (μερίζονται), «отходят друг от друга» (ἀποφοιτοῦν ἀλλήλων), «полагаются порознь» (τίθενται ἀνὰ μέρος), «рассекаются» (διατέμνονται), «различествуют» (διαφέρουσιν) [русский перевод этих синонимичных глаголов даётся лишь условно. — М. В.], которые встречались нам в текстах свт. Кирилла. В книге митр. Мелетия (Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Εὐμπτῆ Οἰκουμηνική Σύνοδος. Σ. 589 ὑποσημ. 57) и проф. Г. Марцелоса (Μαρτζέλος Γ. Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας. Α'. Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 173, ὑποσημ. 37) имеется множество святоотеческих цитат с вышеназванными глаголами со значением разделения и сечения, но нигде не встречается глагол «различаются» (διακρίνονται).
- 79 «И как три Ипостаси Святой Троицы и неслитно соединены, и нераздельно разделены и исчисляются, и число это не производит в них разделения или разлучения, или отчуждения и рассечения... таким же самым образом и природы Христовы хотя и соединены, но соединены неслитно... Поэтому они и исчисляются, и число это не вводит разделения» (Ioannes Damascenus. Expositio fidei 49 [III, 5] // ЕПЕ. 19. Σ. 304).
- 21* Существующие каждая в собственной ипостаси.

по отдельности природы Христа как разлучённые, то мы уже несториане, потому что необходимо придаём им и частную ипостась, что означает разделение лица Христа на две ипостаси.

Однако мы, православные, исповедующие единство и единственность Лица Христа как вечной Ипостаси Бога Слова, никогда не можем разделить природы и расположить их разлучённо и по отдельности. Следовательно, когда мы исповедуем две природы в одной Ипостаси Слова, мы определённо имеем в виду сущностное различие природ и в действительности, а не лишь умозрительно. А иначе как могла бы устраниться разница между нетварным божеством и тварной плотью?

И если, напротив, согласно антихалкидонитам, природы после соединения различаются лишь умозрительно, уместно задать вопрос: а в действительности природы сливаются? Именно это неправильное истолкование антихалкидонитами понятия «лишь умозрительно» обличает прп. Максим и считает его прикрытием слияния природ: «Сефир, исповедуя простое (ψιλή) различие после единения, по примышлению (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν) полагает существование различающихся, но по энергии (κατὰ τὴν ἐνέργειαν)^{22*} при этом утверждает их слияние»⁸⁰.

А поскольку с той же логикой и Несторий, «говоря о единении по одному только простому наименованию (κατὰ μόνην ψιλήν τὴν προσήγορίαν), вводил разделение по энергии»⁸¹, прп. Максим заканчивает свою критику так: «Поистине злая чета беззаконных мужей, неистово рвущихся с противоположных сторон злодейски расторгнуть истину православных догматов!»⁸²

4. Иконоборчество и его монофизитские предпосылки

Иконоборчество не связано с антихалкидонитами непосредственно. Иконоборческие императоры и епископы формально были православными. Но их богословские предпосылки были монофизитскими. Такое заключение без труда выводится из разбора доводов иконоборцев, которые состоят в следующем⁸³.

80 *Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 41B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320.*

81 *Ibid.*

82 *Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 44A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 321.*

83 *Μαρτζέλος Γ. Οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὴν εἰκόνα στό πρωτότυπο // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1992. Σ. 505–518.*

22* Здесь и ниже у прп. Максима «по энергии» означает «в действительности». См.: *Давыденков О., иер. Христологическая система. С. 227.*

- 1) Они утверждали, что изображение Христа непозволительно, потому что Его изображением описывается и получает форму (σχηματοποιεῖται) Его неопикуемое и бесформенное (ἀσχημάτιστη) божество.
- 2) Они не принимали, что Христос является первообразом Своего изображения, ибо думали, что это означало бы, что Христос — простой человек.
- 3) Они утверждали, что изображение Христа вводит, помимо Ипостаси Слова, и второе, опикуемое, лицо, что ведёт к принятию двоицы лиц, т. е. к несторианству.

Из этих доводов видны следующие соответствующие христологические предпосылки иконоборцев:

- а) смешение между природой и ипостасью, что впоследствии ведёт к их отождествлению;
- б) еретическое восприятие способа соединения двух природ во Христе;
- в) отказ от исповедания, — прежде всего, как мудрования, а не просто исповедания устами, — что Ипостась Бога Слова является ипостасью также и воспринятой плоти.

Но таковы же и христологические воззрения антихалкидонитов, как мы уже сказали, обращаясь к христологии Севира.

Совершенно противоположны христологические предпосылки защитников икон, святых Отцов и Исповедников, Феодора Студита, Никифора патриарха Константинопольского и Иоанна Дамаскина, как и святых Отцов VII Вселенского Собора. Все они, основываясь на христологии IV Вселенского Собора, опровергли доводы иконоборцев следующим образом.

- Поскольку, согласно прп. Феодору Студиту, «при всяком изображении изображается не природа [предмета], но [его] ипостась»⁸⁴, Христос изображается как ипостась, и притом только по Своей человеческой природе, ибо ипостасное соединение не сливает природы, но сохраняет свойства каждой. Следовательно, неопикуемая и бесформенная божественная природа не описывается и не получает формы вместе с человеческой.
- С другой стороны, так как после соединения две природы существуют действительно, а не только «лишь умозрительно», по заблуждению Севира, и так как каждая природа сохраняет

84 Theodorus Studita. Antirrhethica III, 34 // PG 99. Col. 405AB; Рус. пер.: ПСТСО. 6. С. 300.

своё свойство (ιδιότης) (орос IV Вселенского Собора), описуемость человеческой природы позволяет и изображать Христа. Согласно прп. Феодору, «при производстве изображения описываемого [предмета] и имеется в виду то самое, что описывается»⁸⁵, т. е. Христос, не лишаясь Своего божества, по Своей человеческой природе может являться первообразом для Своего изображения.

- Так как святые Отцы чётко исповедуют Ипостась Бога Слова как ипостась также и воспринятой плоти, никоим образом невозможно ввести второе лицо. Противоположное могло бы произойти при севирианской теории об одной сложной ипостаси Христа.

Мы не случайно обратились к иконоборческой теме. В 8-м пункте 2-го «Согласованного заявления» (1990) сказано, что антихалкидониты воздают поклонение святым иконам согласно древнему преданию. Если это действительно так⁸⁶, то антихалкидонитам нужно будет вновь рассмотреть догматическое основание для изображения Христа и поклонения святым иконам. Иначе будет наблюдаться непреодолимое расхождение между верой и практикой, которое будет обнаруживать их догматическое отклонение от богословия, предполагаемого их практикой.

Размышления над «Согласованными заявлениями» 1989 и 1990 гг.

«Согласованные заявления» как *formulae concordiae* [формулы согласия. — *М. В.*] не могут быть приняты. Во-первых, потому, что они предполагают общую веру, тогда как разделяющие нас догматические различия остаются значительными. Во-вторых, потому, что во всех пунктах существуют неясности, которые позволяют давать двойную интерпретацию тексту, так что каждая сторона может читать в них свою веру.

Например, во 2-м «Согласованном заявлении» (1990):

- Пункт 3 может оказаться развитием формулы «из двух природ», но не и «в двух природах».
- В пункте 4 исповедуется ипостасное соединение, но не выясняются его характеристики, т. е. что Ипостась Бога Слова есть также ипостась воспринятой плоти и что общение

85 *Theodorus Studita. Antirrhetica II, 9 // PG 99, Col. 357A. Рус. пер.: ПСТСО. 6. С. 267.*

86 У нас есть сведения, что хотя они согласно древнему преданию сохраняют иконы, они не воздают им почитательного поклонения.

природных свойств осуществляется в Ипостаси Слова, а не между природами.

- В пунктах 3 и 4 исповедуются две природные воли и два действия, но не осуждается моноэнергизм.
- Согласно пункту 5, желающий и действующий есть всегда одна Ипостась воплощённого Логоса, но не исповедуется, что «та и другая природа хочет и производит свойственное себе в общении с другой» (ἐκάστη φύσις ἐνεργεῖ τὰ ἑαυτῆς μετὰ τῆς θαιτέρου κοινωνίας) или, что также верно, что Христос действует по каждой из природ (ἐνεργεῖ καθ' ἑκατέραν τῶν φύσεων).
- 6-м пунктом отвергаются толкования Соборов, несогласных с оросом III Вселенского Собора и «Примирительным посланием», но эти Соборы не называются. Какие Соборы будут отвергнуты на основании этого пункта антихалкидонитами, а какие — православными?
- В пункте 7 антихалкидониты употребляют, под условием двойного единосущия, кирилловское выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», в котором, безусловно, «одна природа» означает «одна ипостась», но в то же время (1-е «Согласованное заявление») сохраняют и понятие «одна соединённая богочеловеческая природа во Христе». Древние антихалкидониты позавидовали бы такой формулировке. Но самое важное в том, что сегодняшние антихалкидониты могут хвалиться, что твёрдо пребывают в вере своих отцов, тогда как для православных, напротив, поставлено ограничение: природы различаются лишь умозрительно, — что полностью удовлетворило бы Севира, но ни одного из святых Отцов (см. также прим. 78 на с. 171).
- 8-м пунктом монофизиты принимают только как толкование православных, что Вселенские Соборы, бывшие после III Вселенского, православны в своём учении. Когда они примут, что это также и их толкование?

При таких расплывчатых формулировках антихалкидониты очень легко могут признать в «Согласованных заявлениях» свою веру, а мы, православные, свою. Как у нас будет общая Чаша без общего мудрования?

Заключение

Было бы по меньшей мере наивно полагать, что столь глубокая христологическая тема может быть исчерпана в столь краткой работе. Тем не менее суммировать основные моменты, которые с необходимостью должно исповедовать, чтобы вера была православной, вполне возможно. С исторической точки зрения следует сказать, что святые Отцы прекрасно знали, с кем они ведут диалог, и никак нельзя допустить, что они неверно поняли своих оппонентов и осудили их по недоразумению. Определяющую роль в отделении антихалкидонитов от общения с Кафолической Церковью сыграли не богословская терминология и не национальные и политические факторы, но главным образом ошибочное постижение — а следовательно, и формулировка — образа соединения двух природ во Христе.

Догматические различия двух сторон настолько велики, что из-за пренебрежения ими подвергается опасности само спасение. Если вечная Ипостась Бога Слова не является также и ипостасью воспринятой плоти, то невозможно обожение человеческого смешения, а значит, невозможно и спасение людей через причастие обоженной и животворящей плоти Господа.

Великая экклезиологическая пропасть утверждена между нами и ими, и она может быть преодолена только прямым исповеданием святости и вселенскости IV и трёх последующих святых Вселенских Соборов со стороны антихалкидонитов. Какое бы то ни было явное или скрытое уклонение от православного учения, ради некоего объединения вне истины, принесёт только вред бессмертным душам и вызовет бедствие в Церкви.

Наше пожелание и молитва — чтобы дорогие нам во всём остальном антихалкидониты осознали, что их соединение с Церковью есть дело крестного отречения и псаломского забвения дома отцов их (ср. Пс. 44, 11). И тогда *возжелаетъ црѣь доброты* (Пс. 44, 12) их воссоединения.

Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах*

(декабрь 1994)

В прошлом исследовании «Вклад во внутриправославный диалог о “православии” антихалкидонитов» мы привели в качестве вывода то, что причины отделения антихалкидонитов от Церкви были прежде всего догматическими, что ни древние антихалкидониты не содержали одинаковую христологическую веру с Церковью Христовой, ни современные не предоставляют ясных доказательств своего православия и, наконец, что ясное и безоговорочное исповедание ороса IV Вселенского Собора и принятие святости и вселенскости этого Собора являются единственным безопасным путём к их соединению с Церковью.

Мы также обозначили центральное и основное отклонение антихалкидонитов от православного учения: то, что они не исповедуют Христа как вечную Ипостась Бога Слова, познаваемую в двух природах, в которой две природы — божественная и человеческая — как воипостасные (*ἐνυπόστατος*) сохраняют свои природные и сущностные свойства без слияния, изменения или разделения. Плачевные богословские последствия того, что ипостасное соединение исповедуется неправославно, составили отдельные главы вышеупомянутого исследования.

В качестве эталона православия, а также для обличения антихалкидонских догматов, мы обращались к догматическим сочинениям прп. Иоанна Дамаскина и в ряде случаев прп. Максима Исповедника. Что касается экклезиологической стороны вопроса, наше исследование имело в виду позицию, выраженную в соответствующем документе «Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами».

Настоящее исследование, дополняющее предыдущее, имеет целью придать ему больший вес через приведение текстов священной церковной гимнографии, поскольку в ней содержится квинтэссенция святоотеческого богословия и сберегается сокровище Священного Предания Церкви. Священные песнопения были сочинены по внушению Святого Духа и приняты полнотой Церкви как точное выражение её учения и этоса. Гимнография в том виде, как она выкристаллизовалась

* Η Ὑμνολογία τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Χριστολογίας καὶ περὶ τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγίον Ὄρος, 2018. Σ. 192–218.

в священных чинопоследованиях Церкви, является литургической молитвой и поэтому выражает кафолическое мудрование Церкви. Не распространяясь в философский разбор догмата, она излагает православную веру достоверно и лаконично, как и оросы Вселенских Соборов. Святитель Василий Великий говорит, что мы как приняли, так и крестились, как крестились, так и веруем, и как веруем, так и служим и словословим Бога («О Святом Духе», гл. 27).

Основное место в гимнологии занимает триадологическое учение, согласно с убеждением Церкви в том, что это учение составляет основание христианской веры. Не станем развивать наше исследование в этом направлении, приводя тексты триадологической тематики, потому что это выходит за рамки настоящей краткой работы. Ограничимся лишь указанием на многочисленнейшие упоминания о единстве сущности, славы и божественности Сына в отношении Отца и Святого Духа — не потому, что это подвергается антихалкидонитами сомнению, но потому, что их теория о сложной природе поставляет, согласно святым Отцам, под сомнение единосущие Христа соприродному (συμφυήεις) Ему по божеству Богу Отцу¹.

Тексты христологической тематики также многочисленны. Обычно в одном гимнографическом тексте содержатся элементы, касающиеся более чем одного аспекта христологического вопроса. Разделение последующего текста на главы имеет целью показать с наибольшей возможной ясностью, что в гимнологии выражены в стихотворной форме все православные догматы и обличаются все ереси, так что Церковь может приносить истинному Богу истинную и словесную службу.

1. Корни и причина монофизитства

Условным началом христологических ересей является аполлинаризм. Согласно Аполлинарию, воплощённый Бог Слово принял тело с душой немыслящей и неразумной, так что место человеческого ума занимает Бог Слово. Христос, согласно Аполлинарию, есть одна божественная природа Слова, которое приняло плоть, но не совершенного человека. Говоря об одной природе, Аполлинарий заложил основание для развития монофизитства. Церковь осудила его на II Вселенском Соборе посредством знаменитого учения свт. Григория Богослова: «Что не воспринято, то и не уврачѣвано».

1 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3]: «О двух природах, против монофизитов».

В следующем тексте исповедуется, что Бог Слово принял вместе с телом и душу разумную и мыслящую:

Χαίροις ἢ τὸν Υἱὸν τοῦ
Θεοῦ ἀνερμηγεύτως
συλλαβοῦσα Πανάωμε...
τὸν καθ' ἡμᾶς ἀληθῶς,
ἐκ τῶν σὼν αἰμάτων
προσλαβόμενον, ψυχὴν
νοεράν τε καὶ αὐτεξούσιον
ἔχοντα· ἀνελλιπῶς γάρ,
τὸν Ἀδὰμ ἐνδυσάμενος,
διεσώσατο, ἀναπλάσας τὸν
ἄνθρωπον...

Радѣйца сѣа бѣга
неказанноу заченшла
всепорочнаа... плоть
по намъ коитиннѣ ѿ
кровей твоихъ приимшаго,
дѣшѣ ѡмнѣю же ѿ
самовластнѣю ѿмѣцаго:
неувѣдану бо ко а́дѣма
ѡблѣкшагося, мѣлостнѣ рѣди
ѿ бл҃гостнѣ неизреченнаа...

Радуйся, Всенепорочная,
неизъяснимо зачавшая
Сына Божия...
подобную нам плоть
воистину от кровей
Твоих воспринявшего,
имеющего душу разумную
и самовластную; ибо Он,
полностью облѣкшись
в Адама, спас [его],
воссоздав человека^{1*}...

Последующее по времени несторианство принесло Церкви большие несчастья. Заняв диаметрально противоположную аполлинарианству позицию, Несторий учил, что Воплощение и связанные с ним события из жизни Христа — оскорбление для Бога. Он верил, что иная ипостась Бога Слова и иная — рождённого от Девы человека Иисуса. Две ипостаси составляют одно лицо — Христа только через относительное сочетание и тождество воли; поэтому он отрицал второе, во времени рождение Бога Слова и именование Святой Девы Богородицей.

В отношении этих заблуждений гимнография, следуя богословию свт. Кирилла, ясна и категорична. Термин «Богородица» стал строго обязательным для каждой церковной молитвы, так что полагаем излишним приводить тексты в доказательство многочисленнейших упоминаний о богорождении Приснодевы и Богородицы. Только в честь и славу Богородицы воспроизведём архангельскую песнь: *Дост҃ойно ѣсть ꙗ́кже коитиннѣ, влажнѣти тѣѣ бѣѣ, приновѣженнѣю, ѿ пренепорочнѣю, ѿ мѣрь бѣа намѣгѣ. Чтнѣннѣшюу херѣвѣмѣ, ѿ славнѣннѣшюу безъ сраженѣнѣа серафѣмѣ, безъ ѿстлѣкнѣа бѣа слѣва рѣждшюу, рѣцѣю бѣѣ тѣѣ величѣемѣ.*

Достаточное количество текстов говорят о втором, во времени рождении Бога Слова. Приводим один показательный тропарь из Великого канона прп. Андрея Критского:

1* Октоих. Глас 5. В субботу вечера, на малой вечерне. Стихира на стиховне // Октоих. М., 1981 (все богослужебные книги использовались в электронной версии проекта «Ропотаг». URL: <https://ropotag.net/cgi-bin/maktabah.cgi>). Греческий текст приводится в орфографии автора, в 3-м столбце наш перевод.

применяли аристотелевские категории и термины. Позже, говоря о монофизитстве, мы приведём свидетельства православной гимнографии о философских предпосылках святых Отцов.

II. Зарождение монофизитства. Евтихианство

Монофизитство возникло в 448 г. с учением Евтиха, но первые монофизитские воззрения выявились сразу после «Примирительного послания» свт. Кирилла к восточным (433)²; предметом споров было толкование III Вселенского Собора.

В одном из тропарей канона Недели святых Отцов IV Вселенского собора, июля 13-го^{5*}, говорится:

Ἡ τῶν Πατέρων, εὐσεβῆς
ὀμήγουρις, ἡ κροτηθεῖσα
ποτέ, κατ' Εὐτυχοῦς
ὄντως, τὸν Σωτῆρα ὥρισεν,
ἀδιαίρετοις φύσεσιν, ἐν
δυσὶ τοῖς τοῦ Θεοῦ Πατρὸς
Κυρίου διδάγμασι,
βαίνουσα σαφῶς καὶ
ἐμμένουσα.

Отъца блгочестиво
собрание, стѣкшееся иногда
на ѣвгѣха констнтинѣ,
ѣта проповѣда, въ
неразлѣчныхъ ѣстествохъ
сбѣвхъ, вѣчвквеннаго
отца кѣрѣла оученїемъ,
шѣстѣющее ѣвкѣ ѣ
преквѣлюющее.

Некогда сошедшее
против Евтиха
благочестивое собрание
Отцов определило
Спасителя, [что Он] в двух
нераздельных природах,
чѣтко следуя и пребывая
в учении божественного
Отца Кирилла^{6*}.

Осудив Евтиха на Поместном Константинопольском соборе 448 г. и на IV Вселенском Соборе 451 г., Церковь разъяснила свою веру, что она исповедует «одного и Того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух

2 Крайние монофизиты отвергали «Примирительное послание» свт. Кирилла Иоанну Антиохийскому.

5* В современной греч. Минее есть служба «Недели святых Отцов IV Вселенского Собора, в Халкидоне собравшихся», которая совершается в неделю (воскресение) между 13 и 19 июля. В современном календаре РПЦ «Память святых Отцов IV Вселенского Собора (451)» указывается под 16 июля, а в Минее, отражающей, по-видимому, более древнюю рукописную традицию, под этой датой содержится служба с заглавием: «Память святых шести Вселенских Соборов» с указанием совершать её в неделю, ближайшую к 16 июля. Богослужебные тексты этих двух праздников – святых Отцов IV Вселенского Собора на греч. и святых шести Вселенских Соборов на ц.-сл. языке – имеют как общие, так и отличные части. В частности, они имеют разные стихиры на Господи воззвах и 1-й канон утрени. Канон в греческой Минее был составлен, судя по акростику, свт. Филофеем Коккиным (XIV в.) и посвящён в основном VI Вселенскому Собору, а канон в слав. Минее свт. Германа II Константинопольского (XIII в.) воспекает все шесть Соборов. Анонимный 2-й канон утрени полностью посвящён защите IV Вселенского Собора (см. также: Наст. публ. С. 214 сл.).

6* Минее. 16 июля. Память святых Вселенских шести Соборов. Канон 2-й святых Отцев на утрени. Песнь 1. Троп. 1 // Минее. М., 1996–1997.

природах... познаваемого (Господа нашего Иисуса Христа)». Эта формулировка не оставляла лазеек для какого бы то ни было вида монофизитства, явного и скрытого. Выражение «в двух природах» было точным, во Святом Духе данным толкованием ипостасного соединения двух природ в одной вечной Ипостаси Бога Слова. Выражение «из двух природ» было недостаточным, потому что из двух природ может произойти третья природа либо через поглощение человеческой (Евтих), либо через изменение божественной, либо через слияние обеих (Диоскор, Севир); поэтому это выражение, как допускающее монофизитское истолкование, было отвергнуто³ в окончательном оросе Отцов IV Вселенского Собора.

Когда в гимнологии встречается выражение «из двух», обычно прибавляется и «в двух»:

...ἐν αὐτῇ γάρ (τῇ Θεοτόκῳ)
 γέγονε καινά· ὁ Ἄναρχος
 ἄρχεται, ὁ Λόγος παχύνεται,
 ὁ Θεός ἄνθρωπος γίνεται,
 ἵνα Θεόν τόν ἄνθρωπον
 ἀπεργάσεται, οὐ τροπῆ τῶν
 φύσεων, ἀλλ' ἐνώσει τῇ
 καθ' ὑπόστασιν· προέρχεται
 γάρ εἰς ἐκ δύο τῶν
 ἐναντίων, ἐν δυσὶ τελείαις
 ταῖς φύσεσι, ἀδιαίρετος
 γνωριζόμενος, θεληματικῶς
 τε καὶ ἐνεργητικῶς, καθ'
 ἑκατέραν οὐσίαν, ὁ αὐτός
 τό ἀληθές πιστούμενος τῆς
 σωτηρίου οἰκονομίας...

...ὡ τῳί во бѣща нѣкѣл:
 безначальный начиняется,
 слово ѡдвѣлѣвѣетъ,
 бѣъ человекъ выкаетъ,
 да бѣа человекѣ содѣлаетъ,
 не премѣненіемъ
 ѡбъединіемъ
 по ѡпостаси: пронеходитъ
 во ѡднѣи ѡ двѣ
 сопротѣвныхъ, во двѣохъ
 совершенныхъ ѡбъединѣхъ
 неразрѣкънѣ познаваемый,
 хотѣтельнѣ же и дѣтельнѣ
 по ѡбѣи ѡдѣиетъ: тѣиже
 по истѣотномъ вѣрѣемъ
 выкѣл, рѣди истѣительнаго
 смотрѣніа...

...ибо в Ней произошло
 новое: Безначальный
 начинается, Слово
 огрубевает, Бог становится
 человеком, чтобы
 сделать человека богом —
 нечерезпревращениеприрод,
 но через ипостасное
 соединение; ибо
 один происходит
 из двух противоположных,
 познаваемый в двух
 совершенных природах
 без разделения, Сам
 удостоверяя в истинности
 спасительного
 Домостроительства,
 имея волю и действие,
 соответствующие каждой
 из сущностей...^{7*}

3 Упоминание в 8-м анафематизме V Вселенского Собора о возможности исповедовать Христа из двух природ не противоречит постановлению IV Вселенского Собора. На IV Вселенском Соборе Отцы уничтожили всякую возможность уклонения в монофизитство. На V Вселенском Соборе, напротив, было осуждено неверное толкование IV-го. Предмет рассмотрения этих Соборов не был одним и тем же, хотя в общем они занимались одним вопросом. Профессор И. Кармирис замечает об этом: «Следовательно, в этом моменте нет разногласия между IV и V Вселенскими Соборами или умаления решений IV-го настоящим решением V-го, как предполагали на Западе» (*Кармирисъ I. Τα Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960. Т. 1. Стр. 183*).

7* Октоих. Глас 6. В субботу вечера, на малой вечерне. Богородичен стихир на стиховне.

Не случайно святым песнописцем прибавлено выражение *не прѣмѣнѣніемъ ѡбъединѣніемъ по ѱпостѣи*. Только в согласии с православно понимаемым ипостасным соединением не происходит превращения (*прѣмѣнѣніѣмъ*) природ (*ѡбъединѣніемъ*); т. е. только содержание выражения «в двух природах» чётко описывает воипостасность божественной и человеческой природы в сложной после Своего Воплощения вечной Ипостаси Бога Слова.

III. Разбойничий собор 449 г.

После своего осуждения на Поместном Соборе 448 г. Евтих просил императора о созыве вселенского собора для восстановления якобы повреждённого православия. Был созван объявивший себя вселенским собор в Эфесе под председательством Диоскора Александрийского; но этот собор уклонился в ересь и, по причине гнусных преступлений против православных (изгнание и убийство сщмч. Флавиана), получил название «Разбойничьего».

Поскольку гимнография чисто выражает православное учение и этос, мы прибегаем к её авторитету, чтобы прокомментировать 6-й пункт 2-го «Согласованного заявления» Смешанной комиссии по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами (Шамбези, 1990), согласно которому: «Обе семьи согласны в отвержении толкований Соборов, которые не вполне согласны с оросом III Вселенского Собора и посланием (433) Кирилла Александрийского к Иоанну Антиохийскому». По нашему мнению, неопределённость в этом пункте оставляет антихалкидонитам возможность толковать Разбойничий собор как согласный с III Вселенским, а значит, считать его законным и православным.

В гимнографии этот собор осуждается как впавший в заблуждение. В службе святым Отцам IV Вселенского Собора читаем:

Ἵνα τόν δεινόν ἐκφύγη Νεστόριον, δυάδα υἱῶν κακῶς εἰσάγοντα, τό συνέδριον, τό τῆς πλάνης ἐκ βόθρου εἰς βάραθρον ἐξολίσθησε θελήσεων καί φύσεων, μάτην δογματίζον σύγχυσιν, ἀλλά θεοῖς Πατράσι διήλεγκται.

Собрание, чтобы избежать [учения] скверного Нестория, худо вводящего двоицу сынов, из ямы заблуждения соскользнуло в пропасть воль и природ, всеу устанавливая догмат о слиянии; но божественными Отцами опровергнуто^{8*}.

8* Миняя (греч.). 16 июля. Память святых Отцов IV Вселенского Собора. Канон 1-й святых Отцов на утрени. Песнь 6. Троп. 2.

Как же мы, православные, признаём, что антихалкидониты сохранили ту же самую христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания (9-й пункт 2-го «Согласованного заявления»), если, помимо прочих различий, они считают Разбойничий собор православным? И притом в то время, как всё последующее церковное Предание свидетельствует о нём как о еретическом самочинном соборе и разбойничьем собрании?⁴

IV. Монофизитство Диоскора и Севира

1. Две природы после соединения

Превращение (τροπή) природ не является признаком исключительно евтихианства (превращение человеческой природы в божественную). Приписывание тварных свойств божеству (теопасхизм) и слияние свойств между природами в одной сложной природе (монофизитство Диоскора и Севира) обнаруживают превращение природ из того, чем они являются, [в нечто иное]. Например, сложная природа антихалкидонитов чужда простому божеству Отца и чужда человечеству Матери, которое только тварно⁵.

- 4 Прп. Никодим Святогорец даёт следующий комментарий об этом Разбойничьем соборе: «Когда злосчастный Евтих, якобы противясь Несторию разделению, сам впал в новую ересь: мыслил и учил об одной природе во Христе после Вочеловечения, тогда ввиду смятения, произошедшего из-за этого в Церкви, тот же император Феодосий Младший собрал в том же Эфесе и второй Собор. Председателем этого Собора он поставил Диоскора Александрийского в надежде на то, что тот окажется вторым Кириллом, непосредственным преемником которого он и стал. Но Диоскор, скорее, оказался его противоположностью: он был монофизитом, единомышленником и защитником Евтиха, поэтому и утвердил его ложное учение и низложил божественного Флавиана Константинопольского. Тысячи зол случились на этом Соборе, довершением которых было убийство блж. Флавиана, отчего Собор и получил название Разбойничьего» (Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιάς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθόδοξων Ἐκκλησίας... Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 219, ὑποσημ. 4. Рус. пер.: Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями. Екатеринбург, 2019. Т. 1. С. 196–197 (с изм.)).
- 5 См. прим. 1 выше. А прп. Никодим Святогорец, следуя учению святых Отцов, делает по этому поводу такое примечание: «Они осудили и предали анафеме злосчастного архим. Евтиха и его покровителя Диоскора, ставшего после Кирилла епископом Александрийским. Евтих и Диоскор... две природы Христа, Божество и человечество, из которых Он состоит и в которых мы Его познаём и поклоняемся Ему, дерзко слили в одну природу, не понимая, безумные, что из этого нечестивого мнения следует, что Христос и не одной природы с Отцом, и не одной с людьми, но какой-то иной природы. Ведь если бы природа Христа была одна, то подобало бы ей быть или Божественной, или человеческой,

Слияние природ в учении Диоскора обозначается в 1-м правиле Трулльского Собора, которое ясно говорит: «[IV Вселенский Собор] из священных оград Церкви изверг... Нестория и Диоскора, из коих один был защитником и поборником разделения, а другой слияния, и которые от противоположных сторон нечестия низринулись в единую пропасть погибели и безбожия»⁶.

Полагаем, что слияние заключается в его высказывании «из двух природ принимаю, две не принимаю» (акты IV Вселенского Собора), так как в нём исповедуется происхождение из двух совершенных природ, божества и человечества, одной сложной природы, за которой однако не признаётся, что она сохраняет невредимыми свойства каждой из природ после соединения⁷.

Позднее Севир исповедует две природы после соединения, но изобретёт их различие по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν) в одной сложной природе. Гимнография, выражающая догматическое учение Церкви, категорична в отношении и этого заблуждения:

или ни Божественной, ни человеческой, но отличной от обеих. Однако если бы она была Божественной, то где человеческая? А если человеческой, то неужели говорящие это не отрицают Божества? Если же отличной от обеих, то разве не становится Христос иной природы, нежели природа Отца, и иной, нежели природа людей? Но что может быть нечестивее и безумнее того, чтобы полагать, что Бог Слово стал человеком, дабы разрушить и Своё Божество, и воспринятое человечество? Так говорит Фотий, противясь нечестию монофизитов, которое они выказывали к IV Собору» (Πηδάλιον. Σ. 182. Рус. пер.: Цит. соч. С. 126, 128 (с изм.)).

- 6 Трулльский Собор. 1-е правило // *Καρμίρης Ή. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 228.
- 7 См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 47* [III, 3]. Прп. Никодим Святогорец, сказав, что каждая природа сохраняется в своих сущностных пределах, присоединяет удачное замечание о том, что соединение имело место не в природе, хотя оно и называется природным: «“Неразлучно» и одновременно «неслитно» обозначает, что соединившиеся природы не изменились в новые через единение, но их соединение всегда сохраняется таким же образом, и ни одна из природ не умаляется, сохраняя пределы (ὄρος) и значение (λόγος) своей сущности». Следовательно, из этого толкования мы узнаём, что когда Отцы называют соединение двух природ во Христе соединением по природе и природным, то именем “природное” (φυσική) они показывают не то, что во Христе соединение человечества совершилось в природе и по природе – отнюдь! (Ведь если бы это было так, то, следовательно, из двух природ должна была составиться одна сложная природа; но это было нечестивое мнение монофизитов, а не православное мнение Кафолической Церкви, которая учит, что две природы Христа соединены не по природе или в природе, но по ипостаси и в ипостаси Слова Божия. Поэтому ипостась Христа, составленная из двух природ, божества и человечества, одна)» (Πηδάλιον. Σ. 184, ὑποσημ. Рус. пер.: цит. соч. С. 130–131 (с изм.)).

Αἱ δύο ἐπιστολαί, Κυρίλλου
αἱ πρὸς τὸν Σούκενσον,
ἀποσταλεῖσαι ποτέ, Ἐὐάας
τὸν πρόεδρον, ἐλέγχουσιν
ἅπασαν τὴν Σεβήρου
πλάνην, εὐσεβῶς Χριστὸν
κυρῦττουσαι.

Два посланія кѣрїлла,
ѣже ко сѣггелѣ
пѣлланна ѡногдѣ,
ко сѣггелѣ преѡбладѣицѣ,
ѡбличѣющѣ есеіровѣ ксїо
прелегѣ, блгоучетнѣ хрїста
проповѣдающа.

Два послания Кирилла,
некогда посланные
к Суккенсу, Восточному
предстоятелю, всё
заблуждение Севира
обличают, благочестиво
проповедуя Христа^{9*}.

Святитель Кирилл в этих своих посланиях говорит не о различии (διάκρισις) двух природ во Христе «по примышлению» или «лишь умо-зрительно», но только о разделении (διαίρεσις) по примышлению, когда человек захочет одним тонким воображением ума исследовать две природы — разделении, которое не означает действительного разделения и расстояния между тем, что поистине соединено^{10*}.

Исповедание двух природ после соединения весьма часто встречается в гимнографии. Из Октоиха мы избрали два характерных отрывка:

...Λόγον... σωματωθέντα
τέτοκας, ἐκ σοῦ τὴν σάρκα
ἀνειληφότα, τῆς οἰκείας
φύσεως, ἀμεταβλήτου
μεινάσης· συνδραμόντων
γάρ ἑκατέρων, αὐθιπάρκτως
καθ' ὑπόστασιν ἐνικὴν,
διπλοῦς τῆ φύσει προέρχεται
ὄλος Θεός, καὶ ὄλος
ἄνθρωπος...

...слово... воплощенна
родна слѣ, ѣже есе плоть
прїимша, есегѡ ѡтеггѣ
непреложнѣ прекѣкша.
сошѣшнмѣ во ѡбоимѣ
словокѣтнѣ, по ѡпогѣи
ѡднїгвенной, слѣже
ѡтеггѣомѣ пронхѡднѣтѣ:
кѣе кѣ, ѡ кѣе члвкѣкѣ...

...Ты родила Слово, ставшее
телесным, Которое приняло
от Тебя плоть, неизменно
пребывшую в собственной
природе; ибо, когда сошлись
обе [природы] самобытно
в единой ипостаси,
происходит двоякий
по природе: весь Бог, и весь
человек...^{11*}

...ὅθεν εὐσεβῶς ἐν δύο
φύσεσιν ἐπιδηλουμένας,
τὴν διαφορὰν ποιούμεθα...

...ѡнодѣже блгоучетнѣ,
во ѡбоихѣ ѡтеггѣлѣх
ѡблѣицигѣ, блзнгѣ
тѣорїимѣ...

...поэтому мы благочестиво
исповедуем различие между
двумя обозначаемыми
природами...^{12*}

В этом втором песнопении прп. Иоанн Дамаскин говорит о соединении по ипостаси и делает вывод, что православно понимаемое ипостасное соединение позволяет нам признавать во Христе две реально различающиеся (не разделённые) природы — настолько реально, что можно именовать и исчислять их: именно это означает ἡβλῆναι φησὶ (ἐπιδηλουμένας)⁸.

8 См.: *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 49 [III, 5]: «О числе природ».

9* Минея. 16 июля. Память святых Вселенских шести Соборов. Канон 2-й святых Отцев на утрени. Песнь 6. Троп. 1.

10* *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 50–51.

11* Октоих. Глас 7-й. В субботу вечера, на малой вечерне. Догматик.

12* Октоих. Глас 6-й. В субботу вечера, на малой вечерне. Догматик.

2. Две воли и два действия (энергии)

Сефир своим различием по примышлению хотел исключить распределение воли и действий (энергий) по каждой из двух природ⁹. Тем самым он стал предтечей моноэнергизма, потому что, следуя аристотелевской философии и терминологии, относил волю и энергию к ипостаси, а не к природе. Преподобный Никодим замечает: «Две воли и два действия Христа следует называть природными, а не ипостасными. Если бы мы назвали их ипостасными, то были бы вынуждены признать три воли и действия и в Святой Троице, так как в Ней Три Ипостаси. Но подобно тому, как говорят, что у Святой Троицы одна воля и действие (и так оно и есть, поскольку Она имеет одну природу), так и о Христе мы говорим, что Он имеет две воли и два действия, поскольку у Него две природы, из которых и в которых, а лучше сказать, которые и есть Он Сам»¹⁰.

Церковная гимнография обилует указаниями на две воли и два действия во Христе, которые естественно вытекают из «двойственности» (διπλόη) природ:

... Διὸ αὐτὸν προσκυνοῦμεν
Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον
τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν
ἐκατέρᾳ μορφῇ· ἐκατέρα
γάρ φύσις, ἐστὶν ἐν αὐτῷ
ἀληθῶς· διπλὰ δὲ πάντα
κηρύττομεν, τὰ φυσικὰ
αὐτοῦ ἰδιώματα, κατὰ τὴν
διπλόην τῶν οὐσιῶν, δύο
σέβοντες τὰς ἐνεργείας, καὶ
τὰ θελήματα. Ὁμοούσιος
γάρ ὢν τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ,
αὐτεξουσίως θέλει καὶ
ἐνεργεῖ ὡς Θεός· ὁμοούσιος
δὲ ὢν καὶ ἡμῖν, αὐτεξουσίως
θέλει καὶ ἐνεργεῖ ὡς
ἄνθρωπος...

...тѣмже ѣмѣ поклонѣемъ
ѣѣѣ совершеннѣ, ꙗ
человѣкѣѣ совершеннѣ, томѣ
во ѡбоѣмъ зрѣѣѣ: ꙗко ѡбоѣ
ѣѣѣѣѣ въ немъ ѣѣѣ
воиѣѣѣѣѣ: ѣѣѣѣ же въ
проповѣѣѣѣѣ ѣѣѣѣѣѣѣѣ
ѣѣѣ ѣѣѣѣѣѣѣ, по ѣѣѣѣѣѣѣ
ѣѣѣѣѣѣѣ, двѣ почитѣѣѣѣѣ
ѣѣѣѣѣ ꙗ хотѣѣѣѣѣ.
ѣѣѣѣѣѣѣѣ во ѣѣѣ ѣѣѣѣ
ꙗ ѡѣѣѣ, самовлѣѣѣѣѣ
хотѣѣѣѣ ꙗ ѣѣѣѣѣѣѣѣѣ
ѣѣѣ ѣѣѣ: ѣѣѣѣѣѣѣѣ же
ѣѣѣ ꙗ намъ, самовлѣѣѣѣѣѣ
хотѣѣѣѣѣ, ꙗ ѣѣѣѣѣѣѣѣѣѣ
человѣкѣѣѣ...

...поэтому мы поклоняемся
Ему, Богу совершенному,
и человеку совершенному,
Тому же в каждом образе
(природе) — ибо каждая
из природ существует
в Нем поистине —
и проповедуем, что все
Его природные свойства
двойные, согласно
двойственности
сущностей, почитая две
энергии и две воли. Ибо
будучи единосущен Богу
и Отцу, Он самовластно
желает и действует как Бог;
а будучи единосущен
нам, самовластно
желает и действует
как человек...^{13*}

9 См.: Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο γιά τὴν “ὀρθοδοξία” τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 178. Рус. пер: Наст. публ. С. 164–165.

10 Πηδάλιον. Σ. 214, ὑποσημ.1. Рус. пер.: Цит. соч. С. 186.

13* Октоих. Глас 8-й. В субботу вечера, на малой вечерне. Догматик.

Благодаря ипостасному соединению каждая природа сохраняет своё свойство (ιδιότης):

...σώζει γάρ ἐν ἑαυτῷ,
ἐκατέρας φύσεως
τὴν ιδιότητα, τὴν μὲν
διαλάμπων θαύμασι, τὴν δὲ
πιστούμενος Πάθεισιν· ὅθεν
εἰς καὶ ὁ αὐτός, καὶ θνήσκει
ὡς ἄνθρωπος, καὶ ὡς Θεός
ἀνίσταται...

...пѣлѣтъ во себѣю,
ко едѣждо ѡбѣтѣтъ
своѣотѣ, ѡбѣмъ оубо еѣла
чѣдеи, ѡбѣмъ же оубѣрѣла
сѣрастѣми, тѣмъже ѡдѣи
нѣ тоѣже, нѣ оумираѣтъ
ѣко человекъ, нѣ ѣко бѣ
воскрѣтѣтъ...

...ибо Он сохраняет
в Себе свойство каждой
природы; истинность
одной удостоверяет сия
чудесами, а истинность
другой — страданиями;
итак, один и Тот же
Самый — и умирает
как человек, и воскресает
как Бог...^{14*}

Встречается в гимнографии и другая, также православная, формулировка, что Христос действует по каждой из Своих природ:

Κατασχυνέσθω πρόσωπα,
καὶ φιμούσθω τὰ στόματα,
τῶν μὴ κηρυττόντων,
ἐν δυσὶ ταῖς φύσεσι,
ἀτμήτως ἀτρέπτως τε, καὶ
ἀσυγχύτως ἓνα Υἱόν· οἱ γὰρ
εὐσεβεῖς, πάντες κοινῶς
συμφρονοῦμεν, κατ' ἄλλο
μὲν καὶ ἄλλο, ἐνεργεῖν τε
καὶ θέλειν, Χριστόν οὐ μὴν
προσώποις, κατ' ἄμφω δὲ
τάς φύσεις.

Да постыдѣтѣся лица,
нѣ да заградѣтѣся оубо
не проповѣдающихъ во двоѣ
ѡбѣтѣхъ, нескѣкомъ,
непрелѣжнѣю же нѣ неслѣтнѣю,
ѡдѣнаго еѣла: благочестивѣи
во мы прославлѣемъ, ѣнакѣ
оубо нѣ ѣнакѣ, дѣѣтѣтѣтѣ
же нѣ хочѣтѣи хрѣтѣхъ,
не оубо лица, но во двоѣхъ
ѡбѣтѣхъ.

Да постыдятся лица
и да заградятся
уста тех, которые
не проповедуют одного
Сына в двух природах
несекомо, неизменно
и неслитно; потому
что мы, благочестивые,
все вместе мудствуем,
что Христос действует
и желает по иному
и иному [естеству],
и, конечно, [действует
и желает] не как [два] лица,
но по обеим природам^{15*}.

Не только догматические послания святых Отцов¹¹ и постановле-
ния последующих Вселенских Соборов¹² осуждают Севира за ересь,

11 «...вместе со всеми этими [ересиархами], и прежде всех, и после всех, и подобно всем, и больше всех, да будет анафема Сефир, подобнейший им ученик их, оказавшийся тираном жесточайшим из всех новых и древних акефалов, и злокозненнейший враг святой Кафолической Церкви, и незаконнейший прелюбодей святейшей Церкви Антиохийской, и гнуснейший растлитель...» (*Sophronius Hierosolymitanus. Epistula synodica ad Sergium // Καρμίρης Ί. Τά Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 216, ὑποσημ. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 159 (с изм.)*).

14* Октоих. Глас 7-й. В субботу вечера, на малой вечерне. Богородичен стихир на стиховне.

15* Минея. 16 июля. Память святых Вселенских шести Соборов. Канон 2-й святых Отцев на утрени. Песнь 8. Троп. 2.

но и гимнография приписывает учению Севира слияние природ и от-
вращается от него как от богохульства:

Τὰς φύσεις τί συγχέεις τὰς
τοῦ Χριστοῦ, καὶ φυρμόν
ἀντεισάγεις καὶ σύγκρασιν,
τό τοῦ Σταυροῦ, πάθος
προσαρμόττων καὶ τὴν
ταφὴν, τῆ ἀπαθεῖ Θεότητι,
τοῦ μονογενοῦς Λόγου τοῦ
Θεοῦ, ὃ δεῖλεε Σεβῆρε;
διόπερ τὴν μεγίστην, σοῦ
βλασφημίαν βδελυττόμεθα.

Ѣтѣсѣтѣлѣ хрѣтоѣа чгѡ
сликѣшн, ѡ сликѣшеніе
вводшн ѡ слѣтїе, крѣтнѣю
сѣрѣтѣ ѡ погребеніе,
прилагѣѣѣ беззѣратномѣ
вѣжесѣтѣлѣ, ѣдинороднѣмѣ
слоѣа вѣжїѣ, ѣ ѡκλѣннѣ
сѣкїре! тѣѣмѣже κελїκѣгѡ
тѣвоегѡ χλѣнїѣ гнѣшѣемѣѣ.

О окаянный Сефир!
Зачем сливаешь природы
Христа, и вводишь
смешение и растворение,
приписывая бесстрастному
божеству крестное
страдание и погребение
Едиnorodного Слова
Божия?! Потому-
то и гнушаемся
мы твоего величайшего
богохульства^{16*}.

3. Томос святителя Льва

Исповедание Церкви о двух природах, волях и действиях основывает-
ся и следует учению свт. Льва Римского: «Действует каждый из образов
(морфѣ) в общении с другим как ему свойственно» и оросу IV Вселен-
ского Собора: «Различие природ никоим образом не устраняется из-
за соединения, но вернее свойство каждой природы сохраняется и схо-
дится в одно лицо и одну ипостась».

В гимнографии повторяется вера Церкви в то, что учение свт. Льва
в высшей степени православно:

- 12 «...он (изобретатель зла) не замедлил возбудить чрез них в полноте Церкви соблаз-
ны заблуждения, новоявленными речами посеяв в православном народе ересь од-
ной воли и одного действия у двух природ одного из Святой Троицы, Христа, истинно-
го Бога нашего; ересь, согласную с умовредным зловерием нечестивых Аполлинария,
Севира и Фемистия, тшашуюся некой коварной выдумкой уничтожить совершенство
Вочеловечения Того же Самого единого Господа Иисуса Христа, Бога нашего...» (Concilium
Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // *Καρμίρης* Ἰ. Τά Δογματικά καὶ
Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 222. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 220–221 (с изм.)), а также: «...как про-
возгласил это Халкидонский Собор, изгнавший из божественного двора кошунствовав-
ших Евтиха и Диоскора, к которым сопричисляем Севира, Петра и всю их вереницу, пере-
плѣтшихся между собою и немало богохульствовавших» (Concilium Universale Nicaenum
Secundum. Definitio fidei // *Καρμίρης* Ἰ. Τά Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 239–240.
Рус. пер.: ДВС. Т. 7. С. 284 (с изм.)).
- 16* Миняя. 16 июля. Память святых Вселенских шести Соборов. Канон 2-й святых Отцев
на утрени. Песнь 9. Богородичен.

Τὸν Σεβήρον καθεῖλεν,
ἡ τετάρτη Σύνοδος καί
τὸν Διόσκορον, Χριστὸν
βλασφημοῦντας, βεβαιοῦσα
τὸν τόμον τοῦ Λέοντος, τοῦ
Προέδρου Ρώμης, πάνυ
καλῶς τὰς δύο φύσεις, τοῦ
Σωτῆρος ἀτμήτως ὀρίζοντα.

Низложилъ свѣира
четвертый соборъ, ѿ
диоскора, хрѣта хулащыя,
извѣщаа свѣтога леонта
первогѣдальника римскаго
сѣлау добрѣ, ѿгдѣ
ѡречетъка іікова, негѣкомю
іаκλάα.

Четвёртый Собор низложил
Севира¹³ и Диоскора,
которые хулили Христа,
подтверждая Томос Льва,
Римского предстоятеля,
который весьма хорошо
определяет две природы
Христа несекомо^{17*}.

Некоторые даже сегодня видят в Томосе свт. Льва несторианствующий оттенок. Если следует признать верным требование Отцов IV Вселенского Собора сравнить Томос с учением свт. Кирилла и III Вселенского Собора и затем принять его как православный, то после окончательного решения IV Вселенского Собора и подобных суждений о нём последующих Вселенских Соборов, мы считаем непозволительным говорить о несторианствующих неясностях в Томосе, потому что это — клевета антихалкидонитов, а не мудрование православных, которые отзываются о нём так: «Он безупречно и богоприлично разъяснил крайнее (ἄκρος) соединение Слова с плотью»^{18*}. Подробнее об этом говорит Фотий^{19*}: «Ведь если бы на протяжении всего послания иже во святых Льва встречались какие-то двусмысленности, и на основании их акефалы обвиняют его в разделении одной ипостаси, то, пожалуй, поводом к клевете у них было бы неведение; но так как благодаря тысячам примет его благочестие является очевидным, разве не добавляют себе клеветники к первому нечестию второе?»¹⁴.

- 13 IV Вселенский Собор, конечно, не осудил самого Севира, но учение этого Собора стало надёжным критерием его осуждения Поместным Константинопольским Собором 536 г. и последующими Вселенскими Соборами.
- 14 *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 225 // Op. cit. P. 103. Никодим Святогорец, этот мудрый учитель Церкви, пишет: «Это послание св. Лев (память которого Церковь празднует 18 февраля) написал св. Флавиану Константинопольскому против монофизитов. Рассказывают, что после того как Лев составил послание, он положил его на гробницу св. ап. Петра и с постом, бдением и молитвой умолял апостола исправить послание, если в нем есть какая-то ошибка. Апостол явился ему и сказал: “Я исправил его”. Отрывок из этого послания, содержащий точное и возвышенное богословие о двух природах и одной ипостаси Христа, дословно звучит так...» (Πηδάλιον. Σ. 182, ὑποση. 3. Рус. пер.: Цит. соч. С. 128).
- 17* Миняя. 16 июля. Память святых Вселенских шести Соборов. Канон 2-й святых Отцев на утрени. Песнь 5. Троп. 3.
- 18* Свт. Ефрем Феупольский (Антиохийский) у Фотия: *Ephraem Antiochenus*. Epistula ad Zenobium // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 228 // *Photius*. Bibliothèque / éd. par R. Henry. Paris, 1965. T. 4. P. 117.
- 19* Пересказывая сочинение свт. Евлогия Александрийского «Книга против Севира и Тимофея»: *Eulogius Alexandrinus*. Contra Severum et Timotheum haereticos // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 225 // Op. cit. P. 103–108.

4. Прибавка к Трисвятому

Согласно святым Отцам, прибавка «распныйся за ны» к Трисвятому является теопасхитским выражением. Как невольно свидетельствуют и сами антихалкидониты, эта прибавка теопасхитски объясняет сложную, по их мнению, природу Христа¹⁵.

Антихалкидониты относят Трисвятое только к Сыну; но Церковь всегда мудрствовала, что Трисвятая песнь посвящена Святой Троице¹⁶. Гимнография следует той же традиции:

Τῆ ἀπροσίτῳ Θεότητι, τῆ
ἐν Μονάδι Τριάδι, τῶν
Σεραφίμ τὸν Τρισάγιον
ἀναπέμποντες αἶνον, μετὰ
φόβου βοήσωμεν· Ἅγιος,
Ἅγιος, Ἅγιος εἶ ὁ Θεός
ἡμῶν.

Непрестѣнноμѣ вѣжесткѣ,
во ѣдинницѣ трѣмѣ,
серафѣмскѣю трисѣдѣю
возсылающе хвалѣ, со
счрахома возопѣемъ: сѣхъ,
сѣхъ, сѣхъ сѣи вѣже нѣши.

Со страхом воскликнем
неприступному божеству,
в единице Троице,
восселяя серафимскую
трисвятую хвалу: Свят,
Свят, Свят Ты, Боже наш^{20*}.

Хотя Христос и пострадал плотью, страдание не коснулось божества, потому что ипостасное соединение сохраняет неслитность и неизменность природ. Об этом весьма характерно говорится в службе Вознесения Господня:

Ἀνῆλθες Χριστέ, πρὸς τὸν
ἀναρχον Πατέρα σου, ὁ
τῶν ἀπεριγράπτων αὐτοῦ
κόλπων μὴ χωρισθεῖς, καὶ
προσθήκην αἰ δυνάμεις, τῆ
αἰνέσει τοῦ Τρισαγίου οὐκ
ἐδέξαντο· ἀλλ' ἕνα Υἱόν,
καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν,
ἐγνώρισάν σε Κύριε,
μονογενῆ τοῦ Πατρός. Ἐν
πλήθει σῶν οἰκτιρῶν,
ἐλέησον ἡμᾶς.

Возше́лхъ сѣи хрѣстѣ къ
везначальномѣ оцѣ твоемѣ,
неописаннымъ сѣгѣ нѣдрѣ
не раздѣлькыиѣ, и приложѣ
силы хвалѣнїа трисѣдѣгѣ
не прѣѣша, но ѣдинаго сѣа
и по вочеловѣченїи познаша
тѣ гди, ѣдинородна оцѣ:
во мно́жесткѣхъ цедротѣхъ
твоихъ полнѣнїи насѣ.

Ты, Христе, взошёл
к Твоему безначальному
Отцу, не отлучившись
от Его неописуемых^{21*}
недр; и силы [ангельские]
не сделали прибавки
к Трисвятому хвалению,
но узнали, что Ты, Господи,
и после Вочеловечения есть
один Единородный Сын
Отчий. По великому Твоему
милосердию, помилуй
нас^{22*}.

15 См.: Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο. Σ. 183–184. Рус. пер: Наст. публ. С. 169–171.

16 См.: *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 54 [III, 10]: «О Трисвятой песни».

20* Октоих. Песни Троичны. Глас 7. И ныне.

21* В богословии термином «неописуемый» (ἀπερίγραπτος, ц.-сл. *неописанный*) означает то, что не может быть предметом описания. В более узком, пространственном смысле «неописуемый» означает «неограниченный», «бесконечный» (см.: *A Patristic Greek Lexicon* / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 183). Соответственно «описуемый» (περίγραπτος) – такой, который может быть предметом описания.

22* Триодъ Цветная. Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Стихира 2-я на литии // Триодъ Цветная. М., 1992.

5. Новшество Отцов в использовании философских понятий

Как уже было сказано¹⁷, святые Отцы для выражения сверхъестественных тайн Святой Троицы и Вочеловечения Бога Слова применили новый подход, вложив новое содержание в старые философские понятия. Они отождествили понятия «сущность» (греч. οὐσία, ц.-сл. ὄντισα) — «природа» (φύσις, ἔστισα) — «образ» (μορφή, ὄμρзз, зрāk), а также понятия «ипостась» (ὑπόστασις, ὑποстасть) — «лицо» (πρόσωπον, лицo), проведя различие между понятиями «природа» и «ипостась».

В гимнографии наблюдается точно такое же отождествление и различие. В следующих двух тропарях канона Преображения видно взаимозаменяемое использование понятий «сущность» — «природа»:

Θεός ὅλος ὑπάρχων,
ὅλος βροτός γέγονας,
ὄλη τῇ θεότητι μίξας τὴν
ἀνθρωπότητα, ἐν ὑποστάσει
σου, ἦν ἐν δυσὶ ταῖς οὐσίαις,
Μωϋσῆς Ἡλίας τε εἶδον ἐν
ὄρει Θαβώρ.

Πῦρ μὴ φλέγον τὴν ὕλην
τοῦ σώματος, ὠράθης
ἄυλον, ὡς Μωσεῖ
Ἀποστόλοις, ὤφθης Ἡλία
τε, Δέσποτα εἰς ἐκ δύο, ἐν
δυσὶ τελείαις ταῖς φύσεσι.

Бѣхъ слово бж҃е, вѣсь зѣмленя
вѣсть, вемѣ вж҃твѣ
смѣсѣнъя человекѣство,
во ὑποστάσει боѣи: ѿже
во двoи ὄντισα мωυσѣи
ἢ ἡλία же бж҃кша на горѣ
дѣвoрѣ.

Огнь не ѡпалѣа вѣми
члѣкѣнъя, бж҃кнъя вѣсть
некемѣствениъя: ѡкоже
мωυсѣю ἢ ἡпτοломъя ἡκѣлиа
ѣи, ἡлиъ же, вѣко, ѣдинъ
ѡ двoи, во двѣ совѣршеннѣ
ѣстиса.

Будучи весь Богом, Ты
стал весь смертным
[человеком], смешав
со всем божеством
человечество в Твоей
Ипостаси, которую видели,
в двух сущностях, Моисей
и Илия на горе Фавор^{23*}.
Ты был виден
как огонь невещественный,
не сжигающий вещество
тела: Тебя видели Моисей
и Илия, и апостолы,
Владыка, одного из двух,
в двух совершенных
природах^{24*}.

В следующих отрывках из песнопений Октоиха также видно отождествление понятий «ипостась» и «лицо», исходя из их безразличного употребления для указания на единство и исключительность ипостаси Христа:

...φύσει Θεός ὑπάρχων, καὶ
φύσει γενόμενος ἄνθρωπος
δι' ἡμᾶς· οὐκ εἰς δυάδα
πρόσωπον τεμνόμενος,
ἀλλ' ἐν δυάδι φύσεων,
ἀσυγχύτως γνωριζόμενος...

...ѣстиса бж҃е, вѣхъ бж҃е,
ἢ ѣстиса бж҃кнъя
члѣкѣнъя насъ радн,
не во двoи лицѣ раздѣлѣемъи,
но во двoи ѣстиса
несличнѣно познаемъи...

...будучи по природе
Богом, и ради нас став
по природе человеком;
Он — не разделяемый
на два лица,
но познаваемый в двух
неслитных природах...^{25*}

17 См.: Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο. Σ. 168. Рус. пер: Наст. публ. С. 156.

23* Миня. 6 августа. 2-й канон утрени. Песнь 3. Троп. 3.

24* Там же. Песнь 4. Троп. 4.

25* Октоих. Глас 6. В субботу на великой вечерне. Догматик.

...εἷς ἐστὶν Υἱός, διπλοῦς
τὴν φύσιν, ἀλλ' οὐ τὴν
ὑπόστασιν· διὸ τέλειον
αὐτόν Θεόν καὶ τέλειον
ἄνθρωπον, ἀληθῶς
κηρύττοντες, ὁμολογοῦμεν
Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν...

...ѣдинъ ѣсть сѣъ,
дѣлъъ ѣстествома,
но не ѣпостатию. чѣмже
совершена тогò бѣа,
и совершена члвкъа
воистиннѣ проповѣдающе,
исповѣдаемъ хрѣта бѣа
нашего...

...Он — один Сын,
двойственный по природе,
но не по ипостаси;
поэтому, возвещая,
что Он — совершенный
человек воистину,
мы исповедуем Христа
нашим Богом...^{26*}

Что касается понятия «образ» (также «зрак», «форма», μορφή) как тождественного по значению понятиям сущность и природа, приводим один тропарь канона Рождества Христова:

Σύμμορφος πλήνης,
εὐτελοῦς διαρτίας Χριστέ
γεγονώς, καὶ μετοχῆ σαρκός
τῆς χεῖρω, μεταδούς θείας
φύτης, βροτός περφυκός καὶ
μείνας Θεός, καὶ ἀνυψώσας
τὸ κέραс ἡμῶν, ἅγιος εἶ
Κύριε.

Сосбръзѣнъ брѣнномѣ
оумалѣнїю расчворѣнїемъ,
хрѣтѣ, бѣвъъ, и причлчтѣемъ
плѣтн гóршїа, подлвъ
бжѣтвеннаго ѣстествоа,
зѣмленъ бѣвъъ, и прекѣвъъ
бѣвъъ, и возвысннннн рогъ
наша, екачъ ѣсн, гдн.

Ты, Христе, стал
сообразным [нашему]
бедному брэнному
составу^{27*}, и приобщением
к худшей плоти, передал
[ей нечто от] божественной
природы, стал смертным
[человеком] и остался
Богом, и вознёс рог наш:
свят Ты, Господи^{28*}.

Тождество выражений сосбръзѣнъ брѣнномѣ оумалѣнїю расчворѣнїемъ и причлчтѣемъ плѣтн гóршїа доказывается и по смыслу, но ради большей достоверности приведём соответствующее примечание прп. Никодима Святогорца: «Настоящий тропарь песнопевец заимствовал у Павла и Григория Богослова, потому что сосбръзѣнъ брѣнномѣ оумалѣнїю взято из послания Павла к Филиппийцам, где он говорит: ѣже, во ѡбразѣ (ἐν μορφῇ) (т. е. в природе и в сущности) бжѣн сѣи не вохлчнїемъ непцека бѣтн рлвѣнъ бѣ: но ебѣ оумалнлъ, зрлкъ (μορφῆν) рлкъ прїймъ (Флп. 2, 6–7); а причлчтѣемъ плѣтн гóршїа, подлвъ бжѣтвеннаго ѣстествоа заимствовано у Богослова, который говорит в своём слове на Рождество Христово: “Тогда (т. е. когда Сын создал Адама) даровал (этому Адаму) лучшее (душу), а теперь воспринимает худшее (человеческое тело)”»¹⁸.

18 Nikóδημος Αγιορείτης, ἄγ. Ἐορτοδρόμιον. Θεσσαλονίκη, 1987. Τ. 1. Σ. 161–162.

26* Октоих. Глас 8. В субботу на великой вечерне. Догматик.

27* Διαρτία: «form, formation»; см.: A Patristic Greek Lexicon. P. 359.

28* Минея. 25 декабря. Канон 1-й утрени. Песнь 3. Троп. 2.

6. Общение свойств

Богословское понятие «общение свойств» (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) означает способ, посредством которого свойства каждой из природ, благодаря истинному соединению и взаимопроникновению (περιχώρησις) природ в Ипостаси Бога Слова, являются и называются свойствами одной ипостаси Христа. Таким образом, когда Христос называется всецело Богом с Его обоженной плотью, Ему приписываются свойства человеческой природы, а когда — всецело человеком с Его пребожественным божеством, Ему приписываются свойства божественной природы. При этом мы никоим образом не приписываем божественных свойств человеческой природе или человеческих свойств — божественной. «Итак, говоря о божестве, мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что божество страстно или сотворено). Но и плоти или человечеству мы не приписываем свойств божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, — несотворенно). А когда речь идёт об ипостаси, называем ли мы её по обеим или по одной из частей, мы придаём ей свойства обеих природ»¹⁹.

Такое общение свойств объясняет выражения Священного Писания типа *εἷν ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ... ἐν τῇ οὐσίᾳ*... на *землѣи ѡбнѣгѣа, ѡ сѧ человекѣки пожнвѣ* (Вар. 3, 36–38) и *Ἰζα ζεὶς χλῆξ ἐσθλὴ ἐκ νεβελῶν... ἄψα не снѣгѣте плῆти сῖα члѣкѣчскагѡ, ни пῖете крѡве ζῆγῶ, живοτᾶ не ѡматѣ кѧ сѣбѣ* (Ин. 6, 41, 53). Он также объясняет возможность подобных выражений в священной гимнографии Церкви:

...ράκει καθάπερ βροτός
σπαργανοῦται, ὁ τῆ οὐσία
ἀναφής. Θεός ἐν φάτῃ
ἀνακλίνεται, ὁ στερεώσας
τοὺς οὐρανοὺς πάλαι κατ'
ἀρχάς. Ἐκ μαζῶν γάλα
τρέφεται, ὁ ἐν τῇ ἐρήμῳ
μάννα ὀμβρίσας τῷ λαῷ.

Ὡς ἄνθρωπος ὑπάρχω,
οὐσία οὐ φαντασία,
οὕτω Θεός τῷ τρόπῳ τῆς
ἀντιδόσεως ἢ φύσις ἢ
ἐνωθεῖσα μοι· Χριστόν ἕνα,

...пеленáми ѡкоже
зѣменѧ повнѣгѣгѣа,
ѡже сѡцѣгѣбѡмѧ
неприснобѣненѧ егѡ.
кѧ ѡслѣхѧ возлежитѧ,
о҃ттвердѣннѣи нѣгѣа слѡвомѧ
кѧ началѣхѧ: ѡ сѡсѣзѣкѧ
млѣкѡмѧ питѣгѣгѣа, ѡже кѧ
пῖетѣннѣи мánнѡ ѡдождѣннѣи
лῡдемѧ.
ѡкѡ человекѣки сῖи
сѡцѣгѣбѡмѧ, не мечтᾶнѣемѧ,
сῖце егѡ нрѣвомѧ воздᾶннѣа,
сѣгѣгѣгѡ сѡднннѣшсѣгѣа
мнѣ. хрῑтᾶ

...пеленами, как смертный
[человек], повивается
Тот, Кто по сущности
неосязаем. Бог в яслях
возлежит, Который прежде,
в начале, утвердил небеса.
От сосцов питается
молоком Тот, Кто в пустыне
одождил народу манну^{29*}.

Как Я есть человек сущнос-
тью, а не как призрак, так
и природа, соединившаяся
со мной, есть Бог
(божество) через общение

19 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 48 [III, 4].

29* Минея. 24 декабря. Навечерие Рождества Христова. Стихира на 9-м часе.

διό με γινώτε, τὰ ἐξ ὧν, ἐν
οἷς, ἄλλερ λέφουκα, σφύζοντα.

Ѡдннго чѣмъ мѧ знѧйте,
Ѡ ннхже, въ ннхже, ѧже
Ѡемь, снсаюца.

свойств. Поэтому
познайте, что Я один
Христос, сохраняющий те
[две природы], из которых,
в которых и которые
Я есть^{30*}.

V. Гимнография антихалкидонитов

Мы не претендуем на полный разбор антихалкидонской гимнографии. Имеющиеся в нашем распоряжении антихалкидонские источники мало-численны и не позволяют нам приводить пространные цитаты и ссылки на труды самих антихалкидонитов для обеспечения подобного разбора. Из изучения двух упоминаний об антихалкидонской гимнографии²⁰ у нас сложилось впечатление, что, несмотря на наличие православных элементов, — конечно, в тех вопросах, которые были догматизированы первыми тремя Вселенскими Соборами как вера Церкви, — отрицание богословия IV Вселенского Собора ведёт к неверному толкованию этих элементов со стороны монофизитов. Это небольшое обращение к гимнографии антихалкидонитов имеет целью показать правоту критики святых Отцов, что антихалкидониты исповедуют общине свойств между природами самими по себе, что является плачевным последствием их теории о сложной природе. Немногие примеры, которые мы приведём и прокомментируем, являются, как полагаем, показательными.

Антихалкидонский богослов, комментируя сирийскую богослужебную традицию, пишет: «Первый человек был создан как прославленное творение в пятницу (шестой день), но отпал от того первого состояния из-за преслушания. Теперь, в пятницу (в Великий Пяток) Бог Сын претерпел страдание и смерть в Своём воплощённом состоянии, чтобы избавить его от тления»²¹. И ниже: «Воплощённый Сын был неким единством, так что страдание не было страданием лишь человеческой природы: оно было страданием воплощённого Бога Сына»²².

Из всего подразумеваемого контекстом смысла видно, что выражение «страдание не было страданием лишь человеческой природы» имеет

20 В работах: 1) *Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church* // GOTR. 1968. Vol. 13. № 2. P. 160; 2) *Severius Zaka Iwas. The Doctrine of One Nature in the Syrian Rites* // GOTR. 1968. Vol. 13. № 2. P. 309.

21 *Samuel V. C. The Manhood of Jesus Christ*. P. 161

22 *Ibid.*

30* Троиць Постная. Канон утрени Великоко Четвертка. Песнь 9. Троп. 4.

антинесторианский характер: чтобы исключить страдание простой плотью (εἰς ψιλὴν σάρκα). Однако и его монофизитское содержание не может утаиться. Последующее выражение «оно было страданием воплощённого Бога Сына» может быть истолковано православно и монофизитски.

Согласно святым Отцам, это одно единство воплощённого Бога Слова мыслится только и исключительно как сложная в божестве и человечестве Ипостась Бога Слова, которая есть Господь Иисус Христос. Страдание претерпевает только человечество, потому что страдать есть сущностное свойство человеческой природы. Бог Слово даёт возможность (καίρως) человеческой природе действовать как ей свойственно, т. е. страдать. Однако по общению свойств страдание и называется, и является страданием Бога Слова, хотя по Своей собственной природе Он бесстрастен. Ибо Слово присваивает себе человеческое, и Ему приписываются все свойства плоти²³.

Обращения гимнографии к этой теме характерны. В службах Господских праздников содержатся многие песнопения, в которых ясно видно, что страстность (как свойство тварного в широком смысле) приписывается человеческой природе и, по общению свойств, относится также и к ипостаси. При этом последняя может принимать имя либо от двух природ — Христос, Спаситель и т. д., либо от лучшей природы (божества) — Бог. Обычно употребляется слово «плотью» (σαρκί), которым и страдание приписывается человеческой природе, и исключается понятие о страдающей как отдельной ипостаси (ἰδιούστατος) плоти, так как Бог страдает плотью, а не плоть какого-либо простого человека страдает. Приводим некоторые показательные песнопения:

...ὀλόδεξαι καὶ ἡ Φάτνη τὸν ἀπερίγραπτον Θεόν, σαρκί περιγραφόμενον...

Фѣρει περιτομήν ἐν σαρκί, ὁ ἐκ Πατρὸς ἄνευ τομῆς τε καὶ ρεύσεως, ἀφράστως τεχθεὶς ὡς Λόγος, καὶ ὡς Θεὸς ἐκ Θεοῦ, ἐν ἀτρέπτῳ μένων τῇ Θεότητι...

—

Терпѣтъ ѡбрѣзаніе плѣти, и зъ сѣѣ кромѣ сеченія же и теченія неизреченноу рѣдса, ѡкъ лѡво, и ѡкъ вѣѣ ѡ вѣѣ, въ непреложнѣмъ превыѣлѣи вѣѣтвѣ...

...и ясли принять неописуемого Бога, плотью описуемого...^{31*}

Претерпевает обрезание во плоти Тот, Кто неизреченно родился как Слово от Отца без сечения и течения^{32*}, и как Бог от Бога, пребывая в неизменном божестве...^{33*}

23 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47 [III, 3].

31* Минея (греч.). 20 декабря. Утренняя. Эксапостиларий предпраздненства.

32* Понятие ρεύσις некоторые еретики употребляли относительно рождения Сына от Отца; см.: *A Patristic Greek Lexicon*. P. 1216.

33* Минея. 1 января. Утренняя. Стихира 1-я на хвалитех.

Ὅτε ἐν τῷ τάφῳ σαρκικῶς,
θέλων συνεκλείσθης ὁ
φύσει τῆ τῆς Θεότητος,
μένων ἀπερίγραπτος, καί
ἀδιόριστος...

Τῷ ὀφθέντι Θεῷ, ἐπὶ τοῦ
ὄρους Σινᾶ, καὶ νόμον
δόντι τῷ Θεόπτη Μωσεῖ,
τῶν Ἐλαιῶν ἐκ τοῦ ὄρους
ἀναληφθέντι σαρκί,
αὐτῷ πάντες ἄσμεν ὅτι
δεδόξασται.

Ὅτὰ ἐν τῷ τάφῳ σαρκικῶς
χρῶνὰ ἐκλείσθης ἐστὶν,
ἵνα ἐπερίγραπτος ἐκείνῳ
περίγραπτος, καὶ ἀδιόριστος...
ἵνα ἀπερίγραπτος...

Ἰὼν ἐπὶ τῷ ὄρει Σινᾶ,
καὶ νόμον δόντι τῷ Θεόπτη
Μωσεῖ, ἐκ τοῦ ὄρους
ἀναληφθέντι σαρκί,
αὐτῷ πάντες ἄσμεν ὅτι
δεδόξασται.

Когда Ты добровольно был
заключён во гробе плотью,
оставаясь по природе
божества неописуемым
и неограниченным...^{34*}

Воспоём все Богу, Который
явился боговидцу Моисею
на горе Синай и дал закон,
[и] с Елеонской горы
вознёсся плотью, ибо
Он прославился^{35*}.

В противоположность святым Отцам антихалкидониты единство воплощённого Сына понимают как одну сложную природу. Так, они говорят: «Страдание не было страданием только человеческой природы: оно было страданием воплощённого Сына». Но поскольку страдание не было страданием только человеческой природы, встаёт вопрос: а страданием чего ещё оно было? Затруднение в ответе изобличает слияние свойств, когда они делаются общими между природами самими по себе в одной сложной природе.

Ещё одна ссылка на один из антихалкидонских текстов дополнит высказанную мысль. Другой антихалкидонский богослов пишет: «Когда Христос умер, как совершенный человек, Он отделил Свою святую душу от Своего тела собственной силой. Однако Его божество было во гробе с плотью и также во аде с Его душой. Только Его душа отделилась от Его плоти, а Его божество было и с Его плотью, и с душой. Божество никогда разлучается с плотью и плоть никогда не разлучается с Божеством. Где бы ни находилось Божество, будет находиться и она. По причине совершенного единения и то, и другое были подвержены смерти. Когда Сын Божий был в гробу плотью, в то же время эта плоть, соединённая с Божеством, управляла миром, сидя одесную Бога Отца»²⁴.

Прежде всякого комментария следует признать, что для формулировок антихалкидонитов характерна самая настоящая путаница. Они без различия используют в качестве предмета своих высказываний

24 *Worquineh Like Siltanat Habte Mariam. The Mystery of the Incarnation // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. № 2. P. 159.*

34* Триодь Постная. Великий пяток вечера. Стихира 3-я на стиховне.

35* Триодь Цветная. Вознесение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Канон 1-й утрени. Троп. 3.

то Бога Слово, то божество. Причина тому — отсутствие различия между природой и ипостасью²⁵.

Отметим также, что не всё, что говорится в вышеприведённом отрывке, еретично; ведь божество Христа действительно никогда не различалось с Его святой душой и Его обоженной и животворящей плотью, когда Он по Домостроительству претерпел за нас смерть и погребение. Наше замечание касается следующих двух выражений, которыми доказывается слияние свойств.

А. *«По причине совершенного единения и то, и другое были подвержены смерти».*

Здесь видно слияние между страстностью человечества и бесстрастностью божества. Тогда как прежде соединения они определяют божество как бесстрастное, после соединения с плотью они приписывают ему страдание. Полагаем, не требуются ссылки на святых Отцов о том, что плоть после соединения пребыла смертной, а божество осталось бесстрастным; но отметим слияние природных свойств в одной природе, которое отвергают все святые Отцы. Например, свт. Кирилл: «Перенёс Он и крест, чтобы, претерпев смерть плотью — плотью, а не природой божества...»^{36*}. И свт. Фотий: «Ибо по необходимости в одном и истинном Сыне должно сохраняться и то, и другое: и чтобы Он не страдал как Бог (θεϊκῶς), и чтобы говорилось, что Он пострадал по-человечески (ἀνθρωπίνως), ибо Его плоть пострадала. Но если премудрый Кирилл учит так, то ересь говорит: Он пострадал вкупе и как Бог (θεϊκῶς), и по-человечески»^{37*}. Причина же такой путаницы, если мы рассуждаем правильно, с одной стороны — в терминологическом отождествлении природы и ипостаси относительно Домостроительства, с другой — в сложной природе и обобщении в ней природных свойств; а прежде них, как худой корень — неверное постижение ипостасного соединения и неправильное толкование свт. Кирилла.

Приведённая выше фраза обнаруживает их теопасхизм, который не ограничивается только божеством Сына, но, поскольку они исповедуют Его единосущие с Отцом и Духом, распространяется на всю Святую Троицу. Поэтому прп. Никодим Святогорец пишет: «От монофизита

25 *Worquineh Like Siltanat Habte Mariam. The Mystery of the Incarnation. P. 159.*

36* *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 45 (Ad Successum I) 9 // АСО. Т. 1. Vol. 1 (6). P. 155. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. №10. С. 22.*

37* *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 229 // Op. cit. P. 129.*

Евтиха, как от какой-то многоголовой гидры, впоследствии произросли многие ереси. Например, теопасхиты, которые произносили: «Святой безсмертный, распныйся за ны», чему положил начало Пётр Гнафей, ведь, по мнению монофизитов, человечество преложилось в Божество. Следовательно, пострадала вся Святая Троица, — от чего пощади нас, Господи! — поскольку природа Божества одна. Таким образом, эти безумцы пустили стрелу своей хулы и в Святую Троицу, воспеваемую в Трисвятой песни...»²⁶.

Б. *«Когда Сын Божий был в гробу плотью, в то же время эта плоть, соединённая с Божеством, управляла миром, сидя одесную Бога Отца».*

Сначала мы подумали, что, возможно, эта фраза объясняется фразеологической недостаточностью автора и что она не отражает общую точку зрения и веру антихалкидонитов. Но свидетельства святых Отцов вполне позволяют допустить наличие в этом выражении, наряду с еретической формулировкой, и еретического мудрования. Преподобный Анастасий Синаит удостоверяет, что подобные мнения разделяли современные ему крайние монофизиты (см. ниже). А прп. Феодор Студит приписывает Севиру и умеренным монофизитам, принимавшим две природы, слияние природных свойств в одной, по их мнению, сложной природе: «И хотя вы не говорите [прямо], но предполагаете одну “просто-сложную” (ἀπλουσύνθετον) природу божества и человечества, то вы вместе с Севиrom как бы допускаете смешанное состояние огня-воды (ὕδρόπυρον)»^{38*}.

В разбираемой фразе содержатся два ошибочных и неправославных представления, которые выдают смешение описуемости человечества и неопишуемости божества в сложной природе антихалкидонитов.

і) Согласно православному учению^{39*}, обоженная плоть Христа села одесную Отца как полная человеческая природа, а не как тело, разлучённое с Его собожественной (σύνθεος) и святой душой. Лежащее во гробе тело Господа было разлучено с Его душой, когда та, соединённая с божеством, сошла во ад. Ибо, хотя и разделённые во время тридневного погребения, тело и душа пребывают ипостасно соединёнными в Ипостаси

26 Πηδάλιον. Σ. 185, ὑποσημ. 1. Рус. пер.: Цит. соч. С. 131–132.

38* *Theodorus Studita. Quaestiones aliquae propositae Iconomachis 9 // PG. 99. Col. 481C. Рус. пер.: ПСТСО. 6. С. 355.*

39* *Joannes Damascenus. Expositio fidei 74 [IV, 1].*

Слова^{40*}, однако же, они действительно разлучились, потому что Господь воспринял ради нас добровольную, но при этом истинную, смерть по Своей истинной человеческой природе. Следовательно, отделённое от души тело не могло пребывать в то же время одесную Отца. Чтобы не заставлять ум прибегать к философским объяснениям, приводим отрывок из прп. Анастасия Синаита: «Итак, приходи ко мне, о еретик! и следуй за мной обеими ногами... Во гробе мы видели Его, и Он не имел ни души, ни духа человеческого. Во аде мы видели Его, и Он не имел тела... но одну разумную вобоженную (ἐνθεος) душу, отделённую от тела... Потом мы видели Христа, воскресшего после трёхдневного погребения, “в Себя возвратившегося”, как говорит Григорий [Нисский]... и снова тело, душа, ум и Бог были вместе»^{41*}.

- ii) Тело Христа, хотя и обоженное с момента зачатия, описуемо: «И мы определяем, что сущностное их различие сохраняется. Ибо сотворённое осталось сотворённым, и несотворённое — несотворённым, и смертное осталось смертным, и бессмертное — бессмертным; описуемое — описуемым; неопишуемое — неопишуемым...»²⁷. И после Воскресения тело Господа пребывает описуемым: «Но ведь и после воскресения Христос описуем»^{42*}. Эта описуемость не уничтожается Воскресением Христовым. Отложение безукоризненных страстей и восприятие нетления и бессмертия не означают, что уничтожается и описуемость. «Из-за соединения с божеством и тридневного воскресения пресвятое тело Его перешло в лучшее состояние, и уже не имеет прежних свойств... но изменилось из смертного в бессмертное, из тленного в нетленное... впрочем, оно не стало ни неопишуемым, ни бестелесным, ни неизменным, ни неосязаемым, ни невидимым, ни нетварным, ни безначальным; ибо это свойства одного божества»^{43*}.

27 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3].

40* *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 71 [III, 27].

41* *Anastasius Sinaita. Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 224C–225B. Рус. пер.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 297–298 (с изм.).

42* *Theodorus Studita. Antirrhetica* II, 43 // PG. 99. 384A. Рус. пер.: ПСТСО. 6. С. 284.

43* *Anastasius Sinaita. Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 212C. Рус. пер.: Цит. соч. С. 289 (с изм.).

Также невозможно, чтобы природа была одновременно описуемой и неопишуемой. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Невозможно, чтобы в одной природе одновременно оказались противоположные природные свойства», — и в другом месте: «Ибо как возможно, чтобы одна и та же природа в одно и то же время была сотворённой и несотворённой, смертной и бессмертной, описуемой и неопишуемой?»²⁸. И Отцы VII Вселенского Собора доказывают, приводя цитаты из свт. Кирилла Александрийского и свт. Афанасия Великого, что плоть Христова, хотя и обожилась, пребывает по природе плотью, как и обоживающиеся люди остаются по природе людьми²⁹.

Следовательно, описанная (ограниченная) малейшим гробом плоть Господня не может, словно сопостирающаяся (συμπλαρεκτεινομένη) Его неопишуемому божеству³⁰, находиться также и в лоне Отчем³¹. Ведь когда Христос являлся по Воскресении, гроб был пуст. Было бы кощунством утверждать, что тело Господа, как неопишуемое, было одновременно и во гробе.

В гимнографии исповедуется неотлучность божества от обоженной души и обоженного тела Христа во время Его смерти и тридневного погребения:

- 28 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 91 [IV, 18]; 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 512; 290.
- 29 *Concilium Universale Nicaenum Secundum*. Act. VI, Tom. 5 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαυλεστάτη Συλλογή / ἔκδ. ὑπὸ ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσιοι, 1761. Τ. 2. Σ. 857–858. [ACO II. Vol. 3 (3). P. 734–744]. Рус. пер.: ДВС. Т. 7. С. 256–260. Не задача настоящей работы — пространно говорить о том, как, согласно прп. Максиму Исповеднику и свт. Григорию Паламе, обоживающийся человек по благодати «безначален, вечен, бесконечен, или, что то же, нетварен...» (*Gregorius Palamas*. *Epistula 3 ad Acindynum* 16 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1988. Т. 1. Σ. 308); как обожение «дарует прекращение всех умственных и чувственных природных действований, так что “Бог будет являться посредством души и тела, ибо все природные признаки пересилит изобилие Его славы”» (*Gregorius Palamas*. *De hesychastis* II, 3, 39 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Σ. 573. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих* / пер. В. В. Бибихина. М., 1995. С. 227); и как «обожение заставляет обоживаемого исступить из самого себя, хотя оно целиком заключено в природных пределах», о чём сам свт. Григорий Палама говорит, что ему «не дано понять» этого (*Gregorius Palamas*. *De hesychastis* III, 1, 26 // *Op. cit.* Σ. 638. Рус. пер.: *Цит. соч.* С. 290 (с изм.)).
- 30 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 51 [III, 7] // ЕПЕ. 19. Σ. 314.
- 31 Не имея намерения приписывать пространственные категории превышающей мысль и постижение деснице Отчей (*Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 75 [IV, 2]), мы говорим, что и там, где Христос восседает с плотью, Его плоть не выступила из своих природных, по образу Божью и богозданных (*Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 212D. Рус. пер.: *Цит. соч.* С. 289) свойств, какова, например, описуемость.

Ἀνηρέθης, ἀλλ' οὐ
διηρέθης, Λόγε ἦς μετέσχες
σαρκός· εἰ γάρ καί λέλυται
σου, ὁ ναός ἐν τῷ καιρῷ τοῦ
πάθους, ἀλλά καί οὕτω μία
ἦν ὑπόστασις, τῆς θεότητος
καί τῆς σαρκός σου...

Ἰένη βίλια ζεῖν,
но не разделила зєи єлѡке,
ζέλε причастίλεα ζεῖν
плѡтн: ѿце во ѡ разорίεα
тѡѡ χράμα во кρέμα
ετῆρτι, но ѡ τάκω ζάνηα ετῆ
сортάκω εἵεετῡв ѡ плѡтн
т'воєλ...

Ты, Слово, был убит,
но не отделился от плоти,
которой приобщился;
ибо хотя Твой храм [тела]
и разорился во время
страдания, но всё же
ипостась Твоего божества
и Твоей плоти была
одна...^{44*}

Именно потому, что во время страдания ипостась божества и плоти Господа была одна и та же, гимнография может говорить:

Ἐν τάφῳ, σωματικῶς,
ἐν Ἄδῃ δέ μετὰ ψυχῆς
ὡς Θεός· ἐν Παραδείσῳ
δέ μετὰ Ἀηστοῦ, καί
ἐν θρόνῳ ὑπῆρχες
Χριστέ, μετὰ Πατρός καί
Πνεύματος, πάντα πληρῶν ὁ
ἀπερίγραπτος.

Во грѡбѣ плѡтєкн, во ѿдѣ
же єя дѡшєю, ѡкω єтѡ: кѡ
рлѡ же єя разбѡйникѡмѡ, ѡ
на прѡтѡлѣ бίλια ζεῖн χῆтѣ,
сѡ сѡцѣмѡ ѡ дѡмѡ, кєдѡ
ѡсполнѡлѡ неωпѡлнѡннѡй.

Ты, Христе, был
телом в гробу;
в аду — с душой как Бог;
в раю — с разбойником;
и на престоле с Отцом
и Духом, всё наполняя,
неописуемый^{45*}.

Как ипостась Бога Слова в двух природах, Христос принимает свойства обеих природ и может называться, по общению свойств, тварным и нетварным, описуемым и неописуемым и прочее. Способ общения свойств ясно описывает прп. Иоанн Дамаскин, но наиболее ясным его делает свт. Фотий: «Поэтому Тот же есть небесный и земной, видимый и невидимый; видимый с божеством, но не по божеству, а по телу, и невидимый с человечеством, но не по человечеству, а по божеству, и [то же самое имеет место для] всех остальных [свойств], которые созерцаются согласно с вышеизложенным благочестивым различием»^{46*}.

Вот величие православно понимаемого ипостасного соединения двух природ! Вот плод ороса святого IV Вселенского Собора! Никакого сравнения с теопасхитским содержанием одной сложной природы антихалкидонитов!

VI. Синодик Православия

Этот текст в сущности не является гимнографическим; тем не менее он является неотъемлемой частью гимнографии, потому что он и входит

44* Триодъ Постная. Канон утрени Великой Субботы. Песнь 6. Троп. 1.

45* Октоих. Глас 4. В Неделю утра. Канон. Песнь 1. Троп. 2.

46* *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 229 // Op. cit. P. 137.

в богослужебные книги Церкви (Триодь Постную), и читается во время богослужебных церковных собраний (на крестном ходе со святыми иконами в Неделю Православия). Он подробно охватывает все большие ереси и стал уже символическим текстом Церкви. Приводим некоторые отрывки из Синодика Православия в качестве заключения относительно того, что было сказано об антихалкидонитах в настоящем исследовании.

- i) «Тем, которые знают различие сущностей одной и той же Ипостаси Христа, и свойственные Ей тварное и нетварное, видимое и невидимое, страстное и бесстрастное, описуемое и неопишуемое, и прилагают к божественной сущности нетварность и тому подобное, а у человеческой природы признают как прочее, так и описуемость, и словом, и изображениями (иконами) — вечная память».

В этом пункте исповедуется одна ипостась Бога Слова во Христе, двойственность природ и неслитность свойств каждой из природ.

- ii) «Тем, которые считают и называют обожение человеческого восприятия (πρόσληψια) превращением (μετάμειψις) человеческой природы в божество, и не помышляют, что с самого соединения тело Господне приобщилось божественного достоинства и величия, и принимает единое поклонение в восприявшем его Боге Слове, и является равночестным, равнославным и животворящим, одинаковым по славе с Богом и Отцом и Пресвятым Духом и сопредельным с Ними, но никак не стало единосущным Богу, словно бы оно выступило из природных свойств: тварности, описуемости и прочих, созерцаемых в человеческой природе Христа, и превратилось в сущность божества, чтобы выводить из этого будто в воображении (φαντασία), а не поистине (οὐκ ἀληθεία) были вочеловечение и страдания Господа, или что божество Единородного страдало, — анафема».

Этим пунктом осуждается неверное толкование обожения человеческого восприятия. То есть, тогда как оно является обогащением человеческой природы божественными дарованиями, еретики считают его превращением плоти в природу божества, чем вводится либо докетизм, либо теопасхизм. О том, что есть обожение, прп. Анастасий Синаит пишет: «Обожение есть восхождение к более высшему, а не умаление

или изменение естества... Быть обоженным означает быть возведённым в большую славу, но не изменение собственного естества»^{47*}.

- iii) «Тем, которые говорят, что плоть Господня, превознесённая с самого соединения и пребывающая превыше всякой чести, как ставшая по причине крайнего соединения (ἐξ ἄκρας ἐνώσεως) собожественной (ὁμόθεος), непреложно (ἀμεταβλήτως), неизменяемо (ἀναλλοιώτως), неслитно (ἀσυγχύτως) и неизменно (ἀτρέπτως), вследствие соединения по ипостаси, и неразлучно (ἀχωρίστως) и неразрывно (ἀδιασπάστως) пребывающая в воспринявшем её Слове, сама почитается с равной (со Словом) славой (ἰσοκλεῶς αὐτοτιμᾶται) и принимает единое (с Ним) поклонение, и восседает на царственных и божественных престолах одесную Бога и Отца, как обогатившаяся по общению свойств величием божества, хотя свойства природы сохраняются, — вечная память».

Наряду с предыдущим пунктом, здесь исповедуется, что обожение плоти произошло без её выступления из своих природных свойств, благодаря ипостасному соединению и, вследствие последнего, православно понимаемому общению свойств.

- iv) «Петру Гнафею безумному, говорящему: “Святой безсмертный, распныйся за ны”, — анафема».

«Иакову Армянину Занзалу, Диоскору, патриарху Александрийскому, и злочестивому Севиру... анафема».

Внушением Святого Духа святые Отцы отсекали этих еретиков от церковного тела. Неужели Святой Дух заблуждался и эти еретики сегодня могут считаться православными?

- v) Прѣрѣбцы ѣкѡ бѣдѣша, апѣголи ѣкѡ на дѣнѣша, цѣрковь ѣкѡже прѣлѣтъ, оучители ѣкѡже бѣголюбнѣша, вселѣнна ѣкѡже мѣдрествова, блѣгодать ѣкѡже просѣла, истинна ѣкѡже показѣла, лжѣ ѣкѡже ѡгнѣна бѣить, прѣмѣдрость ѣкѡже дѣрзнь, хрѣтѣс ѣкѡже нартѣви: тѣкѡ мѣдретвѣдемъ, тѣкѡ глаголемъ, тѣкѡ проповѣдемъ хрѣта истиннаго бѣа нашего... Сѣла вѣра апѣтвѣскаа, сѣла вѣра ѡтѣческаа, сѣла вѣра православноаа, сѣла вѣра вселѣнную оутвѣрдѣи.

47* Anastasius Sinaita. Viae dux 2, 6 // PG. 89. Col. 77C. Рус. пер.: Цит. соч. С. 180.

Выводы

При исследовании настоящего вопроса мы постарались как можно точнее понять догматическое содержание церковных песнопений и выбрать среди них наиболее представительные. Возможно, мы в чём-то ошиблись как в выборе текстов, так и в их понимании. Надеюсь на снисходительность специалистов в данной области к нашей естественной немощи, сделаем несколько общих выводов относительно темы настоящего исследования.

- 1) Гимнография говорит об антихалкидонских ересиархах и их догматах с ясностью. Эти песнопения являются надёжной догматической оградой для молящейся и служащей Богу Церкви. Поэтому мы считаем принятие решений об антихалкидонитах, противоречащих мудрованию церковной гимнографии, рискованным с духовной и опасным с экклезиологической точки зрения.
- 2) Христология антихалкидонитов чужда догматическому сознанию молящейся Церкви. Следовательно, их объединение с Церковью без всецелого отречения от своих еретических догматов для них будет означать объединение ложное и во лжи, а для Церкви станет причиной плачевных расколов и великих бедствий.
- 3) Мы, православные, обладаем великим богатством церковной гимнографии. Обмирщение нашей эпохи привело к тому, что мы стали меньше участвовать в святых богослужениях. Если мы сохраним согласное с Преданием Церкви регулярное участие в её богослужении, молитве и внимательном слушании священных песнопений, мы минимизируем очевидную опасность искажения нашего церковного этоса, происходящую от религиозного синкретизма.
- 4) Богатство церковной гимнографии является для представителей святых Поместных Православных Церквей, участвующих в богословских диалогах, прочной опорой, многоценным и незаменимым пособием и непобедимым оружием в исполнении их долга — быть провозвестниками православного учения и мудрования перед находящимися вне Церкви и ведущими с ней диалог антихалкидонскими богословами. Так и свт. Григорий Палама нередко обращался к церковной гимнографии для подтверждения учения о нетварных божественных энергиях.

- 5) «Сложная природа» антихалкидонитов является не альтернативным понятием для описания сложной ипостаси в православной христологии, но понятием, которое обнаруживает еретическое мудрование и которое должно быть, в числе прочего, отвергнуто антихалкидонитами, если они желают единения в истине.

В любви подобает нам истинствовать*

Комментарий к приветственной речи митрополита Швейцарского
Дамаскина по случаю интронизации нового Армянского
патриарха (католикоса) Гарегина I
(июль 1995)

Во всём человечестве существуют глубинные чаяния об осуществлении некоего единства, которое полностью отвечало бы самым глубоким требованиям человеческой природы. В наши дни эти чаяния выражаются посредством самых разнообразных форм союзов и объединений. И по-настоящему печально, если эти чаяния не будут исполняться из-за того, что некоторые произвольные или непроизвольные инициативы ведут к «единству» вне единственной Истины, которая есть Христос.

Христос пролил Свою божественную Кровь на Кресте, чтобы совершить единственное истинное и вечное единство между людьми и народами. Он подаёт Святого Духа и созывает весь мир в это единство: ἔγδᾱ ἡ Ἰσθῆνῆς ἁγῖοῦ πνεύματος ἐκείνου, ἡ ἐκείνου πνεύματος ἐκείνου... И было бы оскорблением отметить это божественное приглашение ради каких бы то ни было соображений мирского и кратковременного порядка.

Истинная Церковь Христова, Православная Церковь, пребывает сквозь века единственной надеждой истинного единства. В таком качестве Церковь осуществляет богословские диалоги, имея целью возвращение инославных в своё единство. И очень жаль, когда мы, как представители Православной Церкви, вместо истинного единства в Церкви стремимся к объединению, причём церковному, далёкому от акривии (точности) православной веры и тайны Церкви.

Настоящая краткая статья имеет целью обозначить два момента:

- тенденцию считать инославных, в данном случае армян, православными прежде окончательного соборного решения Церкви о результатах проходящего богословского диалога между православными и антихалкидонитами;
- наш долг истинствовать в любви. Инославные народы прежде всего нуждаются в вероучительной истине, которую православные уста должны свидетельствовать во всякое время и на всяком месте. В вопросах веры «церковная дипломатия» немыслима.

* Χρέος μας νά ἀληθεύωμε ἐν ἀγάπῃ // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκιδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἱεραγία Ὁρος, 2018. Σ. 219–224.

Девятого апреля 1995 г. состоялась интронизация нового Армянского католикоса (патриарха) Гарегина I. Для армян, связанных со своей Церковью некоторым особенным образом, подобные события становятся важными вехами их истории, потому что происходящее имеет отношение к самой идентичности их народа и намечает его будущий исторический путь.

Это делает очень своевременным слово пророка Исаии: *Горе тем, которые горькое называют сладким, и сладкое — горьким* (Ис. 5, 20), которое означает, что в подобные судьбоносные исторические моменты последствия лжи вдвойне плачевны — сперва для духовного состояния самого армянского народа, а затем и для тех, которые, сами того не понимая, становятся проповедниками *«инога благовестия»* (2 Кор. 11, 4).

Интронизацию католикоса почтили своим присутствием единоверные ему предстоятели антихалкидонских Церквей и представители иных христианских конфессий. Вселенский Патриархат представлял митр. Швейцарский Дамаскин, обратившийся с приветственным словом к католикосу Гарегину I от имени Вселенского Патриархата^{1*}.

В такие моменты, несомненно, требуются вежливость, великодушные и деликатность. Но вместе с тем требуется неповреждённое мудрование, потому что именно в это время определяется идентичность лиц и институтов.

При всём нашем уважении к Высокопреосв. митр. Швейцарскому, мы считаем искренним ответом на голос нашей совести сказать, что слог его приветствия не соответствует ни богословскому облику Армянского католикоса, ни идентичности Церкви, предстоятелем которой он является. Тем более, он входит в противоречие с духом и мудрованием нашей святой Православной Церкви.

Митр. Швейцарский употребил выражения, которые приличествуют исключительно православному иерарху и характеризуют только православную Поместную Церковь. Их употребление в адрес нового армянского предстоятеля:

- 1) Представляет собой экклезиологическое отклонение, которое обнаруживает, пользуясь выражением о. Георгия Флоровского, «нечувствие тайны Церкви»^{2*}.

Невозможно, чтобы Церковь, которая, согласно постановлениям Вселенских Соборов и учению верховных святых Отцов, является ересью (см. Синодик Православия), считалась

1* *Ἐπίσκεψις*. 30.04.1995. Ἀρ. 517.

2* *Флоровский Г.* Дом отчий // Путь. 1927. №7. С. 85.

и именовалась «Святейшей Церковью», «избранным и славным членом Тела Христова» и «духовным кораблём». Также и предстоятель инославной Церкви не может называться «стоящим в образе (εις τύλον) и на месте (τόλον) Христа»^{3*}, «домостроителем тайн Божиих» и «испытанным кормчим духовного корабля». Наконец, невозможно верить епископу, находящемуся вне Церкви и Православия, миссию «постоянно излучать духовный динамизм православия веры».

- 2) Соблазняет полноту нашей святой Церкви, которая научена: верить «во Единую, Святую, Соборную (Кафолическую) и Апостольскую Церковь», в Православную Церковь, которая одна только является святым Телом Христовым; отличать истинных архиереев и пастырей овец от еретиков по признаку православной веры и благочестивой жизни; признавать незаблудными учителями и провозвестниками Православия только православных архиереев. Ибо она не забывает слово свт. Василия Великого: «Отделившиеся от Церкви уже не имели на себе благодати Духа Святого, ведь преподавание её прекратилось из-за того, что пресекулось преемство. Первые отступившие получили хиротонию от отцов и через возложение их рук имели дар духовный, но поскольку они отделились, то сделались мирянами и уже не имели власти ни крестить, ни рукополагать и не могли передать другим благодать Духа Святого, от которой сами отпали»^{4*}.
- 3) Лишает армян возможности вернуться в истинную Церковь Христову, а значит иметь истинное общение и единство с Богом и с православным народом Божиим.

Здесь необходимо вкратце обрисовать богословский портрет католика Гарегина I (хотя он и не интересуется богословов, не являющихся специалистами в данной области), чтобы показать, что из публикаций армянского предстоятеля нельзя сделать вывод о его православии.

В своём докладе на совещании в Орхусе^{5*} он пишет об исповедании, которое произносят поставляемые в армянских архиереев, в котором, между прочим, говорится: «*Мы веруем, что [Христос есть]... одно лицо*

3* Выражения смщч. Игнатия Богоносца; см.: *Ignatius Antiochenus. Ad Magnesios* 6, 1; *Idem. Ad Trallianos* 3, 1.

4* 1-е правило свт. Василия Великого // Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями. Екатеринбург, 2019. Т. 4. С. 91.

5* См.: *Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church* // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. № 2. P. 108–121.

(person), *одна ипостась* (prosopon) и *одна соединённая* (united) *природа*»^{6*}. Поскольку терминология является определяющим фактором в изложении веры, Гарегин разъясняет термин «соединённая природа», обращаясь к армянским текстам V века: «Следовательно, два, Слово и плоть, бывшие разделёнными прежде Воплощения, стали одним после Воплощения»^{7*}. Но что такое это «одно»? Сам Гарегин объясняет: «...для тех, которые говорят о двух природах в одном Лице (т. е. для православных. — Авт.), это последнее выражение становится пустым понятием, если его авторы не способны постичь единство в природе (unity in nature)»^{8*}.

Согласно Гарегину, отвержение IV Вселенского Собора было элементом армянского богословия не V в.^{9*}, но позднейшего. В качестве доказательств приводятся:

- а) письмо армян Константинопольскому патриарху свт. Фотию, комментируя которое Гарегин пишет: «*Но вардапет*^{10*} *Сахаг вместе со всеми армянскими богословами находит абсурдным единство лица без единства природы*»^{11*};
- б) встреча православного митр. Мелитинского Феодора с Армянским католикосом Хачиком в X в., результаты которой были отрицательными, потому что армяне повторяли те же старые обвинения против Халкидонского Собора^{12*};
- в) отрывок из Послания армянского богослова Самуэла (X в.), в котором говорится: «*Мы не согласны с новым учением Халкидонского Собора и Томаса Льва, которые определяют две природы в Боге Слове воплощённом...*»^{13*}.

Моноэнергизм также является постоянной категорией богословской мысли Гарегина, как это следует из:

- а) его аргументации, которую он основывает на послании того же богослова Самуэла: «*И поскольку Он (Христос) есть Единородный Сын Отца и Он же есть Единородный [сын] матери,*

6* *Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church. P. 109.*

7* *Ibid. P. 110.*

8* *Ibid. P. 110, n. 4.*

9* *Ibid. P. 111.*

10* Вардапет — в Армянской церкви учёная степень, которая присваивается безбрачным священникам (иеромонахам) после окончания ими учёбы.

11* *Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church. P. 114.*

12* *Ibid. P. 115.*

13* *Ibid. P. 116.*

Один Сын; и как Один Сын, один Христос; и как Один Христос, Одно лицо (person); и как Одно Лицо, одна ипостась (prosopon); и как одна ипостась, одна воля; и как одна воля, так же одно действие; и как одно действие, одна природа; так что поистине Он есть: Одна Природа»^{14};*

- б) его ответа на вопрос православного богослова о том, как армяне понимают одну волю и одно действие (энергию): *«Когда мы говорим об одном, мы всегда имеем в виду нечто одно соединённое (a united one), а не простую числовую единицу (a simple numerical one)»^{15*};*
- в) его мнения о Томосе свт. Льва, что в Томосе описываются две самостоятельные реальности (self-consistent entities) со своими собственными энергиями^{16*}.

Все эти взгляды до сегодняшнего дня не были пересмотрены, несмотря на развитие богословского диалога между православными и антихалкидонитами. Исходя из подобных взглядов, не представляется, что католикос Гарегин I следует по стопам армянских Киликийских католикосов XII века, Нерсеса IV и Нерсеса Тарсийского, при которых обозначилось значительное богословское и церковное сближение — хотя и не полное отождествление — армянских епископов с православными, которое не было довершено из-за противодействия епископов и правителей древней Армении.

Исходя из этого:

- Разве не оказываются неуместными высказывания митр. Швейцарского, в которых он величает инославных православными титулами, вопреки вере и многовековому Преданию Церкви?
- Разве не очевидно, что православный народ не может признать Армянского предстоятеля истинным иерархом Христовым и проповедником православной веры, а Армянскую Церковь — славным и избранным членом Тела Христова?
- Разве не создаётся впечатление, что богословский диалог не сохраняет подобающего ему характера: быть выражением миссионерской природы Церкви, но превращается в способ обойти основополагающие богословские и экклезиологические начала?

14* *Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church. P. 116.*

15* *Ibid. P. 120.*

16* *Ibid. P. 117.*

- Разве не огромна наша вина в том, что мы лишаем много-страдальный — и потому достойный сострадания — армянский народ истинного света православной веры и истинного общения с Православной Церковью, так как по разным причинам не свидетельствуем, истинствуя, его пребывание вне Церкви и необходимость его возвращения в неё? И это в то время, когда мы похвальным образом боремся и всячески поддерживаем его в справедливой борьбе за земную историческую реабилитацию^{17*}?

17* Имеется в виду признание Грецией геноцида армян в Турции в XX в.

Задуманная «чистка» богослужебных текстов Церкви*

(сентябрь 1995)

С болью в сердце мы прочли в официальном издании патриаршего центра в Шамбези^{1*} о том, что была образована специальная богословская комиссия для «чистки» богослужебных текстов. Речь идёт о весьма дерзком предприятии. Мы недоумеваем о том, как православные богословы этой комиссии согласились на подобное предложение, хотя знают, что, согласно свт. Василию Великому, мы молимся так, как веруем и веруем так, как исповедуем при нашем крещении.

Смысл этого святительского слова ясен и не допускает перетолкований. Молитва Церкви — это богослужебное выражение её веры. Любое повреждение догмата неизбежно влечёт за собой изменение характера молитвы. И наоборот, любая перемена в содержании церковной молитвы предполагает и имеет следствием изменение в самом содержании догмата.

К сожалению, это явление наблюдается и в рамках деятельности Смешанной комиссии по богословскому диалогу с антихалкидонитами, в частности в рекомендации этой комиссии о «чистке» богослужебных текстов от выражений, кажущихся антихалкидонитам оскорбительными. Это предприятие было неизбежно: раз православные и антихалкидониты должны были оказаться под общей крышей новой компромиссной формулы веры, было вполне логичным приспособить и богослужебные тексты, которыми Церковь молится, к этой новой догматической форме.

Было уже многократно сказано (и, если потребуется, будет сказано снова), что подписанные православными и антихалкидонскими представителями «Согласованные заявления» о якобы общей вере не выражают православного самосознания. Этот факт мощно изобличает в своём «Меморандуме» Священный Кино́т Афона (14/27 мая 1995). Теперь мы с душевной болью убеждаемся, что и предпринимаемая «чистка» богослужебных книг Церкви несовместима с православием церковной гимнографии.

Чтобы сделать заключение о задуманной «чистке», мы решили прокомментировать службу Недели святых Отцов IV Вселенского Собора,

* Ἡ μελετωμένη «κάθαρσις» τῶν λειτουργικῶν κειμένων τῆς Ἐκκλησίας // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὄρος, 2018. Σ. 225–237.

1* Ἐπίσκεψις. 31.03.1995. Αρ. 516.

которую в этом году мы совершали с сердцем, охваченным тревогой о развитии богословского диалога между нашей Православной Церковью и антихалкидонитами. «Согласованные заявления» Смешанной богословской комиссии по диалогу облакаются церковным авторитетом и рассматриваются как основание для продвижения диалога ещё прежде того, как Поместные Православные Церкви вынесут соборное решение о православии этих заявлений. Изошрённо ищутся способы снятия анафем, наложенных Вселенскими Соборами на антихалкидонских ересиархов, без принятия во внимание, что это деяние колеблет авторитет и власть Вселенских Соборов и саму во Святом Духе безошибочность Церкви. Обсуждается способ сослужения православных и антихалкидонских предстоятелей. Создаётся особая комиссия из богословов для написания богословских и популярных книг, посредством которых народ Божий будет научен тому, что вера о еретиках-антихалкидонитах, завещанная ему святыми Отцами, была неправильной. Наконец, создаётся особая комиссия с целью очистить богослужебные тексты Церкви от того, что оскорбляет антихалкидонитов, с пренебрежением того, что эти тексты в течение веков были молитвой Церкви.

Память святых Отцов IV Вселенского Собора празднуется в неделю (воскресение), попадающую в период между 13 и 19 июля. Старая рукописная традиция устанавливает в этот день память первых шести Вселенских Соборов, а прп. Никодим Святогорец считает более правильным совершать в этот день память всех семи Вселенских Соборов, добавляя помимо прочего: «...следовало бы петь на утрени также упоминаемый в этом тропаре чудный оный канон св. Германа Нового, сохранившийся в рукописях, в котором говорится о всех семи Вселенских Соборах, как он поётся в настоящую неделю в священных обителях Афона...»^{2*}.

Установление Церковью этого праздника не случайно и не является просто благоговейным воспоминанием о созыве Вселенского Собора. В деяниях Поместного (эндимуса) Константинопольского собора 536 г. при патриархе свт. Мине против нечестивого Севира Акефала сохранился акт об установлении этого праздника при патриархе Иоанне II и имп. Юстине I. Церковный народ, измученный благосклонной к монофизитам политикой предшествовавших императоров, угнетённый святотатственным восшествием архиереев-еретиков на церковные кафедры, в течение многих лет лишённый Божественного причащения из-за захвата столичной архиерейской кафедры патриархами-еретиками,

2* *Νικόδημος Αγιορείτης, ἄγ. Συναξαριστής, Ἀθήναι, 2005. Τ. 3. Σ. 345.*

лишь только вздохнул чистым воздухом Православия, потребовал празднования этого дня как знамения победы Православия над ересью.

Как никто не дерзнул бы уменьшить величие Недели Православия, не оскорбив в то же время само Православие, подобным образом и любое изменение смысла настоящего праздника не может быть ничем иным, как оскорблением самого Православия.

Ниже выборочно приводим отрывки из акта, которым устанавливается данный праздник: «Когда в 15-й день настоящего июля месяца, 11-го индиктиона, в воскресенье, господин наш святейший архиепископ и вселенский патриарх Иоанн совершил, по обычаю, вход в нашу святейшую Великую Церковь, как о том хорошо ведомо твоему боголюбию, то, когда он со священным клиром оказался возле амвона, из народа раздались голоса: “Многая лета патриарху! Многая лета царю! Многая лета августу! Многая лета патриарху! Почему мы пребываем столько лет неприобщёнными? Почему мы не причащаемся? Мы желаем причаститься из твоих рук... В течение многих лет причаститься желаем. Ты православен, кого боишься?.. Севира и Манихея изгони вон... Святой Собор сейчас же провозгласи!.. Пусть сейчас же будет провозглашён святой Собор! Достойный муж Троицы, святая Мария есть Богородица!.. Побеждает троичная вера, побеждает вера православных. Халкидонский Собор сейчас же провозгласи!”.

И когда они так вскричали, святейший и блаженнейший архиепископ и патриарх Иоанн дал им такой ответ: “Потерпите, братья, пока мы не приложимся ко святому престолу, и потом я отвечу вам”. И когда он вошёл в святой алтарь, они продолжали кричать... Наконец, святейший и блаженнейший архиепископ и вселенский патриарх наш Иоанн взошёл на амвон и возгласил следующее: “Вы знаете мою борьбу [за веру], возлюбленные, которую я вёл ещё в пресвитерском сане, и теперь я держался и держусь православия до смерти”... А они после этого обращения продолжали в течение многих часов кричать то же самое и добавляли ещё: “Объяви сейчас же, когда будет день богослужебного собрания (σύναξις) в честь Халкидонского Собора... Объяви, что завтра же будет празднование халкидонским Отцам. Если сегодня объявишь, завтра оно совершится”... Диакон Самуил провозгласил празднование так: “Мы сообщаем любви вашей, что завтра мы совершаем память иже во святых Отец наших и епископов, в Халкидоне собравшихся”...

В последовавший за этим воскресением день, 16-го числа июля месяца, в понедельник, когда совершалась память вышеупомянутых святых Отцов... святейший и блаженнейший архиепископ и вселенский

патриарх Иоанн, взяв диптихи, повелел внести в них святые четыре Собора и имена скончавшихся в преподобной памяти архиепископов сего царственного града Евфимия и Македония, а также и Льва, архиепископа Римского. Тогда громким голосом весь народ как едиными устами возопил: *бл҃гословѣнъ гдѣ бг҃ъ ѿнлева, ѿкъ поспѣтн, ѿ сотворѣн ѿзбавленіе людемъ своимъ* (Лк. 1, 68). И долгое время каждая из частей народа антифонно воспевала это песнопение, а затем певцам было позволено, взойдя [на хоры], спеть Трисвятое. И когда они запели, весь народ замолчал и слушал Трисвятое. И в момент [возглашения] диптихов всё множество народа с великим безмолвием стекло к алтарю и внимательно слушало. И как только диаконом были возглашены названия вышеупомянутых четырёх Соборов и имена в преподобной памяти почивших архиепископов Евфимия, Македония и Льва, тогда все возопили громким голосом: “Слава Тебе, Господи!”. И после этого с великим благочинием Божественная литургия была с Богом завершена»^{3*}.

Установление празднования этого дня очень трогательно. Богослужбное время Церкви позволяет нам и сегодня пережить этот её опыт. В монастырях мы имеем возможность полностью совершать эту службу святым Отцам, молиться её словами со всей Кафолической Православной Церковью. Это — благословение, но и ответственность. Песнопения, которые поются в этот день, и, в гораздо большей степени, смыслы, которые содержатся в них, являются священным наследием. Они выражают содержание церковной веры. Ниже мы несколько раскроем эти смыслы, чтобы дать народу Божию понять, сколь велико задуманное оскорбление священных богослужебных текстов Церкви.

Составителем стихир на вечерне, как и первого канона утрени, считается свт. Филофей Коккин, патриарх Константинопольский. В своих песнопениях он восхваляет IV и VI Вселенские Соборы. Прекрасный богослов, он выразил высокие богословские истины в строках своих тропарей.

Уже в первой стихире вечерни он говорит о причине восхваления святых Отцов. Неописуемый и неизъяснимый Бог Слово становится человеком ради нас по человеколюбию; но не так, как мудрствуют еретики, а как истинно богословствовал апостол и евангелист Иоанн. Досточтимое собрание мудрых Отцов провозгласило, что ставший плотью Бог Слово *«двойствен природами и действиями, двойствен и волями, один и Тот же Самый по ипостаси»*. Это исповедание Отцов о двух природах, действиях и волях обеспечивает неискажённость веры Церкви,

3* Collectio Sabbaitica // ACO. T. 3. P. 71–76.

веры Никейского Собора, веры Апостолов. Христос есть Бог и один из Святой Троицы только когда Он исповедуется согласно с вышеизложенным учением Святых Отцов, и тогда Ему воздаётся истинное поклонение: «Поэтому со Отцом и Духом знаем Тебя как Бога, и верно Тебе единому поклоняемся».

После такого введения в характер восхвалений святых Отцов, свт. Филофей поимённо перечисляет зачинщиков ересей. Во второй стихире на Господи воззвах упоминаются, помимо позднейших монофелитов, зачинатели монофизитского зловерия Евтих и Диоскор вкупе со скверным и зломудренным Несторием. Поимённое название ересиархов в священных песнопениях имеет пастырское значение. Народ Божий не может вникнуть в догматические тонкости; он находит покой в том, что он православен, а не принадлежит к части Нестория, Евтиха, Диоскора и Севира. Он признаёт пастырскую заботу святых Отцов, которые осудили «Ариеву хулу... с ним и Македония... Нестория, Евтиха и Диоскора, Савеллия и Севира Акефала», и молитвенно просит быть избавленным от их заблуждения (славник стихир на стиховне).

Канон свт. Филофея на утрени в высшей степени богословский. Он сосредоточивается на VI Вселенском Соборе, но раскрывает и его самую непосредственную связь с IV Вселенским Собором. Богословие первого о двух действиях и двух волях Христа основывается на богословии второго о двух природах Господа.

Стихиры на хвалитех говорят не об одном только Соборе, но обо всех вместе. Смыслы этих песнопений очень важные.

- 1) Святые Отцы собрались не как простое человеческое общество, в котором неповреждённость православной веры обеспечивалось бы числом участников, их личными способностями или качеством их организации. Прежде всего, они собрались во Святом Духе и вооружились всем дарованным им от Бога пастырским искусством, поэтому святой песнописец говорит: *всѣ собравше душевное хубожество, и вѣчвнными дѣломъ разсмотрѣше... честнѣи Отцы*^{4*}.
- 2) Плодом Соборов было повторное возвещение единожды преданной Апостолами церковной веры (см. Иуд. 3). Святые Отцы *вѣгдахновѣннх провѣщаша, ѿкъ хрѣтѣвы проповѣдници, ѣмьликхъ*

4* «Всё собрав искусство (ἐπιπότηρι) души, и исследуя вместе (συνδιασκεψόμενοι) с божественным Духом... Отцы честные». [Здесь и далее приводим в сносках наш перевод гимнографических текстов с греческого. — М. В.].

предстателіе оученій блаженній^{5*}, и, имея просвещение свыше, изложиша въкрѣбгонаученію^{6*}. Оросы святых Вселенских Соборов — богодухновенные тексты, выраженные под руководством Святого Духа, и потому их сила вечна и неоспорима. И более того, они суть признак общения верных в одной вере. Они — Символы веры. Любой вид умаления значения Вселенских Соборов и их оросов — от лукавого и отвергается Православной Церковью. К сожалению, попытки такого умаления случаются и в наши дни, что является тревожным знаком.

- 3) Церковные пастыри с той же ревностью, с какой они трудились над защитой православной веры, подвиглись и на отсечение от общения с верными нераскаянных еретиков: ѿрощъ подвигше нынѣ праведнѣишю, ѿмстительнѣ тѣжкѣ ѿгнаша и пагубныя боли, прѣцею дѣхъ извергше... падшыа ѿкв къ смертн, и ѿкв нелицѣльнѣ недѣгобашыа...^{7*}. Насколько неуместно мнение тех, которые приписывают святым Отцам за эту их пастырскую заботу недостаток любви, и насколько далеко оно отстоит от богослужебного духа Церкви!

Второй канон утрени говорит исключительно о IV Вселенском Соборе. Он пронзителен по своему слогу и с силой напечатлевает в душе, что существует серьёзное и строгое различие между православной верой и ересью.

В тропарях 1-й песни Собор восхваляется как ѿтѣцѣз благочестнѣе собраніе... вѣтвеннагѣ ѿтца кѣриллѣ оученіемѣ, шествѣдующее ѿвѣ и пребывающее^{8*}, и затем анафематствуется любой, кто не исповедует Христа в двух природах и действиях, четвёртый ко соборѣз стѣихѣз ѿтѣцѣз єдиномѣдреннѣи сице проповѣда^{9*}. Это очень важно: здесь выражается, что вера Халкидонского Собора о двух природах во Христе тождественна вере свт. Кирилла и апостольской вере.

Вывод из этого прост: вера антихалкидонитов, как противоположная вере Халкидона, не является ни верой Кирилла, ни верой Апостолов.

5* «Они, блаженные, богодухновенно вещали, как глашатаи Христа, защищая евангельское учение».

6* «Изложили орос, которому научил их Бог (ѡрон θεοδιδάκτων)».

7* «Справедливо подвигнув ныне праведный гнев, [святые Отцы] отогнали лютых и смертоносных волков прашою Духа... как падших к смерти и неизлечимо болящих...»

8* «Отцов благочестивое собрание... твёрдо идущее и пребывающее в учениях божественного Отца Кирилла».

9* «Ибо четвёртый Собор святых Отцов благоразумно так установил».

Шестьсот тридцать богоносных Отцов ἐν τή ἑκείνῃ ἐρήσει, ἡ ἐκείνῃ ἐρήσει, ἡ ἐκείνῃ ἐρήσει, установили догмат о Христе в двух сущностях. Севирил, конечно, не во времена IV Собора, но позднее. Песнописец мог бы использовать имя Диоскора вместо Севира, не меняя размера стиха. Но он этого не сделал, и можно указать две причины, по которым он употребил именно такую формулировку. Во-первых, учение IV Вселенского Собора настолько твердо и неприступно для монофизитского перетолкования, что им обличается также и позднейшее умеренное монофизитство Севира. Во-вторых, между евтихианством и севирианством существует некое внутреннее единство и общее основание, которое и низлагает соборный орос.

Учение ересиархов есть прѣлестъ^{10*}, их слова полны смертоносно-го яда, а сами они подобны волкам и хищным псам: прѣидѣте, севири и ѿκωβα неблагополѣзныхъ прѣлестъ, съ сѣми деодобѣа, диоскѣра ѿмѣстемъ ѿκѣ^{11*} и ѿже севира безстѣдану преклонѣшеа словесѣмъ, ѿда смертоубѣнагъ исполненнымъ, пограмѣтеа прѣисну, ѿлѣчѣютеа всѣ цѣркве, ѿкоже вѣлцы и пей хѣнѣи^{12*} (Песнь 3).

Святой и великий Халкидонский Собор повторил церковную анафему против Нестория и прибавил анафему против Евтиха. Силой одного ороса было низложено заблуждение обоих. В седальне по 3-й песни гимнограф говорит об этом обычными для святых Отцов-богословов выражениями: Ὁττῶν ἐβωφισιάντων, ἡνεύθειν ἐρεσι χυλῶν ἰσχυροκρέδων, ἡ οὐρανῶν φλαμηνωιδῶν ἀλογιστικῶν ἐμψυμένων^{13*}. Преподобный Никодим Святогорец использует красивейший образ из Ветхого Завета в славнике, составленном им для службы свт. Кириллу. Он почерпнул этот образ из рассказа о праведном Финеесе, который одним ударом копья поразил израильянина и мадианитянку: «...Тем самым и единство по ипостаси двух природ Христа установив в качестве догмата, двоицу Сынов Нестория и слияние природ Диоскора ты низложил как иной Финеес, пронзив одним копьем два диаметрально противоположных зла, равные по нечестивости...»^{14*}.

10* Πλάνη, заблуждение.

11* «Придите, Севира, Евтиха (так в греч. Минее, в ц.-сл., очевидно, ошибка), и Иакова заблуждение, с ними Феодора, Диоскора отвергнем ясно».

12* «О вы, бесстыдно кичащиеся Севировыми словами, полными смертоносного яда, постыдитесь навечно, удаляясь все от Церкви, как волки и псы хищные».

13* «Отцы блаженные иссушили ереси злоречивых болтунов, угасили пылающие смятения богохульников».

14* Νικόδημος Ἀγιορείτης, ἄγ. Συναξαριστής. Σ. 583.

Составитель второго канона утрени не довольствуется просто осуждением ересиархов, которое для церковного сознания есть данность, но, прибегая к богословским доводам, опровергает — в меру возможности стихотворного слова — софизмы еретиков. И это также есть элемент пастырской заботы Церкви о полноте её верующих.

В 4-й и 6-й песни канона автор обращается к посланиям свт. Кирилла к Суккенсу, в которых святитель уверяет в существовании двух природ во Христе: *Ѣди́но рѣкши ѿстѣствѣдѣ сло́ва, накедѣ коплѣщшееса ѿстѣствѣдѣ чело́вѣчѣства, кро́мѣ ѿзмѣненіа вса́чески ѿ смѣшеніа, а́лѣксандріѡмѣ о́учитель же ѿ прѣдсѣдатель, ѿснѡ двѣ ѿстѣствѣдѣ ѿ хотѣніа на́дчѣа, право́сла́внѡ мѡдрѣствовати хотѣ́щнѣхъ*^{15*}. Также: *двѣ посланіа кѣ́рїлла, ѿже ко сѣ-ггелѣ пѣсланнаа ѿногдѣ, востѡкѣ прѣвладающѣ, ѡвличающѣ се́вїровѣ кѣдѣ прѣлетѣ, благочѣстнѡ хрѣ́та проповѣдающаа*^{16*}.

Ересиарх Севир отвергает обвинение в том, что он вводит слияние природ, — но это заблуждение. Рассудительное око святых Отцов прозрело не только это заблуждение, но и коварство Севира. Песнописец, точный выразитель этого духа, говорит: *Ѿ се́вїре! ѿстѣствѣ хрѣ́то́кѣхъ не слива́й лю́тѣ, за́конопрѣстѣпнѣ*^{17*} (Песнь 3) и: *ѿстѣствѣ хрѣ́то́ва чѣдѣ слива́еши, ѿ смѣшеніе вѣдѡнши ѿ слѣтїе, крѣ́тнѡ стѣргѣ ѿ погребѣніе, прилагѣаи безстѣратнѡмѣ вѣжѣствѣ, Ѣдннорѣднагѡ сло́ва вѣ́та, Ѿ ѡка́нне се́вїре! чѣм-же вели́кагѡ тѡбогѣ хлѣ́ніа гнѣ́шаемса*^{18*} (Песнь 9).

Одно из серьёзных последствий Севировой ереси — моноэнергизм, учение, что у Христа только одно действие, которое приличествует ипостаси Христа. Это великое заблуждение обличается словами песнописца: *...благочѣстнѣнѣ бо мѡ прѣславля́емѣ, ѿнакѡ о́убѡ ѿ ѿнакѡ, дѣ́йствѡвати же ѿ хотѣ́тнѣ хрѣ́тѣ, не о́убѡ лїцы, но бо дво́нѣхъ ѿстѣствѣхъ*^{19*} (Песнь 8). Эта ересь была наконец осуждена святым VI Вселенским Собором. Святитель Филофей почти в каждом тропаре канона говорит о двух действиях и волях.

15* «Александрійский учитель и предстоятель, сказав: “одна природа Слова”, прибавил: “воплощённая” (имея в виду природу человечества) без всякого изменения и смешения, ясно уча этим тех, кто желает мудрствовать православно, о двух природах и волях».

16* «Два послания Кирилла, некогда посланные к Суккенсу, восточному предстоятелю, всё заблуждение Севира обличают, благочестиво Христа проповедуя».

17* «О Севир! Природ Христовых не сливай худо, беззаконник!»

18* «О жалкий Севир! Зачем сливаешь природы Христа и вводишь смешение и растворение, прилагая к бесстрастному божеству крестное страдание и погребение Единородного Слова Божия?! Потому-то и гнушаемся мы твоего величайшего богохульства».

19* «Мы, благочестивые, все вместе мудствуем, что Христос действует и желает по иному и иному [естеству], не [иному и иному] лицу, но [иной и иной] природам».

Осуждение еретиков не является проявлением нетерпимости, но необходимой и человеколюбивой мерой, принимаемой Церковью, чтобы сохранить для человека возможность спасения и обожения. Церковь, которая готова до конца исчерпать все возможные средства икономии для исцеления всякого иного греха, в то же время не приемлет никакого компромисса в вопросах веры. Именно потому, что ересь означает отлучение от участия в спасении и обожении, от Церкви. Если вечный Бог Слово не пребывает неизменным по Своей Ипостаси и после Воплощения, то мы не можем стать обожёнными через Него. Святой составитель службы святым Отцам избрал место из Ветхого Завета: *вѣднѣ, вѣднѣ, ѡкъ ѡмъ ѡзъ ѡмь, ѡ не премѣнѡмъ: ѡзъ бѣхъ перъвый, ѡзъ же ѡ по сѡхъ*^{20*}, для того чтобы показать, что Церковь из опыта знает неизменного Бога Слово. Всё это прекрасно выражено в иконе по 6-й песни канона. Богословски несомненно, что Севир проводит различие и по самой ипостаси между Сыном прежде Воплощения и Сыном воплощённым.

Святой песнописец также не преминул верно выразить мудрование Церкви о Томосе свт. Льва, папы Римского: *Низложѣхъ севира четъвертъый соборъ, ѡ диоскора, хрѣта хулащыа, ѡзвѣщѣаа свѣтокъ леонта перкогедальника римскаго сълѡ добрѣ, съгѣба съгѣствѣа сѡвоа, негѣкѡмо ѡвлѣа*^{21*} (Песнь 5). Удивительна богословская точность этого тропаря — точность, в которой, к сожалению, погрешают некоторые богословы, подпавшие под влияние академических богословских исследований.

В этом песнопении Томос признаётся за «весьма хорошо определяющий нераздельно две природы Спасителя». Богословский авторитет Томоса и его составителя не подвергается ни малейшему сомнению. В то же время разъясняется и другая истина: IV Собор одобрил и утвердил православие Томоса. Каждый новый богословский текст рассматривается на основании веры предшествовавших Вселенских Соборов, т. е. церковной веры. В данном случае Томос был рассмотрен на основании учения свт. Кирилла, выразителя церковной веры: Томосу подобало всецело согласовываться с верой III Вселенского Собора и двух других предшествовавших Соборов. Он был рассмотрен Отцами Собора и найден в высшей степени православным, столпом Православия.

Канон свт. Германа II (Нового) Константинопольского (XIII в.), который, по свидетельству прп. Никодима Святогорца, *«поётся в священных*

20* «Узрите, узрите, что Я Сам есмь, и Я не изменился. Я — Бог первый, Я и после этого» (ср.: Ис. 44, 6 и др.).

21* «IV Собор низложил Севира и Диоскора, хулящих Христа, и подтвердил Томос Льва, Римского предстоятеля, весьма хорошо определяющего нераздельно две природы Спасителя».

монастырях Афона»^{22*}, включает два тропаря, посвящённых особо IV Вселенскому Собору. В 6-й песни говорится: *стыдѣхъ лица да покрѣетѣхъ ѡвчѣхъ, ѡ діоскора, слѣднѣе вѣселобившихъ ѡтчествѣхъ хрѣтѣова: не въ прикнѣнїи бо, но ко ѡбожѣнїи ѡтчествѣхъ земнорѣдныхъ прѣлѣтѣхъ*^{23*}. Мысль святителя ясна: слияние природ ведёт к уничтожению человеческой природы. В 7-й песни он добавляет: *діоскорѣхъ ѡ ѡвчѣхъ, ѡ севирихъ лѣвѣдѣлѣмѣхъ, трѣѣхъ снѣвѣюцїи, ѡ смѣшѣюцїи хрѣтѣова ѡтчествѣхъ, смѣшѣнїемѣхъ ѡмнѣмѣхъ, къ трѣѣхъ честнѣйшѣхъ прѣлѣтѣхъ дѣрзѣствѣхъ*^{24*}. В обоих тропарях видно, что в церковном сознании эти три еретика являются носителями одного, в сущности, мудрования. Достоинство недоумения, — откуда берутся православные богословы, не знающие или пренебрегающие верой Церкви в её богослужении и утверждающие, что, согласно современным научным исследованиям, Диоскор и Севир уже не еретики! Разве эти богословы забыли постановление IV Вселенского Собора, который в своём оросе прямо определяет: *«Ныне сей настоящий святой и великий Вселенский Собор... возвещая две природы Господа прежде соединения, анафематствует выдумывающих одну [природу] после соединения...»?*

Из сказанного в настоящем исследовании можно с лёгкостью сделать следующие выводы.

Если в Церкви перестанет возвещаться, что Севир — еретик и беззаконник, разве это не будет означать, что Церковь теперь считает его православным? И разве это не оскорбление самой сущности Церкви, и её главы — Христа, и Святого Духа?

Если гимнография не будет возвещать, что Диоскор единомудрен с Евтихом и его защитник, как церковное сознание будет обличать богословские софизмы тех, которые уже заявили, что этот ересиарх не ошибался в богословских вопросах?

Если из службы святым Отцам IV Вселенского Собора будут удалены выражения о том, что эти Отцы низложили Севира, Евтиха и Диоскора, то каков будет смысл этого праздника? За что мы будем тогда восхвалять этих святых Отцов?

Если из службы воспоминания чуда вмц. Евфимии Всехвальной, которым было утверждено Православие (11 июля) будет вырезано то, что посвящено чудесному утверждению свитка православных и поприанию

22* См.: *Νικόδημος Ἀγιορείτης*, ἄγ. Συναξαριστής. Σ. 593–597.

23* «Пусть покроются стыдом лица Евтиха и Диоскора, болтавших о слиянии природ Христа, ибо Он принял человеческую природу не чтобы уничтожить, но чтобы обожить».

24* «Диоскор, Евтих и Севир — левиафанов трезубец, сливающий и смешивающий сущности Христовы смущённой мыслью, честной Троицей сокрушился».

свитка еретиков, тогда для чего мы будем совершать воспоминание этого чуда?

Если из службы свт. Льву, папе Римскому (18 февраля), будет убрано сказанное о его вкладе в осуждение еретиков, то почему мы будем именовать его *православіа наставниче, благочестіа оучителю и чистоты* (см. Тропарь)?

Если из синаксаря сщмч. Флавиану, патриарху Константинопольскому, будет удалено, что он *«изгоняется еретиком Диоскором»*, то какой смысл будет иметь почитание его памяти как священномученика?

Если в синаксаре сщмч. Протерия будет умолчано, что он был зверски убит еретиками монофизитами, то кого тогда мы будем считать виновником его мученичества? Православных братьев?

И, чтобы не говорить подробно о всех случаях, спросим: почему утвердился порядок, согласно которому совершающий проскомидию священник поминает поименно святых Пророков, Апостолов, Святителей, Мучеников, Преподобных и так далее? Не было ли это вызвано необходимостью для служащего священника удостоверить своё общение с Церковью этих святых, а не с самочинными сборищами еретиков?

Если, наконец, мы изменим службы святых, то какое общение мы можем иметь со святыми песнописцами, составившими этим святым каноны и гимны, такими как прп. Иоанн Дамаскин, Феофан Нечертанный, Филофей Коккин, Никодим Святогорец и другие?

Итак, яснее ясного, что невозможно помыслить о чистке богослужебных книг без фальсификации самой православной веры и этоса Церкви. Иными словами, без искажения того, что мы называем и что является Православием и апостольской верой.

Неужели после всего этого найдётся православный христианин, который протянет нечестивую руку к священной гимнографии? И как он не убоится анафемы святых Отцов: *вѣдѣ ꙗже ꙗче црковнаго преданїа и оученїа и оустановленїа свѣтых и принопамлѣтныхъ отцѣвъ новоположенїа и разбращенїа или по сѣмъ годѣлїама: ѿнадема*^{25*} (Синодик Недели Православия).

Мы надеемся, никто не отважится на это.

Если же и найдутся таковые, пусть знают, что сознание Христовой Церкви рано или поздно отвергнет их как оскорбителей её Священного Предания.

25* «Всё, что против церковного Предания, учения и установления святых и приснопамятных Отцов установлено, и впредь имеющее установиться — анафема».

Источники*

- Anastasius Sinaita*. *Viae dux* // PG. Т. 89. Col. 36–310. Рус. пер.: *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: СПбПДА, 2018. С. 147–359.
- Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Epictetum* // PG. Т. 26. Col. 1049–1069. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. М.: СТСЛ, ²1903. Ч. 3. (ТСО; ч. 21). С. 290–302.
- Athanasius Alexandrinus*. *Orationes III contra Arianos* // PG. Т. 26. Col. 12–468.
- Basilius Caesariensis*. *Epistulae // Saint Basile. Lettres / éd. par Y. Courtonne. 3 vols.* Paris: Les Belles lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 6, 7. М.: СТСЛ, 6: ⁴1901; 7: ⁴1902. (ТСО; ч. 10, 11).
- Collectio Sabbaitica* // ACO. Т. 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1940.
- Concilium Universale Chalcedonense* // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 1–3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1–2: 1933; 3:1935. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3, 4.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας.* Ἀθήναι, ²1960. Т. 1. Σ. 221–224. Рус. пер.: *Асмус В., прот.* VI Вселенский Собор. Богословие Собора // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 635; ДВС. Казань: Центральная типография, ⁵1908. Т. 6. С. 220–222.
- Concilium Universale Nicaenum Secundum // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαψιλεστάτη Συλλογή / ἐκδ. ὑπό ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Μήλια.* Παρίσιοι, 1761. Т. 2. Σ. 723–884. [ACO. Series 2. Vol. 3. Pars 1–3 / ed. E. Lamberz. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 1: 2008; 2: 2012; 3: 2016]. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, ³1909. Т. 7.
- Concilium Universale Nicaenum Secundum. Definitio fidei // Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας.* Ἀθήναι, ²1960. Т. 1. Σ. 238–241. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, ³1909. Т. 7. С. 283–285.
- Cyrillus Alexandrinus*. *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 110–146. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, ²1892. Т. 2. С. 53–81.
- Cyrillus Alexandrinus*. *Epistula 4 (Ad Nestorium II)* // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 25–28. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 23–27.
- Cyrillus Alexandrinus*. *Epistula 17 (Ad Nestorium III)* // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 33–42. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, ³1910. Т. 1. С. 191–199.
- Cyrillus Alexandrinus*. *Epistula 37: Ad Theognostum et Charnosynum presb. et Leontium diac.* // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 7 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1929. P. 154.

* Названия греческих изданий приводятся в орфографии григориатского издания (в неполной политонике).

- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 15–20. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 39–45.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 35–37. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, ²1892. Т. 2. С. 159–161.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 45 (Ad Successum I) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 151–157. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. с др.-греч., предисл. и прим. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. №10. С. 17–24.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 157–162. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 45–52.
- Cyrillus Alexandrinus*. Libri V contra Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 13–106.
- Doctrina Patrum // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907.
- Dositheus Hierosolymitanus*. Dodecabiblos // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1982–1983.
- Ephraem Antiochenus*. Epistula ad Zenobium // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 228 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles lettres, 1965. T. 4. P. 114–119.
- Ephraem Constantiensis*. Ancoratus // Epiphanius (Ancoratus und Panarion) / hrsg. von K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1915. Bd. 1. (GCS; Bd. 25). S. 1–150.
- Ephraem Constantiensis*. Expositio fidei [Adversus haereses. Lib. III. T. 2] // PG. T. 42. Col. 773–832. Рус. пер.: Творения святого Епифания Кипрского. М.: Тип. В. Готье, 1882. Ч. 5. (ТСО; т. 50). С. 310–358.
- Ephraem Constantiensis*. Panarion (Adversus haereses) // Epiphanius (Ancoratus und Panarion) / hrsg. von K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1922. Bd. 2. (GCS; Bd. 31).
- Eulogius Alexandrinus*. Contra Severum et Timotheum haereticos // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 225 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles lettres, 1965. T. 4. P. 99–108.
- Eusebius Dorylaeus*. Epistula ad imperatores // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 62–63.
- Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis // PG. T. 86. Col. 901–942.
- Flavianus Constantinopolitanus*. Epistula ad Leonem papam // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 36–37. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 18–19.

- Gregorius Nazianzenus*. Epistula 101 (Ad Cledonium I) // PG. T. 37. Col. 176–193.
- Gregorius Palamas*. Confessio fidei // *Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 21960. Τ. 1. Σ. 407–410.
- Gregorius Palamas*. De hesychastis // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 21988. Τ. 1. Σ. 355–694. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защите священно-бесмолвствующих* / пер. В. В. Библикина. М.: Канон+, 1995. (История христианской мысли в памятниках).
- Gregorius Palamas*. Epistula 3 ad Acindynum // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 21988. Τ. 1. Σ. 296–312.
- Gregorius Palamas*. Homilia 5 // PG. T. 151. Col. 64–76.
- Gregorius Palamas*. Tomus Synodicus (a. 1351) // *Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 21960. Τ. 1. Σ. 354–366.
- Ioannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Timotheum homiliae 1–10 // PG. T. 62. Col. 599–662.
- Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον, 1990. Τ. 4. Δογματικά. (ΕΠΕ; τ. 106). Σ. 342–459; Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. von V. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. Bd. 2. (PTS; Bd. 12). S. 3–239. Рус. пер.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники* / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 154–191.
- Ioannes Damascenus*. De haeresibus // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον, 1991. Τ. 2. Δογματικά. (ΕΠΕ; τ. 109). Σ. 226–326. Рус. пер.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания* / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие; т. 5). С. 123–155.
- Ioannes Damascenus*. De natura composita // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον, 1991. Τ. 5. Δογματικά — Αντιρρητικά. (ΕΠΕ; τ. 108). Σ. 106–127; Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. von V. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. Bd. 4. (PTS; Bd. 22). S. 409–417. Рус. пер.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники* / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 194–200.
- Ioannes Damascenus*. Dialectica // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον, 1991. Τ. 2. Δογματικά. (ΕΠΕ; τ. 109). Σ. 20–225; Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. von V. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. Bd. 1. (PTS; Bd. 7). S. 47–95, 101–142. Рус. пер.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания* / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие; т. 5). С. 52–122.
- Ioannes Damascenus*. Epistula de hymno Trisagio // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Τό Βυζάντιον, 1990. Τ. 4. Δογματικά. (ΕΠΕ; τ. 106). Σ. 204–264. Рус. пер.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники* / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. Мартис, 1997. С. 202–222.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // *Ἰωάννου τοῦ Λαμασκηνοῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα*. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1976. Τ. 1. Δογματικά Α'. (ΕΠΕ; τ. 19); Die Schriften des Johannes

- von Damaskos / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. Bd. 2. (PTS; Bd. 12). S. 3–239. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие; т. 5). С. 156–337.
- Ioannes Zonaras*. Epitome historiarum // *Ἰωάννης Ζωναρᾶς*. Ἐπιτομή Ἱστοριῶν / ἔκδ. Ἰ. Γρηγοριάδης. Ἀθήναι: Κανάκης, 1995–1999. (Κείμενα Βυζαντινῆς Ἱστοριογραφίας; τ. 1–3).
- Ioannes Moschus*. Pratum spirituale // PG. T. 87. Col. 2348–3115.
- Leontius Hierosolymitanus*. Contra monophysitas // PG. T. 86. Col. 1769–1901.
- Matthaeus Blastares*. Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον // Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων... / ἔκδ. Γ. Α. Ράλλης, Μ. Ποτλῆς. Ἀθήναι: Τυπογρ. τῆς Αὐγῆς, 1859. Τ. 6.
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana).
- Maximus Confessor*. Epistulae // PG. T. 91. Col. 364–649. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма / пер. Е. Начинкина. СПб: СПбГУ, 2007. (ВФ; т. 2; Smaragdus Philocalias).
- Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica // PG. T. 91. Col. 9–285. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; СПб: РХГА, 2014. (ВФ; т. 15; Smaragdus Philocalias).
- Μελέτιος Πηγάς*. Ἐπιστολή ΠΗ' (τῷ Μελέκη Σακάτ) / ἔκδ. Μεθόδιος, μητρ. Ἀξώμης // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 383–384.
- Philotheus Constantinopolitanus*. Confessio fidei // *Ἀραπάτσης Χ.* Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς (νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 2000. Τ. 10. Σ. 1–33.
- Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca // *Photius*. Bibliothèque / éd. par R. Henry. Paris: Les Belles lettres, 1965. Τ. 4.
- Photius Constantinopolitanus*. Encyclicus epistola // *Καρμίρης Γ.* Τά Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, ²1960. Τ. 1. Σ. 321–330. Рус. пер.: *Фотий, патриарх Константинопольский, свт.* Окружное послание / пер. П. В. Кузенкова // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 85–102.
- Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἁγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας ἥτοι ἅπαντες οἱ Ἱεροὶ καὶ Θεῖοι Κανόνες παρὰ Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1982.
- Severus Antiochenus*. Epistulae (siriace) // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. by E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985. P. 163–342. (PO; vol. 12/2. № 58). Paris: Firmin-Didot, 1920. P. 1–310. (PO; vol. 14/1. № 67).
- Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // *Καρμίρης Γ.* Τά Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, ²1960. Τ. 1. Σ. 203–218. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, ³1908. Т. 6. С. 140–163.
- Theorianus Philosopher*. Disputationes cum Armeniorum Catholico // PG. T. 133. Col. 119–297.
- Timotheus Ailurus [Timotheus IV ep. Alexandriae]*. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // PG. T. 86. Col. 276BC.

- Theodorus Studita. Antirrhetica III adversus Iconomachos* // PG. Т. 99. Col. 327–436. Рус. пер.: *Феодор Студит, нпр.* Творения. В 3-х т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 247–323. (ПСТСО; т. 6).
- Theodorus Studita. Quaestiones aliquae propositae Iconomachis* // PG. Т. 99. Col. 477–485. Рус. пер.: *Феодор Студит, нпр.* Творения. В 3-х т. М.: Сибирская благовонница. Т. 2. С. 352–357. (ПСТСО; т. 6).
- Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 года. Документы. М.: Изд. Московской Патриархии, 1994.
- Максим Грек, нпр.* Слово на арменское зловерие // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Казань: Тип. губернского правления, 1859. Ч. 1. С. 169–180.
- Миня. М.: Правило веры, 1996–1997*.
- Октоих. М.: Изд. Московской Патриархии, 1981.
- Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т.: пер. с греч. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский женский монастырь, 2019.
- Триодь Постная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.
- Триодь Цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.

Литература**

- Августин (Никитин), архим.* Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы // Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М.: Изд. МП, 1986. С. 35–95.
- Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М.: ББИ, 2001.
- Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 144–211.
- Порфирий (Успенский), архим.* Вероучение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб: Типогр. Императорской Академии наук, 1856.
- Самуэль В.-Ч.* Христология Севира Антиохийского / пер. А. Юрченко // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 5–83.

* Все богослужебные книги использовались в электронной версии, осуществлённой авторами проекта «Ponomar»: <https://ponomar.net/cgi-bin/maktabah.cgi> (дата обращения: 21.02.2020).

** Греческая библиография приводится в орфографии григориатского издания (в неполной политонике).

- Сперанская Е. С.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 604–618.
- Φεοδoρ (Юлаев), ιερομ.* Μοноφισιτство // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. Т. 46. С. 679–697.
- Φλωροβский Γ. Β., святи.* Византийские Отцы V–VIII [в.] (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж: YMCA-PRESS, 1933.
- Φλωροβский Γ.* Дом Отчий // Путь. 1927. № 7. С. 63–86.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Ἅγιος Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ Φωτιστής τῶν Ρώσων. Ἀθήναι: Ἄρμος, 1991.
- Ἀθανάσιος Πάριος.* Ἐπιτομή εἴτε Συλλογή τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία: Breitkopf & Härtel, 1806.
- Ἀθανάσιος (Γιέβτις), ἐπ.* Φῶς ἰλαρόν. Ἀθήναι: Ἀκρίτας, 1991.
- Ἀλέμου Κ.* Ἡ Χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας: Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβή. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1977.
- Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου τῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μέ τίς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες, Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ [Παπανδρέου], σέ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχετικό μέ τόν ὡς ἄνω Διάλογο // Ἐπίσκεψις 31.08.1995. Ἀρ. 521. Σ. 7–18.
- Augustin Nikitin, Archim.* Bishop Porfiriy Uspensky and the Ancient Oriental Churches (For the Centenary of His Demise) // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 498–508.
- Βαρέλλα Ε.* Διορθόδοξοι καί Οἰκουμενικά σχέσεις τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τόν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994. (Ἀναλέκτα Βλατάδων; τ. 58).
- Borovoy V.* Recognition of Saints and Problems of Anathemas. A Summary of the Views of N. Berdyaev, S. Bulgakov and A. V. Kartashev / transl. from the Russian and ed. by P. Cousins // GOTR. 1971. Vol. 16. № 1–2. P. 245–259.
- Chaillot C.* General Introduction // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 17–27.
- Cohen W.* Ecclesiology and the Dialogues Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches: SVS MDiv thesis. New York: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary Crestwood, 2002. [Ἐλεκτροννῆς πηγή]. URL: <https://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2014/05/04/ecclesiology-and-the-dialogues-between-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches/> (дата обращения: 21.02.2020).
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὁρος: Ἱ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 593–661.
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι δέν ἦσαν καί δέν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὁρος: Ἱ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 335–358.

- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Ὁρθόδοξος Μοναχισμός καί Ἅγιον Ὅρος. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 1998.
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 663–724.
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ.* Πρόλογος // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 115–120.
- Γεώργιος, μητρ. πρώην Νευροκοπίου.* Ἡ ἔνωση τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας μετά τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εὐχερῆς (Μελέτη ἱστορική, δογματική, κανονική). Θεσσαλονίκη, 1952.
- Γιαγκάζογλου Σ.* Στό μεταίχιμο τῆς Θεολογίας (Δοκίμια γιά τόν διάλογο θεολογίας καί πολιτισμοῦ). Αθήνα, 2018.
- Γρηγόριος, μητρ. Χίου τοῦ Βυζαντίου.* Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετά τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1871.
- Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ἑλβετίας.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Σκέψεις καί προοπτικά // Ἐπίσκεψις. 31.03.1995. Ἀρ. 516.
- Δανιήλ Κατουνακιώτης.* Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Ἅγιον Ὅρος: Ἐκδ. Μοναστικῆς Ἀδελφότητος Δανηλαίων, 1985. Τ. 5.
- Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981.
- Εἰσήγησις Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω περὶ τοῦ Διαλόγου μεταξὺ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 123–136.
- Erickson J.* Anathema: An Obstacle to Reunion? // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 197–203.
- Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Ἡ «Ὁρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων Μονοφυσιτῶν, Θεσσαλονίκη: Βρυέννιος, 1994.
- Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Ὁ Μέγας Φώτιος καί ἡ ἔνωση τῶν Ἀρμενίων μέ τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία // Πρακτικά ΙΕ΄ Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος». Θεσσαλονίκη: Ἰ. Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 1995. Σ. 578–603.
- Ἡ 1500ῆ Ἐπέτειος τῆς ἐν Χαλκηδόνι Ἁγίας Δ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Πατριαρχική καί Συνοδική Ἐγκύκλιος // Ὁρθοδοξία. Κωνσταντινούπολις, 1951. Τ. 26.
- Hilarion (Alfeyev), Metr.* The Development of the Eastern Oriental Orthodox Dialogue: The Experience of the Moscow Patriarchate // The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 237–240.
- Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους.* Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων

- (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία άγιορειτική συμβολή. Άγιον Όρος: Ι. Μ. Όσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 239–333.
- Τερώνυμος (Κοτσώνης), άρχιμ.* Προβλήματα τής «έκκλησιαστικής οικονομίας». Άθηναι: Η Δαμασκός, 1957.
- Karekin (Sarkissian), Bishop.* The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. №. 2. P. 108–121.
- Καρμίρης Ι.* Αί άρχαία Αντιχαλκηδόνειοι Έκκλησίαι τής Άνατολής και ή βάσις τής επανενώσεως αυτών μετά τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 562–580; 1965. Τ. 36. Τεύχ. 1. Σ. 73–93. Τεύχ. 2. Σ. 204–254. Τεύχ. 3. Σ. 392–435. Τεύχ. 4. Σ. 549–579; 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 14–31.
- Καρμίρης Ι.* Εισηγήσεις ενόπιον τών Διασκεύεων όρθοδόξων και αντιχαλκηδονίων θεολόγων. Άθηναι, 1970.
- Καρμίρης Ι.* Η Α΄ Διάσκεψις τής Διορθοδόξου Θεολογικής Έπιτροπής επί του Διαλόγου μετά τών αντιχαλκηδονίων εκκλησιών // Θεολογία. 1971. Τ. 42. Σ. 285–313.
- Καρμίρης Ι.* Σχέσεις Όρθοδόξων και Άρμενίων, και ιδίως ό κατά τόν ΙΒ΄ αιώνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αυτών // Έπιστημονική Έπετηρίς Θεολογικής Σχολής Άθηνών. 1968. Τ. 16. Σ. 325–417.
- Καρμίρης Ι.* Περί τόν Διάλογον μεταξύ Όρθοδόξων και έτεροδόξων // Έκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 194–236.
- Καρμίρης Ι.* Τά Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας. Άθηναι, ²1960. Τ. 1.
- Kesmiris I.* Controversial Aspects in the Christology of Dioscorus of Alexandria // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 113–133.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ίερομ.* Διόσκορος και Σεβήρος, οι αντιχαλκηδόνιοι αίρεσιάρχει (κριτική δύο διδακτορικών διατριβών) // Ό Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Άγιον Όρος: Ι. Μ. Όσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 393–566.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ίερομ.* Θεολογικά παρατηρήσεις επί τεσσάρων εισηγήσεων του Μητροπολίτου Δαμιέττης κ. Βishoy περί τών Κοινών Δηλώσεων του Θεολογικού Διαλόγου Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων // Ό Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Άγιον Όρος: Ι. Μ. Όσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 567–592.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ίερομ.* Θεολογικές έπισημάνσεις σε πρόσφατες προτάσεις για μυστηριακή διακοινωνία Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων // Ό Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Άγιον Όρος: Ι. Μ. Όσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 725–757.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ίερομ.* Τρία χριστολογικά έρωτήματα // Ό Θεολογικός Διάλογος Όρθοδόξων και Αντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Άγιον Όρος: Ι. Μ. Όσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 759–776.
- Louth A.* Severus of Antioch: An Orthodox View // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 55–63.

- Μαντζαρίδης Γ.* Ἡ ἐμπειρική Θεολογία στήν οἰκολογία καί τήν πολιτική. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Π. Πουρναρά, 1994.
- Μαντζαρίδης Γ.* Παλαμικά. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Π. Πουρναρά, 1973.
- Marinides N.* Chalcedonian Orthodoxy and NonChalcedonian Heterodoxy. [Электронный ресурс]. URL: <http://blogs.ancientfaith.com/orthodoxyandheterodoxy/2016/04/12/chalcedonian-orthodoxy-non-chalcedonian-heterodoxy/> (дата обращения: 21.02.2020).
- Μαρτζέλος Γ.* Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς μεταβάσεως ἀπό τήν εἰκόνα στό πρωτότυπο // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1992. Σ. 503–518.
- Μαρτζέλος Γ.* Ὁρθοδοξία καί αἴρεση τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατά τόν ἅγ. Ἰωάννη τόν Δαμασκηνό // Θεολογία. 2004. Τ. 75. Σ. 591–609.
- Μαρτζέλος Γ.* Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός: Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας. Α'. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Π. Πουρναρά, 1993. (Φιλοσοφική καί θεολογική βιβλιοθήκη; τ. 25).
- McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. New York, Crestwood: SVS Press, 2004.
- McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 39–54.
- Μεθόδιος, μητρ. Ἀζώμης.* Ἀλεξάνδρεια — Ἐτσηματζίβ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 5–35.
- Μεθόδιος, μητρ. Ἀζώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἀπάντηση σέ ἀπορίες γύρω ἀπό τό θέμα τῆς ἐνώσεως τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ἐκκλησία. 1–15 Ἰαν. 1992. Ἀρ. 69. Σ. 11–14.
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἐκθεσις περὶ τῆς Α' Διασκεψέως τῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Μιχαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν. Ἐγγραφοῦν τῆς Ἱ. Συνόδου πρὸς τὰς Ἱ. Μητροπόλεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀρ. πρωτ. 520 (10.02.1986).
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἐκθεσις πρὸς τήν Ἱ. Σύνοδον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περὶ τῆς ἐν Γενεύῃ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Ἐγγραφοῦν Ἱ. Μητροπόλεως Νικοπόλεως καί Πρεβέζης. Ἀρ. πρωτ. 416 (01.10.1990).
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Ἀθήνα, 1985.
- Μητσόπουλος Ν.* Δογματικά προϋποθέσεις // Ὁρθόδοξος Τύπος. 04.02.1994. Φ. 1061.
- Μητσόπουλος Ν.* Ὁ ὅρος τῆς Δ' ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί ἡ ἄρνησις αὐτοῦ ὑπὸ τῶν σημερινῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ἐκκλησία. 1992. Ἀρ. 5, 6, 7.
- Μποζοβίτης Σ.* Τά αἰώνια σύνορα τῆς Ὁρθοδοξίας καί οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ἀθήνα: Ἔκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 1999.
- Νεκτάριος Πενταπόλεως, ἅγ.* Αἱ Οἰκουμενικά Σύνοδοι. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1972.
- Νικόδημος Ἀγιορείτης, ἅγ.* Ἐορτοδρόμιον. Θεσσαλονίκη: Ὁρθόδοξος Κυψέλη, 1987. Τ. 1.

- Νικόδημος Αγιορείτης, άγ. Συναξαριστής.* Αθήναι: Δόμος, 2005. Τ. 3.
- Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.
- Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Λευκωσία, 2000.
- Paulos Mar Gregorios, Metr.* Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 127–137.
- Phidas V.* The Presuppositions for Restoring Ecclesiastical Communion Between the Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches: Lifting of Anathemas and Competent Ecclesiastical Authority // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 204–221.
- Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), άρχιμ.* Ἡ Ἀρμενική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις, 1911.
- Polycarpus Mor Aydin.* Syrian Orthodox Christology and the Chalcedonian Definition of Faith // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 288–300.
- Răducă V.* The Romanian Theologians and the Dialogue with the Old Oriental Churches (or Oriental Orthodox Churches) // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 160–185.
- Restoring the Unity in Faith: The Orthodox — Oriental Orthodox Theological Dialogue / ed. by T. FitzGerald, E. Gratsias. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007.
- Σίσκος Γ.* Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014. (Κέντρο βυζαντινῶν ἐρευνῶν; τ. 61).
- Samuel V. C.* Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1976. Τ. 58. Σ. 270–301.
- Samuel V. C.* One Incarnate Nature of God the Word // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 76–92.
- Samuel V. C.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 126–190.
- Samuel V. C.* The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // GOTR. 1968. Vol. 13. № 2. P. 152–169.
- Severius Zaka Iwas.* The Doctrine of One Nature in the Syrian Rites // GOTR. 1968. Vol. 13. № 2. P. 309–315.
- Shenouda M. Ishak, Bibawy Anthony.* The Christology of the Coptic Orthodox Church // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 273–287.
- Στεφανίδης Β.* Ἐκκλησιαστική Ἱστορία. Αθήναι: Ἀστήρ, 1978.
- Συμβολή στόν ἐνδορθόδοξο διάλογο γιά τήν «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 153–191.

- The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016.
- Towards Unity: The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot, A. Beloropsky. Geneva, 1998.
- Τρεμπέλας Π.* Ἐπί τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως καί τῶν Θεολογικῶν Διαλόγων. Ἡμερίσιμα Ἐγγραφα. Ἀθήναι: Ἐκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 1972.
- Φειδάς Β.* Ὁρθοδοξία καί Προχαλκηδόνιες Ἐκκλησίες // Ἐπίσκεψις. 31.05.1992. Ἄρ. 479. Σ. 13–23.
- Φλωρόφσκυ Γ.* Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5ου αἰῶνα / μετάφρ. Π. Πάλλη. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Π. Πουρναῖα, 1992.
- Χρήστου Π.* Ἑλληνική Πατρολογία. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Τ. 5.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Ἀξιολογήσεις καί προοπτικαί τοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Τεύχ. 1. Σ. 22–48. Τεύχ. 2. Σ. 222–247.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη: Τέρτιος, 1991. Τ. 3.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καί ὁ αὐτοκράτωρ τῆς Αἰθιοπίας Χαϊλέ Σελασσιέ ὁ Α΄ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 36–59.
- Van Loon H.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 96).
- Worquineh Like Siltanat Habte Mariam.* The Mystery of the Incarnation // GOTR. 1964–1965. Vol. 10. № 2. P. 154–160.
- Ἐπίσημο ἔργο τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους περί τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (14/27 Μαΐου 1995) // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον). Ἅγιον Ὄρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 137–145.

Индекс мест из Священного Писания

Пс.	44, 11–12	176
Притч.	22, 28	83
Ис.	5, 20	208
Вар.	3, 36–38	194
Зах.	2, 6–7	101
Лк.	1, 68	216
Ин.	1, 14	31, 72
	6, 41	194
	6, 53	194
	17, 22	105
	44, 6	221
Деян.	4, 32	109
	7, 51	89
2 Пет.	2, 1	83
Иуд.	3	217
Рим.	11, 16	168
1 Кор.	5, 7	168
	15, 20	168
	15, 23	168
2 Кор.	11, 4	208
Гал.	1, 9	27
Флп.	2, 5–8	72
	2, 6–7	193
Кол.	2, 4	98
1 Тим.	1, 7	158
	3, 15	83, 144
	3, 16	31
2 Тим.	2, 16	35

Индекс патристических источников

- Анастасий Синаит (**Anastasius Sinaita**)
Viae dux 62, 149, 167, 200, 201, 202
- Афанасий Александрийский (**Athanasius Alexandrinus**)
Epistula ad Epictetum 31
Orationes III contra Arianos 168
- Василий Великий (**Basilius Caesariensis**)
Epistula 128: Eusebio, episcopo Samosatorum 109
- Григорий Богослов (**Gregorius Nazianzenus**)
Epistula 101 (Ad Cledonium I) 32
- Григорий Палама (**Gregorius Palamas**)
Confessio fidei 39
De hesychastis 35, 168, 201
Epistula 3 ad Acindynum 201
Homilia 5 168
Tomus Synodicus (a. 1351) 168
- Деяния Вселенских Соборов (**Acta Conciliorum Oecumenicorum**)
Collectio Sabbaitica 216
Concilium Universale Chalcedonense 62, 63, 119
Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium 164, 189
Concilium Universale Nicaenum Secundum 189, 201
- Doctrina Patrum 34, 43, 47–48, 62, 74
- Досифей Иерусалимский (**Dositheus Hierosolymitanus**)
Dodecabiblos 40, 61
- Еввул Листрийский (**Eubulus Lystrensis**)
Adversus Athanasium pseudepiscopum Seuerianorum 47–48
- Евлогий Александрийский (**Eulogius Alexandrinus**)
Contra Severum et Timotheum haereticos 190
- Евсевий Дорилейский (**Eusebius Dorylaeus**)
Epistula ad imperatores 61
- Евстафий монах (**Eustathius Monachus**)
Epistula de duabus naturis 74, 165
- Епифаний Кипрский (**Epiphanius Constantiensis**)
Ancoratus 35
Expositio fidei [Adversus haereses. Lib. III. T. 2] 157
Panarion (Adversus haereses) 35
- Ефрем Антиохийский (**Ephraem Antiochenus**)
Epistula ad Zenobium 190

- Иоанн Златоуст (**Joannes Chrysostomus**)
 In epistulam II ad Timotheum homiliae 35
- Иоанн Дамаскин (**Joannes Damascenus**)
 Contra Jacobitas 35, 47, 59, 60, 75, 79, 158, 159, 167
 De haeresibus 167
 De natura composita 59, 60
 Dialectica 60, 156, 160
 Epistula de hymno Trisagio 169
 Expositio fidei 48, 60, 76, 80, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 171, 178, 185, 186, 191, 194, 196, 199, 200, 201
- Иоанн Зонара (**Joannes Zonaras**)
 Epitome historiarum 40
- Иоанн Мосх (**Joannes Moschus**)
 Pratum spirituale 153
- Кирилл Александрийский (**Cyrrillus Alexandrinus**)
 Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 73, 161
 Epistula 4 (Ad Nestorium II) 148
 Epistula 17 (Ad Nestorium III) 32
 Epistula 37: Ad Theognostum et Charosynum presb.
 et Leontium diac. 149
 Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 33, 148
 Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. 75
 Epistula 45 (Ad Successum I) 33, 198
 Epistula 46 (Ad Successum II) 103, 186
 Libri V contra Nestorium 79
- Леонтий Иерусалимский (**Leontius Hierosolymitanus**)
 Contra monophysitas 50
- Матфей Властарь (**Matthaeus Blastares**)
 Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον 40
- Максим Грек
 Слово на арменское зловерие 40, 44
- Максим Исповедник (**Maximus Confessor**)
 Ambiguorum liber 164
 Epistulae 60, 75, 76, 78, 81, 103, 110
 Opuscula theologica et polemica 51, 101, 148, 156, 157, 158,
 160, 172
- Мелетий Пигас (**Μελέτιος Πηγᾶς**)
 Ἐπιστολή ΠΗ΄ (τῷ Μελέκῃ Σακάτ) 40
- Никодим Святогорец (**Νικόδημος Ἁγιορείτης**)
 Πηδάλιον 184, 185, 187, 188, 191

- Севир Антиохийский (**Severus Antiochenus**)
Epistulae (siriace) 74
- Софроний Иерусалимский (**Sophronius Hierosolymitanus**)
Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum 188
- Тимофей Элур [Тимофей IV Александрийский]
(**Timotheus Ailurus [Timotheus IV ep. Alexandriae]**)
Fragmentum ex dialogo cum Calonymo 151
- Феодор Студит (**Theodorus Studita**)
Antirrhetica III adversus Iconomachos 173, 174, 200
Quaestiones aliquae propositae Iconomachis 199
- Феориан философ (**Theorianus Philosophus**)
Disputationes cum Armeniorum Catholico 102
- Филофей Константинопольский (**Philotheus Constantinopolitanus**)
Confessio fidei 39
- Флавиан Константинопольский (**Flavianus Constantinopolitanus**)
Epistula ad Leonem papam 33
- Фотий Константинопольский (**Photius Constantinopolitanus**)
Bibliotheca 190, 198, 202
Encyclios epistola 39, 101

Индекс авторов

- Анастасий Синаит, прп. 49, 61, 62, 131, 149, 167, 199–201, 203–204
Анатолий Константинопольский, свт. 61–62
Андрей Критский, прп. 179–180
Аполлинарий Лаодикийский 32, 34, 41, 82, 153, 178, 179, 180, 189
Арий 32, 34, 42, 47, 153, 156, 167, 217
Афанасий Великий, свт. 27, 31, 47, 59, 71, 72, 89, 139, 152, 168, 201
Афанасий Паросский, прп. 40, 43
Василий Великий, свт. 66, 98, 108–109, 113, 152, 178, 209, 213
Василий Селевкийский 63
Герман II Константинопольский, свт. 181, 214, 221–222
Григорий Богослов, свт. 27, 32, 145, 152, 178, 193
Григорий Нисский, свт. 200
Григорий Палама, свт. 35, 39, 98–99, 125, 159, 168, 201, 205
Диоген Кизический 63
Диоскор Александрийский 33–34, 37, 39–41, 43, **60–64**, **64–66**, 71–
72, 75, 77, 80, 82–84, 88, 99, 102, 107, 112, 118–120, 126, 131,
132, 139, 141, 150, 182, 183, **184–185**, 204, 217, 221–223
Досифей Иерусалимский 40, 61
Еввул Листрийский 47–48
Евлогий Александрийский, свт. 49, 61, 107, 190
Евномий 98
Евсевий Дорилейский 61, 63
Евстафий Беритский 62
Евстафий монах 74, 165
Евтих 33, 39–41, 43, 50, 61, **63**, 71, 85, 102, 103, 111, 112, 119, 120, 124,
132, 139, 149–150, 153, 181–184, 189, 199, 217, 219, 222
Епифаний Кипрский, свт. 35, 157
Ефрем Антиохийский, свт. 49, 61, 107, 153, 190
Зинон, император 53, 146
Зонара 40
Иаков Барадей 131, 151, 204, 219
Ива Эдесский 65
Игнатий Богоносец, сщмч. 209
Иоанн II, Патриарх Константинопольский, свт. 214–216
Иоанн Антиохийский 33
Иоанн Дамаскин, прп. *множественно*
Иоанн Златоуст, свт. 27, 35, 83, 157

- Иоанн Католикос (армян.) 102
Иоанн Мосх 153
Иоанн Филопон 167
Кирилл Александрийский, свт. *многократно*
Лев Римский, свт. 118–119, 126, 140, 147, 157, **189–190**, 210–211, 216, 221, 223
Леонтий Византийский 49, 50, 62, 151
Леонтий Иерусалимский 50, 61, 62
Лонгин Херсонисский 63
Максим Исповедник, прп. 51, 60, 61, 75, 76, 78, 80, 81, 88, 89, 92, 100, 101, 103, 104, 107, 110, 125, 131, 148, 156, 158, 160, 164, 171–172, 177, 201
Максим Грек, прп. 40, 44
Мануил Комнин, император 146
Матфей Властарь 40
Мелетий Пигас, свт. 40
Мелифонг Юлиопольский 63
Мефодий Константинопольский, свт. 123
Мина Константинопольский, свт. 214
Нерсес IV Шнорали, католикос (армян.) 43, 56, 102–103, 146, 211
Нерсес Тарсийский, католикос (армян.) 211
Несторий 32, 33, 39, 48, 99, 103, 148–149, 160, 172, 179, 183, 185, 217
Никифор Константинопольский, свт. 173
Никодим Святогорец, прп. 40, 184–185, 187, 190, 193, 198–199, 214, 219, 221–223
Николай Мистик, свт. 107, 145
Пётр Апамейский 81, 124, 189
Пётр Гнафей 151, 169, 199, 204
Самуэл (армян. богослов, X в.) 210–211
Севир Антиохийский 34, 37, 39, 40, 41, 43, 46, 49–50, 51, 59–60, **64–66**, 70, 71, 74, 76, 79–84, 88, 89, 92, 95, 99–104, 111, 112, 118, 120, 124, 126, 131, 132, 141, 149, 151, 153–154, **155–174**, 175, 182, **184–190**, 199, 204, 214, 215, 217, 219–222
Селевк Амасийский 63
Симеон Новый Богослов, прп. 83–84
Созон Филиппский 63
Софроний Иерусалимский, свт. 63, 131, 188
Тимофей IV Александрийский 151
Тимофей Элур 72, 74, 102, 150–151

- Фемистий 34, 189
Феодор Мопсуестийский 157
Феодор Студит, прп. 131, 173–174, 199–200
Феодорит Кирский, блж. 65, 161
Феориан, магистр 43, 49, 56, 102, 107, 146
Филоксен Иерапольский (Маббугский, Ксенай) 76, 151
Филофей Коккин, свт. 39, 99, 181, 216–217, 220, 223
Флавиан Константинопольский, сщмч. 33, 62, 63, 81, 113, 149–150,
183, 184, 190, 223
Фотий Константинопольский, свт. 28, 29, 39, 61, 71, 99, 101, 102, 107,
125, 131, 145–146, 185, 190, 198, 202
Юлиан Косский 63
Юстиниан, император 63, 152

Индекс исследователей

- Августин (Никитин), архим. 38, 41, 43, 44
Алему Кахали (Αλέμου Καχάλι) 165
Афанасий (Евтич), еп. (Αθανασίη Јевτιή) 91–92, 94, 159
Бибави Энтони (Bibawy Anthony) 72–77
Бишой, митр. Дамиеттский (Bishoy, Metr. of Damiette) 67, 90, 147 (?)
Бозовитис Ставрос (Μποζοβίτης Σταῦρος) 84, 96
Боровой Виталий, прот. 83
Бурмистров Константин 25
Ван Лоон Ханс (Van Loon Hans) 48, 72, 76, 97
Варелла Эвангелия (Βαρέλλα Εὐαγγελία) 40, 44
Варфоломей, Патриарх Константинопольский (Βαρθολομαίος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως) 68, 90, 130
Воркинех Хабте Мариам (Worquineh Like Siltanat Habte Mariam) 170, 197–198
Гарегин (Саркисян), католикос (Karekin Sarkissian) 24, 165–166, 207–211
Георгий (Капсанис), архим. (Γεώργιος Καψάνης) 21, 23, 26, 28–29, 54, 61–63, 67, 84, 86–91, 97–98, 101, 105–106, 110, 115, 116, 128
Георгий, митр. Неврокопийский (Γεώργιος, Μητρ. Νευροκοπίου) 41
Григорий, митр. Хиоса Византийского (Γρηγόριος, Μητρ. Χίου τοῦ Βυζαντίου) 40
Давыденков Олег, прот. 20, 129, 165, 172
Дамаскин (Папандреу), митр. Швейцарский (Δαμασκηνός Παπανδρέου, Μητρ. Ἑλβετίας) 24, 64–65, 85–86, 129–130, 132, 134, 138–139, 207–208, 211
Дамиан, архиеп. Синайский (Δαμιανός, Αρχιεπ. Σινᾶ) 94
Даниил Катунакский (Δανιήλ Κατουνακιώτης) 42–43
Диодор, Патриарх Иерусалимский (Διόδωρος, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων) 94
Ефрем Ватопедский, архим. (Εφραίμ Βατοπεδινός) 23, 128
Зёрнов Николай Михайлович 44
Зисис Феодор, прот. (Ζήσης Θεόδωρος) 95, 101, 124
Иероним (Коцонис), архиеп. Афинский (Ἱερόνυμος Κοτσώνης, Αρχιεπ. Ἀθηνῶν) 123–124
Иерофей (Влахос), митр. Навпактский (Ἱερόθεος Βλάχος, Μητρ. Ναυπάκτου) 94–95
Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский 94

- Иоаким III, Патриарх Константинопольский (Ἰωακείμ Γ', Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως) 40
- Иосиф Ксиропотамский, архим. (Ἰωσήφ Ξηροποταμινός) 23, 86, 114, 137
- Иустин (Попович), прп. (Јустин Попович) 92
- Кармирис Иоаннис (Καρμίρης Ἰωάννης, Karmiris John) 36, 41, 42, 46, 47, 48–50, 53, 54, 120, 122, 146, 152, 182
- Кесмирис Илиас (Κεσμίρης Ἠλίας) 64, 71
- Коэн Уилл (Cohen Will) 56, 57, 82, 83, 99, 103–104,
- Лазарет Уильям (Lazareth William) 45
- Лазарь (Мур), архим. 44
- Ларше Жан-Клод (Larchet Jean-Claude) 20, 94, 96
- Лаут Эндрю (Louth Andrew) 70, 71, 89
- Лебон Жозеф (Lebon Joseph) 19, 47, 48, 76, 92
- Лука Григориатский, иером. (Λουκάς Γρηγοριάτης) 21, 26, 47, 51, 59–64, 66, 67, 73, 74, 75, 79, 84, 88–92, 94, 100
- Марцелос Георгиос (Μαρτζέλος Γεώργιος) 90–91, 99, 171, 172
- Мак-Гакин Джон (McGuckin John) 61, 70, 72, 77, 78
- Мандзаридис Георгиос (Μαντζαρίδης Γεώργιος) 82–83, 118, 168
- Маринидис Николаос (Marinides Nicholas) 97
- Мелетий (Каламарас), митр. Никопольский (Μελέτιος Καλαμαράς, Μητρ. Νικολόλεως) 52, 56, 120, 121, 125, 147, 149, 150, 151, 171
- Металлидис Георгиос (Metallidis George) 96
- Мефодий (Φύяс), митр. Аксумский (Μεθόδιος Φούγιας, Μητρ. Αξώμης) 42, 52–54, 84, 93–94, 152, 161
- Мицόпулос Николаос (Μητσόπουλος Νικόλαος) 95, 120–122, 127
- Нектарий Пентапольский (Эгинский), свт. (Νεκτάριος Πενταπόλεως) 40, 105
- Ниссиότιс Никос (Νησιώτης Νίκος, Nissiotis Nikos) 45
- Павел Мар Григорий (Вергезе) митр. (Paulos Mar Gregorios) 45, 82, 166
- Пантелеимон (Ламбадариос), митр. Антинойский (Παντελεήμων Λαμπαδάριος, Μητρ. Αντινόης) 95
- Папавасилиу Андреас (Παπαβασιλείου Ανδρέας) 53, 54, 68, 94–96
- Поликаrp Мop Айдин (Polycarpus Mor Aydin) 74, 76, 77, 89
- Поликаrp (Псомиадис), митр. Колонийский (Πολύκαρπος Ψωμιάδης, Μητρ. Κολωνίας) 40–42
- Порфирий (Успенский), еп. 41, 43
- Рэдукэ Василе (Răducă Vasile) 70
- Романидис Иоанн, протопр. (Ρωμανίδης Ἰωάννης, Romanides John) 36, 46, 88, 94, 151–152, 161
- Самуэль Вилакуэль Чериан (Samuel Vilakuel Cherian) 46, 49, 87, 152, 154–174, 195

- Севериус Зака Ивас (Severius Zaka Iwas) 169–170, 195
 Σίσκος Γεωργίος (Σίσκος Γεώργιος) 51, 59, 97
 Сперанская Елена Сергеевна 20
 Станилоаэ Думитру, прот. (Stăniloae Dumitru) 36, 54, 94, 96
 Стефанидис Василиос (Στεφανίδης Βασίλειος) 146, 151
 Τρεμβέλας Παναγιώτης (Τρεμπέλας Παναγιώτης) 93, 126
 Феодор (Юлаев), иером. 19, 26, 167
 Феофил, патриарх Эфиопский (Abune Theophilos) 152
 Φιδάς Βλάσιος (Φειδάς Βλάσιος, Phidas Vlassios) 80, 81, 145
 Фицджеральд Томас, протопр. (FitzGerald Thomas) 91
 Флоровский Георгий, прот. 36, 46, 120, 123, 150, 157, 208
 Хризостом (Константинидис), митр. Эфесский (Χρυσόστομος
 Κωνσταντινίδης, Μητρ. Ἐφέσου) 41, 44, 45, 52, 53, 76, 93,
 119, 122–123, 125–126, 133
 Христофор Григориатский, архим. (Χριστοφόρος Γρηγοριάτης) 30
 Χρίστου Παναγιώτης (Χρήστου Παναγιώτης) 167
 Целенгидис Димитриос (Τσελεγγίδης Δημήτριος) 95
 Шайо Кристин (Chaillot Christine) 69, 70, 72, 89
 Шенуда III, патриарх Коптский (Ρορe Shenouda III, Σενούντα Γ΄) 53,
 120–121, 126, 133, 147
 Шенуда Махер Исхак (Shenouda Maher Ishak) 72–77
 Элпидифор (Λαμβρινιάδης), архиеп. Американский (Ἐλπιδοφόρος
 Λαμπруνιάδης, Ἀρχιεπ. Ἀμερικῆς) 95
 Эммануил (Адамакис), митр. Галльский (Ἐμμανουήλ Ἀδαμάκης,
 Μητρ. Γαλλίας) 20, 67, 93
 Эрикссон Джон (Erickson John) 47, 57, 82
 Юрченко Андрей Иванович, диак. 155
 Янгáзoγλy Ставpос (Γιαγκάζογλoυ Σταῦpос) 66, 84

Предметный указатель*

- Аддис-Абеба (Совещание 1971) 36, 45, 55, 93, 161
Анатолий Константинопольский, свт.
 заявление о Диоскоре 61
 с догматической точки зрения 61–62
Антихалкидонская ересь, см. ересь антихалкидонитов
Антихалкидонские народы 29, 41, 105, 113
Ариане, арианство 32, 34, 42, 47, 108
Афон 84, **104**, **136**
Богословствовать 98
 «аподиктически» 97–99
 «искусствословие» 98
 «по-аристотелевски» 98, 156
 «по-рыбацки» 98
 «словопрение» 98
Богослужение Церкви 40, 98, 178, 205
Бристоль (Совещание 1968) 36, 45, 51, 54, 161, 165
Варнава, еп. Саламинский 95
Взаимозаменяемое употребление терминов «природа» и «ипостась» 58
 православно, см. Катахреза (богословская) терминов
 по-севириански 46–48
Воипостасная природа 59, 60, 75, 79, 159, 160, 162, 163, 169, 177, 183
Воля (θέλημα) сложная, ипостасная 51, 60, 72, 73, 74, 77, 108, 165
Вселенских Соборов
 общая нумерация 28, 107
 принятие 66–67, 70–71, 94, 99, 121, 122, 125, 129, 132, 134
 когда понимается полно 177
Всемирный Совет Церквей 36, **44–45**, 78, 108
Выражения христологические
 «в двух природах» 27, 33, 34, 95, 103, 114, 155, 164, 174, 182–
 183, 188, 189, 218
 для севириан неприемлемо 76, 155
 «из двух принимаю, две не принимаю» 34, 118, 185
 «из двух природ» 182
 «ипостась, даже как отличная от природы
 вочеловечившегося Слова» 58

* Составлен на базе оригинального указателя: Ο Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον). Ἅγιον Ὅρος, 2018. Σ. 831–841. Жирным шрифтом выделены страницы, на которых соответствующей теме уделено особое внимание.

- «лишь умозрительно» (θεωρίᾳ μόνῃ) 121, 132, 175
 православный (кирилловский) смысл 73, 97, 173–174, 186
 севирианский смысл 72–73, 76, 78, 104, 171–172
- «одна природа Бога Слова воплощённая» 32, 49, 79, 88, 103, 139, 155, 175
 как ошибочное основание воссоединения 46–48
- «одна сложная богомужная энергия» 165, 166
 «одна соединённая богочеловеческая природа» 131, 175
 «после соединения нет двух природ» 34, 75
 «природы соединились ипостасно и природно» 58, 121
 «природы различаются лишь умозрительно» 58, 76, 175
 «чтобы образовать одно... богочеловеческое существование» 58
- Григориат монастырь 86–91
- Двойное единосущие 59
 лишь номинально 171
- Действие, см. энергия
- Диалог богословский
 в Коттаяме 44–45
 дело лишь немногих специалистов в догматике? 130
 должен быть продолжен, но на правильных основаниях 31, 68, **136**
 какой положительный результат 113
 метод, «более действенный» 56, 147
 неофициальный 36, 37, 39, **44–46**, **51–52**, 54, 55, 93, 161
 официальный 36, **37**, 53, **54–58**, 68, 117, 133
- Диалог внутриправославный 38, 68–69, 111, 144
- Диоскор Александрийский
 «не за веру низложен», как понимать **61–62**
 «тщетный довод» монофелитов 61
- Дифизитство 79
- Докетизм 31, 34, 167, 203
 Евтиха, как понимать 63
- Докеты 31
- Евтих
 на Разбойничьем Соборе **63**
- Евфимий Великий, прп. 81, 87
- Евфимия Всехвальная, вмц. 119, 152, 222

- Ересь антихалкидонитов
 монофизитство 38, 39, 49, 53, 69, 70, 71, 81, 85, 88, 93, 94, 96
 моноэнергизм 88, 93
 неприемлема 29, 101, 113
- Женева (Совещание 1970) 36, 45, 52, 93
- Житийные тексты о ереси антихалкидонитов 136, 152–154
- «Идеологическое православие» (теория) 90–91
- Икономия церковная 123, 141, 221
- Индивидуированная природа/сущность (по-севириански) 74, 155, 158, 162–163, 167–168
- Интеркоммунион, см. Общение в Таинствах
- Иоанн Дамаскин, прп.
 «О ста ересьях вкратце», трактат 167
 «О сложной природе», трактат 59, 60
 «Против яковитов», трактат 35, 47, 59, 60, 75, 79, 158, 159, 167
 «Точное изложение православной веры», трактат 48, 60, 76, 80, 159, 160, 163, 164–171, 178, 185, 186, 191, 194, 196, 199, 200, 201
- Ипостась
 «зависимая» 59–60
 самостоятельная 59–60, 160, 168
- Исчисление (природ Христа) 60, 62–63, 75, 76–77, 111–112, 171, 186
- Катахреза (богословская) терминов (*κατάχρησις*) 46–51, 60, 92
- Коммюнике 4-го заседания (3-е «Согласованное заявление») (1993) 36, 64, 84, 106, 117, 133, 154
- Конкретная реальность 74
- Латеранский Собор, см. Соборы
- Lex credendi — Lex orandi 38
- Межправославная комиссия 67, 68
- Меморандум Священного Кинота см. Священный Кинот Афона
- Миафизитство, миафизиты 69–70, 71–79
- Монофелитство 27, 34, 43, 51, 60, 65, 78, 82, 140, 141, 146, 164, 217
- Монофизитство
 Диоскора 184
 Евтиха 181
 отрицание «Примирительного послания» 60
 Севира 184
 умеренное 49, 119, 120, 132, 149, 199, 219
- Моноэнергизм 34, 39, 51, 60, 65, 71–74, 79, 82

- Научное современное исследование 99
«Нераздельно» (Несториево) 103
«Неслитно» (Диоскоро-Севирово) 58, 103
Обожение 103–104
 мыслимое православно 168–169, 200
 мыслимое согласно Севиру 120, 169
Общение в Таинствах 66, 91, 97
Омиусиане, см. подобосущники
Омонимия 47, 60, 103
Ороса «проект» 62
Орхус (Совещание 1964) 36, 45, 46–56, 93, 120, 165, 209
Патриархат Антиохийский 91, 97, 117
Подобосущники 66, 108
Поместный Константинопольский Собор 448 г., см. Соборы
Поместный Константинопольский Собор 563 г., см. Соборы
Правило 7-е III Вселенского Собора 63
Предсоборное Всеправославное Совещание III-е 54
Предстоятелей согласие 84, 117
Примирительное послание свт. Кирилла 32–33, 60, 74, 150, 181
 и постановления Эфесского Собора 65
 исповедание двух *природ* 74–75
 их отрицают (обходят) антихалкидониты 62–63, 65, 75,
 107, 149–150, 181
Примышление
 истинное 60, 75, 79, 186
 чистое (ложное) 34 (пер. как «выдумка»), 58, 60, 79, 107,
 172, 185, 187, 189 (как «выдумка»)
Природа
 в виде 160
 в умозрении 160
 усматриваемая в индивидуе 160
Протерий Александрийский, сщмч. 81, 113, 151, 223
Разбойничий собор, см. Соборы
Савва Освященный, прп. 81, 87, 152–153
Святая Гора см. Афон
Священный Кинот Афона
 «Замечания» 47, 56, 58, 60, 65, 66, 76, 78, 80, 86
 «Меморандум» 56, 57, 68, 85–86, 104, 129, 213
 «Суждение» Комиссии 57, 76, 83, 85, 104, 117, 143, 177

- Сефир Антиохийский
по-аристотелевски отождествляет природу и ипостась 156
учит моноэнергизму 164
- Синонимия терминов 46–48, 74
- Сложная воля 60
- Сложная природа 34, 49–51, 58, 59, 70, 71, 72, 74, 78–80, 99, 103, 107,
108, 160, 165, 169, 170, 178, 184, 185, 191, 195, 197–199, 206
- Смешанная комиссия по богословскому диалогу 36, 55, 56, 64, 117,
131, 133, 154
- Снятие анафем 36, 37, 46, 54, 57, **64–67, 80–84, 93**, 103, 108, 117, **123**,
125, 131, 133, 140, 141, 154, 214
- Соборы
- Латеранский 92
 - Поместный (эндимуса) Константинопольский 448 г. 33, 63,
149, 150, 181, 183
 - Поместный (эндимуса) Константинопольский 536 г. 81,
190, 214
 - Разбойничий («2-й Эфесский») 33, 37, 62, 63, 75, 88, 126,
131, 150, **183–184**
- Совещание 532 г. 81
- «Согласованные заявления» (1989, 1990) 36, 37, 131–132, 174
- Соединение природ во Христе
- несторианское, по достоинству, сочетанию, тождеству
воли 32, 72
 - православное, по ипостаси 32–33, 39, 49, 73, 75, 78, 79, 103,
127, 139, 148
 - севирианское, по слиянию 39, 111
- «Сотир», братство богословов 96
- Теопасхитская прибавка 151, 169–170, 191, 199
- «Три главы» 34, 65, 171
- Употребление терминов в несобственном смысле, см. Катахреза
(богословская) терминов
- Феодосий Великий (Киновиарх), прп. 81, 87, 131
- Хотение (воля) (θέλησις) природное 164, 166
- Хотение (воля) (θέλησις) сложное, севирианское 165, 187, 211
- Частная сущность **167–168**, 169
- Чистка богослужебных текстов 136, 213, 223
- Чистое примышление, см. примышление
- «Экклезиологическое православие» антихалкидонитов 90

- Экклезиология 27, 36, 45, 55–57, 64, 78, 85, 97, **100–101**, 104–108, 117, 119, 126, 129, 130, 141–142, **143–145**, 176, 205, 208–209, 211
- Экуменизм 44–45, 66, 69, 78, 89
- Энергии (действия) во Христе (православно) 27, 34, 50, 51, 73, 93, 108, 164, 165, 166, 182, 187, 189, 216, 217, 218, 220
- Энергия «богомужная» 165, 166
- Энергия сложная (севирианская) 34, 51, 60, **72, 73**, 74, 77, 108, 155, **165, 166**, 188, **211**, 220
- Энотикон Зинона 53, 146
- Энтузиазм скороспелый в Орхусе и Бристоле 54

Словарь богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания

В соответствии с заявленным во введении принципом отказа от полной унификации терминов (см. с. 24–25) возникает необходимость в кратком словаре богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания. В него вошли **только те понятия и только в тех значениях**, которые встречаются в текстах настоящего издания. Словарь не ставит задачей раскрытие богословских понятий (для этой цели предлагаются ссылки на патристический словарь Джеффри Лэмпса), но лишь содержит пояснения к переводу там, где имеется проблема или вариативность. Его задача — сохранить терминологическое единство перевода и помочь читателю сориентироваться в греческой богословской терминологии.

В словарь не включены некоторые слова, встречающиеся в тексте однажды.

Ради краткости ссылки на русские переводы источников не указываются (в основном цитируются переводы, обозначенные в разделе «Источники»).

1. Словарь греческо-русский

Статьи словаря имеют следующую **структуру**:

A — (C) D, E; *F [G], где:

A — греческий термин, — номера страниц соответствующей статьи в словаре Д. Лэмпса¹ (если есть), (C) — область применения, если понятие употребляется в специальном значении (христология, философия, логика и т. д.), иногда указаны морфологические признаки слова, D — общепринятый или предпочтительный перевод (если есть), E — альтернативные переводы или пояснения смысла, примечания, комментарии, примеры; *F — производные понятия, примечания к ним (если есть), [G] — номера страниц наст. публ. с употреблением этого термина (для общих и многократно употребляемых понятий не указываются; если слово есть в предметном указателе, даётся ссылка на него: [предм. ук., название статьи или рубрики (в кавычках), если не совпадает с указанным]). Если понятие имеет несколько разных значений,

1 A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961.

они разделяются цифрами с повторением для каждого значения пунктов С–G. Ссылки на другие статьи словаря выделены р а з р я д к о й .

Специальные сокращения: англ. — английский, антроп. — антропология, богосл. — богословие (в общем), букв. — буквальный, ВС — Вселенский Собор, греч. — греческий, доревол. — дореволюционный, истор. — исторический, лат. — латинский, лог. — логика, новогреч. — новогреческий, онтол. — онтология, противоп. — противоположно, противоположный, противопоставляется, рус. — русский, син. — синоним, синонимично, совр. — современный, соотн. — соотносится, филос. — философия, христол. — христология, ц.-сл. — церковнославянский, эккл. — эkkлeзиoлoгия, яз. — язык.

ἀκρίβεια <64> — (богосл.) акривия, точность, точность в употреблении понятий [69, 146, 207].

ἀκριβολογέομαι <65> — быть точным в словах, выражаться с (догматической) точностью [82, 99].

ἄκρος <66> — крайний, предельный, совершенный, высший; ***ἄ. ἔνωσις** — крайнее соединение (Бога Слова с плотью); в данном случае даём букв. перевод **ἄ.** «крайнее» в качестве богосл. термина в значении «теснейшее, полное, совершенное соединение» [190, 204].

ἀληθῶς <73> — истинно, поистине, в согласии с действительностью; иногда противоп. **καταχρηστικῶς**, ср. 6-й анафематизм ВС.: εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς Θεοτόκον λέγει — если кто называет [Приснодеву] Богородицею в несобственном смысле, а не поистине.

ἀμείωτος <85> — **неумалённый**, о природах Христа: полный, не имеющий недостатка [49, 56].

ἀνὰ μέρος — см. **μέρος**.

ἀνατολικός — **восточный, ориентальный**; принятая в англ. яз. дифференциация между терминами «ориентальный» (Oriental) и «восточный» (Eastern) для обозначения, соответственно, антихалкидонитов и православных не имеет соответствия во многих яз., в частности в греч., где имеется лишь одно прилагательное ἀνατολικός. Это создаёт проблему, так как православные по понятным причинам не могут принять для антихалкидонитов именованья «восточные православные». В рамках данного перевода во избежание терминологической путаницы **ἄ.** в приложении к антихалкидонитам всегда переводится как «ориентальный». ***Οἱ Ἀνατολικοί**

(истор.) — «восточные», епископы диоцеза Восток с центром в Антиохии; в ходе событий вокруг III ВС вошли в разногласие со свт. Кириллом, но примирились с ним в 433 г. («примирение с восточными», см. Δ ι α λ λ α γ έ ς).

ἀνελλιπῶς <132> — без изъяна, полностью [179].

ἀνθρώπιнос <139> — **человеческий**; *τὸ ἄ. — **человеческое**, один из терминов свт. Кирилла и др. Отцов для человеческой природы Христа [82].

ἀνθρωπίνως <139> — **по-человечески**, как человек (по свойству природы) [165, 198].

ἀνθρωπότης <143–144> — **человечество**, в христол. обычно в смысле природы.

ἀντίδοσις <153> — **взаимообмен, общение**, см.: *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47; 48; *ἄ. τῶν ἰδιωμάτων — лат. communicatio idiomatum, общение свойств, взаимное сообщение свойств [194 сл.].

ἀνυπόστατος <164> — 1) **безыпостасный**, не имеющий ипостаси [60]; 2) **несуществующий, недействительный** (см.: *Joannes Damascenus*. Dialectica 30:8–11) [74, 79].

ἀπαθής <171> — **бесстрастный**, т. е. не подверженный какому-л. страданию и вообще претерпеванию (свойство божественной природы).

ἀπαρχή <177> — **начаток**, часто в сопост. с φ ὄ ρ α μ α — смешение [163, 168].

ἀπερίγραπτος <183> — **неописуемый**, т. е. не принимающий описания (свойство божественной природы).

ἀπλῶς <188–189> — **просто**, многозначное филос. и богосл. понятие.

ἀποδεικτικός — **аподиктический** [предм. ук., «богословствовать»].

ἀσυγχύτως <250> — **неслитно** (без σ ὕ γ χ υ σ ι ς), иногда переводят «неслиянно».

ἄτομον <257> — **индивид** (индивидуум), **неделимое** (существо), см.: *Joannes Damascenus*. Dialectica 5:66–98; 11.

ἀτρέπτως <260> — **непреложно**, без τ ρ ο π ῆ во всех значениях, без превращения во что-то иное или изменения, неизменно [204].

αὐθεντία <262–263> — (богосл., эккл.) **власть, авторитет** [52].

αὐτεξούσιος <266–267> — **самовластный** [179].

αὐτεξουσίως <266–267> — **самовластно** [187].

ἄχωρίστως <281> — **неразлучно, неразрывно, неразделимо**.

γνώμικός <318> — **гномический**, соотн. с. γνώμη <317–318>; *γ. **θέλημα** — гномическая воля (см.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 36:132–134).

δηλωτικός <340> — указывающий на, являющий [59].

Διαλλαγές — «**Примирительное послание**», букв. «Примирения», послание свт. Кирилла к Иоанну Антиохийскому о мире (CPG. Vol. 3. № 5339, Inc.: Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί — «Да радуются небеса»). Этот текст является одним из наиболее важных памятников эпохи христологических споров, получившим соборный авторитет на IV ВС, где он был прямо одобрен как образец веры. Послание представляет из себя изложение веры антиохийских богословов, одобренное свт. Кириллом, ставшее основанием для примирения восточных епископов с Отцами III ВС, отчего оно и получило своё название «Послание о мире» либо, как в греч. традиции, Διαλλαγές — «Примирительные послания» (во мн. ч.), так как имеется в виду, что общее исповедание веры было и в послании Иоанна свт. Кириллу, и в ответном послании Кирилла. В греч. богосл. литературе это послание рассматривается как орос III ВС. В широком смысле Δ. называется и само примирение свт. Кирилла с восточными в 433 г. как событие, и «Примирительное послание» как текст, и богословие последнего.

διαίρεσις <348–349> — **разделение**.

διαίρέω <349–350> — **разделять**.

διακρίνω <354> — **различать**.

διακρίσις <354> — различие, различение.

διαφορά <363> — **различие**.

διΐστημι <367> — **разделять**, син. διαίρέω [171].

διπλόη <374> — двойственность.

διπλόος (διπλοῦς) <374> — двойной, двойственный, двоякий, ц.-сл. *дѣлѣкъ*.

δύναμις <389–391> — 1) сила, возможность, способность; 2) значение (слова, понятия).

εἶδος <407–408> — (лог., филос.) **вид**, см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 10 [158, 160].

εἶμι <417–419> — 1) быть, существовать; *τὸ εἶναι бытие; 2) употребляется как глагол-связка.

εἷς, μία, ἓν <422> — один, одна, одно; в доревол. переводах передаётся заимствованным из ц.-сл. «един(ый), едина(я), едино(е)», напр.: εἷς Χριστός — единый Христос. Это создаёт проблему,

потому что в совр. рус. яз. основными значениями слова «единый» являются «целостный, нераздельный; сплочённый; общий», что приближается к значению греч. ἡνωμένος (перф. прич. от ἐνωώ) — «соединённый, объединённый; единый». Во избежание неправильного понимания везде, кроме редких случаев, переводим это числительное как «один», сохраняя, впрочем, традиционный перевод для первого эпитета Церкви из Символа веры — «во Единую (εἰς μίαν), Святую... Церковь».

ἐνανθρώπηώ <462–463> — **вочеловечиваться**, син. ἐνσάρκωσις — воплощаться.

ἐνανθρώπισις <463> — **Вочеловечение**, син. ἐνσάρκωσις, Воплощение.

ἐνέργεια <470–473> — **действие, энергия**; «Следует же знать, что одно есть действие (ἐνέργεια), и другое — то, что способно к действию (ἐνεργητικόν), и иное — содеянное (ἐνεργημα), и иное — действующий (ἐνεργῶν). Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; содеянное есть последствие действия; действующий же — применивший действие, или ипостась. Однако и действие называется содеянным, и содеянное действием, как и тварь — творением» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59:6–12) [предм. ук., «энергии (действия) во Христе (православно)», «энергия “богомужная”», «энергия сложная (севирианская)»]; ***Ενεργεία, κατ' ἐνεργεῖαν** — у полемистов с Севиром употребляется для противопоставления севирианского различия природ «по примышлению» (ἐλινόια, κατ' ἐλίνοια) их действительному различию.

ἐνεργέω <473> — **действовать, производить**; глагол переходный.

ἐνεργητικός <473> — 1) способный к действию, активный; см. ἐνεργεῖα [57]; 2) энергичный, соотн. с ἐνεργεῖα.

ἐνεργός <473–474> — активный [158].

ἐνεργῶν — (прич. наст. вр., действ. зал., м. р., ед. ч., им. п. от ἐνεργέω) **действующий**; см. ἐνεργεῖα [57, 141, 175].

ἐνθεός <474–475> — **вобожненный** [200].

ἐνθεορέω — усматривать в, созерцать в; τρισὴν ἐνθεορεῖται ὑποστάσεων — [божественная природа] созерцается в трёх ипостасях (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* 3:15) [158, 160].

ἐννοια <476> — 1) смысл, значение; понятие; понимание: φωνὰς μὲν παραχωροῦντας τοὺς Πατέρας... ἐννοίας δὲ οὐδαμῶς — хотя Отцы

делают уступки в выражениях, но никоим образом не уступают в понятиях (*Maximus Confessor. Opusc. 25 // PG. 91. Col. 273C*); 2) мысль, помышление: ἐν ψυλαῖς διελόντες ἐννοίαις — разделяя простыми помышлениями (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Succensum II) 5*).

ἐνότης <478> — **единство**.

ἐνώω <479–481> — **соединять**.

ἐνσάρκωσις <481> — **Воплощение**, син. ἐ ν α ν θ ρ ῶ π ι σ ι ς, Вочеловечение.

ἐνυπόστατον — **воипостасное**; *τὸ ἐ. — **воипостасность**; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica 30; 45*; о сложностях вокруг понимания и перевода этого термина см.: *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемиические сочинения / под ред. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 594 слл.*

ἐνυπόστατος <485–486> — **воипостасный**; *ἐ. φύσις — **воипостасная природа** [предм. ук.].

ἕνωσις <486–489> — 1) (христол.) **соединение, единение**; ключевое богосл. понятие; настойчиво использовалось свт. Кириллом в его антинесторианской полемике. Традиционный перевод — «соединение», но, по мнению некоторых патрологов, правильнее переводить этот термин у свт. Кирилла «единение», так как различные глаголы с приставкой «с» (συν) были характерны для богословия Нестория, и против них боролся свт. Кирилл (см., напр., его 8-й анафематизм). В рамках данного перевода употребляются оба варианта. О способах соединения см.: *Joannes Damascenus. Dialectica 65:68 et seq.* [предм. ук., «соединение природ во Христе»]; 2) (экл.) **объединение, соединение, уния**.

ἐξερτημένος — **зависимый**; *ἐ. ὑπόστασις — «зависимая ипостась», термин, употребляющийся некоторыми совр. богословами (не самим Севиром) при толковании христол. системы Севира [предм. ук., «ипостась»].

ἐπινοέω — **примышлять**, тж. **вымышлять, измышлять, выдумывать**, см. ἐ π ί ν ο ι α [75].

ἐπίνοια <528> — **примышление**, тж. иногда выдумка; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica 65:84–97*; [предм. ук.].

ἑτεροδοξία <552> — **инославие, гетеродоксия**, син. ересь.

ἑτερότης <554> — **инаковость**.

ἡμίτομος <608> — **половинный** (букв. «рассечённый пополам») [167].

ἠνωμένως <608> — **соединённо** [34].

θεανδρικός <615> — богомужный.

θεϊκῶς <618> — как Бог (букв. «божески»).

θεῖος <618–620> — божественный; *τὸ θεῖον — божественное.

θέλημα <620–621> — воля; согласно Лэмпку, θέλημα имеет три основных значения: 1) то, что желается, предмет волевого акта (= θελητόν); 2) волевая способность (= θέλησις) или волевой акт; 3) результат или продукт желания; ср. тж: «Воля» (θέλημα) — слово многозначное (ὁμώνυμον). Ибо иногда оно означает хотение (θέλησις), то есть волевою способность (θελητική δύναμις), а иногда само желаемое (θελητόν), подлежащее хотению, то есть саму ту вещь, которую кто-либо хочет (θέλει). Но одно — желание (θέλησις), а другое — желаемое (θελητόν), как одно зрение, а другое — зримое, потому что зрение есть зрительная способность, действующая в глазах, благодаря которой мы видим, а зримое — сама видимая вещь, камень, дерево или что-нибудь ещё. Так и воление (θέλησις)² есть сама волевая способность души, которой мы желаем, а желаемое — сама та вещь, которую кто-либо желает. Например, я хочу плыть, и плавание есть желаемое, хочу жениться, и женитьба есть желаемое. Но, во всяком случае, желаемое есть или действие (ἐνέργεια), то есть деяние (πράξις), или претерпевание (πάθος)» (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus 21:1–10*).

θέλησις <621–622> — хотение, воля, воление (перевод в зависимости от значения) (см. тж. θέλημα); согласно Лэмпку, θέλησις имеет три основных значения: 1) проявление воли; 2) предмет воли (= θέλημα); 3) (в настоящих текстах основное) волевая способность, способность желать, которую мы обозначаем словом «хотение». Ср. тж: «Иное есть хотение (θέλησις), а иное — желание (βούλησις); и иное — предмет хотения (θελητόν), и иное — способное хотеть (θελητικόν), и иное — хотящий (θέλων). Ибо хотение есть сама простая способность хотеть. Желание же — хотение по отношению к чему-либо. А предмет хотения — вещь, подлежащая хотению, то есть то, чего мы хотим (к примеру, подвигается стремление к пище: просто разумное стремление есть хотение, стремление же к пище — желание, а сама

2 Отметим, что θέλησις в рамках одного абзаца переводится проф. Д. А. Афиногеновым тремя различными понятиями: «хотение», «желание» и «воление». Что наглядно демонстрирует многозначность этого термина.

- пища — предмет хотения). Способное же хотеть — то, что обладает способностью хотеть, например человек. Хотящий же — сам носитель хотения» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 36:124–131) [предм. ук., «хотение (воля) (θέλησις) природное», «хотение (воля) (θέλησις) сложное, севирианское»].
- θέλων** — (прич. наст. вр., действ. зал., м. р., ед. ч., им. п. от θέλω — хотеть) хотящий, желающий; см. θ έ λ η σ ι ς .
- θεοπασχισμός** <629: θεολασχίτης> — **теопасхизм** — ересь, утверждающая, что божество во Христе страдало, т. е. приписывание страданий плоти божественной природе Слова. Некоторые совр. богословы употребляют слова «теопасхитский», «теопасхизм» в православном смысле — приписывание страданий плоти ипостаси Бога Слова. В рамках настоящего издания данный термин употребляется авторами исключительно в значении ереси [предм. ук., «теопасхитская прибавка»].
- θεοπρεπής** <631–632> — **богоприличный**, приличный Богу, приличествующий, подобающий Богу [73, 148, 190].
- θεότης** <637–639> — **божество** (божественная природа).
- θεωρέω** <647> — усматривать, созерцать.
- θεωρία** <648–649> — **умозрение**, созерцание; ***θεωρία** — умозрительно.
- θεώσις** <649–650> — **обожение** [предм. ук.].
- θύραθεν** <658> — **внешний** (по отношению к Церкви), т. е. светский, мирской; ***θ. σοφία** — внешняя мудрость (знание); **θ. φιλοσοφία** — внешняя (светская) философия [35].
- ἴδιον** — (лог.) **частное** в онтол. лестнице аристотелевской философии; сопост. с κ ο ι ν ό ν — общим.
- ἴδιος** <664–665> — отдельный, частный, свой собственный.
- ἰδιοσύστατος** <665> — самостоятельный, т. е. имеющий индивидуальное (отдельное) существование [60, 160, 196].
- ἰδιότης** <665–666> — **свойство**, иногда переводится как «особенность» (*Joannes Damascenus. Dialectica* 38:11), «своеобразие» (*Idem. Contra Jacobitas* 44:6, 11), «собственность» (см.: *Давыденков О., прот.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 208 сл.).
- ἰδιοὑπόστατος** <666> — **самоипостасный**, т. е. существующий в собственной ипостаси [171].
- ἰδίωμα** <666–668> — **свойство** [74].
- καθαίρω** <681–682> — (эккл.) низлагать (в смысле лишать сана, извергать из сана).

- καινοτομέω** <693> — вводить новшество (о еретических мнениях) [223].
- καινοφωνία** <693> — новые понятия, новшество (вводимые еретиками); ср. φωνή [35, 78].
- καιρός** <693> — 1) время, срок; 2) благоприятная возможность, подходящее время [196].
- καταχράομαι** <727> — употреблять κ α τ ά χ ρ η σ ι ς, катахрезу, т. е. выражаться в несобственном смысле, противоп. κυριολεκτέω — употреблять слова в их собственном, прямом, буквальном смысле; *к. τῶν ὄρων — употреблять термины в несобственном смысле.
- κατάχρησις** <727> — катахреза, употребление слова в несобственном значении, противоп. κ υ ρ ι ο λ ε ξ ί α — употреблению слов в их собственном, прямом, буквальном смысле. Следует отличать данное значение катахрезы от его совр. значения в литературе — сочетание слов с несовместимыми лексическими значениями [предм. ук., «катахреза (богословская) терминов»].
- καταχρηστικῶς** — в качестве κ α τ ά χ ρ η σ ι ς, катахрезы, т. е. в несобственном смысле; противоп. κ υ ρ ί ω ς, κ υ ρ ι ω ν ὄ μ ω ς.
- κατηγορέω** <731> — (лог.) утверждать, говорить о чём-л. в качестве предиката; κατηγορεῖσθαί τινας — сказываться о чём-л., т. е. выступать предикатом; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 15; *Idem. Expositio fidei* 50: τὰ κοινὰ καὶ καθολικὰ κατηγοροῦνται τῶν αὐτοῖς ὑλοκεκμένων μερικῶν — общее и обобщённое сказываются о подлежащем им частном. Таким образом, вышестоящее в онтол. лестнице, т. е. более общее (напр., вид), «сказывается» о нижестоящем, т. е. более частном (напр., об ипостаси этого вида); об ипостаси же говорится, что она «относится к» (τελεῖ ὑπό, см. τ ε λ έ ω) такому-то виду, т. е. является ипостасью этого вида.
- κοινόν** — **общее**, в онтол. лестнице сопост. с μ ε ρ ι κ ό ν — частным.
- κοινός** <761–762> — 1) **общий**, напр. κ. πίστις — общая вера; ***Κοινές Δηλώσεις** — букв. «Общие (совместные) заявления», но мы переводим везде с англ. Agreed Statements — «Согласованные заявления»; 2) **обычный**, обыкновенный, κ. ἄνθρωπος — обычный (как мы) человек.
- κοινότης** <761–762> — **общность**.
- κοινωνία** <762–764> (лат. communio) — 1) **общение**, участие, приобщение: «Каждый образ производит то, что ему свойственно, в общении с другим (= с участием другого) (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας)»

[27, 33, 164, 175, 189]; ***κ. μετὰ πάντων τῶν Ἁγίων** — общение со всеми святыми (ср. тж. 1 Ин. 1, 3; 1 Кор. 1, 9; Флп. 3, 10; 2 Кор. 13, 13 и др.); 2) (эклл.) церковное общение (ἐκκλησιαστικὴ κ.): *προστάσσομεν... τῆς κ. ἀφορίζεσθαι* — повелеваем отлучать от (церковного) общения (орос VII BC).

κρᾶσις <774–775> — смешение (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:107–117) [39].

κυριωνύμως <788> — в собственном смысле, противоп. *καταχρηστικῶς*, см. *κατάχρησις*.

κυρίως — собственно, в собственном смысле, буквально, противоп. *καταχρηστικῶς*, см. *κατάχρησις*.

λόγος <807–811> — 1) (богосл., христол.) **Слово** Божие, Логос, второе Лицо Святой Троицы; 2) (антроп.) **разум**; 3) (филос., богосл.) **логос** — термин, широко употребляемый Отцами; может в зависимости от контекста переводиться как «смысл», «принцип», «понятие», «значение», «определение», «границы» и др.; ради единства терминологии переводим в основном как «логос» [73, 79, 164, 185].

μερίζω <843> — делить, разделять.

μερικόν — **частное**, единичное, противоп. *κοινόν* — общему.

μερισμός <844> — деление, разделение.

μέρος <844> — **часть**; ***ἀνὰ μ.** — по отдельности, по частям, отдельно, порознь; тж. в качестве несогласованного определения: *τῆν ἀνὰ μέρος καὶ καθ' ἑαυτὸ ἔχουσιν ὕπαρξιν* — имеют отдельное и самостоятельное существование (*Joannes Damascenus. Dialectica* 49:28).

μετάμειψις — превращение, изменение (от *μεταμείβω* <853> — изменять(ся)) [203].

μέτρον <867> — **мера**, понятие, применяемое свт. Кириллом Александрийским в ед. и мн. ч. к Воплощению Слова; Лэмп предлагает в данном случае значение «предел», «граница», «ограничение» (limit, limitation), но мы не уверены в правильности такого толкования мысли святителя; тж. возможны значения «условие», «состояние» [73].

μιαφυσитισμός — миафизитство, нововведённое понятие, недопустимое в греч. яз согласно нормам словообразования, см. [69, примеч. 9*; предм. ук.].

μορφή <884–885> — **образ**, лат. forma, ц.-сл. **ѡбраза, зра́къ** (из Флп. 2, 7); согласно прп. Иоанну Дамаскину, *μορφή* для святых Отцов

есть то же, что природа (φύσις) и сущность (οὐσία) (см.: *Dialectica* 31; *De duabus in Christo voluntatibus* 4, 2:18–21). Может переводиться как «форма», «вид» и «облик» для отличия от «образ», который оставляется для εἰκόν (икона в широком смысле); однако, поскольку в контексте настоящего издания за отсутствием иконологической тематики нет опасности путаницы между понятиями μορφή и εἰκόν, μ. переводится как «образ».

μυστήριον <891–892> — 1) (богосл.) тайна, таинство (о Воплощении Христа); *μ. **τῆς οἰκονομίας** тайна Домостроительства Христа; 2) (эклл.) Таинство.

ναός <898, H2> — **храм**; свт. Кирилл часто называет так человеческую природу Христа, в которую Бог Слово вселился как в храм (ср. Ин. 2, 19–21) [202].

νοέω <916> — **мыслить**, постигать (существующее).

νοῦς <923–927> — (антроп.) ум.

οἰκονομία <940–943> — 1) **Домостроительство** Бога Слова во плоти, всё Его спасительное дело в мире (букв. «домоуправление, домоустройство»), ц.-сл. *εσοτρήνιε*; 2) **домостроительство**, раздел богословия — учение о Домостроительстве; 3) (эклл.) **икономия** [предм. ук., «икономия церковная»].

ὁμοούσιος <958–960> — **единосущный**, одной сущности.

ὁμοουσιότης <960> — **единосущие**; ***διπλῆ ὁ** — двойное единосущие (Христа) — то, что Он одной сущности и с Богом, и с людьми.

ὁμωνυμία <962–963> — омонимия, многозначность, см. ὁ μ ὶ ν υ μ ο ς ; [предм. ук.].

ὁμώνυμος <963> — омонимичный; ***ὁμώνυμα** — омонимы, см.: *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 32.

ὁμωνύμως <963> — омонимично, по омонимии, см. ὁ μ ὶ ν υ μ ο ς .

ὄνομα <964–965> — **имя**, часто употребляется пара понятий «имя» (ὄνομα) — «вещь» (πρᾶγμα) как знак и обозначаемое, где под вещью понимается в самом широком смысле реальность, означаемая именем (см. π ρ ᾶ γ μ α). Вместо ὄ. может выступать любой синоним, напр.: «Ведь речь у Отцов не о выражениях (φωνῶν), а о вещах (πραγμάτων)... хотя Отцы делают уступки в выражениях, но никоим образом не уступают в понятиях (ἐννοίας)» (*Maximus Confessor*. *Opusc.* 25 // PG. 91. Col. 273C).

ὄντοτης <965> — реальность (в смысле бытие).

ὀρθοδοξία <971> — 1) **православие** (правильность, «православность») учения; 2) **православие** как содержащееся Кафолической

Церковью верное учение; 3) **Православие** как Церковь (= «конфессия»), в отличие от ересей и различных религиозных сообществ.

ὄρος <974–975> — 1) термин, понятие; 2) **орос**, вероопределение.

οὐσία <980–985> — **сущность**, лат. *substantia*, ц.-сл. ὄντις; у святых Отцов то же, что природа (φύσις) и образ (μορφή) (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 31; 40, в рус. пер. Н. И. Сагарды издания 2002 г. «субстанция»).

οὐσιώδης <986–987> — **сущностный**; *οὐ. ὑπαρξίς (букв. «сущностное существование/бытие») — существование как сущность (а не как совокупность свойств или качеств).

οὐσιωδῶς <987> — **сущностно**; *οὐ. ὑπάρχουσες (ὑπαρκτές) φύσεις (букв. «сущностно существующие природы») — природы, существующие (в соединении) как сущности, см. οὐσιώδης.

παθητός <991–992> — (богосл.) **страстный** в смысле подверженный страданиям и вообще какому-л. претерпеванию.

πάθος <992–995> — претерпевание, страдание, ц.-сл. страждѣть, христал. стꙗтъ.

περιεκτικός <1064> — 1) охватывающий, содержащий (употребление этого понятия у прп. Дамаскина см.: *Institutio elementalis* 7:26–62); *πολλῶν ὑποστάσεων π. — охватывающий многие ипостаси, т. е. являющийся общим для этих ипостасей: *Idem. Dialectica* 31:16–22 [59]; 2) (новогреч.) всеобъемлющий (comprehensive) — об экклезиологии ВСЦ [108].

περιχώρησις <1077–1078> — (христал.) взаимопроникновение (о природах Христа вследствие соединения); это устоявшийся перевод данного понятия, хотя, говоря о «взаимопроникновении», следует иметь в виду, что проникновение происходит со стороны божественной природы (см.: *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52:35–37) [194].

πηγαίος — источник (о волях и действиях во Христе) — исходящий (из природы) естественно, самопроизвольно, самовластно [82].

πιθανολογία <1077> — словопрение [предм. ук., «богословствовать»].

πλάνη <1077> — заблуждение, ц.-сл. прѣлѣтъ.

ποιότης <1110–1111> — **качество**; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 52.

πραῦμα <1126> — **вещь**, в философии и богословии означает любую реальность, бытие, объект (пп. 3 и 4 у Лэмпя); «вещь» как обозначаемая реальность сопост. с именем (ὄνομα).

πραγματικός <1126> — действительный, реальный.

- πρόβλημα** <1178> — (христор.) **восприятие**, воспринятая Богом Словом человеческая природа.
- πρόσωπον** <1186–1189> — **лицо**, см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 5:66–98; 44.
- σαρκικῶς** <1223> — плотики или по плоти (в соответствии с христор. значением σ ἄ ρ ξ , плоти).
- σαρκῶω** <1223–1224> — делать или облекать плотью, медиопасс. залог σαркоῦμαι — воплощаться, становиться плотью; ***σεσαρκομένος** (прич. перф.) — **воплощённый**.
- σάρξ** <1224–1226> — (христор.) **плоть**; у свт. Кирилла и др. Отцов σ. в контексте Ин. 1, 14 означает полную человеческую природу («Он, будучи по природе Богом, стал плотью, то есть человеком, одушевлённым разумной душой» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17 (Ad Nestorium III) 8*)), что часто подчёркивается дополнительными определениями, напр.: ἔμψυχος καὶ λογικὴ σ. — одушевлённая и разумная плоть (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 12:11*); λογικῶς καὶ νοερῶς ἐψυχωμένη σ. — плоть, одушевлённая разумной и мыслящей душой (*Idem. Expositio fidei 46*).
- στοχαστικῶς** — (богосл.) спекулятивно (от στοχάζομαι — умозаключать, судить, догадываться), син. διαλεκτικῶς, диалектически (см. διαλεκτικός <355–356>) [99].
- σχηματικοί** <1359> — схиматики (от σχῆμα — внешность, видимость), из *Joannes Damascenus. De haeresibus 83*; в критическом издании Б. Коттера и в PG предпочитается чтению σχισματικοί (схизматики, т. е. раскольники). О его возможном значении см.: [167, примеч. 12*]; то же у Лэмпа.
- συγγέω** <1275> — 1) **сливать** (сущности, природы в одну); 2) путать, перепутывать; смешивать.
- σύγχυσις** <1276> — 1) **слияние**; 2) путаница, смешение (в смыслах, понятиях).
- συνάφεια** <1308–1310> — сочетание; термин, который употреблялся Несторием для обозначения отношения между Богом Словом и человеком Христом. В рус. богосл. литературе нет устоявшегося термина для перевода этого понятия. Обычно его переводят как «соприкосновение», однако у Нестория речь идёт о достаточно тесном единстве, поэтому мы решили остановиться на варианте «сочетание». Другие варианты перевода: сопряжение, связь, общение, присоединение; ***σχετικὴ σ.** — относительное, т. е. внешнее сочетание [32, 72].

- συνδρομή** <1313> — стечение, схождение; термин, широко употребляющийся относительно соединения природ Христа как син. ἔνωσις, соединение или означающий (уточняющий) его способ.
- σύνδοδος** <1334–1335> — 1) (христол.) схождение, соитие, син. συνδρομή; 2) (эклл.) собор (епископов).
- σύνθεσις** <1328–1329> — **сложение** («синтез»), лат. compositio, ключевой богосл. термин. Им означает такое соединение элементов в одно, при котором сохраняются сущности и свойства исходных элементов (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:104–107). В христол. термин σ. употребляется как параллельный или эквивалентный ἔνωσις (7а у Лэмпа). Представляется верным переводить этот термин как «сложение» (так в ц.-сл. текстах и у большинства совр. переводчиков), потому что такой перевод точен лексически и хорошо соотносится с однокоренным прилагательным «сложный» (σύνθετος). Другие переводы этого слова представляются не вполне удовлетворительными. Так, «сочетание» в переводе «Философских глав» Сагарды («Что касается соединения через сочетание (κατὰ σύνθεσιν)...» (Ibid.)) отсылает скорее к комбинации элементов, а не к соединению их в одно (поэтому «сочетанием» предпочтительнее переводить другой термин — συνάφεια). Термин «сложение» также близок по значению к комбинации (напр., в комбинаторике сосложения (сочетания) — комбинация элементов какого-л. множества без учёта их порядка, ср. «слагать» в словаре Даля).
- σύνθετος** <1329–1330> — **сложный** в смысле сложенный, противоп. ἁπλοῦς, простой; см. ἔνωσις.
- σῶμα** <1362–1366> — **тело**.
- τέλειος** <1379–1381> — **совершенный** в разных знач.
- τελέω** <1386> — (лог.) принадлежать, относиться; ***τ. ὑπό τινα** — относиться к (виду, роду); в словарях как отдельное значение не выделяется (ср. 5 у Лэмпа). Употребляется относительно более частного, занимающего более низкое положение в онтол. лестнице (напр., индивида), чтобы показать его отношение к более общему, занимающему в онтол. лестнице более высокое положение. Напр., Пётр принадлежит к (τελεῖ ὑπό) виду «человек», вид «человек» принадлежит к виду «разумное существо» и т. д. Соотн. с понятием κατηγορεῖσθαί τινος (см. катηγορέω). В «Философских главах» прп. Дамаскина переведено

как «относиться к категории»: «Живое существо относится к категории субстанции (ὕπὸ τὴν οὐσίαν τελεῖ), а знание — к категории качества (ὕπὸ τὸ ποιόν)» (Dialectica 38:12–13).

τεχνολογία <1392> — «искусствословие» [98, примеч. 37*; предм. ук., «богословствовать»].

τομή <1365–1396> — **сечение**.

τροπή <1412–1413> — изменение, предложение, превращение в разных значениях.

ὕπαρξις <1434–1435> — **существование**, бытие, в англ. тексте «Согласованных заявлений» being.

ὕπάρχω <1435> — **существовать**.

ὑπόστασις <1454–1461> — **ипостась** (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 43); ***καθ' ὅ**. — по ипостаси (соединение), син. ипостасное соединение.

ὑποστατικός <1461> — ипостасный, соотн. с ὑ π ό σ τ α σ ι ς .

ὑφίστημι <1467> — существовать, лат. *subsistere*.

φαντασία <1471> — призрак, видимость, воображение или представление ума, нечто нереальное, существующее лишь в воображении, «фантазия», ц.-сл. мѣчтáнїѣ; ***φαντασία, κατὰ φαντασίαν** — призрачно, т. е. мнимо, нереально, противоп. ἀληθεία — поистине, в действительности [31, 194, 203].

φρονέω — мудрствовать, мыслить, иметь догматическое сознание; см. [27, примеч. 1*].

φρόνημα <1490> — мудрование, ц.-сл. мѣдрокáнїѣ, образ мыслей (духовный и догматический); см. [27, примеч. 1*].

φύραμα <1493> — (христал.) **смешение**, употребляем этот традиционный перевод из ц.-сл. (Рим. 9, 21; 1 Кор. 5, 6; ср. Рим. 11, 16), а букв. «замес, месиво, тесто, густая масса», от φύρω — «смешивать, замешивать»; соотн. с ἀ π α ρ χ ή [163, 168, 169, 176].

φυσικῶς <1495> — природно; по природе, соотн. с φ ύ σ ι ς .

φύσις <1496–1503> — **природа**, лат. *natura*, ц.-сл. љѣтѣрѣткѣ; в доревол. и некоторых совр. переводах сохраняется ц.-сл. «естество» [предм. ук., «природа», «сложная природа»].

φωνή <1503–1504> — собственно «голос», но в богосл. часто «выражение», «термин», «обозначение» (5 у Лэмпа).

ψιλός <1542> — простой, чистый; ***ψ. ἄνθρωπος** — простой (обычный), как мы, человек, только человек; **ψ. διαφορά** — простое, т. е. недействительное, лишь номинальное, различие; **ψ. ἐπίνοια** — чистое (ложное) примышление, т. е. измышление

несуществующего в действительности, вымысел из соединения чувства и фантазии (см: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:90–97); ср. новогреч. ψιλῶ ὀνόματι — лишь по имени, номинально [предм. ук., «примышление»].

Ψῆφος — орос V BC, «Псифос».

2. Словарь русско-греческий

В русско-греческий словарь включены лишь основные соответствия между греческими и русскими терминами, поэтому указанное слово может быть переводом другого греческого термина.

авторитет κῦρος, αὐθεντία

акривия ἀκριβεία, ср. ἀκριβολογέομαι

активный 1) действующий, деятельный ἐνεργός, ἐνεργής;

2) способный к действию ἐνεργητικός

аподиктический ἀποδεικτικός

безыпостасный ἀνυπόστατος

бесстрастный ἀπαθής

богомужный θεανδρικός

богослужение λατρεία, λειτουργία

богоприличный θεοπρεπής

божественное θεῖον, см. θεῖος

божественный θεῖος

божество θεότης

бытие τὸ εἶναι (см. εἶμι), ὕπαρξις

быть εἶμι, ὑπάρχω

вещь πρᾶγμα

взаимопроникновение περιχώρησις

вид εἶδος

власть ἐξουσία, αὐθεντία

внешний θύραθεν

вобожженный ἔνθεος

возможность 1) способность δύναμις; 2) случай καιρός

воипостасное ἐνυπόστατον

воипостасность τὸ ἐνυπόστατον, см. ἐνυπόστατον

воипостасный ἐνυπόστατος

воля 1) предмет воли θέλημα; 2) способность хотеть θέλησις

воображение φαντασία

Воплощение ἐνσάρκωσις

воплощённый σεσαρκωμένος, см. σαρκώω
 восприятие (христал.) πρόσλημμα
 восточные (истор.) οἱ Ἀνατολικοί, см. ἀνατολικός
 восточный ἀνατολικός
 Вочеловечение ἐνανθρώπισις
 вочеловечиваться ἐνανθρωπέω
 всеобъемлющий (comprehensive) περιεκτικός
 выдумка ἐπίνοια
 гномический γνωμικός
 двойной, двойственный, двоякий διπλός
 двойственность διπλόη
 действие ἐνέργεια
 действительный 1) πραγματικός; 2) ἐνεργεία, κατ' ἐνέργειαν,
 см. ἐνέργεια
 действовать (производить) ἐνεργέω
 действующий ἐνεργῶν
 домостроительство οἰκονομία
 единение ἕνωσις
 единосущие ὁμοουσιότης
 единосущный ὁμοούσιος
 единство ἐνότης
 единый, единая, единое εἷς, μία, ἕν
 желающий θέλων
 заблуждение πλάνη
 зависимый ἐξηρημένος
 значение ἔννοια, δύναμις
 изменение μετάμειψις, τροπή
 икономия οἰκονομία
 имя ὄνομα
 инаковость ἐτερότης
 индивид (индивидуум) ἄτομον
 инославие ἐτεροδοξία
 ипостасный ὑποστατικός
 ипостась ὑπόστασις
 искусствоведение τεχνολογία
 истинно ἀληθῶς
 источник πηγαίος
 как Бог θεϊκῶς
 как сущность οὐσιωδῶς

как человек ἀνθρωπίνως
 катахреза κατάχρησις, ср. καταχράομαι, καταχρηστικῶς
 качество ποιότης
 крайний ἄκρος
 лицо πρόσωπον
 логос λόγος
 мера μέτρον
 миафизитство миаφυσитισμός
 мудрование φρόνημα
 мудрствовать φρονέω
 мыслить 1) νοέω; 2) φρονέω
 мысль ἔννοια, διάνοια
 начаток ἀπαρχή
 неделимое (существо) ἄτομον
 неопиcуемый ἀπερίγραπτος
 непреложно ἀτρέπτως
 неразлучно ἀχωρίστως
 неслитно ἀσυγχύτως
 несобственный смысл см. κατάχρησις, καταχράομαι, καταχρηστικῶς
 несуществующий ἀνύπαρκτος, ἀνυπόστατος
 неумалённый ἀμείωτος
 низлагать (эккл.) καθαιρέω
 новшество καινοφωνία, ср. καινοτομέω
 обожение θέωσις
 образ 1) природа, форма μορφή; 2) способ τρόπος;
 3) существования πῶς; 4) икона εἰκόν;
 5) наружный вид σχῆμα; 6) отпечаток χαρακτήρ
 общее κοινόν
 общение 1) участие κοινωνία; 2) свойств ἀντίδοσις
 общий κοινός
 общность κοινότης
 обычный κοινός
 один, одна, одно εἷς, μία, ἓν
 омонимично ὁμώνυμος
 омонимичный ὁμώνυμος
 омонимия ὁμωνυμία
 омонимы ὁμώνυμα, см. ὁμώνυμος
 ориентальный ἀνατολικός
 орос ὄρος

отдельный 1) собственный, частный, особый ἴδιος; 2) отделённый
κεχωρισμένος
относиться к (виду) τελέω ὑπό τινα, см. τελέω
охватывающий περιεκτικός
плотски σαρκικῶς
плоть σάρξ
поистине ἀληθῶς
полностью ἀνελλιπῶς
половинный ἡμίτομος
помышление ἔννοια
по отдельности ἀνά μέρος, см. μέρος
по плоти σαρκικῶς
по-человечески ἀνθρωπίνως
порознь ἀνά μέρος, см. μέρος
православие ὀρθοδοξία
превращение τροπή
претерпевание πάθος
призрак φαντασία
примирение (с восточными) Διαλλαγές
«Примирительное послание» Διαλλαγές
примышление ἐπίνοια
примышлять ἐπινοέω
природа φύσις
природно φυσικῶς
производить (действовать) ἐνεργέω
просто ἀπλῶς
простой 1) ἀπλοῦς; 2) ψιλός
разделение διαίρεσις, διάστασις, μερισμός
разделять διαιρέω, διΐστημι, μερίζω, χωρίζω
различать διακρίνω, διαφέρω
различение διάκρισις
различие διαφορά, διάκρισις
разум λόγος
реальность 1) πραγματικότης; 2) ὄντοτης
реальный πραγματικός
самовластно αὐτεξουσίως
самовластный αὐτεξούσιος
самоипостасный ἰδιοϋπόστατος
самостоятельный ἰδιοσύστατος

свойство 1) ἰδίωμα; 2) ιδιότης
 сечение τομή
 сила δύναμις
 сказывать κατηγορέω
 сливать συγγέω
 слияние σύγχυσις
 Слово Λόγος
 словопрение πιθανολογία
 сложение σύνθεσις
 сложный σύνθετος
 смешение 1) κράσις; 2) φύρσις; 3) понятий σύγχυσις;
 4) христал. φύραμα
 собственно, в собственном смысле κυρίως, κυριωνύμως
 совершенный τέλειος
 «Согласованные заявления» Κοινές Δηλώσεις, см. κοινός
 соединение ἔνωσις
 соединённо ἠνωμένως
 соединять ἐνόω
 созерцание θεωρία
 созерцать θεωρέω
 созерцать в ἐνθεωρέω
 сочетание συνάφεια
 спекулятивно στοχαστικῶς
 способность δύναμις
 способный к действию ἐνεργητικός
 стечение συνδρομή, σύνοδος
 страдание πάθος
 страстный παθητός
 существо ὕπαρξις
 существование ὑπαρξις
 существовать εἶμι, ὑπάρχω, ὑφίστημι
 сущностно οὐσιωδῶς
 сущностный οὐσιώδης
 сущность οὐσία
 схематики σχηματικοί
 схождение συνδρομή, σύνοδος
 таинство μυστήριον
 тайна μυστήριον
 тело σῶμα

теопасхизм θεοπασιζμός
термин ὄρος, φωνή
точность ἀκρίβεια, ср. ἀκριβολογέομαι
указывающий δηλωτικός
ум νοῦς
уния ἔνωσις
умозрение θεωρία
умозрительно θεωρία, см. θεωρία
усматривать θεωρέω
усматривать в ἐνθεωρέω
хотение θέλησις
хотящий θέλων
храм ναός
частное 1) μερικόν; 2) ἴδιον
частный 1) μερικός; 2) ἴδιος
часть μέρος
человечески ἀνθρωπίνως
человеческий ἀνθρώπινος
человеческое ἀνθρώπινον, см. ἀνθρώπινος
чистый ψιλός
энергийный ἐνεργητικός
энергия ἐνέργεια
являющийся δηλωτικός

The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past – Present – Future): An Athonite Contribution

Part 1

Translated from the Modern Greek

Mikhail A. Vishnyak

PhD in Theology

St. Sergius of Radonezh Orthodox Gymnasium, Executive Assistant to Head of School

26a Clubnaya, Sergiev Posad 141300, Russia

gweharall@gmail.com

Abstract. The Russian-speaking reader is presented with the 1st part of the translation into Russian from the Modern Greek of the book *Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἁγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὄρος, 2018*. This edition is devoted to the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the anti-Chalcedonians and includes all texts on this subject, published by the monks of Athos in 1991–2015. This publication includes the translation of: 1) the large Introduction (2018), which outlines the historical and theological framework of the texts of this publication. Chapter 1 sets out a brief history of the Theological Dialogue, with a description of its main characteristics, trends and problems. Chapter 2 is devoted to the resumption of the Dialogue. It examines new views and theories. Chapter 3 is devoted to the history, methodology and goals of the texts of the book; 2) the collection «Are the anti-Chalcedonians Orthodox?» including texts: a) Prologue by Archim. Georgios (Kapsanis); b) Letter of the Holy Community of Mount Athos; c) «Judgement of the Commission of the Holy Community of Mount Athos on the Dialogue between the Orthodox and Anti-Chalcedonians» (1994), which expresses warnings and fears about the theological and ecclesiological deviations of the «Agreed Statements»; d) «Memorandum of the Holy Community of Mount Athos regarding the Dialogue between the Orthodox and Anti-Chalcedonians» (1995), which exposes the theological and ecclesiological deviations of the Joint Commission of the Dialogue; e) Article by the abbot of the monastery Xeropotamou, Archim. Joseph, «Orthodoxy and Anti-Chalcedonians» (1991); f) significant theological work «Contribution to the Intra-Orthodox Dialogue about the “orthodoxy” of the anti-Chalcedonians» (1994); g) «The Hymnology of the Church concerning Orthodox Christology and the anti-Chalcedonians» (1994); h) «Our debt to speak the truth in love» (1995); i) «The planned “purge” of the liturgical texts of the Church» (1995).

Keywords: Christology, anti-Chalcedonians, non-Chalcedonians, pre-Chalcedonians, Oriental Churches, monophysitism, miaphysitism, Theological Dialogue, Dioscorus of Alexandria, Severus of Antioch, Cyril of Alexandria, Council of Chalcedon, Athos.

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ
И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ
(ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ):
ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН
Часть 1

Пер. с новогреч. М. А. Вишняка

Литературный редактор	<i>Д. А. Коськина</i>
Корректор	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин</i>
Художник	<i>А. Я. Стругов</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 17¼
Подписано в печать 25.02.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42