

СЕРИЯ « БОГОСЛОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ »

В серию входят исследования иностранных и отечественных специалистов в разных областях богословской науки.

УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ

Евгений Зайцев

УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Дональд Ферберн

Grace and
Christology in the
Early Church

DONALD FAIRBAIRN

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

СЕРИЯ
Богословские исследования

Дональд Ферберн

УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ
И БЛАГОДАТИ
В РАННЕЙ ЦЕРКВИ



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ББК 86.37
УДК 281.4

Перевод: Вячеслав Литвиненко
Обложка: Дмитрий Купреев

Grace and Christology in the Early Church
was originally published in English in 2003.
This translation is published by arrangement with
Oxford University Press.

Данный перевод книги Дональда Ферберна
Grace and Christology in the Early Church
публикуется с согласия издательства
Oxford University Press.

Ферберн Д.

Учение о Христе и благодати в ранней Церкви /
(Серия «Богословские исследования»). — М.: Библейско-богословский
институт св. апостола Андрея, 2008. — 323 с.

ISBN 5-89647-195-5

Перед нами научное исследование, основанное на тщательном прочтении отцов Церкви. Автор книги рассматривает один из важнейших периодов в истории Церкви (IV и V вв. н. э.) и пытается реконструировать первостепенные вопросы и задачи, стоявшие перед участниками Никейского, Ефесского и Халкидонского соборов. В работе особенным образом осмысляется суть христологического спора и пересматривается роль Кирилла Александрийского и Иоанна Кассиана как представителей общего богословского консенсуса на Востоке и на Западе. Книга рассчитана на специалистов по греческой и латинской патристике, студентов и преподавателей, а также на всех любителей истории Церкви и античности.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Donald Fairbairn, 2003

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Список таблиц	vi
Список сокращений.	vii
Примечание к цитатам и источникам.	x
ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ.	xiii
ПРЕДИСЛОВИЕ	xix
ГЛАВА 1. Учение о благодати и главный предмет христологического спора	1
ГЛАВА 2. Учение о Христе как о необыкновенно «облагодатствованном» человеке у Феодора и Нестория	31
ГЛАВА 3. Учение о благодати как об участии в Божественном общении в ранних творениях Кирилла.	71
ГЛАВА 4. Божий Собственный Сын как источник благодати в поздних творениях Кирилла.	119
ГЛАВА 5. Учение о благодати как об углубленном общении с Богом в монашеских творениях Кассиана	151
ГЛАВА 6. Учение о благодати и личностном субъекте Христа в творении Кассиана <i>De Incarnatione Domini</i>	193
ГЛАВА 7. Учение о благодати и двойном рождении Логоса в ранней Церкви.	229
ЭПИЛОГ	257
ТАБЛИЦЫ	261
БИБЛИОГРАФИЯ	271
Предметный указатель	293

Список таблиц

1. Свод терминов οἰκειότης, ἴδιος и родственных форм в творениях Афанасия
2. Свод терминов οἰκειότης, ἴδιος и родственных форм в ранних творениях Кирилла
3. Свод терминов οἰκειότης, ἴδιος и родственных форм в поздних творениях Кирилла
4. Οἰκειότης в ранних творениях Кирилла
5. Термины *unitas* и *unio* в творениях Кассиана
6. Термины *societas* и *socius* в творениях Кассиана
7. Термины *consortium* и *consors* в творениях Кассиана
8. Термины *familiaritas*, *familiariter* и *familiaris* в творениях Кассиана
9. Термины *amicus* и *amicitia* в творениях Кассиана

Список сокращений

англ. пер.	Английский перевод
армянская верс.	Армянская версия
греч. верс.	Греческая версия
лат. верс.	Латинская версия
нем. пер.	Немецкий перевод
сир. верс.	Сирийская версия
фр. пер.	Французский перевод
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>ACO</i>	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , ed. E. Schwartz (Berlin, 1914ff.)
<i>ACW</i>	Ancient Christian Writers, ed. Quasten and Plumpe (Westminster, Md., 1946-)
<i>ANFa</i>	<i>The Ante-Nicene Fathers</i> (New York, 1886-7)
<i>AThR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>Aug.</i>	<i>Augustinianism</i>
<i>AugSt</i>	<i>Augustinian Studies</i>
<i>BAGD</i>	Bauer, Arndt, Gingrich, Danker, <i>A Greek-</i> <i>Testament and Other Early Christian</i> <i>Literature</i> (Chicago, 1957; rev. 1979)
<i>CCist</i>	<i>Collectanea Cisterciensia</i>
<i>CCSL</i>	Corpus Christianorum Series Latina (Turnhout, 1954-)
<i>ChH</i>	<i>Church History</i>
<i>CistS</i>	<i>Cistercian Studies</i>
<i>CPG</i>	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> (Brepols- Turnhout, 1974-87)
<i>CPL</i>	<i>Clavis Patrum Latinorum</i> , 3rd edn. (Brepols, 1995)
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum</i> <i>Latinorum</i> (Vienna, 1866 ff.)
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie</i> <i>ecclésiastique</i> (Paris, 1912-)
Diss.	Неопубликованная диссертация

<i>DR</i>	<i>The Downside Review</i>
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique, doctrine et histoire</i> (Paris, 1937-)
<i>DThC</i>	<i>Dictionnaire de theologie catholique</i> (Paris, 1903-40 1951-72)
<i>EOr</i>	<i>Echos d'Orient</i>
<i>ETHl</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovaniensis</i>
<i>FaCh</i>	The Fathers of the Church (Washington, DC, 1947-)
<i>FrancSt</i>	<i>Franciscan Studies</i>
<i>GOTR</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>Gr.</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>HeyJ.</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>IJT</i>	<i>The Indian Journal of Theology</i>
<i>IThQ</i>	<i>The Irish Theological Quarterly</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JTHS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>Lampe</i>	G. W. H. Lampe, <i>A Patristic Greek Lexicon</i> (Oxford, 1961)
<i>LewSh</i>	Lewis and Short, <i>A Latin Dictionary</i> (Oxford, 1879)
<i>LoF</i>	<i>Library of the Fathers of the Holy Catholic Church</i> , ed. Pusey et al. (Oxford, 1838-85)
<i>LSJ</i>	Liddell, Scott, Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford, 1843; 9th edn. 1940, suppl. 1996)
<i>LXX</i>	Септуагинта
<i>MSR</i>	<i>Melanges de science religieuse</i>
<i>NPNF</i>	<i>A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church</i> , ed. P. Schaff (New York, 1887-1900)
<i>NS</i>	New Series
<i>ODCC</i>	<i>Oxford Dictionary of the Christian Church</i> , 3rd edn. (Oxford, 1997)
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>PBR</i>	<i>The Patristic and Byzantine Review</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia, series graeca et latina</i> , ed. J. P. Migne (Paris, 1847-66)

<i>PL</i>	<i>Patrologia, series latina</i> , ed. J. P. Migne (Paris, 1841-64)
<i>Praef.</i>	Вступление
<i>ProEccl</i>	<i>Pro Ecclesia</i>
<i>prooem.</i>	Введение
<i>REByz</i>	<i>Revue des etudes byzantines</i>
<i>RechAug</i>	<i>Recherches augustinienes</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire ecclesiastique</i>
<i>RSPHTh</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et theologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RTom</i>	<i>Revue Thomiste</i>
<i>SC</i>	Sources chretiennes, ed. Lubuc and Danielou (Paris, 1941-)
<i>SeEc</i>	<i>Sciences ecclesiastiques</i>
<i>SCH</i>	<i>Studies in Church History</i>
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>Sobornost</i>	<i>Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review</i>
<i>StPatr</i>	<i>Studia Patristica</i> (Berlin (vols. i-xvi), Oxford (vols. xvii-), 1957-)
<i>SVTQ</i>	<i>St Vladimir's Theological Quarterly</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> (Grand Rapids, Mich., 1964-76)
<i>Theol(A)</i>	ΘΕΟΛΟΓΙΑ
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopadie</i> (Berlin, 1976-)
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i> (Berlin, 1897-1976)
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift fur Kirchengeschichte</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift fur Theologie und Kirche</i>

Примечание к цитатам и источникам

В тексте данной книги мною цитируются источники из отцов Церкви в сокращенной форме по стандартным латинским наименованиям, что находятся в *CPG* и *CPL*. Указание источника обычно приводится в круглых скобках в конце ссылки или цитаты. В каждом отдельном случае указание номера книги, главы, параграфа или фрагмента прописывается по уже установленной системе рубрикации того или иного издания, из которого я цитирую. Чтобы помочь читателю в поиске текстов, я также привожу в квадратных скобках номер одной и более страницы, где можно найти цитату из приводимого издания (в тех случаях, когда творение занимает более чем один том, я даю номер тома, за которым следует номер страницы). Для более подробного разъяснения читателю рекомендуется обращаться к первой части библиографии.

Ответственность за английский перевод всех прямых цитат из отцов Церкви в настоящей книге лежит на мне. В одних случаях я делал полный перевод отрывков, а в других использовал уже имеющиеся переводы и там, где это было уместно, видоизменял их. Рядом с наименованием каждого источника в библиографии мною приводятся переводы, с которыми я сверялся, если в этом возникала необходимость, и читатель должен понимать, что в большей или меньшей степени я обязан переводам, которые есть в списке. В частности, я обязан Бонифацию Рэмзи (Ramsey) за его блестящий перевод творения Кассиана *Conlationes* в издании ACW 57. Пожалуйста, помните, что все указания страниц на творения отцов Церкви относятся к греческому или латинскому тексту, а не к номеру страницы какого-либо перевода.

В случае с творениями Диодора, Феодора и Нестория, сохранившимися только на сирийском, я использую самые лучшие современные переводы (для чтения Диодора – немецкий перевод, т. к. английских переводов нет, а для чтения Феодора и Нестория – французский, т. к. английские переводы значительно уступают французским). Соответственно, английские цитаты являются моим переводом с немецкого или французского, и они были сверены Лионелем Уикамом с сирийским источником. Все указания страниц относятся не к сирийским

текстам или к английским переводам, уступающим им по качеству, а к этим немецким или французским изданиям.

Когда я привожу тексты отцов, то часто помещаю в цитаты дополнительную информацию в круглых или квадратных скобках. В круглых скобках даются важные вставки из греческого или латинского текста, уточняющие мой перевод, а в квадратных скобках – материал, добавленный для связки слов; это может быть какая-нибудь фраза, которая подразумевается, но в самом тексте отсутствует. В тех случаях, когда цитируемый текст отцов содержит в себе цитату из Писания или явную аллюзию на него, я выделяю курсивом библейскую цитату и указываю ссылку на библейский текст либо в квадратных скобках внутри самого цитируемого текста отцов, либо в своих комментариях на этот отрывок.

Ссылки на вторичную литературу указаны в сносках и состоят из фамилии автора и сокращенной формы наименования книги или статьи (либо – что бывает реже – полного сокращения, такого, как LSJ), после чего приводится номер страницы. В тех случаях, когда я цитирую непосредственно из вторичной литературы, которой нет в английском переводе (а значит, в библиографии она указана на языке оригинала), я предоставляю свой собственный перевод.

Предисловие к русскому изданию

Мне приятно предложить эту книгу славянскому миру с надеждой на то, что она поможет русскоговорящим читателям постигнуть еще полнее суть великого христологического спора V столетия. Я хотел бы выразить свою признательность сотрудникам издательства Библейско-богословского института св. апостола Андрея за их инициативу в том, чтобы опубликовать эту книгу, и поблагодарить моего друга, Вячеслава Литвиненко, за его кропотливый труд над переводом.

В предисловии к английскому изданию я постарался объяснить актуальность христологии V века для современных рассуждений о Христе. Сделанные мною комментарии отражают то беспокойство и те тенденции, которые появились в христологических дискуссиях на Западе после Просвещения. Возможно, эти комментарии будут также актуальны и для славянских читателей, но в настоящем предисловии я хотел бы затронуть два вопроса, которые, как мне кажется, будут иметь непосредственное отношение к русскоговорящей аудитории. Во-первых, для чего русским православным читателям как прямым наследникам греческой традиции богословия, создавшей Халкидонское вероопределение, нужно читать еще одну книгу (причем написанную западным ученым!) о христологическом споре? Во-вторых, зачем русским читателям-протестантам стараться вникать в спор V столетия, если они формируют свои доктрины на строго библейских основаниях? Свой ответ

на эти два вопроса, я разделю на несколько параграфов и часть из них посвящу православным читателям, а другие – читателям-протестантам. В заключении к этому предисловию я снова вернусь ко всем читателям вместе.

Мне кажется, что ответ на первый вопрос связан с тем, что после Просвещения на Западе присутствовало ошибочное, но, к сожалению, очень влиятельное на сегодняшний день даже на Востоке понимание христологических споров. На протяжении большей части христианской истории вся Церковь в целом (как на Западе, так и на Востоке) считала, что III, IV, V и VI Вселенские соборы представляли собой прямолинейный ход развития, который регулировался Писанием и преданием в ответ на возникавшие тогда ереси. Соответственно постановления II и III Константинопольских соборов в 553 и 681 гг. воспринимались как *толкования* на Ефесский и Халкидонский соборы в 431 и 451 гг., а не как отступление от халкидонского учения. Однако в XIX и XX столетиях западные ученые уклонились от такого понимания и стали полагать, что эти споры представляют собой политическую и богословскую междоусобицу двух конкурирующих «школ»: антиохийской и александрийской. Согласно такому новому пониманию на Ефесском соборе превозмогал александрийский акцент, а на Халкидонском – антиохийский, на II Константинопольском соборе превозмогал александрийский акцент, а на III – антиохийский. Таким образом, христологические споры выглядят как посменные попытки двух разных школ в борьбе за доминирование над своим соперником, что делает ситуацию похожей на маятник, который перемещается то в одну сторону, то в другую.

Хотя этот новый подход к рассмотрению христологических споров возник на Западе, его влияние ощутимо и на Востоке с тех пор, как концепция столкновения Антиохии и Александрии проникла в учебники по истории Восточной Церкви, как это ранее случилось на Западе. Тем не менее, я убежден, что такой способ представления спора ошибочен и противоречит тому, как Церковь исторически понимала формирование своих доктрин. Я убежден, что имевшиеся споры были не противоборством двух равных по своему влиянию и значению школ, а скорее отражением того возмущения, которое Церковь питала по отношению к учению небольшой, но влиятельной группы

людей, причисленных к еретикам. Более того, я убежден, что Халкидонское вероопределение не является «антиохийским» документом и не представляет собой ни компромисс между двумя школами, ни какое-либо подспорье, чтобы считать, что Западная Церковь (в форме *Томоса Льва*) спасла Восток, когда тот не мог разрешить свои разногласия сам. Скорее всего, Халкидонское вероопределение было попыткой заявить о единой вере, как это сделал величайший христолог Востока Кирилл Александрийский, с той лишь разницей, что терминология первого стала точнее терминологии последнего.

Таким образом, настоящая книга – это скромный шаг на пути к воссозданию того, как Церковь исторически понимала имевшиеся споры. Подобное воссоздание крайне необходимо на Западе, где христологический спор настолько часто рассматривается с точки зрения двух школ, что *сейчас* он воспринимается как нечто традиционное, где стерлось всякое ощущение относительной новизны. Очевидно, что на Западе моя книга воспринимается весьма подозрительно, так как она подрывает тот консенсус, который устанавливался в течение более 100 лет. Здесь же, в славянском мире, где, возможно, сохранилось более верное понимание многовековой традиции Церкви о том, как следует рассматривать Вселенские соборы, эта книга может быть менее подозрительной. Но в той степени, в какой Западные подходы к христологическому спору оказали здесь свое влияние, моя книга сможет послужить необходимым коррективом. Кроме того, эта книга может быть полезной для читателей-славян в том, чтобы прояснить сотериологический аспект (и особенно концепцию благодати), что находится в основе патристического представления о личности Христа. В конечном счете, я надеюсь, что эта книга вызовет симпатию среди русскоговорящих православных читателей, равно как и среди католиков, которые также дорожат великой традицией Церкви и стремятся постичь ее суть.

Для этой книги есть, однако, и другая категория потенциальных читателей, русских протестантов, которые, возможно, не отнесутся к ней с симпатией, и сейчас я хотел бы коротко обратиться к этой категории. Протестанты (и на Востоке, и на Западе) часто спрашивают меня: зачем современным христианам или даже богословам нужно знать, что было в ранней Церкви? В чем важность спора, который произошел в V столетии,

для протестантов, считающих, что Библия является единственным стандартом для формирования доктрин. Почему бы нам просто не сосредоточиться на том, чтобы понять точное учение Библии о Христе? В таких случаях я обычно отвечаю, что наше понимание Библии зависит от того, как Церковь изъясняла ее. Если выразиться точнее, то наше представление о том, что важно сказать о Христе, обусловлено тем, что считалось важным, когда о нем говорилось в ранней Церкви. Практически никто из современных христиан не говорит, что Халкидонский собор заблуждался в вопросе воплощения. Наоборот, многие протестанты с большим почтением относятся к Халкидонскому вероопределению и считают его одним из авторитетнейших утверждений библейского учения о Христе. Поэтому, если мы сегодня не понимаем достаточным образом суть патристических споров и действительное значение Халкидонского вероопределения, это чревато проблемами для нашей собственной христологии. Иными словами, если мы считаем, что Халкидон соответствует тому, чему учит Библия, и верим, что Халкидон сказал «х» и только «х», тогда мы должны со всей ответственностью сказать, что Библия учит о Христе «х» и только «х». В таком случае мы сможем находить «х» в Писании, даже если «х» – это не *все*, что Библия говорит о Христе, или даже если «х» не является *точным* заявлением того, о чем говорится в Библии.

Далее, даже если христиане никогда не слышали о Халкидоне, они все равно подвластны влиянию со стороны современных ученых, так или иначе трактующих суть халкидонских заявлений. К примеру, многие христиане считают, что в дискуссиях о Христе самое важное – это сохранить истину о том, что он является Богом и человеком, единой личностью с двумя природами. Но откуда берется такого рода убеждение? Независимо от того, осознаем мы это или нет, оно происходит от тех предпосылок, которые имеются у современных протестантских богословов, считающих, что главным следствием христологического спора в эпоху патристики стало Халкидонское вероопределение, что Христос сочетает в себе две природы неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Но откуда берется *такого рода* предпосылка? Она исходит со стороны все тех же современных протестантских богословов, считающих, что христологический спор был связан прежде

всего с тем, *был ли* Христос единой личностью и *обладал ли* он в полном смысле различимыми между собой божественной и человеческой природами.

Если внимательно присмотреться к происходящему, то ситуация выглядит так: современные ученые выдвинули предположение о том, что, на их взгляд, было главным предметом христологического спора, хотя это предположение нужно было еще доказать или опровергнуть. Далее, это предположение заставило их отыскать в Халкидонском вероопределении конкретное заявление, а оно, в свою очередь, подвигло их на выводы в отношении того, что составляло главную мысль этого вероопределения, и, наконец, эти выводы заставили нас делать соответствующие предположения о том, что следует считать главным библейским учением о Христе. Поэтому при чтении Нового Завета мы стремимся увидеть только то, что Христос – одновременно Бог и человек. При этом, однако, наши мотивы обусловлены тем, что мы впитали в себя идею, которая распространяется современными учеными и присутствует почти во всех книгах по истории Церкви и историческому богословию, объясняющих, что именно в этом и заключалась суть христологического спора.

Однако в этой книге я надеюсь показать, что сочетание двух природ в единой личности – это не единственное и даже не самое главное из того, что ранняя Церковь утверждала о Христе в Халкидонском вероопределении. Я считаю, что на Халкидонском соборе были сделаны более значимые заявления, и если я прав, то чем лучше мы будем понимать полноту того, что именно утверждалось ранней Церковью на Халкидонском соборе, тем вероятнее, что мы будем полнее видеть то, что Библия говорит о Христе. В целом, все споры, имевшие место в эпоху патристики, и в частности христологические споры, важны для нас, потому что от того, насколько хорошо мы понимаем их, зависит наше понимание Писания. Нравится нам это или нет, признаем мы это или нет, но мы склонны находить в Писании то, что нам *кажется* главным убеждением ранней Церкви, когда она рассуждала о Христе. Но если нам *кажется*, что ранняя Церковь видела в Писании одно, а она *на самом деле* видела другое, то в нашем чтении Библии мы можем оказаться в поисках того, что ранняя Церковь там не находила. И если мы несознательно впитали ложную

предпосылку о том, как ранняя Церковь понимала библейское учение, мы рискуем породить похожие предпосылки в отношении самого библейского учения. Вот почему, в конечном счете, протестантским богословам и студентам богословия следует обращать внимание сегодня на патристические дебаты, такие как христологический спор.

Теперь, когда я обратился по отдельности к православным читателям и читателям-протестантам, я хотел бы сделать одно общее обращение ко всем. Безусловно, в русскоговорящем мире существует немалое напряжение между православными, протестантами и католиками. Однако, несмотря на это, нам важно помнить, что отцы Церкви представляют наше общее наследие, ибо они жили в период, когда не было сегодняшних разногласий. Кроме того, Россия может гордиться научной традицией патрологических исследований, которая, к несчастью, оборвалась из-за политической ситуации в первой половине XX века, но которая сейчас показывает признаки оживления. Предлагая настоящую книгу как скромный вклад в патрологическую науку, я хотел бы призвать ученых-славян к совместному подвизанию в деле перевода и изучения трудов отцов Церкви независимо от христианских традиций. Возможно, это не разрешит все наши разногласия, но это обязательно поможет нам постичь христианскую веру полнее и провозглашать ее в русскоговорящем мире эффективнее, чем когда-либо.

*Дональд Ферберн
Донецк, Украина
Июнь, 2007*

*Посвящается моим родителям,
Дональду (Ст.) и Фрэнсис Ферберн*

Предисловие

Безусловно, Божество и человечество Иисуса Христа являются центральной истиной христианской веры. Эту истину целиком и полностью разделяют все христиане, коль скоро всякий отвергающий ее едва ли может называться «христианином» в полном смысле этого слова. Между тем, какой смысл мы вкладываем, когда говорим, что человек Иисус был и есть Бог? В течение двух тысячелетий христианства этот вопрос нередко оказывался источником для споров, а в последние 200 лет, с появлением множества новых экзегетических и богословских подходов, породивших целый ряд противоречивых представлений о Христе, этот спор еще более обострился.

Как же можно сделать выбор среди такого множества разных современных христологических теорий, большинство из которых претендует на верность библейскому свидетельству? Многие христиане согласились бы с тем, что когда мы пытаемся оценить встречающиеся нам современные христологические теории, то главную или даже нормативную роль должны играть богословские творения и символы веры ранней Церкви; при этом столь значительная роль, приписываемая ранней Церкви, объясняется понятием так называемой исторической авторитетности. Если в ранней Церкви имелся единый доминирующий способ понимания соотношения Божества и человечества во Христе и если какое-то современное мнение соответствует этому первичному консенсусу, то оно получает право на историческую авторитетность. С другой стороны,

если такого первичного консенсуса не существовало, а вместо этого были разные способы описания личности Христа, то можно было бы утверждать, что среди современных мнений не должно быть ни одного, которое считалось бы предпочтительнее другого, и что многие (или даже все) мнения одинаково «законны». Поэтому современные интерпретаторы, желающие, чтобы их мнения соответствовали историческому христианству, естественно, нуждаются в исторической авторитетности, которая бы подтверждала их позицию. Вполне вероятно, что они как раз и будут искать прочный консенсус в ранней Церкви. И напротив, те интерпретаторы, которые желают дистанцироваться от исторической догмы Церкви или даже дискредитировать ее, будут склонны считать, что в ранней Церкви не было консенсуса или какого-то одного общего мнения, которое бы повсеместно предпочиталось в тот конкретный период времени и фактически склоняло бы нас сегодня к тому, чтобы придерживаться такого же мнения.

Отчасти из-за вопроса об исторической авторитетности дискуссии, касавшиеся Божества и человечества Христа в эпоху после Просвещения, сосредотачивались не только на Новом Завете, но и на христологических спорах Церкви, в особенности на спорах первой половины V века, определивших терминологию, которой Церковь впоследствии пользовалась в своих рассуждениях о Христе. Изобилие современных христологических теорий предстанет в совершенно ином свете, если окажется, что Церковь придерживалась единого мнения о личности Христа, нежели когда мы предположим, что в пятом веке не было никакого консенсуса или же, если он и был, то весьма скудный. Следовательно, для современных верующих христологические споры представляют собой нечто большее, чем простой исторический интерес. До некоторой степени эти споры будут определяющими для нас в том, как мы по-разному пытаемся описать личность Христа и главный предмет спора, который мы можем или должны считать наиболее решающим в отношении нашего Спасителя.

Итак, был ли консенсус в ранней Церкви относительно личности Христа? Означает ли сам факт ожесточенных споров и разногласий отсутствие консенсуса и наличие нескольких подходов к христологии, каждый из которых занимал свое достойное положение? Рассматривался ли Христос по-разному

в зависимости от того или иного региона? Или же возникшие споры заключали в себе разногласие между подавляющим большинством, с одной стороны, и инакомыслящим меньшинством, с другой? Я убежден, что на эти вопросы можно будет дать более или менее точный ответ, если коснуться не только христологии самой по себе, но и более фундаментальных сотериологических вопросов, которые за нею стояли. В частности, я считаю, что особенно полезен в этом случае вопрос благодати, и в настоящей книге я надеюсь показать, что в понимании ранней Церкви существовала очень тесная взаимосвязь между благодатью и описанием личности Христа. По ходу мысли я также надеюсь обосновать свое мнение, что в Церкви V столетия был значительный консенсус в отношении личности Христа и что он как раз и служит точкой отсчета для оценки наших современных христологических теорий.

Я полагаю, что любое расширенное академическое исследование можно с полным правом назвать путешествием пилигрима. Подобная характеристика совершенно точно подойдет и к данной работе. Трехлетний период, который я провел в Кембридже над подготовкой диссертации, что затем воплотилась в эту книгу, представляет собой кульминацию гораздо более долгого процесса размышлений, в течение которого я прошел от изучения христианского богословия к изучению ранней Церкви, и оттуда – к докторской программе. Я хотел бы выразить свою благодарность ряду людей, чье влияние послужило для меня важным путеводителем, направлявшим меня по выбранному пути.

В первую очередь я благодарен д-ру Джону Карсону (Carson) из Богословской семинарии в Эрскэйн, чьи лекции по историческому богословию весной 1987 г. заронили в мое сердце семена, которые я позднее взрастил. Благодаря этому я понял, что спасение состоит в том, что Бог позволяет нам стать сопричастниками его отношений, разделяемых им внутри Троицы. По большому счету, именно лекции д-ра Карсона послужили для меня той богословской опорой, с помощью которой я распознал у Кирилла значение столь часто появляющегося в этой книге термина *oikeiotes*.

Во-вторых, я признателен д-ру Крейгу Бломбергу (Blomberg) и д-ру Вильяму Кляйну (Klein) из Денверской семинарии, чье ободрение помогло мне сохранить свою мечту о докторской

учебе, когда уже казалось, что моя деятельность в Украине не позволит мне получить такую возможность и достичь желанной цели. Ценными также оказались их советы в тот момент, когда я обдумывал, куда поступить в докторантуру.

В-третьих, я благодарен д-ру Лионелю Уикаму (Wickham), моему научному руководителю в Кембридже, который гораздо раньше, чем я, сообразил, в чем именно состоял предмет моего поиска, и использовал мой рассредоточенный интерес к вопросу благодати у отцов Церкви, чтобы помочь мне увидеть, как благодать взаимосвязана с христологией. Его великолепное руководство на ранних этапах моего исследования послужило для меня важным основанием, помогшим мне сделать те открытия, которые составляют центральную часть этой книги. Я также обязан ему за помощь в проверке цитат на точность из тех творений отцов, которые сохранились только на сирийском языке.

В-четвертых, я признателен профессору Томасу Торрэнсу из Эдинбурга (Torrance), чьи письма, исполненные энтузиазма, послужили для меня ободрением в изучении богословия Кирилла.

Наконец, я благодарен профессору Винриху Лёру (Löhr) (ныне из Гамбурга) и д-ру Эндрю Лафу (Louth) из Дарема, которые проверяли мою диссертацию и внесли ценные предложения, как преобразовать это исследование в книгу.

Я надеюсь, что, оказавшись в ваших руках, эта книга послужит надежным научно-историческим исследованием, способным пролить некоторый свет на понимание сложных вопросов, с которыми Церковь столкнулась в первой половине V века. Однако больше всего я надеюсь, что в этой книге вы найдете некую комбинацию научности и благоговения, которые, пусть даже незначительным образом, но отображают великую честь, которую Бог даровал мне, чтобы размышлять под руководством ранней Церкви о таинстве Эммануила, Слова, ставшего человеком.

Д.Ф.

*Erskine Theological Seminary
Due West
South Carolina
Marpm 2002*

Учение о благодати и главный предмет христологического спора

И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца.

(Ин 1:14)

Он, будучи образом Божьим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек.

(Фил 2:6-7)

В этих двух отрывках Писания* провозглашается то, что включает в себе одновременно и самую главную истину христианской веры и, быть может, ее наиболее спорное заявление. Тот, кто был равным Богу, принял на себя образ раба, и в человеке по имени Иисус, который жил среди нас, мы созерцаем славу Единородного Отчего Сына. Это заявление отчетливо запечатлелось уже в 325 г. н. э. в Никейском символе веры, несмотря на то, что на Никейском соборе рассматривался вопрос не самого воплощения, а полного Божества Сына Божьего. В символе веры утверждается не только то, что мы веруем «во единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого; и в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия», но и в то, что этот Сын

* Здесь и далее – синодальный перевод, если нет оговорок. – *Прим. пер.*

Божий «для нас, человеков, и для нашего спасения сошел с Небес, воплотился, вочеловечился, пострадал и воскрес в третий день».

Столь отчетливо сформулированное положение о воплощении в Никейском символе положило начало ряду жгучих богословских дискуссий, которые привели к серьезным спорам по вопросу христологии. В конечном итоге, эти споры были разрешены (до определенной степени) на Халкидонском соборе в 451 г. н. э., чье вероопределение обусловило терминологию, которой с тех пор пользовалась большая часть христианской Церкви в рассуждениях о Христе. Однако те развития, которые содействовали появлению Никейского и Никео-Цареградского (381 г. н. э.) символов, а также Халкидонского вероопределения, наталкивают на весьма важный вопрос для нашего понимания истории христианской доктрины, а именно: было ли единообразие, порожденное символами и определениями, чем-то естественным, что отражало существенную часть христианской веры и консенсус всей Церкви, или же оно было поддельным единством, навязанным Церкви путем императорского давления? Иначе говоря, потому ли Церковь пришла к своим великим вероисповедным символам, что желала правильным образом выразить свою веру, или же она изобрела эти символы, коль скоро имперская политика требовала вероучительного единообразия как средства достижения политического единства?

При рассмотрении этого вопроса мы должны будем вскоре признать, что имперская политика действительно играла значительную роль в процессе формирования вероисповедных символов. По собственной инициативе Константина был созван Никейский собор в 325 г. н. э. – спустя всего лишь тринадцать лет после его обращения, – и в целом многие соглашаются, что он весьма скудно разбирался в богословских различиях между Арием и сторонниками Никейского символа. Он настаивал на едином символе веры, тогда как сам очень слабо представлял себе, что должно было содержаться в такого рода вероисповедном документе. Собор, состоявшийся в Константинополе в 381 г. н. э., еще более укрепил связь между имперской политикой и церковным управлением после наделения Константинопольской епархии как столицы империи теми же полномочиями, которыми обладали епархии Рима и Александрии. Ни

Римская, ни Александрийская епархии не приняли такой перестройки, и большая часть истории Церкви первой половины V века выглядит как политическое противостояние между более древними епархиями, с одной стороны, и внезапно появившейся Константинопольской епархией, поддерживаемой имперской мощью, с другой. Собор, имевший место в Ефесе в 431 г. н. э., фактически состоял из двух противоборствующих соборов, и, в конечном счете, обе стороны вложили немало сил (и денег), чтобы добиться императорского одобрения. На Халкидонском соборе в 451 г. н. э. епископы упорствовали против нового символа веры, и только под давлением самого императора они все же выработали Халкидонское вероопределение.

Нельзя оспаривать тот факт, что церковные декларации в IV и V веках были сделаны под влиянием имперской политики. Тем не менее остается вопрос о том, как следует истолковывать это влияние. Нужно ли считать, что императорское давление на Церковь заставило ее принять вероисповедные символы, тогда как в отношении самой христианской догмы такое вероисповедное единообразие существенного значения не имело? Не создали ли такие вероисповедные символы всего лишь мнимое единство, за которым, возможно, скрывались коренные расхождения в том, как христиане понимали Христа? Или же подлинный консенсус в отношении личности Христа все-таки существовал и его следует понимать как то, что было выявлено под императорским побуждением, а не навязано путем давления? Как уже упоминалось в предисловии, наличие или отсутствие консенсуса в ранней Церкви имеет большое значение для современных исследований в области христологии. Если Халкидонское вероопределение действительно воплощает в себе единое мнение о Христе (а не политический компромисс между противоборствующими взглядами) и если за этим мнением стоит подлинный консенсус между христианами, которые верили, что лишь это утверждение могло адекватным образом выразить христианскую веру, то Халкидон вправе судить нынешние христологии. В этом случае только те христологии, которые явно согласуются с консенсусом V века, могут претендовать на право «исторической авторитетности», вытекающей из того, насколько верно представляются убеждения ранней Церкви, между тем как другие христологии должны признать, что они отступили от этих самых убеждений ранней

Церкви. Но если за Халкидоном не стояло никакого подлинного богословского консенсуса, то, возможно, кто-то сделает вывод, что ранняя Церковь не считала доктринальные формулировки существенными для христианской веры, а значит, и никакое единое мнение о Христе не должно обладать «исторической авторитетностью». В таком случае, конечно, встает вопрос о том, существовал ли *богословский* консенсус под спудом *политического* единства, продвинутого в большей части христианского мира V века, и такой вопрос будет важным как для понимания исторического богословия, так и для современных формулировок христианской веры.

К сожалению, среди ученых нет согласия в отношении того, существовал ли такой богословский консенсус. Два великих христологических спора V века (Несторианский спор, закончившийся Ефесским собором в 431 г. н. э., и Евтихианский спор, завершившийся Халкидонским собором двадцатью годами позже) часто изображаются как столкновения между двумя противоборствующими школами мысли: одна в Александрии, а другая в Антиохии. Современные интерпретаторы расходятся во мнениях о том, насколько существенными были богословские различия между этими двумя Восточными школами, к какой из них (антиохийской или александрийской) ближе всего стояла христология Западной Церкви и как следует рассматривать формулу согласия в 433 г. н. э. и Халкидонское вероопределение с учетом этих двух школ. Отчасти такое расхождение во мнениях объясняется тем, что среди современных комментаторов не существует четкого консенсуса в отношении того, каков был предмет христологических споров. Некоторые ученые убеждают, что, несмотря на различия в акцентах между антиохийской и александрийской христологиями, эти различия не затрагивали самую суть христианской веры. Такие интерпретаторы настаивают на том, что весь спор был связан скорее с политическим или личным противоборством и недопониманием, нежели с какими-либо существенными, непримиримыми доктринальными различиями. Другие ученые считают, что наиболее важным фактором являются именно богословские различия, и убеждают, что главный предмет спора зависел от того, что принималось за отправную точку: две природы во Христе или же его единая личность. Есть также и те, кто рассматривает спор как столкновение разного рода богослов-

ских интересов; такие ученые убеждают, что главный предмет спора вращался вокруг вопроса о непосредственном и личном присутствии Бога в мире.

Таким образом, любая попытка вникнуть в вопрос о том, был ли консенсус во мнениях о Христе в V веке и в чем именно он выражался, будет зависеть от того, сможем ли мы достичь ясного понимания главного предмета спора. Если фактическим источником конфликта было политическое противоборство, то нам мало удастся узнать о том, каков был предмет спора. В таком случае факт того, что церковные деятели избрали для себя борьбу в сфере политики, а не богословия, может означать либо то, что существенный консенсус все-таки имелся, но его затмили внутренние политические споры, либо то, что этот консенсус был тем необходимым минимумом, который всех устроил, либо же это может означать, что на самом деле была очень малая доля консенсуса, но эту малость сочли достаточной. И напротив, если главный предмет спора вращался вокруг того, что является отправной точкой: единство Христа (Александрия) или же его две природы (Антиохия), – тогда получается, что у обеих сторон было равное положение, и можно было бы с полным правом заключить, что в такой ситуации консенсус был отнюдь не велик. Однако, если главный предмет спора вращался вокруг вопроса о непосредственном и личном присутствии Бога, тогда возможно, что и все представление о конфликте в терминах «школ», одинаковых по своему положению, неверно, так как возможность личного присутствия Бога в мире посредством воплощения отстаивалась почти всеми, кроме небольшой «горстки» мыслителей.

В настоящем исследовании я попытаюсь прояснить, в чем именно состоял главный предмет спора и, отсюда, имелся ли существенный богословский консенсус в Церкви V века. Для этого я буду исследовать, как соотносятся Божественная благодать и христология в творениях Кирилла Александрийского и Иоанна Кассиана, в которых они сформулировали свой ответ на идеи Феодора и Нестория. Я надеюсь показать, что в Церкви V века представления того или иного автора о Христе существенным образом отражали его харитологические и сотериологические интересы. Далее я постараюсь показать, что, с одной стороны, существовал разительный контраст между тем, как понималось учение благодати у Феодора и Нестория, и с

другой – как оно понималось Кириллом и Кассианом и в чем отразилось на их христологии. Кроме того, я убежден, что, изучив вопрос благодати и христологии, можно показать, что весь спор касался, главным образом, третьей альтернативы, упомянутой выше, т. е. вопроса о том, было ли воплощение Христа личным соприкосновением Бога с человеческой историей. Рассматривая спор с такой точки зрения, я надеюсь поддержать мнение тех, кто считает, что полемика возникла не из-за столкновения двух противоборствующих школ, каждая из которых была одинаково представлена в Церкви V века, а, скорее, из-за того, что небольшая группа людей противостояла богословскому консенсусу однозначного большинства. С учетом этого я обыкновенно буду ссылаться не на «антиохийские» или «александрийские» школы, а на разные способы рассуждения между Кириллом и Кассианом в вопросе благодати и христологии¹. Надеюсь подтвердить данное мнение тем, что собственный способ рассмотрения благодати и личности Христа у Кирилла принадлежал не ему одному, а большей части ранней Церкви как на Востоке, так и на Западе.

Таким образом, во введении к данной работе я представлю обзор современных исследований по вопросу христологического спора, чтобы выявить, в чем именно ученые видят главный предмет полемики. После этого я приведу свои причины, в силу которых считаю изучение вопроса благодати и христологии полезным для оценки спора, и также поясню, почему я избрал именно Кирилла и Кассиана. В последнюю очередь, я познакомлю читателей с двумя ключевыми идеями по поводу того, как понимаются благодать и христология; с того самого момента эти концепции будут занимать существенное место по ходу всего исследования.

1.1. Мнения ученых о главном предмете спора

В дискуссиях о личности Христа поднимался целый ряд взаимосвязанных вопросов и каждый из них играл свою роль – от имперской политики до народного благочестия и евхаристического учения. Однако, несмотря на такое разнообразие пер-

¹ За исключением тех случаев, где я буду употреблять слова «антиохийский» и «александрийский» со ссылкой на ученых, которые сами используют эти категории.

спектив, большинство ученых избирает какую-то одну из них и считает ее главным предметом спора и отправной точкой, от которой следует отталкиваться при рассмотрении всего спора. Как мы видели выше, толкование того или иного ученого в отношении связи между разными способами рассуждения о Христе тесным образом связано с убеждением этого интерпретатора в том, каков был главный предмет спора.

1.1.1. Политика, личные противоборства и богословское недопонимание

Безусловно, один из важных факторов в Несторианском споре, о котором уже упоминалось выше, – это противоборство между установленными епархиями Рима и Александрии, с одной стороны, и относительно новой Константинопольской епархией, с другой. Ввиду этого некоторые ученые считают, что главной движущей силой спора были трения именно политического и личного характера. Луфс (Loofs) и Швартц (Schwartz) утверждают, что враждебное отношение Кирилла к Константинополю проявилось в тот момент, когда он узнал, что кое-кто из египетских монахов выдвинул против него обвинения на императорский суд. Поэтому сосредоточенность Кирилла на доктринальных вопросах, по заявлению Луфса и Швартца, следует понимать как попытку отклонить внимание от предъявленных против него обвинений². Луфс утверждает, что не будь Кирилл столь поглощен своими интересами дискредитировать Нестория, он смог бы прийти к соглашению с ним так же легко, как с Иоанном Антиохийским. Он заключает, что «ответственность за Несторианский спор лежит на Кирилле, том «Святом», который на самом деле действовал далеко не свято и даже хуже, чем еретик Несторий»³. Еще более откровенно высказывается Швартц в своем знаменитом заявлении о том, что «движущий мотив Кирилла, заставивший его начать спор с Несторием, не заключался в догматической оппозиции. Несторий не проповедовал никаких нововведений, он учил лишь тому, что отстаивали Диодор Тарсский и Феодор Мопсуэтский около двух поколений тому назад, не вызывая при этом никаких подозрений в ереси»⁴.

² Loofs, *Nestorius and His Place*, 41; Schwartz, *Cyrrill und der Mönch Viktor*, 3–6.

³ Loofs, *Nestorius and His Place*, 41.

⁴ Schwartz, *Cyrrill und der Mönch Viktor*, 3.

Другие ученые, хотя и не соглашались с тем, что *единственным* источником спора были факторы политического и личного характера, тем не менее убеждают, что обе стороны находились в рамках ортодоксии и что значительную роль сыграло недопонимание. Сэллерс (Sellers) утверждает, что Антиохия и Александрия отстаивали одинаковые христологические принципы и при этом не могли увидеть того, что их объединяло, потому что каждая сторона по-своему воспринимала незнакомую для нее терминологию оппонента. Он утверждает, что обе стороны смогли бы легко разглядеть, что было ценного в позиции своего оппонента, и достигнуть общего согласия в вопросе терминологии, если бы они собрались в Ефесе не для того, чтобы оспаривать свою точку зрения, а чтобы поучиться друг у друга⁵. О Кирилле и Нестории аналогичным образом пишет Престидж (Prestige): «Никогда раньше не случалось такого полнейшего недопонимания между двумя богословами. Они подошли с довольно разных углов к предмету спора, но по существу эти позиции не были совершенно и непримиримо противоречивыми»⁶.

Эти и другие ученые, уверяющие, что спор был обусловлен главным образом богословским недопониманием и личным/политическим противоборством, в целом считают, что любая христология, в которой утверждаются единство личности Христа и его две природы (Божественная и человеческая), является достаточно ортодоксальной. Если брать Кирилла и его последователей, то они больше всего подчеркивали единство Христа, а если Нестория и Льва – то они больше подчеркивали различия между природами, однако и те, и другие были равно необходимыми, так как оба дополняли друг друга. Согласно такому пониманию весь спор представляет собой трагическую историю враждебных отношений между людьми, чьи идеи фактически существенным образом согласовались⁷.

1.1.2. Отправная точка: две природы или единство Христа

В противовес такому мнению, большинство современных ученых убеждены в том, что значительную роль в отношениях

⁵ Sellers, *Two Ancient Christologies*, 208–14, 233.

⁶ Prestige, *Fathers and Heretics*, 264. Ср. Mahé, 'Les Anathématismes de Cyrille', 542, который убеждает, что и Антиохия, и Александрия находились в рамках ортодоксии. Ср. также Guillet, 'Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche', 297-8, который утверждает, что, несмотря на разницу в акцентах, обе позиции соглашались друг с другом.

⁷ Эта идея более ясно сформулирована в: Sellers, *Two Ancient Christologies*, с. vii–viii.

между Кириллом и Несторием сыграли богословские различия, хотя политические соображения и недопонимание также имели место. Такие комментаторы убеждают, что главный предмет спора зависел от того, что принималось за отправную точку: две природы Христа или же единство его личности. В связи с этим многие полагают, что полное человечество Христа и его историческое описание в Евангелиях можно сохранить лишь в том случае, если за отправную точку брать две природы. С такой точки зрения подозрительной оказывается формула «единой природы» у Кирилла, что, вероятно, склоняет ученых считать, что Феодорова христология была более библейской, нежели учение Кирилла. Рэйвен (Raven) утверждает, что учение Кирилла не намного отличалось от учения Аполлинария и что фактически большая часть ранней Церкви, как и они сами, пользовалась неадекватной концепцией Христова человечества. В противовес этому Рэйвен находит, что в позиции Феодора имелось явное признание истории как важного элемента и с библейской точки зрения более обоснованно подчеркивалось истинное человечество Христа, а также значение этого человечества для нашего спасения⁸. Похожего мнения придерживается Грир (Greer), утверждающий, что дуалистичная христология Феодора берет свое начало от антиохийской экзегетики, подчеркивавшей исторический факт Иисусовой личности в противовес более платоническим понятиям, склонявшим александрийских богословов по-особенному подчеркивать онтологическую статичность в противовес истории⁹.

Ученые, придерживающиеся такой позиции, обычно считают, что наличие столь резкого различия между Божеством и человечеством Христа, а также употребление специальных терминов с целью описать его человечество свидетельствуют о вере в его полное (независимое) человечество. Коль скоро Запад усвоил подобные способы описания Христа, то эти интерпретаторы обычно считают, что Западная христология более близка к Феодору, нежели к Кириллу. Гарнак (Harnack) убеждает, что Целестин (Келестин) придерживался позиции Нестория, учившего о двух природах, соединенных без смешения, а затем предал свою веру, когда перешел на сторону Кирилла в момент спора. Он считает, что *Томос* Льва очень

⁸ Raven, *Apollinarianism*, 231, 279-80, 297-8.

⁹ Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 110-11, 151.

близок по содержанию к несторианству, и утверждает, что Кирилл отчасти бы отрекся от него¹⁰. Амани (Amann) подобным образом пишет, что Кассиан, как и Запад в целом, находился ближе к Несторию, нежели к Кириллу, и даже утверждает, что попадись Кириллу Кассианово *De Incar. Dom.*, он бы объявил эту работу несторианской¹¹.

Ученые, убеждающие, что главный предмет спора зависел от того, что принималось за отправную точку – две природы или же единство Христа, часто утверждают, что, по существу, формула согласия и Халкидонское вероопределение отражали мотивы антиохийские, нежели кирилловские. Гарнак заявляет, что формула согласия надолго устранила из словаря греческого благочестия лозунг единой природы, который только и мог выразить суть тогдашней веры. В отношении же Халкидона он пишет, что участники собора могли принять *Томос Льва* лишь потому, что они сами себя ввели в заблуждение и подумали, что Кирилл проповедовал очень похожие идеи¹². Сэмьюэл (Samuel) аналогичным образом утверждает, что лозунг Кирилла – «из двух природ» – и лозунг Льва/Халкидона – «в двух природах» – противоречили друг другу и что последний из них был, по существу, лозунг несторианский¹³. А вот Григориос (Gregorios) рассматривает Халкидон как метод симметричного описания личности Христа, как союз равных природ (человеческой и Божественной), соделывающих личностное существо¹⁴.

¹⁰ Harnack, *History of Dogma*, iv. 182-3, 204-5. Cp. Braaten, 'Modern Interpretations of Nestorius', 252.

¹¹ Amann, 'Nestorius et sa doctrine', 100. Cp. Studer, 'Una Persona in Christo', 454, утверждающий, что Августин и Лев рассматривали «единую личность» как результат союза, а не как отправную точку в христологии. Также и Dewart, 'The Influence of Theodore on Augustine', 132, и McGuckin, 'Did Augustine's Christology Depend on Theodore?', 50, считают, что между христологией Августина и Феодора есть много общего, хотя МакГакин и отрицает заявление Дэварта о том, что эти общие сходства появились вследствие собственного влияния Феодора на Августина.

¹² Harnack, *History of Dogma*, iv. 197, 219.

¹³ Samuel, 'One Incarnate Nature', 51.

¹⁴ Gregorios, 'The Relevance of Christology Today', 107. Я должен отметить, что Сэмьюэл и Григориос (оба православные-нехалкидониты) отвергают Халкидон именно по той причине, что его отправной точкой, по их убеждению, были «две природы» Христа, а не «единство», как у Кирилла. Они сходятся во мнении с Западными учеными по поводу того, что главный предмет спора зависел от отправной точки человека (две природы или единство личности), но расходятся в вопросе о том, с чего именно *следует* начинать.

1.1.3. Реальность личностного присутствия Божьего в мире

Есть, наконец, и такие ученые, которые убеждают, что главный предмет спора вращался вокруг того, было ли воплощение личностным вступлением Бога в этот мир. По утверждению Бэсун-Бэйкера (Bethune-Baker), антиохийцы были по-своему правы, подчеркивая полное человечество Христово, а вот усвоить основополагающую истину о том, что Бог собственным образом соприкоснулся с опытом человеческой жизни, им не удалось. Руководствуясь таким подходом к воплощению, он заявляет, что они лишили его самой сути¹⁵. Гриллмайер (Grillmeier) делает подобное наблюдение, когда утверждает, что наибольший вклад Кирилла в полемику состоял в том, что он ясным образом выразил идею единства Христова субъекта¹⁶. Возможно, яснее всех это мнение выразил О'Киф (O'Keefe), утверждающий, что Несторианский спор возник не в отношении терминологии и не по поводу целостности человеческой природы Иисуса, а в отношении полноты Божьего присутствия в этом мире. О'Киф утверждает, что в своих рассуждениях Несторий руководствовался предпосылкой о том, что Бог неизменяем и потому не может пострадать, тогда как Кирилл, хотя и разделял эту предпосылку в целом, исходя из собственного изучения Писания, был убежден, что Сын, фактически, пострадал и нет ничего зазорного в том, чтобы так говорить¹⁷. Делая выводы, О'Киф пишет: «Антиохийцы ухватились за позицию опосредованного присутствия, тогда как Кирилл, с соответствующими оговорками, объявил, что Божье присутствие в этом мире было непосредственным и прямым: Иисус является «единой воплощенной природой Слова». Иисус есть второе лицо Троицы»¹⁸.

¹⁵ Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, 275. Я должен отметить, что в другой работе Бэсун-Бэйкер отходит от подобной оценки, когда пишет, что учение Нестория было ортодоксальным, а причиной его низложения были личные факторы, а не доктринальные. См. Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching*, 198-9.

¹⁶ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 476-7. Cp. Sullivan, *The Christology of Theodore*, 283-8; Romanides, 'Cyril's "One Physis" and Chalcedon', 159.

¹⁷ O'Keefe, 'Impassible Suffering?', 41, 45-6. Еще раньше Hodgson, 'The Metaphysic of Nestorius', 54-5, писал, что Кирилл «ничуть не больше самого Нестория не подвергал сомнению противопоставление Божества и человечества, однако там, где истина оказывалась слишком великой для его системы, он предпочитал истину в противовес системе».

¹⁸ O'Keefe, 'Impassible Suffering?', 58-9.

Эти и другие ученые, считающие, что главный предмет спора вращался вокруг того, было ли воплощение личностным вступлением Бога в мир, почти всегда рассматривают Западную христологию, формулу соединения и Халкидонское вероопределение более близкими к идеям Кирилла, нежели Нестория. По утверждению Гальтье́ра (Galtier), Кассиана, Целестина, Кирилла, Иоанн Антиохийский и Лев одинаково учили, что Сын собственным образом снизошел в утробу Девы Марии и родился по плоти. Он заявляет, что в этом заключалась самая суть того, во что верила Церковь, в то время как новый элемент, ассоциируемый со Львом, был связан не с его христологией, а с его терминологией «двух природ»¹⁹. Флоровский утверждает, что, хотя Халкидон и не воспользовался терминологией Кирилла, собор так запечатлел ее сознательным образом благодаря более точным терминам различения между природой (*physis*) и ипостасью (*hypostasis*)²⁰. Келли (Kelly) пишет, что формула Халкидона «один и тот же» никогда не звучала в антиохийских кругах и что за этой фразой скрывается упорство Кирилла в особом выделении единства Христа²¹. Норрис (Norris) утверждает, что Халкидонское вероопределение можно понять только с точки зрения Кирилловой модели «воспринимающего субъекта» и что оно недвусмысленным образом вновь подтверждает убеждение Кирилла о целостности (*unicity*) субъекта во Христе. Он заявляет, что Халкидон исключает не только Несториеву христологию, но и саму общую идею о том, что единый субъект Христа был соединением Божественной и человеческой природ²².

¹⁹ Galtier, *L'Unité du Christ*, 69–70, 75, 85. Cp. van Bavel, *Recherches sur la christologie*, 38–9; Diepen, 'L'Assumptus Homo patristique', 38–43; и Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, доказывают, что в своих поздних работах Августин рассматривал личность Христа как сам Логос.

²⁰ Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 288, 297–9.

²¹ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 342.

²² Norris, 'Toward a Contemporary Interpretation of the Chalcedonian Definition', 74. Cp. Romanides, 'Cyril's "One Physis" and Chalcedon', 87, 101–2; Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, 22–4 и McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 237–40, считают, что Халкидон оказал решительную поддержку в пользу Кирилла о том, что Логос есть единый субъект Христа. Такого же мнения придерживается и Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 552–3, когда говорит, что вероопределение касалось прежде всего личности Логоса, описанной на манер Кирилла, хотя не менее очевидно и то, что оно также черпало и некоторые черты Христова человечества.

Этот краткий обзор показывает, что оценка современных интерпретаторов в отношении христологического спора V века очень тесным образом связана с их предпосылкой о том, что стояло в центре полемики. Далее, вопросы о том, существовал ли консенсус в отношении Христа, насколько явно он выражался и был он на стороне Кирилла или же на стороне Феодора/Нестория, также предстают в совершенно ином свете в зависимости от того, в чем усматривается главный предмет спора. Поэтому крайне важно, чтобы интерпретаторы могли дать свою оценку различным мнениям в отношении того, что же было главным предметом внимания в этом споре. Стояли ли за ним, главным образом, недопонимание и политические противоборства или же разные отправные точки богословия, одна из которых начиналась с единства, а другая – с различия во Христе, или же за ним стояли различные убеждения в том, может ли Бог-Слово личным и непосредственным образом пребывать в Иисусе? В следующем разделе я представлю свои доводы того, что полезным ключом для выяснения главного предмета спора и, соответственно, для его толкования в целом может быть наличие взаимосвязи между благодатью и христологией.

1.2. Благодать и толкование христологического спора

Хорошо известно, что значительная часть патристических дискуссий о личности Христа была вызвана озабоченностью отцов тем, чтобы защитить его искупительные заслуги, а основанием для христологического спора стало появление различных представлений о спасении. Если тот или иной автор ранней Церкви считает, что спасение является, по существу, человеческой задачей, состоящей в том, чтобы достигать поставленного перед нами Божьего призвания, тогда он, скорее всего, будет видеть во Христе некоего лидера, который собственными усилиями первый достиг человеческого призвания и теперь способен оказать нам свою помощь, если мы последуем за ним. В таком случае, кроме того, что Христос должен быть всецело человеком, его человечество также должно обладать определенной долей автономности и занимать видное место в концепции того или иного автора о личности Христа, ибо

только тогда его искупительные заслуги обретут свое спасающее значение для нас. С другой стороны, если тот или иной автор ранней Церкви считает, что спасение является, скорее, «Божьей спасательной операцией», неким Божьим актом по избавлению людей из той трясины, из которой они не в состоянии выбраться сами, тогда он, скорее всего, будет убеждать, что спасение возможно лишь в том случае, если Божий Сын пребывал на земле поистине личным образом. В таком случае автор, вероятнее всего, будет озабочен не тем, чтобы различать Божество и человечество Христа, а тем, чтобы sobлюсти положение Христа как «Бога с нами» в самом полном смысле этого слова. Божье присутствие во Христе должно быть не опосредованным, а прямым и личным.

Среди этих сотериологических мотивов один из тех, что наиболее тесно связан с христологией в представлении ранней Церкви, – это идея Божьей благодати. Для Феодора идея благодати (*eudokia*) служит той основой, благодаря которой он объясняет христологический союз; таким же самым основанием благодать служит и для Нестория. Кирилл часто пишет, что Христос должен быть Сыном по природе, чтобы сделать нас сыновьями по благодати, а также утверждает, что Христос не мог бы передавать благодать, не будь он сам ее прямым источником. Когда Кассиан опровергает христологию Нестория в *De Incar. Dom.*, он в первую очередь приравнивает несторианское мышление к пелагианству. Поскольку христологические рассуждения были тесно переплетены с пониманием благодати во всех трех главных регионах, участвовавших в споре, будет полезным исследовать взаимосвязь между благодатью и христологией, чтобы отождествить тот главный предмет, вокруг которого вращался весь спор.

1.2.1. Главный предмет внимания данного исследования: христологическое значение благодати

Такое утверждение, впрочем, сразу же ставит вопрос о том, что на самом деле подразумевается под благодатью. Это слово обладает таким широким смыслом, что его можно употреблять почти в любом случае, который касается взаимоотношений между Богом и человеком. Для того чтобы задать направление для данного исследования и предостеречь его от наплыва целого множества идей, подпадающих под определение благодати, я хотел бы ввести различие между тем, что я называю

благодатью в христологическом значении и благодатью в значении антропологическом. Под христологическим значением благодати я подразумеваю то (или того), что/кого Бог дарует людям через воплощение и искупительное дело Христа. Под антропологическим значением благодати я подразумеваю то, как Бог ведет нас к получению и сохранению этого дара²³.

Антропологический аспект благодати в основном касается того, как соотносить дар свободы, которым Бог уже наделил человека в момент творения, с даром веры и упорства в вере, которые Бог дарует в спасении. Содействует ли благодать человеческой свободе, когда тот или иной человек приходит к вере во Христа и пребывает в вере, или же благодать в этом процессе каким-то образом превозмогает или преобразует человеческую волю? Конечно, этот вопрос тесным образом связан с тем, как грехопадение отразилось на человеческой свободе, восстанавливает ли искупление (и как именно) свободу, утраченную в грехопадении, и существует ли последовательная связь между Божьим избранием людей ко спасению и Божьим предугаданием того, кто к нему придет. Большинство ученых дискуссий на Западе, касающихся спасающей благодати в период ранней Церкви, вращается вокруг пелагианских и полупелагианских споров, имея дело с тем, что я называю антропологической благодатью. Главный вопрос, который здесь встает, не в том, что Бог дарует нам во Христе, а в том, какова связь между Божьим благодатным действием и нашей свободной волей (или отсутствием таковой) в процессе Божьего водительства в нашей христианской жизни. Из-за того что западные ученые толкуют благодать, главным образом, в антропологическом смысле, для них история Церкви V века делится на две части: одна – связанная с христологией (все внимание к ней сосредоточено в основном вокруг терминов) и другая – связанная конкретно с благодатью²⁴.

²³ Конечно, эти два значения слова «благодать» вряд ли отражают все богословское значение, которое в нем заключается, поскольку оба они имеют отношение к тому, что в широком смысле слова можно было бы назвать «спасающей благодатью», и в то же время они не включают понятия Божьих даров, дающихся всем людям в момент сотворения (то, что иногда называется «общей благодатью»).

²⁴ Это подтверждается даже при беглом взгляде на любое обзорное изложение исторического богословия раннего христианства. Например, Harnack, *History of Dogma*, назвавший свою первую книгу 'The Dogma of the God-Man', а вторую - 'The Dogma of Sin, Grace and the Means of Grace'. Cp. Pelikan, *The Christian Tradition*; Kelly, *Early Christian Doctrines*.

В противовес этому я считаю, что благодать в христологическом значении, как я ее называю, более тесно связана с тем, что есть спасение на самом деле, т. е. с тем, что Христос дарует христианам. Практически каждый автор ранней Церкви понимал, что спасение включает в себя бессмертие и нетленность; разногласия были в отношении того, принадлежат ли эти качества собственным образом к усовершенному человечеству или же они причитаются одному лишь Богу. Таким образом, возник вопрос о том, в чем заключается благодать: в том, что Христос дарует христианину силу, помощь и поддержку в достижении совершенного человеческого состояния, или же в том, что Бог дарует верующему участие в его собственном бессмертии и нетленности. Кроме того, идея отцов об обожении склонила многих к убеждению в том, что спасение состоит не только в бессмертии, но и в союзе с Богом; в таком случае благодать может рассматриваться как Божий дар самого себя для христиан через Христа. Естественно, были разные идеи в отношении того, что означал этот союз с Богом и, соответственно, что означало для Бога даровать нам себя в благодати. Такой аспект благодати гораздо больше связан с христологией, нежели антропологическая благодать. Рассуждения того или иного автора о том, кем должен быть Христос (и кем он есть), чтобы даровать нам эту благодать, напрямую зависят от его ответа на вопрос о том, что или кого Бог дарует нам во Христе. Поэтому мое внимание будет сосредоточено на христологическом аспекте благодати, и лишь периодически я буду затрагивать антропологический аспект.

1.2.2. Главные имена в настоящем исследовании:

Феодор, Несторий, Кирилл и Кассиан

В настоящем исследовании большая часть моего внимания будет сосредоточена на тех авторах, которые внесли вклад в Несторианский спор и Ефесский собор в 431 г. н. э. Я считаю, что несмотря на процедурный и дипломатический хаос вокруг Ефеса, этот собор все-таки дал возможность Церкви выкристаллизовать свое понимание благодати и христологии. Я убежден, что этот процесс оформления показал, во что Церковь издавна верила в вопросе благодати и христологии, и также утвердил мышление Церкви, которое позднее помогло ей разрешить Евтихианский спор и сформулировать Халки-

донское вероопределение. Соответственно, выявление той взаимосвязи, которая была между благодатью и христологией в Ефесе, должно послужить полезным материалом на фоне Халкидона и помощью в прояснении потенциальных двусмысленностей Халкидонского вероопределения.

Как уже отмечалось выше, главные лица, которые будут предметом моего внимания, – это Кирилл Александрийский и Иоанн Кассиан. Выбор Кирилла навряд ли может удивить. Независимо от нашего отношения к нему (кем-то он уважаем, а кто-то его презирает) нельзя оспаривать тот факт, что он сыграл ведущую роль в споре и является превосходным ученым христологии в древней Церкви²⁵. К тому же, несмотря на огромное количество научной литературы, посвященной христологии Кирилла, и ту частоту, с которой современные интерпретаторы ссылаются на взаимосвязь между его изображением Христа и сотериологическими мотивами²⁶, насколько я знаю, нет ни одного исследования, которое бы касалось именно его мнения о христологической благодати²⁷. В главах 3 и 4 я приведу доводы в пользу того, что изображение Христа у Кирилла настолько сильно связано с его пониманием благодати, что мы можем с полным правом утверждать, что для Кирилла Христос и есть благодать²⁸.

В отличие от Кирилла мой выбор Кассиана, вероятно, потребует некоторого оправдания. Если мы стремимся понять взаимосвязь между благодатью и христологией в ранней Латинской Церкви, тогда похоже, что естественной отправной точкой для этого будет Августин или Лев. Про Льва я коротко упомяну в заключении, однако в силу того, что мое желание –

²⁵ Wickham, *Cyril: Select Letters*, с. xi, утверждает: «Понимание воплощения в ранней Церкви не обязано так сильно никакому другому богослову, как Кириллу Александрийскому».

²⁶ Напр., Н. Chadwick, 'Eucharist and Christology', Gebremedhin, *Life-Giving Blessing* и Welch, *Christology and Eucharist*, связывают христологию Кирилла с его учением о евхаристии. Ср. Russell, *Cyril of Alexandria*, 14, 40, 45-6, ратующий за ближайшую связь между Кирилловой христологией единого субъекта и его концепцией преобразующей духовности.

²⁷ Возможно, ближе всех к этому подошел Вайгл в Weigl, *Die Heilslehre des Cyrill*, раз он посвящает доктрине благодати целый раздел своей работы о сотериологическом учении Кирилла. Однако его рассуждения по большей части касаются того, что я назвал антропологической благодатью.

²⁸ Это заявление было сделано Уикамом в Wickham, 'Symbols of the Incarnation in Cyril', 44.

полностью сосредоточиться на Ефесе, он получается лишенным главного внимания. В своем предпочтении Кассиана Августину я руководствовался тремя доводами: двумя стратегическими и одним практическим. Первый стратегический довод состоит в том, что хотя Августин и был все еще жив в первой половине 430 г., когда Лев (архидиакон Римский) попросил Кассиана выступить против Нестория, то Львом был избран не прославленный епископ, а монах. Это решение могло быть чисто прагматическим (Кассиан владел греческим гораздо лучше, чем Августин, а также ближе его находился к Риму) или же оно было подсказано подозрением, возникшим к Августину в Риме в том, что его учение о предопределении зашло чересчур далеко. Как бы там ни было, Лев сделал выбор в пользу монаха и Кассиан стал единственным Западным представителем, внесшим свой вклад в виде доктринального творения, написанного по случаю Несторианского спора. Второй стратегический довод состоит в том, что творения Кассиана, на мой взгляд, проливают свет на то, как Западная Церковь в целом понимала христологию. Лишенный эрудиции Августина (и корреспондентской оригинальности), Кассиан может более точно представлять то, что пелось общим хором, а не одним солистом. Мой более практический довод в выборе Кассиана, а не Августина обусловлен тем, что в противном случае последний заглушил бы другие голоса, которые заслуживают того, чтобы их слышали. В противовес тому огромнейшему вниманию, которое ученые уделяют мысли Августина, Кассиановой работой по христологии практически пренебрегают. Существует немало литературы по монашеской мысли Кассиана и чуть меньше написано о его участии в полупелагианском споре, однако, насколько мне известно, в XX веке не было издано ни одного пространного исследования книжного формата, которое было бы посвящено *De Incar. Dom*²⁹. Исходя из этих соображений, главы 5 и 6 будут посвящены взаимосвязи

²⁹ По работе Кассиана *De Incar. Dom*. есть две неопубликованные магистерские работы: Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassian', и Kuhlmann, 'Eine dogmengeschichtliche Neubewertung'. В книге O. Chadwick, *John Cassian*, и у некоторых других авторов есть небольшой раздел, посвященный Кассиановой роли в христологическом споре. Однако, как мы увидим, эти и другие ученые сходятся во мнении о том, что это – работа скудного значения и никакого положительного вклада в христологический спор она не внесла.

между Кассиановой концепцией благодати и его христологической мысли; в них я буду приводить доводы в пользу того, что его доктрина очень хорошо соотносится с главными пунктами учения Кирилла.

Для того чтобы обрисовать те идеи, которым противостояли Кирилл и Кассиан, в главе 2 будут рассмотрены концепции христологической благодати Феодора и Нестория. Сохранившиеся творения Нестория касаются исключительным образом того, что можно назвать специальной (technical) христологией, т. е. терминологии, использованной для описания взаимосвязи между двумя *physeis* Христа и его единым *prosopon*. Несторий очень мало пишет о своем понимании благодати и спасения, как основании для своей христологии, однако даже малая часть написанного показывает, что Несторий, по большому счету, следует своему учителю, Феодору. Поэтому главным предметом моего внимания будут творения Феодора, в которых более явно, чем у Нестория, открывается взаимосвязь между благодатью и христологией, как их понимали эти два богослова.

После изучения мысли Кирилла и Кассиана в противопоставлении с мыслью Феодора и Нестория я расширю поле своего внимания в заключении этой работы и рассмотрю кратко ряд других значительных личностей, живших в тот же самый период времени: Иоанна Златоуста и Иоанна Антиохийского – на Востоке и Лепория, Целестина и Льва – на Западе. Такого рода подход позволит мне внести предложение о том, что Кириллов способ понимания благодати и христологии отражал веру фактически всей ранней Церкви.

1.3. Ключевые вопросы, связанные с христологической благодатью

Несмотря на то, что главным предметом моего исследования будет богословие V века, я также рассмотрю два вопроса из более раннего периода истории Церкви, в значительной степени повлиявших на развитие харитологии и христологии в трудах отцов Церкви. Различие подходов к этим вопросам отчетливо способствовало процессу расхождения способов мышления Феодора и Кирилла, поэтому краткое рассмотрение развития этих идей в первые четыре века христианства поможет нам понять это расхождение.

1.3.1. Модели спасения: трехактная или двухактная?

По утверждению Гарнака, в ранней Церкви конкурировали два подхода к вопросам греха и спасения: в первом искупление рассматривалось как восстановление человека в первоначальное состояние, утраченное им после грехопадения, а во втором спасение рассматривалось как возвышение человека из состояния примитивной природной незрелости к состоянию высшего порядка³⁰. Первый из этих подходов я буду называть трехактной моделью, а второй -- двухактной. Согласно трехактной модели люди считаются сотворенными (первый акт) в состоянии бессмертия и общения с Богом, а грехопадение (второй акт) есть радикальное отклонение от того благого состояния, в которое Бог первоначально поместил Адама и Еву. Под спасением (третий акт) понимается прежде всего восстановление людей в их первоначальное состояние совершенного общения с Богом. Следовательно, в таком понимании спасения ключевые акты или события (movements) – это *творение, грехопадение и восстановление*³¹. Напротив, в двухактной модели первоначальное состояние людей (первый акт) рассматривается скорее как возможность, чем как совершенство. Бог создал людей со вложенной способностью к бессмертию и общению с собой, поручив (vocation) им достигать этих благ. В этой модели грехопадению отводится меньшая роль, чем в двухактной модели, а искупление (второй акт) рассматривается как возведение людей в состояние высшего порядка через воплощение Христа: не с целью восстановить людей в предыдущее состояние, а с целью помочь им в исполнении порученного. Ключевые акты этой схемы – *творение и возвышение*³².

Появление этих различных сотериологических моделей можно проследить, по крайней мере, с конца II века, когда (парадоксальным образом) оба этих взгляда находят свое

³⁰ Harnack, *History of Dogma*, iii. 279-80. Ср. Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 22-3.

³¹ Это утверждение не следует понимать в том смысле, что спасение всего лишь возвращает христианам те качества человеческого естества, которыми они обладали в момент сотворения, и *ничего* больше. В этой модели спасение – это *преимущественно*, хотя и *не исключительно*, восстановление. Я вернусь к обсуждению нюансов этого подхода в разделе 3.1.

³² Это не означает, что в данной модели вовсе отсутствует какое-либо представление о грехопадении. Я вернусь к этому вопросу в разделе 2.1.

выражение у Иринея Лионского. Похоже, что в целом Ириней рассматривает грех как полное отпадение (fall) от совершенного состояния, а спасение – как последующее возвращение в это состояние. В *Dem. Praed.* он пишет, что первый человек был бессмертным и оставался бы таковым, если бы исполнил Божью заповедь, но если бы он не исполнил ее, то стал бы смертным и возвратился в прах (*Dem. Praed.* 14-15 [53-5]). Подобным образом в 5-й книге *Adu. Haer.* Ириней утверждает, что, хотя люди и принадлежали Богу, они были несправедливым образом поработены сатаной и Христос освободил их от этого рабства и искупил их, чтобы сделать своим собственным достоянием (*Adu. Haer.* 5.1.1 [153.16-20]). Рассуждая о том, почему Логос принял на себя плоть, он пишет, что людей постигла гибель, а так как погибавшее состояло из плоти и крови, то и он должен был принять на себя плоть и кровь, чтобы их спасти (*Adu. Haer.* 5.14.2 [153.186-8]). В этих отрывках особенно подчеркивается грехопадение (преступление заповеди, смерть и поработенность) и указывается на то, что спасение – это, по существу, восстановление в первоначальное состояние, и поэтому в них представлено то, что я называю трехактной моделью спасения³³.

С другой стороны, в 4-й книге Иринея (в которой он пишет против гностического фатализма, отстаивая наличие свободной воли у человека) содержится такой взгляд на спасение, который гораздо больше подходит для двухактной модели. Ириней убеждает, что в момент творения Бог не наделил людей совершенством, так как, будучи в состоянии младенчества, они не оказались бы способными принять это совершенство. Он рассматривает жизнь Христа, и особенно период его становления от отрочества к возмужалости, как некий способ побудить нас к переходу от собственного младенчества к зрелой жизни (*Adu. Haer.* 4.38.2 [100.948-50]). Ириней подытоживает это так: «Человеку надлежало сперва произойти и произошедши – возрасти, возросши – возмужать, возмужавши – размножиться, умножившись – укрепляться силами, укрепившись – прославиться и прославившись – узреть своего Владыку» (*Adu.*

³³ Ср. *Adu. Haer.* 3.18.2 [211.344-5], где Ириней описывает дело Христа как воссоздание (*replasmari/ἀναπλασθῆναι*) нашей природы и приобщение к спасению, которое мы не могли обрести самостоятельно из-за грехопадения. Ср. также *Adu. Haer.* 3.19.1 [211.374].

Haer. 4.38.3 [100.956]³⁴. В этих отрывках Ириней рассматривает спасение как некий прогресс под водительством Христа: из первозданного состояния младенчества и несовершенства в состояние зрелости. На этом основании можно было бы заключить, что у Иринейя преобладает идея спасения как восстановления в первозданное состояние, но когда он стремится сохранить наличие свободной воли у человека, то начинает склоняться (возможно, даже неосознанно) к такой позиции, в которой особенно подчеркивается свободное действие человека в процессе собственного продвижения к высшему состоянию.

Мысль Оригена, подобно Иринейю, также выявляет напряженность между двухактным и трехактным представлениями о спасении. Он, несомненно, убежден в том, что для рациональных существ и первозданное, и конечное состояния одинаковы; существование души началось в состоянии бестелесного, вечного интеллигибельного порядка, и в этом же состоянии оно будет завершено. Однако эти состояния первозданного и конечного порядка Ориген помещает за пределами этой Вселенной, за пределами истории. Души существовали вечно в бестелесном состоянии, пока не произошло предкосмического грехопадения, из-за которого они сошли в эту Вселенную, которую Бог сотворил для них, и не стали телесными³⁵. На этом основании Ориген утверждает, что в момент телесного рождения человеческих душ они уже смертны, изменяемы и греховны, и задача этих душ на время своей жизни в физическом мире – взойти к совершенству и союзу с Богом. Пояняя термины «образ» и «подобие» в рассказе о сотворении (Быт. 1:26-27), Ориген пишет:

Теперь же тот факт, что он сказал: «по образу Божьему сотворил его» и умолчал о подобии, показывает не что иное, как то, что в первом тво-

³⁴ В *ANFa* i.522, Рэмбот (Rambaut) переводит слово *convalescere* в значении «выздоровливать» и добавляет в скобках – «от болезни греха», предлагая тем самым трехактную модель. Однако, наряду со значением «выздоровливать», это слово может употребляться и в значении «расти сильным» или «набирать силу» (LewSH 461), а в греческом фрагменте стоит слово «ἀνδρωθήναι», обозначающее «достигать возмужалости» (это отражено в тексте моего перевода под словом «созреть»). Поэтому довольно вероятно, что главная идея Иринейя в данном случае выражает прогресс в новое состояние, а не выздоровление из предыдущего состояния. Для более полного пояснения см. Brown, 'On the Necessary Imperfection of Creation', 19-20 прим.

³⁵ Ориген считает, что *καταβολή*, или основа космоса, берет свое начало от сошествия падших душ, которые перешли из своего предыдущего состояния в эту Вселенную (*De Princ.* 3.5.4 [268.224-6]). Ср. *De Princ.* 1.8.1 [252.220-2]).

рении человек получил достоинство образа, совершенство же подобия получается в конце. Цель этого состояла в том, чтобы человек приобрел его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел (*De Princ.* 3.6.1 [268.236]).

Таким образом, если рассматривать общую панораму оригеновской мысли, то получается, что действия душ вне и внутри истории совокупно образуют трехактную модель спасения: первозданное состояние совершенства, ниспадение (*fall*) в историческую, телесную сферу и восхождение из этой сферы обратно в состояние вечного, бестелесного совершенства. Но если рассматривать историю людей с точки зрения той части оригеновской мысли, что касается *этой* Вселенной, тогда вырисовывается двухактная модель: человек создан лишь по образу Божьему и пока еще не совершенен и не бессмертен. Поэтому мы призваны достигать совершенства, «взбираться» к высшему состоянию, которое Ориген ассоциирует с богоуподоблением.

Хотя в творениях Иринея и Оригена эти два сотериологических представления и находятся в напряженности, большинство более поздних авторов решительно склоняется либо в пользу одного, либо в пользу другого. В творениях Афанасия лишь немногие отрывки могут навести на мысль, что в его понимании люди были созданы несовершенными и, как цель, должны были достигать высшего состояния³⁶. И все же преобладает у Афанасия та идея, что люди были созданы бессмертными (хотя он четко поясняет, что мы получили это качество как дар благодати, а не в силу самой природы), но отпали (*fell*) от этого состояния из-за непослушания. В этом случае спасение понимается как восстановление в состояние, по существу, такое же, в котором мы были созданы³⁷. Как мы увидим, различие между этими двумя пониманиями спасения сыграло решающую роль в развитии сотериологии и христологии. Феодор стал на позицию двухактной модели, унаследованной от первого представления о спасении у Иринея и Оригена, а Кирилл последовал за Афанасием и подчеркивал другое представление, трехактное. Понимание христологической благодати у Феодора и Кирилла,

³⁶ Напр., *Con. Gen.* 4-5 [10-14].

³⁷ Напр., *Con. Gen.* 2-3 [4-10], 8 [18-22], *De Incar. Ver.* 3 [138-42], 5 [144-6].

а следовательно, и понимание личности Христа, были тесно связаны с их различными сотериологическими представлениями.

1.3.2. Личностный субъект во Христе

Вся Церковь V столетия исповедовала, что Христос был единый *prosopon*. При этом, однако, остается выяснить: что именно под этим подразумевал тот или иной конкретный автор на фоне Несторианского спора. Прежде чем подойти к этой задаче, я считаю, будет полезным ввести два терминологических различия. Во-первых, я буду проводить различие между идеей синтетического союза Божества и человечества во Христе и идеей композитного союза; во-вторых, я также буду проводить различие между *prosopon* как семантическим субъектом и *prosopon* как подлинным личностным центром. Под синтетическим союзом я подразумеваю такой союз, в котором Бог-Логос воспринял человечество в свою собственную личность, вследствие чего единый *prosopon* Христа есть сам Логос. В соответствии с таким взглядом на воплощение Христос есть синтез Божества и человечества в том смысле, что он включает (include) в себе оба элемента, не делаясь при этом композитом, так как сама его личность не образовывается вследствие соединения этих двух элементов подобно «строительным кирпичикам»; его личность существовала и раньше как личность вечного Сына. С другой стороны, под композитным союзом я подразумеваю либо совмещение (combining) Божественной и человеческой природ, вследствие чего образуется *prosopon* Христа, либо сочетание (conjoining) или объединение (uniting) двух личностных субъектов (Логоса и человека), в результате чего их можно назвать единым *prosopon*. И в том, и в другом случае *prosopon* союза начинает существовать в момент воплощения и, как следствие, является настоящим композитом.

Второе терминологическое различие связано с вопросом о том, является ли единый *prosopon* настоящим центром Христовой самости (identity) или же это всего лишь грамматический термин, простой набор слов, подобно таким, как «Христос», «Господь» и «Сын», которые можно равным образом применять и к Логосу, и к воспринятому человеку. Поскольку современное употребление слова «личность» вращается вокруг идеи субъекта сознания или нервно-психологического центра, некоторые ученые утверждают, что в ранней Церкви подобная

идея отсутствовала³⁸. Так или иначе, но у отцов все-таки было определенное понятие центра человеческой самости как субъекта, управляющего своими собственными действиями, хотя это понятие и отличалось от того, что в современной психологии называется «эго». В эпоху патристики главный вопрос состоял не в том, где находится центр сознания, а в том, кто является действующим лицом и с кем происходит тот или иной жизненный опыт. В отношении Христа главный вопрос, [заболевший Церковь], состоял в том, кто именно был рожден: Бог-Сын или человек-Иисус. Кто страдал? Кто умирал? Ответ на эти вопросы будет зависеть от того, где именно определяется (is located) личный субъект Христа.

В ранней Церкви у разных авторов этот центр самости мог иногда (но не всегда) выражаться с помощью слова *prosopon*. Поэтому, когда автор утверждает идею единой личности Христа, важно спросить, где для него находится личностный или действующий субъект во Христе. Если автор полагает, что воплощение произошло благодаря тому, что Логос добавил человечество в свою личность, то для него личностным субъектом Христа будет считаться сам Божественный Логос. Если же автор считает, что воплощение произошло путем соединения (combining) Божественной и человеческой природы, необходимых для того, чтобы образовалось личностное существо, то для него личностный субъект Христа будет своего рода богочеловеческий композит. Но если автор считает, что воплощение произошло путем сочетания (conjunction) или союза двух личностных существ, то для него личностным субъектом Христа, скорее всего, будет сам воспринятый человек. В таком случае *prosopon* Христа для этого автора будет, скорее всего, композитом, и этот *prosopon* окажется не больше, чем грамматический или семантический субъект, простой термин для описания сложной (conjugate) сущности, с которой будет ассоциироваться и воспринятый человек, и Логос. Эту идею семантического союза можно проиллюстрировать (хотя и в несколько карикатурном виде) с помощью аналогии с фирмой, состоящей из двух сотрудников, в которой один из них всегда невидим, хотя его влияние постоянно ощутимо в решениях этой фирмы. Видимый сотрудник

³⁸ Turner, *Jesus the Christ*, 61, настаивает на том, что в христологии отцов «личность» была логическим понятием, а не психологическим, и идея сознания не играла в нем никакой роли.

похож на человека-Иисуса, однако именно Логос стоит за решениями в жизни этого человека, и такие слова, как «Христос», «Сын» и «Господь», описывают корпоративное единство, созданное через партнерство этих двух сотрудников. В таком представлении единство имеет семантический характер, так как с помощью одного наименования «Христос» обозначается пара сотрудников, хотя настоящий личностный центр Христова существа – это сам человек-Иисус³⁹.

Когда я буду употреблять слово «композит» для описания христологического союза по ходу своего исследования, то под ним будет пониматься либо идея двух природ, совмещенных (combined) вместе, чтобы образовалось личностное существо, либо идея двух личностных существ, соединенных (united) или слитых (conjoined) настолько тесно, что их можно было бы назвать единым *prosopon*. Я никогда не буду употреблять слово «композит» в том смысле, что Логос воспринял человечество в свою собственную личность. Кроме того, когда я буду использовать фразы, вроде «действующий субъект» и «личностный субъект», то они будут касаться не того, что данный автор подразумевает под единым *prosopon* Христа, а того, где для него считается центр Христовой самости. То, что данный вопрос личностного субъекта во Христе был одним из наиболее решающих в споре, я доведу отдельно. Для того чтобы помочь вам понять, насколько велико было значение этого вопроса в V веке, я хотел бы сделать краткий обзор еще одной концепции, которая на раннем этапе своего развития очень сильным образом повлияла на возникновение разных способов того, как изображался личностный субъект во Христе: это вопрос того, можно ли приписать человеческие события из жизни Иисуса (в частности, его рождение, страдание, смерть и воскресение) Божественному Логосу.

Одна из доминирующих идей, которая отстаивалась в среднем платонизме, – это полная трансцендентность Бога и его неподверженность изменению или страданию. К концу II столетия такое понимание Божьей трансцендентности было, фактически, еще осязательнее, чем во времена Платона, коль скоро Демиург/Логос стал пониматься как еще один бог наряду с Единым, как некий меньший посредник между трансцендентным Единым и

³⁹ McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 103, похожим образом описывает семантический или корпоративный союз, называя его коллективным единством двух составных.

тварным миропорядком⁴⁰. В то время как современные мыслители критикуют такое крайнее понимание Божьей трансценденности, почти ни у кого из отцов Церкви не возникало по этому поводу никаких вопросов. Хотя идеи Божьей трансценденности были подсказаны отцам Церкви библейскими утверждениями о том, что Бог неизменяем⁴¹, их методы пояснения почти всегда были похожими на методы языческой философской мысли, что спровоцировало вопрос об отношениях между Логосом и верховным Богом, Отцом. Многие авторы ранней Церкви неосознанно сделали Логоса на порядок меньше, чем Бога. Как следствие, во II и III веках Логосу без колебаний приписывались такие качества, как изменяемость и страдание, так как считалось, что он не был таким же бесстрастным, как Бог-Отец. Таким образом, многие авторы стали определять (located) субъект Христа в самом Божественном Логосе⁴².

Эта вкрадчивая субординация Логоса Отцу оставалась незамеченной до тех пор, пока Арий и его сторонники не стали доказывать, что естество Логоса должно было бы быть сотворенным и отличаться от несотворенного естества Отца, если предположить, что он был подвержен страданиям Христа. В ответ на эту проблему Никейский собор заявил, что Сын единосущен Отцу (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*), а сам Афанасий и другие провели большую часть IV века в попытке убедить, что Логос мог даровать людям спасение только в том случае, если он сам был полностью Бог, как и его Отец. С одной стороны, упрочение этой истины помогло разрешить большую проблему, а с другой – породило новую: теперь нужно было четко объяснить, каким же образом воплотившийся Логос оставался

⁴⁰ Dillon, *The Middle Platonists*, 7. В этой же самой работе, 155-6, Диллон отмечает, что первым философом в I столетии, именовавшим Бога «нсениуемый», «несвыразимый» и «непостижимый ни в каком виде», был Филон. По его предположению, Филон был последователем Евдора Александрийского, и такая радикальная идея трансценденности появилась именно под его влиянием. – Сегодня книга Диллона издана по-русски, см. Дж. Диллон, *Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э.* / Пер. с англ. Е.В.Афонасина. СПб., изд-во Олега Абышко, 2002. – *Прим. пер.*

⁴¹ Напр., Чис 23:19-20, Мал 3:6, Иак 1:17.

⁴² См. утверждение Иринея: «Дабы мы не думали, что один был Иисус, а другой Христос, но признавали одного и того же» (*Adv. Haer.* 3.16.2 [211.294]). Ср. утверждение Тертуллиана: «Неужели Бог не был распят на самом деле? И раз он действительно был распят, то неужели на самом деле не умер? И раз он действительно умер, то неужели на самом деле не воскрес?» (*De Car.* 5 [16]).

бесстрастным, подобно Отцу. Хорошо известный силлогизм Салливена (Sullivan), в основу которого положена главная посылка о том, что Логос является субъектом даже человеческих действий и страданий Христа, очень точно суммирует арианскую угрозу для ортодоксальной веры. Меньшая посылка Салливена состоит в том, что все сказуемое (predicated of) о Логосе следует приписывать ему в соответствии с его природой, что, в свою очередь, наталкивает на вывод о том, что Логос ограничен и подвержен человеческим действиям и страданиям Христа⁴³. Чтобы опровергнуть такую арианскую логику, Афанасий и другие оспаривали меньшую посылку с помощью различения между тем, что можно приписывать (predicated) Логосу *как Богу* и что можно приписывать ему *как человеку*. Евстафий Антиохийский и Диодор Тарсский стремились опровергнуть главную посылку и поэтому убеждали, что субъектом человеческих страданий Христа был не Логос, а человек-Иисус⁴⁴.

Подход Афанасия к арианской проблеме очевиден во всех его творениях. По ходу изложения главной темы *De Incar. Ver.* он делает основополагающее утверждение о том, что все события из жизни Христа следует приписывать Логосу: «Несмотря на то, что по естеству он был бесплотен и существовал как Логос, однако же по человеколюбию и благодати Своего Отца явился в человеческом теле для нашего спасения» (*De Incar. Ver.* 1 [136]). В этом отрывке личный субъект Христа представлен как самый Логос, который до воплощения существовал в бесплотном виде, а потом – в телесном⁴⁵. В *Con. Arian.* Афанасий толкует отрывок из 2-й главы Послания к Филиппийцам таким образом, что его уничижение и превознесение ставятся в отношении к Логосу. Он умер и был превознесен «как человек, и поэтому про него сказано, что он принял то, чем всегда обладал как Бог, чтобы и на нас простерлась эта дарованная благодать» (*Con. Arian.* 1.42 [100a]). Благодаря подобным аргументам Афанасий стремился, с одной стороны, сохранить идею единства сущности между Логосом и Отцом, а с другой – доказать, что Логос был субъектом всего Христова опыта. При этом

⁴³ Sullivan, *The Christology of Theodore*, 162.

⁴⁴ Ibid. Cp. Wilken, 'Tradition, Exegesis, and the Christological Controversies', 128-30; Greer, *The Captain of our Salvation*, 175.

⁴⁵ Cp. *De Incar. Ver.* 18 [176]), где Афанасий утверждает так: «Ибо тело... было телом не кого-либо другого, но Господа».

Афанасий настаивал на том, что Логос не претерпел страданий и смерти по собственной природе, ибо умер как человек.

Подход Диодора к арианской проблеме в корне отличался: он доказывал, что Логос не был субъектом человеческих событий в жизни Христа. Если сохранившиеся фрагменты его творений дают более-менее точное представление о его идеях, то наверняка Диодор держался «разъединяющей (*divisive*) христологии». Он утверждает, что родившийся от Марии изменялся и возрастал, как человек, он же утомлялся, испытывал чувство голода и жажды и был распят, но Логос, извечно рожденный от Отца, не претерпел ни изменения, ни страдания (*Frag.* 19 [37-9]). Диодор отвергает представление о том, что Логос претерпел два рождения, и вместо этого утверждает, что он «действительно был рожден от Отца по природе, а храм, рожденный от Марии, был непременно соделан из самой ее утробы» (*Frag.* 22 [41])⁴⁶. Кроме того, он часто отмечает, что было бы нелепо согласовывать Божественные и человеческие качества Христа, как будто и те, и другие принадлежат одному и тому же Логосу: тот, кто вечен, не может недавно родиться; тот, кто бесконечен, не может ограничить себя телом и тот, кто бессмертен, не может умереть⁴⁷.

Столь резкое различие Диодора между Логосом и воспринятым человеком заставило других обвинить его в том, что он проповедовал учение о «двух сыновьях», на что он ответил так: «Итак, мы не говорим «два сына от одного Отца», но говорим «один сын Божий по природе», Бог-Слово. Тот же, кто от Марии, есть Давидов по природе, но Божий – по благодати. Кроме того, мы также признаем, что «два» суть один Сын, и это нерушимо» (*Frag.* 30 [47]). В другом фрагменте он развивает эту мысль еще дальше: «Человек, изшедший от Марии, есть сын по благодати, но Бог-Слово – собственно Сын по природе. То, что по благодати, не есть таковым по природе, и то, что таково по природе, не есть собственно по благодати. Нет двух сыновей. Да будет тело, изшедшее от нас, довольно сыновством, славой и бессмертием, что дарованы по благодати» (*Frag.* 31 [47]). Эти отрывки показывают, что причина, по которой Диодор отказывается от идеи двух сыновей, состоит в том, что человек, рожденный от Марии, вовсе не является Божьим

⁴⁶ Ср. *Frag.* 28 [45].

⁴⁷ Напр., *Frag.* 4 [25-7], 5 [27], 6 [27], 11 [31], 16 [33] и пр.

природным Сыном; он просто участвует в сыновстве и славе Единородного Сына. Подобным образом и Логос не принимает участия в жизненном опыте человека; он просто каким-то образом соединен с тем, с кем все это происходит. Если вернуться к моей терминологии, представленной в начале этого раздела, то значит, единый *prosopon* Христа – это грамматический субъект, некий способ, позволяющий посылаться на Логоса и воспринятого человека как на сложное (*corporate*) единство, хотя они и являются разными личностными сущностями (*entities*). В противовес этому *prosopon*'у, подлинным личностным субъектом Христа (имеется в виду тот, кто действительно родился, пострадал и умер) является воспринятый человек, а сам Логос остается не вовлеченным в эти события. Эта идея становится поистине тревожной, когда Диодор утверждает, что Логос покинул тело Христа (т. е. свое человечество) в момент распятия. Он пишет: «Ибо утверждение «*Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?*» [Мат 27:46] относится не к Богу-Логосу, но, как я считаю, вне сомнений, – к телу; поэтому он и вскричал, что был оставлен» (*Frag.* 18 [37]).

Таким образом, борьба с арианством в IV столетии и четкое признание Церковью того, что Логос был равен Отцу, вывели на поверхность богословское напряжение между двумя идеями: тем, что лишь Логос мог спасти человечество, и тем, что Бог-Логос был совершенно трансцендентен. Те, кто подчеркивал первое больше второго, настаивали на личностном присутствии воплощенного Логоса в этом мире и делали различие между двумя способами того, как следует приписывать Логосу разные события. С другой стороны, те, кто подчеркивал вторую идею, были склонны проводить различие между Логосом и воспринятым в *prosopon* Христа человеком. Это подготовило почву для появления расхождений между двумя христологиями: той, что рассматривала Логоса как единственного субъекта Христа, и той, которая считала, что *prosopon* Христа был композитом, тогда как подлинный личностный субъект Христа видела в самом воспринятом человеке. Эти различные способы реагирования на арианство и понимания структуры спасения помогли создать тот фон, на котором выкристаллизовались представления о благодати и христологии первой половины V столетия. Учитывая эти идеи на будущее, я перехожу к мысли Феодора и Нестория.

Учение о Христе как о необыкновенно «облагодатствованном» человеке у Феодора и Нестория

Две представленные сжато идеи в разделе 1.3 обретают свою тесную связь в учении Феодора Мопсуэтского и Нестория. Оба богослова придерживаются двухактной модели (как я ее назвал), считая, что первоначальным (natural) условием существования людей была смертность и несовершенство, а спасение есть продвижение к высшему и совершенному состоянию. Помимо этого, в их понимании спасение – это не столько возвышение на уровень *Божественной* жизни, сколько прогресс к совершенной *человеческой* жизни, что позволяет им придерживаться такой христологии, где резко различаются Логос и воспринятый человек. Связующим звеном между такой двухактной моделью спасения и разъединяющей христологией является характерная для Феодора и Нестория концепция благодати. В их понимании эта концепция выражается в том, что Бог наделяет людей необходимыми дарами (силой, помощью и податливостью к содействию), чтобы они могли продвигаться от «века смертности» к «веку совершенства». Особый случай проявления такой благодати, на которой основывается Божье отношение к людям в целом, очевиден на примере взаимосвязи между воспринятым человеком и Логосом: Бог-Логос наделяет человека необходимой силой и податливостью к содействию, чтобы сделать его первопроходцем на пути к «веку совершенства».

Итак, в настоящей главе я попытаюсь заложить основу для своих будущих рассуждений об учении Кирилла и Кассиана: для этого мне необходимо будет изучить концепцию благодати, которая лежит в основе христологии Феодора/Нестория (а кто-то бы даже сказал – *составляет* ее). Несмотря на то, что христологический спор разгорелся непосредственно из-за Нестория, ученые сходятся во мнении, что он всего-навсего продвинул мысль Феодора, которая, собственно, и стала богословской причиной для этой полемики¹. Поэтому предметом моего внимания будет Феодор. С самого начала я рассмотрю его концепцию «двух веков», лежащую в основе его мысли, а затем ряд других вопросов: его концепцию взаимодействия Божьей и человеческой сторон в благодати, его представление о Христе как о главном образце такого взаимодействия в благодати и его понимание Христа как представителя особого рода проявления этой благодати. После этого я кратко рассмотрю мысль Нестория и покажу, что она значительно согласовалась с мыслью его учителя. По ходу дела я буду опираться на догматические творения обоих авторов: в случае с Феодором – на *De Incar.* и *Hom. Cat.* (оба написаны приблизительно в то время, когда он уже стал Мопсуэтским епископом в 392 г.), а в случае с Несторием – на его послания и проповеди, написанные в период спора (428–431 гг.), и его более поздние размышления в *Lib. Her.* (завершенные незадолго до начала Халкидонского собора в 451 г.)².

¹ Hanp., Harnack, *History of Dogma*, 4.181; Prestige, *Fathers and Heretics*, 291-2; Sullivan, *The Christology of Theodore*, 288; McGuckin, 'The Christology of Nestorius', 97.

² Среди ученых возникали сомнения по вопросу аутентичности фрагментов Феодоровой книги *De Incar.* и кое-каких частей из книги Нестория *Lib. Her.* Devreesse, *Essai sur Théodore*, утверждает, что фрагменты, использованные с целью осудить Феодора на Константинопольском соборе в 553 г., были умышленно сфальсифицированы; эту точку зрения поддерживает и McKenzie, 'Annotations on the Christology of Theodore'. Не согласен с этим Sullivan, *The Christology of Theodore*, утверждающий, что сборник цитат (флорилегий) Феодора был составлен до 438 г. и что его составитель навряд ли сфальсифицировал бы этот сборник, ибо в оригинале он все еще хранился у Феодорита. Эту точку зрения разделяет и Galtier, 'Théodore de Mopsueste'. Похоже, что позиция Салливена приобрела всеобщее одобрение, так как после 1960-х ученые, публикующие свои работы по Феодору, уверенно цитировали эти фрагменты. Я буду использовать фрагменты *De Incar.* на той основе, что они представляют собой именно тот взгляд, который слышали Кирилл и другие, даже если при этом и возникает искаженное представление о том, что Феодор желал

2.1. Представление Феодора о двух *katastases*

Не приходится сомневаться в том, что идея двух *katastases*, или, по другому названию, двух веков, является основополагающей в богословии Феодора³. Его представление о человеческом движении от первого *katastasis* (века, характеризующегося изменчивостью, тлением и грехом) ко второму веку (для которого характерны неизменяемость, нетленность и совершенство) лежит в основе его описания христианской веры в *Hom. Cat.* Феодор в особенности подчеркивает не те изменения, которые уже случились в верующем человеке, а те, которые должны произойти с ним в будущем. В его понимании «новая тварь» (2 Кор 5:17) относится прежде всего не к настоящему веку, а к будущему:

Прекратились смерть и тление, иссякли страсть и изменяемость. Стала явной жизнь новой твари, и все мы надеемся достичь ее в нашем воскресении из мертвых. Ибо в воскресении из мертвых Бог соделает нас из древних – новыми и из тленных и смертных – нетленными и бессмертными (*Hom. Cat.* 1.3 [5]).

Такой акцент на будущем веке столь же очевиден, когда Феодор обсуждает вопрос крещения. Он пишет: «Именно эту Церковь он Павел и называет *телом Христа* [напр., 1 Кор 12:23]; образ возрождения через крещение указывает на то, что она вечеряет с ним в этом мире, а в грядущем веке эта вечеря состоится самым настоящим образом» (*Hom. Cat.* 10.17 [271]).

сказать на самом деле. Что касается *Lib. Her.* Нестория, то, по утверждению Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis*, весь диалог (Nau, 5-81) принадлежит более позднему «псевдо-Несторию», а кое-где в заключении есть интерполяции. Этот взгляд разделяет Turner, 'Nestorius Reconsidered', и CPG (1975), 125. В свою очередь, Scipioni, *Nestorio e il concilio de Efeso*, приводит доводы в пользу аутентичности всего диалога, и с ним соглашается Chesnut, 'The Two Prosopa'. Дабы случайно не привлечь послехалкидонский материал, я буду цитировать только те разделы этого творения, которые всеми признаны аутентичными.

³ В глагольной форме непереходного типа *κατάστασις* указывает на устойчивое и упорядоченное состояние. Христианские авторы этим словом обозначали моральное или умственное состояние человека или его состояние применительно к Богу, политической или церковной системе, определенному образу жизни или жизненным этапам (*dispensations*). См. LSJ 913; Lampe, 720. В этом последнем значении Феодор и использует данное слово, так как для него *κατάστασις* относится к одному из двух главных состояний человеческой жизни, двум жизненным этапам или векам.

Позже Феодор поясняет, что человек получает два духовных рождения так же, как он получает и два природных. Первое природное рождение – из семени, в котором нет ничего схожего с настоящим человеческим существом, а другое – из материнской утробы, после того как человек уже был сформирован. В продолжение он говорит:

Возрождение происходит таким же самым образом. С самого начала, в крещении, мы пребываем подобно семени; в этом состоянии мы еще не возрождены через воскресение, чтобы получить бессмертную природу, а с нею и изменения в тот вид, которого мы чаем. Но когда мы сформируемся и воспитаем свой образ через христианское поведение по вере и в надежде на грядущие блага и когда мы дождемся воскресения, в тот самый миг, по завещанию Божьему, мы получим второе рождение, которое заменит наш прах, и тогда обретем бессмертную и нетленную природу (*Hom. Cat.* 14.28 [459-61]).

Из этого отрывка очевидно, что для Феодора крещение является неким эмбрионом той действительности, которая ожидается в будущем. В настоящей жизни крещенные верующие еще не обладают той действительностью, которую они получают только в будущем; сейчас эта жизнь принадлежит им лишь в зачаточном состоянии⁴. Феодор убежден, что, будучи христианами, мы устремлены к той действительности, которая относится главным образом не к настоящему, а к будущему⁵, и, как следствие, христианская жизнь для него представляется как путешествие к этой действительности, к этому второму *katastasis*. Фактически все ученые сходятся во мнении, что данное представление о двух веках лежит в основе Феодорова богословия⁶.

Но хотя и очевидно то, что понятие двух веков занимает центральное место в мысли Феодора, не совсем ясно, как он соот-

⁴ Мы не должны считать, что такое понимание будущей жизни, характеризующейся нетлением, совершенно лишает христиан настоящего участия в этой жизни. Abramowski, 'Zur Theologie Theodors', 274, показал (оспаривая точку зрения Vries, 'Der "Nestorianismus" Theodors', 120), что прообраз (крещение) содержит в себе реальность в силу своей сопричастности к ней.

⁵ Ср. *De Incar.* 7 [296]; *Hom. Cat.* 1.4 [7-9], 11.8 [297], 14.6 [413-15], 14.10 [423-5], 14.27 [457-9]. В этих ссылках действительность новой жизни христианина соотносится с грядущим веком.

⁶ Напр., Devreesse, *Essai sur Théodore*, 89; Norris, *Manhood and Christ*, 160; Hay, 'Antiochene Exegesis and Christology', 21.

носил эти два *katastases* с первоизданым состоянием человечества. В большинстве случаев он, видимо, считает, что первый век означает природное состояние человека, а второй (будущий) век – состояние совершенно нового и высшего порядка. Рассуждая о крещении во имя трех личностей Троицы, Феодор приводит причину, в силу которой триединый Бог является источником благ будущего века: «Невозможно, чтобы один был причиной нашего первого творения, а другой – нашего второго формирования, которое намного превосходит первое» (*Hom. Cat.* 14.14 [431]). Поскольку Феодор однозначно приписывает творение Троице, то первое (т. е. теперешнее) состояние является хорошим, но другое – еще лучше⁷. Здесь, как и в большинстве других случаев, Феодор полагает, что история движется от первичного состояния изменчивости, за которым кроется грех и смертность, к конечному состоянию совершенства, а значит, неизменяемости и бессмертию. С этой точки зрения, Феодорово представление о двух веках составляет то, что я назвал двухактной моделью спасения, и большинство ученых соглашается, что именно такое понимание спасения, как возвышение от низшего состояния к высшему, и является его главной идеей⁸.

Тем не менее Феодор колеблется (как и Ириной до него) между двумя пониманиями: тем, которое изложено выше, и тем, для которого *katastasis* – это падший век (такая позиция подошла бы больше для трехактной модели спасения). Рассуждая о том, что душа нуждается в исцелении, он пишет:

Сначала следовало устранить грех, ибо он навлек смерть, а затем вместе с ним упразднить и саму смерть. Но, не будь грех устранен, мы оставались бы по необходимости смертными и грешили бы в силу нашей изменчивости; но соделав грех, мы бы вновь подпали под осуждение и тогда сила смерти осталась бы прежней (*Hom. Cat.* 5.10 [115]).

Здесь Феодор отмечает, что теперешнее смертное состояние людей возникло из-за греха и что устранение последнего и есть главная цель искупления. Похоже, что в подобном заявлении есть намек на то, что теперешний (первый) *katastasis* наступил

⁷ Ср. *Hom. Cat.* 3.9 [65].

⁸ Напр., *La Divinisation du chrétien*, 263-5, 272; Vöobus, 'The Theological Anthropology of Theodore', 117-19; Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 36-7.

вследствие отпадения (fall) от первоначального состояния безгрешности. Однако Феодор отмечает, что не будь грех устранен, мы продолжали бы грешить в силу нашей изменчивости – такое утверждение может означать, что он рассматривает нашу греховность (а значит, и первый *katastasis*) как следствие того самого факта, что в момент сотворения люди были изменяемы. Несколько позже Феодор в продолжение говорит:

Таким путем тело получило бы свободу от смерти и рабления. Такое могло бы произойти только в том случае, если бы Христос сначала сотворил неизменяемую душу и соделал бы ее свободной от греховных влечений, чтобы по достижении неизменяемости мы освободились бы от греха. Поистине, уничтожение греха осуществило бы и уничтожение смерти, ибо вследствие уничтожения смерти наши тела стали бы неразложимы и нетленны (*Hom. Cat.* 11 [117]).

Здесь греховность души является не следствием отступления от Бога, а следствием природной изменчивости, которая и подчиняет ее греху. Поэтому Христос устраняет грех тем, что соделывает душу неизменяемой. В таком случае грех является природной составной человеческого естества, а второй *katastasis* представляет собой более превосходный век, в котором нет места греху, изменчивости и тлению, заложенных в людей при сотворении. Из этого следует, что даже в этом отрывке, где Феодор, видно, наводит на мысль, что первый век является падшим, он все же не оставляет своей доминирующей идеи о том, что ограничение в первом веке (и даже греховное влечение) есть природное следствие сотворения.

Такое напряжение в представлении Феодора о двух *katastases* отмечалось целым рядом ученых. Девресс (Devreesse) убеждает, что такое явное противоречие является следствием искажения текстов, проделанного обманном путем, и что в тех отрывках, которые действительно принадлежат Феодору, первый *katastasis* рассматривается как следствие грехопадения, а не того, что Бог создал людей смертными⁹. Но, как мы видели, Феодорово представление о смертности как о составной части первоначального состояния людей присутствует не только в фрагментах *De Incar.*, но и в *Hom. Cat.* Учитывая, что

⁹ Devreesse, *Essai sur Théodore*, 102-3.

последнее творение сохранялось последователями Феодора, маловероятно, что, сославшись на подделку текстов, можно объяснить существующее напряжение, тем более, что двухактное представление, которое Девресс соотносит с изменением текстов, является наиболее доминирующим взглядом в творениях Феодора. Более вероятным представляется предложение Грира и Норриса, считающих, что существующее напряжение свидетельствует о двух конкурирующих направлениях мысли в ранней Церкви и что оба этих направления обнаруживаются в творениях Феодора¹⁰. Норрис пытается примирить эти конкурирующие идеи, ссылаясь на Божье предзнание. Раз Бог знал, что за грех причиталась смерть и что люди впали бы в грех, он сотворил людей изначально смертными, чтобы после непослушания (*rebellion*) их настигла бы справедливая кара. Из этого Норрис заключает: «С хронологической точки зрения смертность раньше греха, а с логической – грех раньше смерти: это справедливо не только в отношении к Адаму, но и его потомству, чья смертность была естественным образом унаследована от Первого Человека; по примеру того же Адама мы получаем и наказание за грех, согрешая каждый по-своему»¹¹.

Как бы мы ни относились к попытке Норриса примирить эти конкурирующие идеи о грехе и смертности, должно быть ясным, что второй век для Феодора – это высшее состояние, а не возвращение к первоначальному состоянию, в котором человек был сотворен. Феодор лишь изредка пишет, что грех был раньше смертности, но даже там, где такое представление встречается, его значение не больше чем логическое. Оно не дает никаких указаний на фактическое время, когда люди были безгрешными и бессмертными, и поэтому изначально никогда не было такого совершенного состояния, в которое бы нас восстанавливало спасение¹². Даже если бы мы назвали первый век падшим состоянием, то грехопадение все равно не было бы историческим событием (или, если говорить моими

¹⁰ Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 22-5; Norris, *Manhood and Christ*, 177-8.

¹¹ Norris, *Manhood and Christ*, 184. Раскрывая этот аргумент, Норрис приводит отрывки из Феодорова *Pecc. Orig.* 3 [332-3] и *Frag. Gen.* 3.17 [640c-1a], указывающие на то, что если бы Бог пожелал создать Адама бессмертным, тот остался бы живым несмотря на грех.

¹² Можно было бы предположить, что Феодор подобно Оригену склонен к учению о довременном и докосмическом состоянии бессмертия, однако его творения не дают ни малейшего намека на это.

терминами, оно не составило бы никакого «акта»), и теперешнее греховное состояние – это единственное состояние, которое люди когда-либо знали. Если отбросить в сторону вопрос, почему Феодор считал, что люди были созданы смертными, то бесспорным все же остается его убеждение, что именно такими они и были созданы и что их задача заключается в том, чтобы устремляться к высшему веку бессмертия и духовного совершенства. С этой точки зрения представление Феодора о двух *katastases* служит той основой, благодаря которой можно проследить, как развивалось его понимание благодати. Вся его мысль сосредоточена на будущем состоянии, и Бог наделяет людей дарами в теперешнем *katastasis*, чтобы помочь им в достижении второго века.

2.2. Феодорово представление о благодати, действующей в жизни христианина

Учитывая тот факт, что Феодор подчеркивает два *katastases*, едва ли удивительно, что его представление о благодати тесно связано со вторым веком. Мы уже видели, как, рассуждая о крещении, Феодор связывает это таинство с будущей действительностью; подобным образом он связывает и Божественную благодать с будущим веком. В наставление тем, кто готовится принять крещение, Феодор поясняет: «Здесь вы принимаете от него первые плоды, вкушая их ныне как прообраз того, что станет действительным благом в будущем. Но на Небесах вы обретете благодать сполна (*entire grace*) и благодаря ей станете бессмертными, нетленными, бесстрастными и неизменяемыми» (*Hom. Cat.* 14.27 [457-9]). Сказанное здесь о «благодати сполна» означает, скорее, не дар бессмертного и неизменяемого состояния, а средство, с помощью которого христиане могут овладеть этим состоянием («благодаря ей станете...»). Феодор так сильно старается сохранить свободный акт человеческого послушания, через который достигается второй век, что это мешает ему открыто заявить о том, что будущие блага этого века являются дарами¹³. Бессмертие второго века есть нечто такое, чем мы овладеваем, если бываем послушны Богу,

¹³ Акцент Феодора на человеческой свободе признается везде. См. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 208-9; Romanides, 'The Debate over Theodore's Christology', 168; Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 25.

хотя, в конечном счете, бессмертие дается самим Богом. Чтобы не устранить человеческую роль в продвижении ко второму *katastasis*, он утверждает, что благодать представляет собой главным образом не дар бессмертного состояния, а нечто такое, *благодаря чему* мы достигаем подобного состояния.

2.2.1. Благодать и движение (*march*) на пути ко второму *katastasis*

Итак, что же такое благодать, раз она представлена как средство достижения второго *katastasis*? В сущности, для Феодора – это помощь или сила, посылаемая Богом во время первого *katastasis*, чтобы поддержать наши старания. Феодор сравнивает крещение с природным рождением, которое дает человеку способность говорить и действовать, но при этом не обеспечивает его действительным умением говорить и действовать. Каждый человек в отдельности должен сам развить в себе эти навыки. Он пишет:

Человек, переживающий рождение через крещение, обретает в самом себе всю ту возможность (*potential*), которая причитается бессмертной и нетленной природе, становясь обладателем всех ее способностей (*faculties*). И все же он не способен ныне применить их на деле, пустить их в ход или внешне явить до тех пор, пока для этого не наступит Божий час, назначенный свыше. В тот самый миг мы восстанем из мертвых и получим всю действительность (*actuality*) сполна, так же как и совершенную нетленность, бессмертие, бесстрастие и неизменяемость. Ибо здесь через крещение он получает возможность того, чем будет пользоваться на самом деле, когда перестанет быть плотским (*natural*) человеком и станет всецело духовным (*Hom. Cat. 14.10 [423]*).

Хотя Феодор и не использует в данном отрывке слово «благодать», его рассуждения о крещении здесь явно связаны с тем, что он пишет в тексте, который я рассмотрел выше. Посредством крещения Бог дарует человеку потенциал жить так, как это возможно только во втором веке, хотя это и не означает, что человек тотчас же оказывается в нем. Вместо этого Бог позволяет человеку развивать жизнь второго века и с этой целью использовать те духовные способности, которыми он его одарил так же, как он позволяет кому-то развивать свои способности говорить, используя для этого свои природные

возможности, данные ему свыше. В этом как раз и есть суть благодати – это Божий дар определенной силы, способности жить жизнью второго *katastasis*.

Рассуждая о евхаристии, Феодор пишет, что христиане, бесстыдно живущие в грехе, навлекают на себя осуждение этого таинства, а те, кто стремится делать добрые дела, избежит вреда от своих неумышленных грехов: «Поистине, тело и кровь нашего Господа и благодать Духа Святого, дарованные нам таким путем, оказывают нам помощь на добрые дела и укрепляют наши умы, изгоняя из него все наши необдуманые помыслы и всячески подавляя грехи» (*Hom. Cat.* 16.34 [589]). В данном случае Феодор связывает благодать с Божественной помощью. Наша задача состоит в том, чтобы жить в послушании Богу и делать добрые дела; в свою очередь, Дух Святой посредством евхаристии оказывает нам ту помощь, в которой мы нуждаемся, чтобы жить так, как полагается для второго *katastasis*¹⁴. Рассуждая об обещании Иисуса в Ин 15:26, что ученикам будет послан Дух Святой, Феодор поясняет, какого рода помощь здесь имеется в виду:

Он не собирался дать им вездесущную природу Божественного Духа, но сказал, что это есть дар благодати, изливаемый на них. Он также назван Параклетом, что значит «Утешитель», ибо он мог превосходно наставить их в том, что требовалось для утешения их душ среди бесчисленных испытаний мира сего (*Hom. Cat.* 10.7 [257]).

В этом утверждении четко говорится, что благодать не означает дар собственно Святого Духа ученикам. Напротив, благодать – это дар помощи, оказанной Святым Духом (в образе наставления и утешения) для выполнения тех задач, которые Бог предназначил своим ученикам¹⁵. Ряд современных интерпретаторов отмечает, что для Феодора благодать – это предоставление даров в этом веке как помощь для продвижения к

¹⁴ Ср. *De Incar.* 1.2 [291], где Феодор отмечает, что ангелы удаляются от грешников, а к благородным приходят на помощь. Ср. также *Hom. Cat.* 11.19 [321] и 16.44 [603-5] – в обоих отрывках утверждается, что мы получим блага второго века по благодати, но опять-таки подчеркивается, что мы должны стремиться быть достойными этих благ.

¹⁵ Ср. *De Incar.* 7 [296]. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 19–23, указывает, что благодать состоит не в том, что даруется личность Святого Духа, а в том, что ею даются дары.

веку второму. Быть может, лучше всех такое понимание охарактеризовал Грир, заключивший, что благодать – это «Божье изволение, которое в том и состоит, чтобы дать человеку жизнь Второго Века»¹⁶.

2.2.2. Благодать как εὐδοκία

Такое представление о благодати, как о Божественной помощи или силе, даруемой с целью содействовать человечеству (представление, возникающее на основе ряда рассеянных утверждений Феодора в *Hom. Cat.*), в полном цвете предстает в длинном фрагменте 7-й книги *De Incar.* В ней содержится важная дискуссия, имеющая главной целью объяснить, в чем состоит христологический союз с точки зрения благодати, или εὐδοκία, хотя в этом же отрывке есть и некоторые места, где Феодор применяет свое общее понимание благодати, чтобы разъяснить действие благодати в жизни Христа. Ниже я рассмотрю этот отрывок, чтобы показать еще точнее, каким было основополагающее представление о благодати у Феодора. Затем я вернусь к этой дискуссии, чтобы коснуться его христологии.

По мере того как Феодор подыскивает подходящий термин для описания того, как Бог пребывает (*indwelling*) в праведниках, и в частности – во Христе, он отказывается от понятий «сущности» (οὐσία) и «действия» (ἐνέργεια) на том основании, что Бог присутствует с каждым творением и по сущности, и по действию. Если бы эти термины исчерпывали все, что Бог заповедал в Писании о своем пребывании с народом Божьим, эти обещания были бы слишком скудны. Напротив, Феодор утверждает, что пребывание должно означать «благоволение» (εὐδοκία), определяемое им так: «*Благоволение* – это Божья воля в наилучшем и наипрекраснейшем ее выражении, которую он осуществляет по расположению к тем, кто стремится быть посвященным ему; он поступает так в зависимости от того, кто как преуспел в его глазах» (*De Incar.* 7 [294]). Феодор цитирует несколько отрывков из Ветхого Завета, чтобы доказать библейское происхождение этого слова, а затем делает вывод, что εὐδοκία – это Божий способ различения между теми, кто достоин его расположения, и теми, кто его не достоин: «Путем благоволения (τῇ εὐδοκίᾳ) он совершенствует свое

¹⁶ Greer, *The Captain of our Salvation*, 195.

пребывание: его сущность и деятельность не ограничены теми в ком он пребывает, как будто остальные лишены его присутствия, но во всех пребывает по своей сущности, в то время как по расположению благодати (τῆ σκέσει τῆς διαθέσεως) – отделяется от тех, кто его не достоин» (*De Incar.* 7 [295])¹⁷. Как можно заметить, эти утверждения очень похожи на те, что есть в *Hom. Cat.*, где Феодор объясняет, какую помощь благодать оказывает христианину. Согласно предыдущим отрывкам верующий получает благодать (в качестве силы или Божественной помощи) в сочетании с собственными усилиями, направленными на добрые дела. В данном же случае человек получает εὐδοκία как особенный вид Божественного проявления (action) в его жизни, ибо он угодил Богу. Здесь есть явная связь между благодатью и εὐδοκία – одним из главных терминов, с помощью которого Феодор и выражает свое представление о благодати. Для Феодора благодать означает особенное действие Бога (отдельное от его Вселенской деятельности в творении) в жизни тех людей, кто достоин и стремится угодить ему.

Помимо данного представления об оказании помощи или силы, у Феодора есть и другое представление, которое также выражает действие Божественной благодати в жизни человека – это понятие содействия. Обсуждая позже вопрос Христовой безгрешности в *De Incar.* 7, он проводит явную параллель между Христом и нами, говоря, что подобно тому, как мы обладаем сейчас первыми плодами Духа и получаем его помощь для борьбы со грехом, так и Христос обрел подобную помощь от Духа во время своей земной жизни. Феодор утверждает, что Христос стремился к добродетели по собственной воле и тем самым расположил к себе содействие со стороны Бога. Он пишет, что у Христа «было великое отвращение ко греху; он

¹⁷ Из числа ученых, отмечавших, что эта идея занимает видное место в мысли Феодора, можно упомянуть Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, 257-8; Sullivan, *The Christology of Theodore*, 245-6; Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 56-7. Ср. Arnou, 'Nestorianisme et Néoplatonisme', 122-3, 129-31, который утверждает, что представление Феодора о союзе по Божьему изволению или благоволению поразительным образом сочетается с подобными описаниями, которые философ-неоплатоник III столетия Порфирий дает по поводу того, как идеи (the intelligibles) пребывают в физических объектах. (См. употребление слов σκέσις, ροπή и διαθέσις у Феодора в *Sententiae* 3, 4, 27, 28.) По замечанию Арну, Феодор, подобно Порфирию, считал, что не может быть союза более близкого, чем этот, в котором бы не происходило смешения Божества и человечества.

сочетал себя с благом в неразрывной любви и расположил к себе содействие (συνέρχεται) со стороны Бога-Логоса в соответствии с собственной целью... С одной стороны, он прочно держался этого пути по собственной воле, с другой же – он обрел верную поддержку и содействие со стороны Бога-Логоса, сохранившего его в выбранной цели (*De Incar.* 7 [296]). Очевидно, что Феодорово описание Христа в этих строках основано на том, как он понимал действие Божьей благодати в жизни обычного человека. Столь явно выраженный акцент на свободной воле не позволяет ему утверждать, что благодать изменяет природу человека или подчиняет себе его свободу. Напротив, свобода в его понимании – это Божье содействие (συνέρχεται) благим намерениям человека; это помощь или сила, которую он дает в соответствии с (ἀνάλογος) собственным желанием человека творить добро. Божья благодать, оказанная в целях содействия, помогает сберечь (διατηρεῖν) благие намерения человека, не делая их при этом какими-то менее человеческими¹⁸.

2.2.3. Благодать как Божий ответ на человеческое действие, предузнанное свыше

Из сказанного выше может сложиться впечатление, что в понимании Феодора свободное действие предшествует Божьей благодати и побуждает Бога реагировать путем оказания помощи или содействия. Однако такое представление не совсем верно, по крайней мере, с точки зрения хронологического смысла, заложенного в слове «предшествует». Во-первых, следует заметить, что Феодор излагает свое понимание содействующей благодати в контексте Божьего творения людей в первом *katastasis* (состояние, хотя и подвластное изменчивости и смертности, но все-таки благое) и предоставления людям той возможности, которая позволяет им устремляться ко второму *katastasis* (состояние фактически еще более высокое и совершенное). Такое устройство Вселенной и предусмотренные Богом средства, с помощью которых люди способны свободным образом продвигаться ко второму веку, являются проявлением благодати или провидения, а значит, в целом благодать предшествует всякому человеческому действию.

¹⁸ Cp. Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 51; Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 61.

Во-вторых, можно утверждать, что с хронологической точки зрения данный вид благодати (содействие и Божья помощь) также предшествует действию человека, если Бог дает эту благодать на основании предузнания. Рассуждая несколько раз о пребывании Логоса во Христе, Феодор подчеркивает, что это пребывание началось с того момента, как воспринятый человек был зачат в утробе Марии¹⁹; после этого он поясняет, что изначально это произошло на том основании, что Бог предузнал, кем станет Христос. Феодор пишет, что у Христа было более чем обычное расположение ко всякому доброму делу благодаря тому, что он был в союзе с Логосом, и «в силу этого союза он также оказался достойным по предузнанию Бога-Логоса, сочетавшего его с собой свыше» (*De Incar.* 7 [296]). Подобным образом позже он пишет, что по сравнению с другими людьми Христос мог более легко творить добродетель по той причине, что «Бог-Логос, благодаря своему предузнанию о том, каким станет (ὁμοίος τις ἔσται) человек, соединил его Христа с собой, когда тот был зачат и предоставил ему тесное содействие (μεῖζονα συνέρχεται) во всем, что его касалось» (*De Incar.* 7 [298]). Очевидно, что союз Христа с Логосом представляет собой особую модель взаимодействия, которая распространяется и на всех людей в целом. Бог предузнаёт, каким станет человек, а значит, он предузнаёт и то, как человек распорядится благодатью и дарованным ему от Бога содействием, и на основании этого предузнания дает человеку свою благодать. Понятно, что в хронологическом плане первенство принадлежит благодати, но зато с логической точки зрения можно вполне обоснованно утверждать, что именно человеческое действие вызывает Божью благодать²⁰. В *De Incar.* 7 Феодор повсюду подчеркивает, что Бог пребывает в тех, кто оказывается достойным и стремится угодить ему. Свободное действие человека не умаляется из-за Божьей благодати, а скорее укрепляется и получает помощь для того, чтобы мы были еще решительнее в поисках добра. И хотя эта благодать предшествует любому действию с человеческой стороны, она все равно является Божьим ответом на то действие, которое он предузнал²¹.

¹⁹ См. *De Incar.* 7 [296-8].

²⁰ Ср. Greer, 'The Analogy of Grace', 94-5.

²¹ Romanides, 'The Debate over Theodore's Christology', 168, утверждает, что в понимании Феодора Божественную и человеческую свободу можно сохранить только в том случае, если благодать связывается с предузнанными заслугами.

В итоге Феодорово представление о благодати прочно связано с его идеей о человеческом продвижении от первого века ко второму и его твердым убеждением в вопросе человеческой свободы. Бог обеспечивает общие рамки для проявления благодати, когда создает нас и показывает нужное направление ко второму веку, предоставляя определенную благодать в виде помощи, силы и содействия тем, кого он предугадывает, убедившись наперед, что человек употребит эту благодать хорошо и тем самым станет угодным ему²². Феодор считает, что благодать состоит не в том, что Бог дарует *себя* человеку, а в том *нечто*, которое он ему дает.

2.3. Христос как главный пример взаимодействия с благодатью в мысли Феодора

Христологию Феодора в значительной степени можно рассматривать как продолжение его основополагающего представления о благодати. Так как Феодор подчеркивает человеческую задачу в отношении второго *katastasis* и рассматривает благодать как Божье содействие, это заставляет его выделять роль человеческого естества во Христе и проводить четкое различие между Божеством и человечеством (т. е. воспринятым человеком). Это различие позволяет ему рассматривать жизнь воспринятого человека как жизнь под благодатью Логоса: Бог знает наперед, что человек хорошо употребит благодать, и в ответ на предвиденную добродетель он оказывает ему свое содействие и помощь. Таким образом, Христос становится главным примером того, как свободное действие человека должно взаимодействовать с Божьей благодатью.

2.3.1. Благодать и разъединяющая (*divisive*) христология Феодора

Феодор, подобно Диодору до него, проводит строгое различие между Божественным и человеческим во Христе, что в основном объясняется его желанием показать, что Логос не страдал

²² Greer, 'The Analogy of Grace', 88–92, отмечает, что Ориген был первым, кто выработал такое понимание общего провидения и особенного рода содействующей благодати Божьей, а Григорий Нисский развил эти представления в виде синергизма, где Бог приходит на помощь в ответ на человеческое действие. Феодорово представление о благодати очень близко следует этой традиции.

и не умирал (хотя важно заметить, что подобное различие у Феодора обязано как раз его представлению о благодати). Поскольку благодать в его понимании означает Божье обеспечение дарами, силой и содействием, а не дар самого себя, его сотериология не требует личного Божьего присутствия в мире. В итоге терминология Феодора, с помощью которой он описывает Христа, вызвана и обусловлена его озабоченностью сохранить Божью неизменяемость. Обсуждая приход Первородного в мир в Евр 1:5, Феодор пишет: «Кто же сей, что пришел в мир и положил начало своему царствованию, приняв поклонение от ангелов? Ибо никто не будет столь безумен, чтобы утверждать, что пришедший есть Бог-Логос, несравненной силой сотворивший все из ничего и даровавший миру свою жизнь» (*De Incar.* 12.5 [305]). Похожим образом, истолковывая смерть Христа, Феодор приводит цитату из Евр 2:9 и поясняет, что, по словам автора, Христос умер отдельно (*apart*) от Бога²³, «дабы указать, что в смертном испытании Божество находилось отдельно от того, кто страдал (ибо Божество не может вкусить смерти), хотя в своей провиденциальной заботе Божество не удалилось от него, а располагалось вблизи к нему, совершив то, что и причиталось для воспринятой природы» (*Hom. Cat.* 8.9 [199]). Эти два отрывка выявляют силу Феодоровой предпосылки о том, что Логос не мог вступить в тот круг человеческого опыта, который был в жизни Христа. Особенно примечательно то, что говорится во второй цитате, где Феодор, очевидно, отождествляет (*equates*) Божественную природу с личностью Логоса. Он либо не осознает, либо не принимает различие Афанасия между страданиями Логоса как человека и его страданиями как Бога. Для Феодора тот «факт», что Божественная природа не может страдать, означает, что Логоса следует отделять от человека, который в действительности страдал и умер²⁴.

Феодор проводит тщательное различие между Логосом и воспринятым человеком практически на каждой странице своих христологических творений – и все потому, что его представление о благодати и спасении позволяет его озабоченности

²³ У Феодора в тексте стоит фраза «отдельно от Бога» (*χωρίς Θεού*), а не «по благодати Бога» (*χάρτι Θεού*).

²⁴ См. *Hom. Cat.* 5.9 [111-13]. Многие ученые отмечают, что Феодор подчеркивает Божью трансцендентность: напр., Harnack, *History of Dogma*, iv. 166; Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, 209-10.

о Божьей неизменности обуславливать его христологию. К примеру, Феодор истолковывает Никейский символ, убеждая, что отцы начинали с имен, подходящих для обеих природ, и только потом делали заявления по каждой в отдельности (*Hom. Cat.* 3.6 [61]). Комментируя отрывок из Фил 2:5-11, он доводит (как и Несторий после него), что Павел начинает с имени «Христос», чтобы указать на обе природы, и только потом делает различие между образом Божьим (т. е. Логосом) и образом раба (т. е. воспринятым человеком) (*Hom. Cat.* 6.5-6 [139-41]). Еще более поражает его рассуждение о втором пришествии Христа: он утверждает, что «вновь» придет только Божество, поскольку оно одно и явилось с Небес для воплощения. Что же касается человека, то он был создан на земле и впервые взят на Небеса в момент вознесения, а во время «второго» пришествия впервые явится на землю (*Hom. Cat.* 7.14 [183-5])²⁵.

2.3.2. Жизнь воспринятого человека под благодатью

Выше отмечалось, что Феодор ставил несколько акцентов: он подчеркивал, как благодать содействует свободной природе человека, не устанавливая над ней господства, и что задача человека состоит в том, чтобы достигать второго века. Оба эти акцента присутствуют не только там, где речь идет о людях в общем, но и там, где он обсуждает вопрос Христова человечества. В *De Incar.* 2 он пишет: «Человек-Иисус подобен всем остальным людям, отличаясь от обыкновенных (*natural*) людей лишь тем, что он Логос даровал ему благодать, ибо дарованная благодать не изменяет природы» (*De Incar.* 2 [291]). А в 15-й книге Феодор утверждает: если бы у Христа не было человеческой души и если бы Логос не одолел плотскую страсть, то никакие достижения Христа не принесли бы нам пользы; эти достижения были бы не более, чем показная видимость Бога (*De Incar.* 15.3 [311]). Свободное послушание Иисуса как человека не преграждалось Божественной благодатью или его сочетанием с Логосом, ибо в противном случае его жизнь не могла бы послужить для нашего спасения. Рассуждая подобным образом, Феодор относится к человечеству Иисуса так, будто тот – независимый человек, и называет это человечество «человек-Иисус»,

²⁵ Из числа тех отрывков, где проводится строгое различие между Логосом и воспринятым человеком см., напр., *De Incar.* 2 [292], 8 [299], 10.1 [301], 10.3 [302], 11 [302], 12.1 [303]; *Hom. Cat.* 3.7 [61-3], 6.3 [135], 6.4 [137].

хотя на самом деле такой взгляд в отношении воспринятого человека явно обусловлен тем, как он рассматривает благодать и человеческий аспект в спасении²⁶.

Феодор настолько сильно выделяет роль воспринятого человека как независимого субъекта, что даже в тех отрывках, где он рассуждает о Логосе, его акцент перемещается на человека. Рассуждая о спасении, Феодор пишет, что в тот момент, когда состояние человека стало безнадежным, «наш Господь Бог соизволил по своей благодати исправить положение. Потому-то он и воспринял от нас человечество, добросовестно исполнив Божий закон, и был явно избавлен от смертельного рока, так как ни в чем не согрешил» (*Hom. Cat.* 12.9 [335]). Затем он объясняет, что после того, как человека предали неправедной смерти, он был избавлен от смертного наказания и стал бессмертным. Из этого Феодор заключает, что «человек, воспринявший наше естество, возымел свободный доступ к Богу, став представителем всего рода, дабы остальные люди могли стать соучастниками ему в этом необыкновенном преобразовании» (*Hom. Cat.* 12.9 [337]). Хотя Феодор и начал свое рассуждение с того, что Бог сделал ради нашего спасения, все-таки роль воспринятого человека настолько сильно преобладает в его понимании Христа, что прямо на середине предложения он переходит от рассуждений о Логосе к рассуждению о заслугах человека. Там, где речь идет о «человеке, воспринявшем наше естество», субъектом предложения является Бог, а в остальной части этого отрывка субъектом становится воспринятый человек. Именно человек подчиняет себя неправедной смерти, и он же обретает бессмертие и становится представителем людей.

Так как Феодор подчеркивает независимость Христова человечества, то и роль Логоса ему представляется с точки зрения того, как он откликается на действия воспринятого человека. Мы уже видели на примере нескольких отрывков из *De Incar.* 7, как воспринятый человек расположил к себе содействие Логоса благодаря своему упорству в добродетели; еще один отрывок из этой же части особенно показателен. Истолковывая отрывок из Луки 2:52, Феодор объясняет, что Христос «возрастал в

²⁶ McNamara, 'Theodore and the Nestorian Heresy', 269; Greer, *Theodore of Mopuestia*, 52-3; Norris, *Manhood and Christ*, 198-200, и другие утверждают, что для Феодора воспринятый человек представляет собой некий независимый субъект.

благодати благодаря своему упорству в добродетели, ставшей следствием его разумения и познания. Через это благодать, оказанная ему от Бога, стала содействующей» (προσθήκη) (*Hom. Cat.* 12.9 [337]). Феодор вновь подчеркивает здесь роль воспринятого человека, обладающего явным человеческим естеством, раз ему нужно возрастать в мудрости и благодати подобно любому другому человеку. Благодать, которую он получает от Бога, заключается в содействии (προσθήκη²⁷), означающем сопутствующую помощь для его собственных стараний, чтобы достичь добродетели по мере того, как умножается его познание. Таким образом, Божья роль в жизни воплощенного человека такая же, как и в жизни любого другого человека: он даст благодать в виде поддержки для подвизания в добродетели²⁸.

Не следует полагать, что Феодор уничижает роль Логоса в жизни воплощенного человека, воспринимая ее «всего-навсего» как помощь. Содействие Логоса, оказанное по благодати, наоборот, необходимо, и у Феодора есть такие отрывки, где он приписывает инициативу Логосу. К примеру, рассуждая об искуплении, он утверждает, что у сатаны была власть над людьми из-за того, что в нас присутствовал грех, а победа над сатаной одержана благодаря безгрешности Христа. По утверждению Феодора, дабы соблюсти безгрешность Христа, благодаря которой и могла произойти победа над лукавым, «благодать удержала от греха того человека, в которого Бог облек себя ради нас» (*Hom. Cat.* 5.18 [125])²⁹. Тем не менее, даже когда инициатива принадлежит Логосу, Феодор полагает, что благодать в жизни воспринятого человека действует по принципу содействия, в котором Бог работает по мере того, как человек совершает свободное моральное действие. И как мы уже видели, Бог оказывает это содействие на основании своего предуждения о том, как воспринятый человек употребит благодать; точно так же он поступает и в отношении к остальным людям³⁰.

²⁷ Слово προσθήκη употребляется в основном в смысле приложения или какого-то прилагательного. Во второстепенном значении «содействия» оно означает нечто такое, что дается в дополнение к собственным усилиям человека. См. LSJ 1514.

²⁸ Ср. McNamara, 'Theodore and the Nestorian Heresy', 175, утверждает, что заслуги воспринятого человека принадлежат ему, несмотря на то, что он приобрел их с помощью Логоса.

²⁹ Ср. *Hom. Cat.* 7.1 [161].

³⁰ См. уже цитировавшийся отрывок из *De Incar.* 7 [296-8]. Ср. Jugie, *Nestorius et*

В силу поразительного сходства между тем, как благодать действует в жизни людей в общем и в жизни воспринятого человека, в частности, неудивительно, что Феодор рассматривает человека как нашего провожатого в преодолеваемом нами шествии. Он утверждает, что жизнь Христа была походом от первого *katastasis* ко второму: его исполнение Моисеева закона освободило нас от долговых требований законодателя, его крещение стало образцом Евангельской жизни, а его распятие и воскресение сокрушили последнего врага (смерть) и открыли для нас новую жизнь бессмертия (*Hom. Cat.* 6.2. [133]). Феодор часто повторяет, что благодаря этой жизни воспринятый человек стал первым, кто удостоился второго века и открыл для нас тот путь, по которому мы тоже можем достичь второго *katastasis*. Рассуждая о различии между Логосом и воспринятым человеком, Феодор приводит цитату из Евр 2:10 и пишет: «Заметьте, как ясно здесь сказано, что Бог-Логос совершил (perfected) воспринятого человека (*τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον*) через страдания и назвал его, т. е. воспринятого человека, вождем (*ἀρχηγόν*) спасения, ибо он первый, кто удостоился им стать, дабы у остальных тоже появилась подобная возможность (*De Incar.* 12.2 [304]). Здесь он использует библейское слово *ἀρχηγός* в значении «вождь» или «первопроходец», который первым пересекает пропасть между первым веком и вторым, облегчая тем самым путь другим. В похожих рассуждениях в *Hom. Cat.* он пишет, что в настоящий момент мы ожидаем второго века: «Пока мы предвкушали те блага, в числе которых Христос стал для нас первым плодом, он был воспринят Богом-Словом и благодаря тесному сочетанию с ним удостоился столь великой чести, что теперь мы тоже можем надеяться на соучастие (partnership) вместе с ним» (*Hom. Cat.* 12.9 [337]). В этом отрывке слова «вождь» и «первые плоды» в сущности означают одно и то же: они относятся к человеку, проложившему перед нами путь, по которому мы, подобно ему, сможем двигаться, если станем взаимодействовать с ним. В обоих случаях Феодор прямо утверждает, что вождем/первыми плодами является воплощенный человек, а не Божество или композитный *prosopon* Христа³¹.

la controversie nestorienne, 146; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 437.

³¹ Многие интерпретаторы замечают важность того понятия, что воспринятый человек служит образцом для нашего шествия ко второму веку: напр., Floro-

Подобное представление о Христе как о первопроходце, открывающем для людей путь спасения, является главным составным в богословии Феодора, так как здесь сходятся воедино его харитология, сотериология и христология. Подчеркивая, что спасение является человеческим действием, необходимым для достижения второго века с помощью Божьей благодати, он склоняется к тому, чтобы воспринятому человеку отдавать первенство в христологии, а действиям отдельного верующего – в сотериологии. На фоне такого представления о благодати, оказывающей содействие человеческой природе, Феодор настаивает на том, что Логос не дал бы воспринятому человеку соединиться с собой, если бы у того не было должных заслуг, как не даст он и нам вкусить блага второго века, если мы будем бездейственны. В обоих случаях Феодор озабочен тем, чтобы сохранить свободное действие человека, которое рассматривается в контексте общего провидения и того, как это действие располагает к себе содействие Божьей благодати. В итоге Христа можно рассматривать как человека, чья жизнь служит величайшим образцом взаимодействия между Божьей благодатью и человеческим действием: Логос пребывает с ним на основании $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$, или благодати, таким образом, что с хронологической точки зрения это предшествует какому-либо действию человека, а с логической – зависит от его заслуг в продвижении от смертности к бессмертию с помощью добродетели. Грир делает следующие выводы: «Союз во Христе является самым показательным случаем взаимодействия (cooperation) между Божьей благодатью и человеческой свободой, используемой для правильного выбора»³².

2.4. Христос как особый случай проявления благодати в мысли Феодора

Каким пронизательным бы ни было у Феодора описание Христа, в соответствии с которым он равен остальным людям, само по себе оно не может представлять адекватную христологию. Если бы этим и заканчивалось все, что Феодор писал о лице Христа,

vsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 209; Gross, *La Divinisation du chrétien*, 268-70; Norris, *Manhood and Christ*, 194-5; Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 103.

³² Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 56.

он бы не смог защититься от тех, кто считал бы его виновным в том, что для него Христос – не более чем человек, в котором Бог пребывает так же, как и в любом другом праведнике. С этого момента я намереваюсь разобраться, в чем Феодор видел уникальность Христа и какую роль при этом играла благодать.

2.4.1. Различие между Христом и христианами

Феодор прекрасно осознает, что его христологию обвиняли в отсутствии должного различения между двумя видами пребывания: между тем, как Логос пребывал во Христе, и между тем, как это происходит, в общем, в праведниках. Поэтому, много рассуждая в *De Incar.* 7 о значении пребывания, он пытается ответить на подобное возражение. Он пишет, что никто не будет столь неразумен, чтобы полагать, что Бог пребывал во Христе тем же образом, что и в праведнике; он утверждает, что в случае со Христом Бог пребывал в нем «как в сыне». Феодор поясняет это так:

Что означает фраза «как в сыне (ὡς ἐν υἱῷ)»? Это означает, что, поселившись (indwelt) в нем, он полностью (ὅλον) сочетал с собой воспринятое и уготовил (παροκεύασεν) его разделить с собой всякую честь, которая принадлежит тому, кто пребывает в нем, будучи Сыном по природе, дабы путем сего союза с ним почитаться одним *prosopon* (συντελεῖν εἰς ἓν πρόσωπον) и разделять единую с ним власть; и даже судный день и испытание всего человечества будут совершаться через него, когда наступит час его прихода (*De Incar.* 7 [296]).

В настоящем отрывке Феодор перечисляет три способа, которые делают Божье пребывание во Христе уникальнейшим случаем. Рассмотрим каждый в отдельности. Во-первых, Логос сочетал с собой воспринятого человека не частично, а целиком и полностью (ὅλον). Феодор не объясняет, что имеется в виду под таким непонятным заявлением, поэтому я рассмотрю его мысль вкратце на примере других отрывков, которые помогут пролить свет на вопрос частичного и полного пребывания. Во-вторых, Логос сделал воспринятого человека готовым разделить с ним всякую честь, принадлежащую ему по природе как Сыну Божьему. Здесь важно отметить, что Феодор не пишет так, как будто Логос просто разделил свою честь с воспринятым человеком. Скорее, тот факт, что он сделал чело-

века готовым (*παρασκεύασεν*) для такой чести, может означать, что от человека требовалось достигать этой чести Логоса, и Бог помог ему достичь этого положения через должную подготовку. В-третьих, ввиду того что воспринятый человек разделил с Логосом честь, последний почел себя и воспринятого человека за единый *prosopon*. Здесь мы встречаемся с одной из характерных сторон Феодоровой (а позже и Несториевой) христологии: Бог употребляет воспринятого человека для осуществления своих целей, а воспринятый человек, в свою очередь, разделяет честь Божьего Сына. Это означает, что они могут почитаться единым *prosopon* (*συντελεῖν εἰς ἓν πρόσωπον*) на том основании, что и Логос, и человек используют *prosopon* друг друга по принципу содействия.

Что же тогда имеется в виду, когда Феодор делает различие между полным и частичным пребыванием? Позже, в другом отрывке, Феодор пишет о Христе так:

Бог-Логос поведал о его добродетели и благодаря своему предузнанию тотчас пожелал поселиться (*indwell*) в нем в момент его зачатия. Он сочетался с ним по расположению своей воли, подав ему некую более великую благодать (*μεζονία τινα τὴν χάριν*), несмотря на то, что эта дарованная ему благодать была поделена на всех остальных людей (*De Incar.* 14.2 [308]).

Похоже, что в этом отрывке Христос отличается от остальных людей по степени: Логос предузнает добродетель воспринятого человека и на основе этого предузнания сочетает себя с ним, наделяя его более великой благодатью (т. е. более великой помощью и содействием) по сравнению с остальными людьми. Не следует, однако, думать, что это различие имеет сугубо количественный характер. Абрамовский (*Abramowski*) отмечает, что, в представлении Феодора, воспринятый человек – это не просто человек наподобие нас, ибо нашей природе не дано вступать в союз (*connection*) с Божественной природой, как это дано ему. Одному лишь воспринятому человеку было под силу соединиться с Логосом и разделить вместе с ним честь и поклонение³³.

³³ *Abramowski*, 'Zur Theologie Theodors', 293. Ср. *Dewart*, 'The Notion of "Person"', 206, который утверждает, что в понимании Феодора полное и частичное обладание содействующей благодатью различалось не столько в степени, сколько в самом роде.

Отрывок из *De Incar. 2* помогает понять, что Феодор имеет в виду, когда говорит, что Логос разделяет свою честь с воспринятым человеком. Как уже цитировалось ранее, он настаивает на том, что природа человека-Иисуса ничем не отличается от природы остальных людей; благодать, которую Бог-Логос дает ему, не изменяет его природы. Тотчас после этого он добавляет: «Но когда смерть была сокрушена, Бог дал Ему имя выше всякого имени» [Фил 2:9]. Давший его есть Бог, а тот, кто его принял, – человек-Иисус Христос, первый плод воскресения» (*De Incar. 2* [292]). Здесь определенно видно, что в понимании Феодора воспринятый человек разделяет честь Логоса не с того момента, когда Логос поселяется (*indwelling*) в нем, а лишь после его воскресения, перешагнув от первого *katastasis* ко второму и став бессмертным³⁴. Это помогает понять смысл Феодорова утверждения о том, что Логос уготапливает воспринятого человека, дабы тот разделил с ним его честь. Это означает, что ему все-таки необходимо достигать второго века путем послушания и союз (подразумевающий наделение благодатью и честью) нисколько не снимает этой задачи. Феодор подчеркивает не столько собственное действие Бога, сколько искупительные дела воспринятого человека, совершаемые им с помощью Логоса. Потому-то он и может утверждать, что всякое дело, совершаемое воспринятым человеком, совершается благодаря Логосу.

Из настоящей дискуссии должно быть очевидно, что представление Феодора о сходстве Христа с другими людьми и его уникальности напрямую зависит от того, как он понимал благодать. Будучи воспринятым человеком, он подобен нам в том, что служит в роли нашего предводителя на пути ко второму веку через свободный акт человеческого послушания. Уникальность же его состоит в том, что он получил благодать и удостоился того, чтобы Бог пребыл в нем совершенным образом: он в полной мере сочетался с Богом-Логосом, обрел такое содействие и силу, что мы могли бы сказать, что сам Бог совершал через него все его дела, а после его воскресения из мертвых он получил честь, равную чести Бога-Логоса. Он является одновременно и главным примером благодати, и ее уникальным проявлением. Это поднимает еще один вопрос, без которого

³⁴ Ср. *De Incar. 1.1* [291], *Hom. Cat. 7.10* [175-7].

не понять, почему христология Федора (и Нестория) вызвала столь сильную реакцию со стороны Александрии и Рима на предмет того, как Христос передает нам благодать и Божественное содействие. Является ли он Богом, источником благодати, который через свое человечество передает (*mediates*) эту благодать людям? Или же он способен передавать эту благодать, потому что сам, будучи человеком, получил ее от Бога? Ответ на этот вопрос зависит от другой проблемы, а именно от того, как Феодор понимал единый *prosopon* во Христе: как *prosopon* Логоса, как *prosopon* воспринятого человека или же как некоего рода композитный *prosopon*.

2.4.2. Личностный субъект во Христе

Ряд современных ученых (хотя их явное меньшинство) считает, что в мысли Феодора единым *prosopon* Христа (а значит, и его действующим личностным субъектом) является Бог-Логос. Гальтьер утверждает, что *prosopon*'ом соединения является Логос, раз он соединяет человека с собой и использует его в качестве инструмента. Далее, он предлагает, что понятие соединения (*συνάφεια*) у Феодора означает то же самое, что у Кирилла – ипостасный союз³⁵. С другой стороны, большинство комментаторов утверждает, что единый *prosopon* для Феодора – это не Логос, а лишь внешний способ (*mode*) проявления этого Логоса, который и наделяет человека своим *prosopon*³⁶. С точки зрения того, что Феодор столь упорно подчеркивает независимость воспринятого человека, кажется, что Христово человечество не рассматривается им как существующее (*subsisting*) в *prosopon*'е Логоса. На самом деле, кажется, что в большинстве текстов утверждается явно обратное: личностный субъект во Христе – это не Логос или композитный *prosopon*, а человек. Каждый раз, когда Феодор защищается от обвиняющей его стороны в том, что для него Христос – не более чем человек, он подчеркивает наличие единого *prosopon* с помощью таких имен, как «Христос», «Логос» и пр., что также указывает на две природы³⁷. Но, когда эти ограничения

³⁵ Galtier, *Théodore de Mopsueste*, 176, 339-40. Ср. Sellers, *Two Ancient Christologies*, 162-3; McKenzie, 'Annotations on the Christology of Theodore', 373.

³⁶ Ср. Sullivan, *The Christology of Theodore*, 260-1; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 307-9; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 433-4.

³⁷ Напр., цитировавшиеся выше отрывки из *Hom. Cat.* 3.6 [61] и 6.5-6 [139-41].

отсутствуют, он почти всегда относит слово «Христос» к человеку, а не к Логосу³⁸. Из этого можно заключить, что, в сущности, *prosopon* соединения – это грамматический субъект, некая семантическая идиома, описывающая совместное единство, образованное вследствие благодатного содействия, оказанного воспринятому человеку со стороны Логоса. Феодор четко говорит об этом в 5-й книге *De Incar.*, когда объясняет, как можно утверждать, что Христос единая личность:

Пусть же свойство (*character*) природ сохраняется без слияния, а личность [= *prosopon*] почитается нераздельной: первое – благодаря характерному для природы качеству, ибо усвояемый (*the one assumed*) отделен от того, кто его усваивает, а второе – благодаря личностному союзу, ибо природа обоих (и усвояющего, и усвояемого) умосозерцается в едином имени (*De Incar.* 5 [292-3]).

В данном случае личностный союз (*adunatio personae*) состоит в том, что Логос и воспринятый человек разделяют одно и то же имя (*adpellatio*). Такие имена, как «Сын», «Христос» и «Господь», одинаково относятся и к воспринятому человеку, и к Логосу, несмотря на то, что Феодор считает их отдельными субъектами, соединенными во Христе. Впрочем, хотя он и делает упор на *prosopon*'е соединения как семантическом субъекте, выражающем совместное единство, все же подлинный личностный субъект во Христе для Феодора – это собственно воспринятый человек, соединенный с Логосом и наделенный более великой благодатью, нежели другие люди, и уникальным образом разделяющий честь того сыновства, которое принадлежит Логосу.

Следовательно, в представлении Феодора Христос выступает в качестве такого человека, в котором благодать проявилась уникальнейшим образом; этот человек получил столь значительную благодать, содействие и поддержку со стороны Бога-Логоса, что его можно рассматривать как единый *prosopon* с тем, от которого он и принимает свою честь. Этот человек сочетался с Логосом благодаря тому, что последний предзнал о его добродетели, и в содействии с Божьей благодатью

³⁸ Напр., цитировавшиеся выше отрывки из *De Incar.* 2 [291], 7 [297], 12.2 [304], 15.3 [311]; *Hom. Cat.* 6.2 [133], 7.9 [175], 12.9 [335].

он стал первым, кто перешел из смертного состояния в нетленное. Поскольку он стал уникальным получателем Божьей благодати, он также оказался и посредником этой благодати для тех, кто стремится перейти от первого *katastasis* ко второму. В ряде отрывков Феодор указывает, что Христос способен передавать нам благодать, раз он сам ее получил. Он пишет: «Он [Христос] есть *рожденный прежде всякой твари* [Кол 1:15], ибо всякая тварь обновилась и преобразилась в обновлении, дарованном ей по благодати и прежде изведенном им самим, коль скоро он был переведен в новую жизнь и прославлен выше всякой твари» (*Hom. Cat.* 3.9 [65]). Здесь благодать связана с тем фактом, что Христос даровал нам новую жизнь, которую он способен передавать, потому как сам ее получил, когда был прославлен выше всякой твари после своего воскресения. Феодор подобным образом утверждает, что евхаристия способна дать нам бессмертие через помазание Святого Духа, хотя сам по себе хлеб и не содержит в себе этой возможности. В продолжение он говорит: «Он [хлеб] производит это не в силу собственной природы, а благодаря тому, что в нем пребывает Дух, как и в теле Господнем, которое он представляет; тело сие получило бессмертие силой Духа, и притом, что оно совершенно не обладало им по природе, одарило этим бессмертием и других» (*Hom. Cat.* 15.12 [479-81]). Эти два утверждения указывают на то, что Христос сам получил благодать второго века и, будучи тем, кто ее получил после воскресения, способен даровать эту благодать и нам³⁹. Христос – это уникальный получатель благодати, способный теперь передавать ее другим⁴⁰.

2.5. Выводы относительно Феодорова учения о Христе и благодати

Из данных рассуждений о благодати и христологии в мысли Феодора должно быть очевидно не только то, что он открыто озвучивает, но и то, о чем он умалчивает. Для Феодора благодать не состоит в том, что Бог напрямую дарует людям самого себя. По благодати не становятся причастниками собственного

³⁹ Ср. *De Incar.* 10.3 [302]; *Hom. Cat.* 5.18 [125-7], 16.12 [553].

⁴⁰ Ср. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 93.

Божьего естества (character) или его Божественной жизни; к тому же творения Феодора, в сущности, не содержат ни единого намека на учение об обожении. Более того, Феодор не старается подчеркнуть, что благодать – это дарованное людям общение с Богом. Конечно, верующие – это Божьи сыновья по благодати, имеющие право называть Бога своим Отцом⁴¹, и Феодор изредка указывает, что христианам даровано общение с Богом через воспринятого человека⁴², однако эти отрывки не представляют собой доминирующую сторону его учения.

Напротив, главным средоточием Феодора является вопрос движения от низшего человеческого существования к высшему, а не от человеческого существования к Божественному или же от состояния отчужденности от Бога к состоянию общения с ним. Для Феодора бессмертие и нетленность являются не столько качествами Божественной жизни, которые нам надлежало бы разделить, сколько качествами усовершенствованной человеческой жизни, приобретаемыми вследствие свободного человеческого послушания Богу. В итоге, он уделяет внимание не нашей связи с Богом через воспринятого человека, а предмету соучастия (partnership) с самим воспринятым человеком, восшедшим ко второму веку. Комментируя символ веры, Феодор утверждает, что «будучи воспринят ради нашего спасения, он вобрал в себя все обыкновенные свойства (features) человеческих существ и удостоился особого почтения (distinction), став для нас источником благ, доколе мы подвигаемся в соучастии с ним» (*Hom. Cat.* 6.7 [143]). Здесь воспринятый человек – это тот, кто взошел ко второму веку (т. е. «удостоился особого почтения»), отчего мы и связаны не с Богом-Логосом, а прежде всего с ним⁴³.

Феодор может полагать, что Христос дарует нам благодать, им самим полученную, поскольку в его понимании благодать – это либо то, что (т. е. сила или помощь) даруется людям свыше, либо то, что Бог посылает людям в виде своего содействия, не попирая при этом человеческой свободы воли. Если бы под благодатью он понимал собственно Божественную жизнь,

⁴¹ Напр., *Hom. Cat.* 5.1 [99-101], 9.18 [243-5].

⁴² Напр., *ibid.* 9.17 [241-3].

⁴³ Ср. *ibid.* 2.18 [51-3], 7.10 [175-7]. Из числа ученых, которые отмечают эту мысль, можно назвать de Vries, 'Der "Nestorianismus" Theodors', 108; Greer, *Theodore of Mopsuestia*, 71-2; Dewart, *The Theology of Grace of Theodore*, 148-9.

которую Бог даровал бы людям, или хотя бы его общение, ему было бы сложнее придерживаться такой христологии, которая делает столь сильный упор на роли воспринятого человека как главного субъекта во Христе. Будь это так, ему было бы гораздо сложнее удержаться от того, чтобы его концепция о Божьей трансцендентности не преобладала в его мысли и не привела к такой разъединяющей христологии. То, что в действительности позволяет Феодору формировать такую христологию, – это его понимание благодати и, фактически, даже его христологическое представление о Христе как о человеке, в котором благодать проявилась уникальным образом и который стал главным получателем Божьей благодати, тоже зависит от его учения о благодати.

Как мы увидим, такое представление о Христе, согласно которому он дает благодать, прежде полученную им самим, стало одной из главных концепций, вызвавшей яркую реакцию со стороны Кирилла и Кассиана. Сам же христологический спор был вызван не вопросами специального (technical) характера (достаточно ли хорошо объяснялось то, что Христос – единая личность, или что бралось за отправную точку: единство или же его две природы), а скорее представлением о благодати и сотериологическими акцентами. Но перед тем как я начну рассматривать Кирилла, я коротко затрону учение Нестория, чтобы показать, что его христология отражает то понимание благодати, которое было у Феодора.

2.6. Несторий и продолжение Феодоровой мысли

Ранее уже отмечалось, что современные ученые рассматривают мысль Нестория, по сути, как продолжение Феодорова учения, хотя, нужно сказать, что в центре внимания у Нестория был совершенно иной круг вопросов. В большинстве сохранившихся его творений рассматривается вопрос различения между Божественной и человеческой природами Христа и их союз в общем для них *prosopon*'е. Раз он так сильно выделяет эти вопросы, я рассмотрю их первыми, а затем вернусь к вопросу о благодати, о котором у Нестория, хотя и скудно, но кое-что написано.

2.6.1. Трансцендентность Бога и разъединяющая христология

Несторий, как и его учитель, отталкивается от той предпосылки, что Божественная природа совершенно трансцендентна и несовместима с человеческой природой, и это склоняет его к убеждению в том, что Логос не участвовал в человеческих событиях Христовой жизни. Рассуждая о Никейском символе, Несторий в весьма сжатом виде утверждает следующее: «Вникни в сказанные слова более внимательно и увидишь, что Божественный лик отцов не называл единосущее Божество (τὴν ὁμοούσιον θεότητα) страдавшим и не говорил, что совечное Божество рождено во времени или что восставивший разрушенный храм сам и воскрес» (*Ep.* 5 [174-5]). Похожим образом, возражая в своей первой проповеди против имени *Богородица*, Несторий заявляет: «Зачатое в утробе не было собственно Богом. Погребенное в могиле не было собственно Богом. Ибо, будь это так, мы определенно были бы поклонниками человека и поклонниками мертвеца» (*Ser.* 9 [262]). Здесь он указывает, что если бы Бог на самом деле испытал зачатие, рождение и смерть, это означало бы, что Бог изменился в человека и перестал более быть Богом; следовательно, мы были бы виновны в поклонении человеку. В начале *Lib. Her.* Несторий утверждает, что всякий, кто придерживается учения о единой природе после соединения, повинен в арианской ереси. Затем он поясняет: «В этом они лишают Бога-Слово его совершенства (*integrity*), ибо приписывают ему свойства человеческой природы, якобы воспринятые вследствие присоединения природной ипостаси, что сделало бы его жизнь и страдание с человеческой точки зрения всецело природными» (*Lib. Her.* 1.2 [88]). То, что другие открыто приписывали Логосу человеческие страдания, для Нестория было подобно искушению, так как он считал, что ипостасное соединение должно означать не что иное, как то, что сам Логос пострадал⁴⁴. Вне сомнений, главное, что стимулирует христологию Нестория, – это его желание показать, что Логос трансцендентен и отделен от страдания⁴⁵.

⁴⁴ Среди тех многих отрывков, в которых Несторий подчеркивает бесстрастность Логоса, см. *Ep.* 1 [166], 3 [171], 5 [178-9]; *Ser.* 5 [234], 14 [286-7]; *Lib. Her.* 1.3 [133], 1.3 [144-5].

⁴⁵ Ср. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis*, 229; Hallman, 'The Seed of Fire', 390.

Несторий, подобно Феодору, считает, что Логос не терпел человеческих страстей Христа, и это мнение заставляет его проводить строгое различие между Божеством и человечеством во Христе. Он настаивает на том, что семя Авраама относится не к тому, кто сказал: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8:58) или «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). Напротив, под семенем Авраама следует понимать того, кто сказал: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим» (Лук 4:18). В духе негодования Несторий делает следующее заключение: «Не Божество здесь помазывается, а человечество, еретик ты этакий!» (Ser. 5 [234-5]). В других случаях он делает похожие различия между природами, доказывая, что «Дух Святой не создавал Бога-Логоса, ибо *родившееся в ней есть от Духа Святого* [Мат 1:20]. Скорее, он образовал из Девы храм для Бога-Логоса, дабы тот смог обитать в нем. Что же касается смерти, воплощенный Бог не умирал; сам же он и воскресил того, в ком воплотился» (Ser. 9 [252]). В этих отрывках, как и во всех остальных творениях Нестория на христологические темы, проводится столь сильное различие между Божеством и человечеством, что кажется, как будто это не просто различные природы, но различные субъекты. В одних случаях в жизни Христа говорит и действует Логос, а в других, таких как крестное страдание, говорит и действует воспринятый человек⁴⁶.

Такое выделение трансцендентности Логоса и соответствующего различия между природами заставляет Нестория отказаться от общепринятого имени *Theotokos*. В возражение насчет этого термина у него находятся типично рациональные обоснования, ибо он настаивает: «Рожденный должен быть единой сущности с рождающим», и «никакая мать не может родить того, кто превосходил бы ее по возрасту» (Ep. 1 [167-8]). Откровенно говоря, для Нестория имя *Theotokos* ... абсурдно, впрочем, он согласен принять его, если для равновесия добавить слово *Anthropotokos*. Он объясняет, что «Пресвятую Деву надобно называть не только Богородицей, но и человекородицей, ибо она не рождала Бога, словно от нее было усвоено и само существование Бога-Слова. Будь это так,

⁴⁶ Ср. Ser. 3 [227-8], 8 [248], 11 [277-8]; Lib. Her. 2.1 [195].

Дева сама была бы Творцом!» (Ep. 9 [191])⁴⁷. И все же более предпочтительным термином Несторий считал *Christotokos*. В адрес Иоанна Антиохийского он пишет: «Мы называем ее христородицей, дабы имя сие четко указывало на две реальности – Божью и человеческую» (Ep. 7 [185])⁴⁸. Несторий благосклонен к употреблению этого термина, так как под ним он подразумевает, что рожденный от Марии есть *prosopon* соединения, т. е. некто, объединяющий в себе и Божество, и человечество, хотя от себя Мария произвела лишь его человечество. Данный термин помогает защититься от абсурдного заключения о том, что вечное Божество Христа произошло в утробе Девы.

Из вышеприведенных цитат очевидно, что мысль Нестория подчинена его представлениям о бесстрастности и трансценденности Логоса. Поэтому, отстаивая такую христологию, которая превращает Логоса и воспринятого человека в двух почти независимых субъектов, он прежде всего озабочен тем, чтобы не думали, что Логос претерпел рождение, страдание или смерть. Озабоченность Нестория – та же, что и ранее у Феодора.

2.6.2. Пребывание Логоса в воспринятом человеке

Еще один элемент сходства Нестория с Феодором – это заметный акцент первого на роли воспринятого человека. Он настаивает на том, что природы Христа не нуждались друг в друге и каждая была всецело самодостаточной (*complete*) (*Lib. Her.* 2.1 [265-6]). Порой он употребляет слово «Христос» в отношении к воспринятому человеку, зачатою отдельно от Логоса, чтобы показать, насколько независимым он почитает его как субъекта. Несторий утверждает: «Так же, как Израиль назван «сыном», а Моисей – «богом», так и Христос, т. е. воспринятый человек, должен быть назван «Богом», хотя по природе он не есть ни «Бог», ни «Сын Божий» (*Lib. Her.* 2.1 [182]). Еще более поражает то, что Несторий (как и Диодор до него) заявляет, что двух сыновей не может быть по той причине, что Логос, истинный Сын, сочетал человека с собой, разделив с ним честь своего сыновства. В продолжение он пишет: «Благодаря этому Бог-Логос назван также «Христом», ибо он постоянно связан (*συνάφεια*) со Христом» (*Ser.* 10 [275]). Очевидно, что Христос

⁴⁷ Ср. *Ser.* 18 [303].

⁴⁸ Ср. *Ep.* 5 [177], 6 [181-2].

в понимании Нестория – это воспринятый человек и называть «Христом» Логоса можно только в том случае, если говорить о нем не в собственном смысле. В христологии Нестория преобладает именно воспринятый человек.

Такой акцент на роли воспринятого человека заставляет Нестория следовать за Феодором и объяснять союз как пребывание Логоса. На этот счет показателен отрывок, в котором Несторий обсуждает Ин 1:14: «Слово стало плотью, то есть усвоило плоть (ἀνέλαβε σάρκα), и обитало с нами, то есть приняло на себя нашу природу (ἐνδύσατο φύσιν), и жило среди нас, и мы видели славу Его, то есть славу Сына. Он не сказал: «Мы видели рождение Логоса»» (Ser. 14 [287]). Как видно, Несторий считает, что пребывание Логоса среди нас означает то, что он пребывал в нашей природе через усвоение человечества. Этот библейский текст точно так же объяснял и Феодор в *De Incar.* 9.1-2 [300]. Предложив доводы о том, что Логос не родился от Марии, Несторий немедленно продолжает в том же духе: «Раз Бог – внутри того, кто был воспринят, то сей воспринятый, будучи соединен с тем, кто его воспринял, назван «Богом» (συυχηματίζει θεός) благодаря тому, кто его воспринял» (Ser. 9 [262])⁴⁹. В других случаях Несторий указывает, что Логос начал пребывать в воспринятом человеке, когда тот был зачат. Он пишет: «То, что было единой с нами сущностью, было исполнено неразлучным Божеством, когда он, т. е. воспринятый человек, родился от Девы» (Ep. 9 [192]).

Несторий не только описывает христологический союз как усвоение человека и пребывание в нем Логоса, но и утверждает, подобно Феодору, что этот союз следует понимать как благоволение и соучастие (sharing) в чести. Я не смог найти в творениях Нестория точное выражение «союз по благоволению» (ἐνωσις κατ' εὐδοκίαν)⁵⁰, но, похоже, что он все-таки использовал эту фразу, так как во втором послании к Несторию Кирилл явно отвергает такое описание союза, которое совершается «всего лишь по воле или благоволению» (κατὰ θέλησιν

⁴⁹ Ср. *Lib. Her.* 1.3 [127].

⁵⁰ McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 162, утверждает, что «сочетание по благоволению» стало для Нестория специальной фразой, с помощью которой он описывал способ воплощения. Однако в пользу своих доводов он приводит *Lib. Her.* 1.1.58 [52] отрывок из спорного диалога, где союз описывается как любовь, хотя при этом не используется само слово εὐδοκία.

μόνην ἢ εὐδοκίαν) (Ep. 4 [1.1.1.26-7]). Маловероятно, чтобы в послании к Несторию, составленном в 430 г.,⁵¹ Кирилл оспаривал бы формулу Феодора. Поэтому кажется вполне вероятным, что это выражение встретилось ему при чтении собственных творений Нестория. Более того, как предлагает Престидж, понятие «добровольного союза» в *Lib. Her.* тождественно выражению Феодора ἔνωσις κατ' εὐδοκίαν и, возможно, даже представляет собой перевод этого выражения с греческого⁵². Но даже если Несторий и не употреблял эту фразу, то его понимание союза все равно похоже на Феодорово, так как он постоянно говорит о том, что Логос разделил свою честь с воспринятым человеком. Он пишет: «Посему мы сохраняем сочетание природ неслитным (ἀσύγχυτον συνάφειαν). Мы исповедуем Бога в человеке; поклоняемся человеку, почитаемому вместе со всемогущим Богом благодаря Божественному сочетанию (τῇ θεῖα συνάφεια)» (Ser. 8 [249]). А в своем знаменитом отрывке из первой проповеди, возражая против имени *Theotokos*, он заявляет: «Я почитаю рожденного ради родившей его, и поклоняюсь явившемуся ради того, кто в нем сокрыт. Бог неотделим (ἀχώριστος) от того, кто явился, и потому я не делю честь того, что неразделимо. Я разделяю природы, но сочетаю поклонение (χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνώ τὴν προσκύνησιν)» (Ser. 9 [262])⁵³. Несторий, подобно Феодору, считает, что воспринятый человек является получателем той чести, которая принадлежит Логосу, вследствие чего обоим можно поклоняться и почитать как единого Сына.

2.6.3. *Prosopon* соединения и единый субъект во Христе

Несторий уделяет много внимания учению о просопическом соединении, и в *Lib. Her.* он истолковывает воплощение как обмен *prosopa*'ми, где Логос и воспринятый человек используют *prosopon* друг друга⁵⁴. Этот особо утонченный язык

⁵¹ Parvis, 'The Commentary on Hebrews', 417-18, показывает, что около 432 г. Кирилл уже собирал материалы, чтобы выступить против Феодора, а возможно, это было и еще раньше — около 428 г. И все же кажется маловероятным, чтобы он переключил свое внимание на Феодора до Ефеса. Поэтому, если даже предположить, что в этот момент Кирилл действительно располагал флорилегием Феодора, то все равно его внимание было бы приковано к терминологии Нестория, а не Феодора.

⁵² Prestige, *Fathers and Heretics*, 292.

⁵³ Ср. Ep. 3 [171], 9 [191]; *Lib. Her.* 2.1 [276].

⁵⁴ Напр., *Lib. Her.* 1.3 [127], 1.3 [137], 1.3 [147], 2.1 [167], 2.1 [195], 2.1 [233] и т. д.

наталкивает на два важных вопроса: кто является *prosopon*'ом соединения: Логос, человек или же некий композит? И потом, является ли *prosopon* соединения действительным личностным центром Христова существа? В своем втором послании к Целестину Несторий негодует, что его противники «осмеливаются телесные страдания переносить на Божественное естество Единородного, и, допуская в них изменение из-за их сорастворения между собой, они сливают оба естества, которые следует почитать целыми и неслитными, соединенными через сочетание в едином лице Единородного» (Ep. 3 [171]). В данном тексте выражение «сочетание в едином лице Единородного» может произвести такое впечатление, как будто Несторий считал, что соединение произошло в лице Логоса, и некоторые ученые утверждают, что именно это и имел в виду Несторий⁵⁵. Однако важно учитывать, что в употреблении Нестория слово «Единородный» не означает просто Логос, как у других авторов, которые его используют. Скорее, Несторий употребляет это слово, равно как и имена «Сын», «Господь» и «Христос», одновременно и в отношении к человеку, и в отношении к Логосу⁵⁶. Истоковывая символ веры, он цитирует утверждение веры в Господа Иисуса Христа, Единородного Сына Божьего, и поясняет: «Заметь, как прежде всего они устанавливают общие для Бога и для человека имена, такие как «Господь», «Иисус», «Христос», «Единородный» и «Сын». Затем, опираясь на них, они учат о том, как он стал человеком, пострадал и воскрес» (Ep. 5 [175]). В данном случае, как и в других местах, Несторий указывает, что единый *prosopon* Христа – это семантическая данность, своеобразный способ указания на объединенное содействие между Логосом и воспринятым человеком, к которым он применяет одинаковые имена⁵⁷. Поэтому нельзя заключить, что в понимании Феодора единый личностный субъект во Христе – это Логос⁵⁸.

⁵⁵ Hanp., Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching*, 98; Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis*, 186.

⁵⁶ Это отмечено в McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 152.

⁵⁷ Ср. Ep. 11 [196]; Ser. 9 [254], 10 [269]; Lib. Her. 2.1 [185], 2.1 [207].

⁵⁸ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 453, утверждает, что, если в Ефесе Несторий вкладывал в сказанное им действительно онтологический смысл, тогда *prosopon* соединения – это всего лишь добавочный (additive) субъект, некая сумма качеств, полученных от обоих природ, а вовсе не действительный личностный субъект. Ср. Kelly, *Ancient Christian Doctrines*, 316.

Несторий фактически не только отказывается от того, чтобы назвать Логоса личностным субъектом Христа, но и дает понять, что как раз в этом вопросе он и разошелся с Кириллом. В *Lib. Her.* он истолковывает символ веры в том же духе, что и раньше, а затем добавляет:

Я говорил и подтверждал [свои слова конкретными доводами. – *Прим. пер.*], что союз следует рассматривать в отношении к единому *prosopon* Христа и всевозможными способами указывал, что Бог-Слово стал плотью, оставаясь при этом Богом-Словом в том человечестве, в котором Христос стал человеком. Вот почему, говоря о лице Христа (в отношении которого и был спор), отцы сперва установили то, из чего произошел Христос. Вы же, наоборот, упускаете их две природы из внимания, считая их неважными, и тем самым расторгаете их между собой, ибо желаете, чтобы Бог-Слово был *prosopon соединения* в двух естествах (*Lib. Her.* 1.3 [127]).

Этот важный отрывок показывает, что спорный вопрос между Несторием и Кириллом состоял не в том, как описывался Христос (с одной или с двумя природами), поскольку Несторий признает, что Кирилл также видел во Христе две природы. Спорный вопрос, однако, заключался в том, следует ли считать, что Логос был личностным субъектом Христа. Несторий верно понимает, что Кирилл как раз этому и учил, тогда как сам он считал иначе даже под конец своей жизни. Поскольку *prosopon соединения* – это, по большому счету, грамматический субъект и раз Несторий настолько сильно выделяет роль независимого человека, когда он пишет о Христе, то, даже если у него и есть какое-то понятие личностного субъекта во Христе, он рассматривает этот личностный субъект в отношении к самому человеку, в коем обитает Логос.

2.6.4. Учение о Христе и благодати у Нестория

Должно быть очевидным, что Несторий строит свою христологию по тому же образцу, что и Феодор. К тому же то немногое, что он пишет о благодати, служит достаточным доводом в пользу того, что за его представлениями о Христе скрывается та же сотериологическая озабоченность, которая была у Феодора. Наиболее явным образом эти озабоченности проступают в первой проповеди (я цитировал ее несколько раз выше), в которой он возражает против имени *Theotokos*. В этой проповеди Несторий

проводит различие между природами Христа, причиной чему есть отчасти то, что он рассматривает воспринятого человека как совершителя нашего искупления. Он отмечает, что лишь человек мог оплатить долг Адама: «Тому, кто устранил долг, надлежало прийти из того же рода, из которого и тот, на ком этот долг был. Этот долг произошел от женщины, и от женщины – отпущение от него» (*Ser.* 9 [256]). Немного ниже от лица человечества, умоляющего Бога о прощении, Несторий говорит:

Ты разгневался на меня по причине Адамова преступления. Я же умоляю тебя о благосклонности от его лица, если ты и в самом деле сочетал себя с тем Адамом, который лишен греха. Посему, да буду я предан тлению по причине первого Адама, и да стану я сопричастником нетленности по причине второго, того Адама, который лишен греха. И так же, как я был сопричастен смерти первого, так да буду я сопричастен бессмертной жизни второго (*Ser.* 9 [257]).

Из этого отрывка можно увидеть, что Несторий подчеркивает понятие двух веков в точности, как это делал Феодор. Он считает, что на данном этапе люди разделяют смертный удел Адама (первый век), а в будущем (второй век) обретут нетленность. Также заметим, что воспринятый человек – это «Адам, лишенный греха», который и сочетается с Логосом; этот же самый человек, а не собственно Логос, и вершит искупление. Так что в будущем христиане обретут нетленность и бессмертие именно этого воспринятого человека, а не собственно Бога-Логоса. Еще ниже в этой же проповеди Несторий утверждает, что Христово ходатайство действует по той причине, что он обладает нашей природой:

Наше естество, в которое Христос облекся, подобно одеянию, вступает за нас, будучи всецело свободным от всякого греха и указывая в дерзновении на свое непорочное происхождение, в отличие от того, кто был создан прежде, т. е. Адам, и навлек наказание на свой род по причине соделанного греха. Сию возможность получил воспринятый человек: дабы, будучи человеком, посредством плоти истребить то тление, которое плоть же и породила (*Ser.* 9 [258-9]).

В этом отрывке мы видим, что «наше естество» и «воспринятый человек» – это тождественные фразы: именно человеку

дана возможность посредством своей безгрешности уничтожить тленность, которая постигла нас из-за Адамова греха. В этом отрывке, как и во всей проповеди в целом, вершителем (agent) искупления представлен именно воспринятый человек, возводящий нас к веку нетления⁵⁹.

Роль воспринятого человека в искуплении также подчеркивается в *Lib. Her.*, где Несторий утверждает, что мы связаны с этим человеком благодаря его великой победе. Этот человек разделит нашу смертную участь, чтобы мы смогли стать сопричастниками того имени, что выше всех имен, имени, дарованного по благодати Логоса, который и воскресил его (*Lib. Her.* 1.3 [151]). Важно заметить, что воспринятый Логос передает нам то, что и сам получает от Логоса. Для Нестория, как и для Феодора, Христос передает благодать на том основании, что он сам ее получил после своего воскресения. Позднее в том же стиле Несторий пишет о воспринятом человеке так: «Не сотворив греха, он остается послушным, ибо верен в высшем; благодаря этому он и был избавлен от смерти ради спасения всего мира» (*Lib. Her.* 1.3 [161]). В этих словах послушание человека вознаграждается тем, что он сам получает избавление от смерти, которое Несторий затем связывает с нашим спасением, нашим избавлением от тленности. Он не говорит, в чем именно заключается эта связь: либо в том, чтобы и нам, по существу, подражать послушанию воспринятого человека, дабы и себе обрести избавление от смерти, либо в том, чтобы принять для себя это избавление от человека, который достиг его собственным воскресением⁶⁰. Но несмотря на подобную неопределенность в отношении того, как Несторий рассматривает осуществление искупления, очевидно то, что его осуществляет воспринятый человек.

Несторий не дает прямых свидетельств в отношении того, воспринимал ли он благодать в качестве Божественной помощи, необходимой для достижения второго века, и рассматривал ли Христа как высший пример взаимодействия между благодатью и человеческой свободой. Тем не менее нам

⁵⁹ Cp. Prestige, *Fathers and Heretics*, 304; Greer, *The Captain of our Salvation*, 311.

⁶⁰ Большинство ученых считает, что Несторий выделял именно первое, т. е. роль воспринятого человека в приведении человека к победе над смертью и второму веку. Напр., Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching*, 139; Loofs, *Nestorius and his Place*, 93-4; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 167.

не следует предполагать, что сам факт умалчивания о подобных вопросах обусловлен недостатком его внимания к ним. По утверждению Грира, Несторий, скорее всего, был просто вынужден сражаться с опорой на александрийскую терминологию, почему он и не уделяет так много внимания христологии собственной. Более широкий спектр его озабоченностей (с помощью которого можно было бы понять его христологию) был утрачен⁶¹. Но если бы нам удалось восстановить этот более широкий спектр его озабоченностей, то мы, вероятно, обнаружили бы, что они не отличаются от тех, которые занимали Феодора. Такие положения, как сходство отправных точек между Несторием и Феодором, совпадение между тем, что Несторий пишет о спасении, и тем, как Феодор представляет идею о двух веках, и соответствие его христологии собственной с христологией Феодора, подсказывают, что Несторий исходил из тех же представлений о благодати, из которых исходил и сам Феодор. Но даже те свидетельства, которыми мы располагаем, дают основание таким, как Торнер (Turner), уверенно заключать, что «если Христос должен был стать нашим «соратником по ристалищу», а воплощение, совершенное им, должно было воззвать к нашему состоянию, то его победа – это не действие Бога-Логоса, а его собственное достижение, полученное при содействии Божьей благодати»⁶². Такая оценка Нестория наверняка могла бы дословно подвести итог Феодоровой мысли.

Таким образом, у нас есть достаточное основание полагать, что христология Нестория, которую он принес с собой в Константинополь в 428 г., по крайней мере в своем общем виде, была Феодоровым учением о Христе как о необыкновенно «облагодатствованном» человеке, величайшем получателе благодати, а значит, и способном передавать эту благодать остальным людям. Такое понимание благодати и спасения не требовало, чтобы Бог напрямую и личным образом присутствовал в этом мире, что и породило у Нестория, как и у Феодора, такую озабоченность о бесстрастии Логоса, которая привела к разъединяющей христологии. С учетом этих доводов я перехожу теперь к Египту, где созревало совершенно отличное представление о благодати накануне V столетия.

⁶¹ Greer, *The Captain of our Salvation*, 313.

⁶² Turner, *Jesus the Christ*, 39.

Учение о благодати как об участии в Божественном общении в ранних творениях Кирилла

Концепция благодати, лежащая в основе христологии Кирилла Александрийского, прямо противоположна той, которой придерживались Феодор и Несторий. Кирилл рассматривает благодать не в качестве посылаемой свыше Божьей силы, поддержки и содействия, которые оказывают людям помощь для восхождения ко второму веку, а скорее в качестве дара, в котором Бог предлагает людям самого себя. Следовательно, одна из доминирующих тем (а возможно, и самая доминирующая тема) в его мысли – это преобразование в богов и сыновей Божьих по благодати. В творениях Кирилла заметно фигурируют такие отрывки из Писания, как Пс 81:6 и 2 Пет 1:4¹, а спасение он рассматривает как обожение. Впрочем, если мы говорим, что человеческие существа становятся богами и сопричастниками Божественной природы, то немедленно встает вопрос о том, что значит для Бога подарить нам самого себя. Начиная с этой главы и в следующей, включительно, я рассмотрю этот вопрос и все, что с ним связано в отношении к христологии Кирилла.

Я начну с рассмотрения структуры Кирилловой сотериологии, чтобы исследовать его представление о спасении как о восстановлении людей в их первозданное состояние. Затем я

¹ Напр., *Trin. Dial.* 7 [246.166], где Кирилл ссылается непосредственно на эти два библейских текста и обсуждает, что значит для христиан быть богами. Ср. *Com. Johan.* 1.9 [1.133]; *Trin. Dial.* 3 [237.82].

перейду к вопросу о том, какие аспекты своей жизни Бог разделяет с нами, по мнению Кирилла, когда дарует нам самого себя. После обсуждения этих относительно понятных аспектов Кирилловой мысли я исследую в этой главе его концепцию Божьего сыновства, под которым он, в сущности, понимал благодать и Божий дар самого себя в спасении. По ходу исследования я буду использовать те творения Кирилла, которые были написаны до разгара Несторианского спора, а затем в 4-й главе обращусь к творениям, написанным непосредственно в период самого спора, чтобы показать тесную взаимосвязь между его представлением о том, что благодать – это Божий дар людям самого себя, и его пониманием Христова единства².

² Ученые сходятся во мнении о том, что все экзегетические и антиарианские творения Кирилла, уцелевшие в относительно неповрежденном виде, были написаны до начала спора. При этом, однако, нет единого мнения насчет того, в какой именно очередности эти книги были написаны. Jouassard, 'L'Activité littéraire de Cyrille', 170, утверждает, что Ветхозаветные комментарии Кирилла были написаны до 423 г., *Thes.* и *Trin. Dial.* – между 423 и 425 гг., а *Com. Johan.* – в начале 425 г. Charlier, 'Le "Thesaurus" de Cyrille', 64, считает, что три антиарианских творения были самыми ранними работами Кирилла, после которых были написаны его экзегетические творения. Liébaert, *La Doctrine christologique de Cyrille*, 16, заключает, что в вопросе очередности этих ранних творений не может быть никакой уверенности. Учитывая цели настоящего исследования, вопрос очередности ранних творений Кирилла не играет большой роли, поскольку я не собираюсь определять поэтапную прогрессию его мысли. Единственно важный для меня вопрос, касающийся хронологии, – это определить, какие творения были написаны до Несторианского спора, а какие – после. В этом отношении единственная работа, которая вызывает разногласия, – это *De Incar. Vnigen*. Многие ученые (напр., Pusey, *Cyrilli De recta fide*, стр. vii; Mahé, 'Cyrille', 2490) считают, что *De Incar. Vnigen*. было вторым изданием *De Fide Theod.*, адресованного не одному Феодосию, а широкому кругу читателей. Однако де Дюран, *Cyrille: Deux dialogues christologiques*, 44-5, утверждает, что существующие различия между этими двумя работами можно лучше всего объяснить, если предположить, что *De Incar. Vnigen*. было написано раньше. К примеру, в нескольких местах в *De Incar. Vnigen*. употребляется ἄνθρωπος, тогда как в *De Fide Theod.* – ἄρξ или ἄνθρωπότης (ср. *De Incar. Vnigen*. [220.18] и *De Fide Theod.* 16 [1.1.1.52.15]; также *De Incar. Vnigen*. [226.16] и *De Fide Theod.* 18 [1.1.1.53.25]), эти изменения показывают, что в поздней работе Кирилл желал избежать таких формулировок, которые могли бы подразумевать независимое человечество Христа. Кроме того, де Дюран (de Durand) отмечает (52-3), что в *Ep.* 2 [1.1.1.24-52] Кирилл заявляет, что он написал книгу о Троице и в ней есть такие рассуждения о воплощении, которые совпадают с его нынешними наставлениями. Эта оговорка может относиться к его 6-му диалогу из *Trin. Dial.* (как доказывает Pusey, *Cyrilli De recta fide*, viii-ix), хотя де Дюран непосредственно утверждает, что она, скорее всего, относится к самому *De Incar. Vnigen.*, которая в подобном случае должна представлять собой дополнение к *Trin. Dial.* и датироваться приблизительно

3.1. Спасение как восстановление людей в первоначальное состояние

В разделе 1.3.1 отмечалось, что в творениях Ириней и Оригена наблюдается напряжение между двумя представлениями о спасении: первым, согласно которому спасение – это возвращение в первоначальное состояние (трехактная модель спасения), и вторым, согласно которому – это возвышение к совершенно новому состоянию (двухактная модель). У Афанасия такое напряжение почти отсутствует; он рассматривает спасение, в сущности, как восстановление в первоначальное состояние, с главной разницей между двумя состояниями в том, что нетленность Адама после творения не была постоянной, во Христе же верующие обретают постоянное нетление, которое уже нельзя утратить³. Вслед за александрийским предшественником, Кирилл, в целом, придерживается именно такого представления о спасении.

Один из тех случаев, когда Кирилл ясным образом выражает свое представление о спасении как о возвращении в первоначальное состояние, можно увидеть в его толковании на отрывок из Ин 17:18-19. Разъясняя смысл молитвы Иисуса, он утверждает: «Он умолил Отца даровать нам святость (ἀγίασθόν) в Духе и через Духа, желая вновь возжечь (ἀναζωπυρεῖσθαι) в нас то, что Бог даровал нам от первых времен бытия и в начале сотворения» (*Com. Johan.* 11.10 [2.719]). Он поясняет, что, сотворив Адама, Бог дал ему жизнь, когда вдунул в него свой Дух. В продолжение он говорит: «Посему и просит переобновить (ἀνανεοῦσθαι) и как бы вновь преобразовать (ἀναπλάττεσθαι) в первоначальный образ человеческую природу через сопричастие Духу, дабы, как облеченные той первой благодатью и вновь сообразованные (ἀνακοιμισάμενοι) с ним, мы смогли бы восторжествовать над царящим в этом мире грехе» (*Com. Johan.* 11.10 [2.720]). В этом отрывке следует обратить внимание на два момента. Во-первых, Кирилл четко дает понять, что святость (ἀγίασμός) не является присущей человеческой природе характеристикой; тем не менее, она была дарована человеку от сотворения, когда Бог образовал

от 425 г. В своем исследовании я буду относить *De Incar. Vnigen.*, вслед за де Дюраном, к числу ранних творений Кирилла, хотя, если кто-нибудь и пожелает считать эту работу более поздней, это не отразится на моих доводах.

³ Напр., *De Incar. Ver.* 3-5 [140-6], 7 [150]; *Com. Arian.* 2.68 [292c-3a]).

Адама и вдунул в него Святого Духа. Сами по себе люди не являются святыми; мы получили эту святость от Бога после сотворения. Такое первоначальное сопричастие Святому Духу Кирилл называет «первозданным подобием» людей и «первой благодатью»: как только Бог сотворил нас, он предложил нам себя в дар через Духа, тем самым образовав наш первоначальный образ по своему собственному образу. Во-вторых, Христос желает, чтобы мы вернулись к былому состоянию первоначальной святости. Кирилл употребляет слово «вновь» (πάλλι) в сочетании с четырьмя глаголами, начинающимися приставкой ἀνα-, чтобы показать, что спасение – это возвращение к сопричастию Святому Духу, которое нам было даровано еще раньше. Святость *вновь* возжигает (ἀναζωπυρέομαι) нас к жизни; наше естество *переобновляется* (ἀνανέομαι) и *вновь* преобразовывается (ἀναπλάττομαι) в свой прежний образ; мы *вновь* сообразуемся (ἀνακομίζομαι) с Богом.

Обсуждая позднее отрывок из Ин 20:22-3, в котором говорится, что Иисус дунул в сторону своих учеников и повелел им принять Духа Святого, Кирилл пишет: «Подобно тому, как и прежде, человек был образован и стал существовать, так и ныне он обновляется (ἀνακαινίζεται); и подобно тому, как некогда он был создан по образу своего Творца, так и ныне через сопричастие Духу преобразуется в подобие своего Создателя» (Com. Johan. 12.1 [3.135]). Как и прежде, Кирилл проводит здесь прямую параллель между нашим первоначальным состоянием (когда мы были созданы по образу Божьему) и преображением в этот образ. Как создание, так и воссоздание происходит благодаря тому, что Бог дает нам возможность стать сопричастниками его Духу⁴. Эти рассуждения Кирилла об отрывках из Ин 17:18-19 и 20:22-3 очень хорошо иллюстрируют распространенный способ того, как он объясняет творение и искупление. Сотворив людей, Бог не только призвал их

⁴ Boulnois, 'Le Soufflé et l'Esprit', 3-30, отмечает, что большинство авторов ранней Церкви полагало, что в Быт 2:7 идет речь о том, что Бог дает Адаму человеческую душу, хотя были и такие, кто, подобно Кириллу, толковал этот отрывок в ином значении – что Бог дает Адаму самого Святого Духа. Бульнуа замечает, что Кирилл ссылается на этот отрывок, по меньшей мере, в 17 местах, из которых 9 раз связывает его с тем событием, когда Иисус дунул, чтобы ученики получили Святого Духа в Ин 20:22. Кирилл, несомненно, считает, что между первозданным и искупленным состояниями существует самая тесная взаимосвязь.

стать сопричастниками его естества, но и предложил им это сопричастие через дар Святого Духа. Спасение восстанавливает человеческую природу в это первоначальное состояние⁵.

Впрочем, сказать, что спасение – это возвращение в первоначальное состояние, в котором мы были сотворены от начала, не означает, что эти два состояния абсолютно тождественны. Подобно Афанасию⁶, Кирилл подчеркивает, что Адам не обладал постоянным сопричастием Духу, а после грехопадения и вовсе утратил его. Поэтому благодаря Христу и его искуплению это сопричастие восстанавливается для человеческого рода, вследствие чего нам дается постоянное и «гарантированное» обладание Духом Святым. Разъясняя, что означает изливание Духа на людей (Иоил 2:28-9), Кирилл открыто выражает это представление, сопоставляя Христа и Адама в том, как они получили Духа:

Как я и говорил, Единородный, будучи богат, обнищал [2 Кор 8:9] и, став человеком наподобие нас, принял собственного Духа (τὸ ἴδιον Πνεῦμα) как бы извне (ὡς ἐπακτόν), который и пребыл на нем. Ибо так сказал благословенный Иоанн-евангелист [Ин 1:32]. Случилось же сие, дабы его пребывание в нас было постоянным, как и в том, кто стал вторым началом нашего рода, то есть Христос. Ведь на сем основании он и прозван вторым Адамом, благодаря которому мы взошли до несравненно лучшего состояния (τὸ ἀσυκρίτως ἄμεινον) и обрели более превосходное рождение свыше (ἀναγέννησιν εὖ μάλα) через Духа, от начала пребывавшего в нас, но забранного ныне вследствие плотского [развращения. – Прим. пер.], ведущего к тленности и греху (Com. Joel 2 [1.338]).

В этом отрывке Кирилл устанавливает тесную связь между Христом, который обладает Духом постоянно, и нами, получившими его на время. Несмотря на то, что Христос получает Духа «как бы извне» (ὡς ἐπακτόν), его положение как Единородного Сына позволяет ему обладать Духом постоянно и владеть им

⁵ Среди многих других примеров, где Кирилл представляет спасение в виде трехактной модели, см. Ep. Pasch. 2.8 [372.230], 8.6 [392.110], 10.1 [392.192]; Thes. 32 [561b-d]; Trin. Dial. 7 [246.206]; Com. Johan. 1.9 [1.133], 2.1 [1.184], 9.1 [2.485-6], 11.10 [2.726]. Из числа творений, которые были написаны во время Несторианского спора или какое-то время спустя, ср. Con. Nes. 4.3 [1.1.6.83]; Schol. 1 [1.5.219-20/1.5.184]; De Dog. Sol. 2 [190-2], 3 [194]; Con. Theo. 1.3 [3.512].

⁶ См. Con. Arian. 2.68 [292c-3a].

собственным образом. Но, получив Духа как человек, он тем самым обеспечивает и нашу, и свою человеческую природу такой возможностью, чтобы Дух Святой постоянно пребывал в нас. Поскольку искупление дарует людям приобщение к Духу Святому через Христа (который есть одновременно и Бог, и второй Адам), наше искупленное состояние – неизменно и постоянно, в отличие от непостоянного состояния Адама. Поэтому Кирилл и описывает это новое состояние как «несравненно лучшее» и «превосходное рождение».

В похожем отрывке из пасхального послания Кирилла, написанного в 428 г., говорится:

Итак, ввиду нашего безвыходного положения, Богу-Отцу нужно было послать собственного Сына, дабы преобразить наше состояние из бывшего в несравненно лучшее (τὸ ἀσυγκρίτως ἄμεινον) и спасти нас на земном скитании, высвободив от греха, уничтожив сам источник греховности вместе со смертью, которую он источал, а также освободив нас от поработившей тирании дьявола (*Ep. Pasch.* 16.6 [765b-c]).

Основываясь на выражении «несравненно лучшее положение» (τὸ ἀσυγκρίτως ἄμεινον), использованном в двух процитированных выше отрывках, Жансан (Janssens) утверждает, что для Кирилла наше состояние намного превосходит состояние Адама, поскольку мы обладаем тем постоянством Духа, которого Адам был лишен⁷. В ответ на эту позицию Бургхардт (Burghardt) утверждает, что Кирилл проводит противопоставление не между первоначальным состоянием Адама и искупленным состоянием, а между искупленным состоянием и падшим⁸. Бургхардт, очевидно, прав, но лишь в отношении процитированного выше отрывка, а если брать предыдущий текст, то в нем это выражение используется с целью показать, что спасенное состояние намного превосходит первозданное состояние Адама, поскольку его положение было непостоянным и привело к греху и тлению.

Впрочем, не следует позволять, чтобы данное разногласие о степени различия между первоначальным состоянием Адама и искупленным состоянием затмило главную суть Кирилло-

⁷ Janssens, 'Notre filiation divine', 257. Cp. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind*, 117-18; Boulnois, 'Le Soufflé et l'Esprit', 35.

⁸ Burghardt, *The Image of God in Man*, 115 прим.

вой мысли. Эти два состояния сходны между собой, так как в обоих случаях люди обретают сопричастность Духу Святому в качестве благодати, а этот дар, как следствие, производит святость, нетленность и бессмертие. Что же касается различия, то в случае Адама этот дар не был постоянным и его можно было утратить, тогда как в случае искупленных во Христе людей этот дар дается навсегда. Учитывая, что этот дар дается навсегда, можно заключить, что спасенное состояние лучше, нежели первоначальное состояние Адама, хотя, впрочем, и сходства между людьми до грехопадения и людьми во втором Адаме тоже велики. Собственно, в этом вопросе соглашаются и сам Жансан, и Бургхардт⁹, и вообще почти все ученые¹⁰. В понимании Кирилла спасение – это возвращение к первоначальному состоянию, хотя, обретая его, человек становится искупленным неизменно и навсегда¹¹.

Так же как представление Феодора о двух *katastases* служит основой (structure) для понимания его концепции благодати, так и приверженность Кирилла к тому, что я называю трехактной моделью, помогает определить главные особенности его мысли. Сказать, что в момент сотворения Бог приобщил людей к Святому Духу, а затем восстановил это приобщение в момент искупления, означает, что благодать – это Божий дар нам самого себя. Данное представление о том, что Бог дает нам самого себя в дар через Христа и Святого Духа, обязательно требует строго объединяющей христологии, в которой Логос является личностным субъектом Христа. На этом этапе мы обратимся к тем доктринальным особенностям Кирилла в вопросе благодати, которые он развил внутри своей трехактной сотериологической парадигмы.

⁹ Janssens, 'Notre filiation divine', 259; Burghardt, *The Image of God in Man*, 65-71, 165.

¹⁰ Hanp., Gross, *La Divinisation du chrétien*, 282; du Manoir, *Dogme et spiritualité* 175-7; Phan, *Grace and the Human Condition*, 139-50.

¹¹ Я должен заметить, что в этом вопросе есть и иные мнения. Согласно Dratsellas, 'Man in his Original State', 545-55, Кирилл подчеркивает не только то, что первозданное состояние Адама было непрочным, но и саму незавершенность этого состояния. Он утверждает, что сотворенному Адаму была дана возможность совершенствоваться, хотя в то же время он не мог не обойтись без содействия Божьей благодати (без нее ему не удалось бы усовершенствовать себя). И все же в его понимании Кирилл подчеркивал, что сотворенный Адам обладал святостью и бессмертием, а после грехопадения утратил эти качества (см. 'Man in his Original State', 541). Похожее представление излагает McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 224-5.

3.2. Благодать как Божье самодарование людям

Накануне XX столетия Вайгл (Weigl) высказался о Кирилле следующим образом: «Нет ни одного другого отца Церкви, для которого учение о благодати было бы настолько тесно переплетено с христологией (сотериологией) и для которого оно имело бы настолько четкую христологическую окраску как для Кирилла»¹². Об этой связи между благодатью и христологией в мысли Кирилла недавно выразился Уикам (Wickham), еще более пронципально заявивший, что Христос «в общем-то и есть Божественная благодать, «запредельное посреди нас»»¹³. Эти утверждения свидетельствуют о том, насколько важным было представление Кирилла о Божьем самодаровании людям через Христа. Христос не просто дает нам благодать (как нечто отличное от себя самого), но и *составляет* эту благодать, которую сам дает. Эта сторона Кирилловой сотериологии становится очевидной при чтении ряда отрывков из *Com. Johan.*

Обсуждая отрывок из Ин 1:14, Кирилл пишет:

Нисшедши в рабство, он ничего себе не приобрел, но даровал нам самого себя (ἡμῖν ἑαυτὸν χαρίζόμενος), дабы мы *обогатились* *Его нищетою* [2 Кор 8:9], и, восходя через подобие с ним в его собственное и превосходное благо, оказались богами и чадами Бога (θεοὶ τε καὶ θεοῦ τέκνα) через веру. Ибо *среди нас обитал* тот, кто есть Сын по природе и Бог (ὁ κατὰ φύσιν Υἱὸς καὶ Θεός), почему и вопием в Духе его: *Авва, Отче* [Рим 8:15] (*Com. Johan.* 1.9 [1.141-2]).

Здесь я должен отметить, как сильно Кирилл подчеркивает, что Логос предлагает нам себя в качестве благодати. Он не только напрямую пишет об этом (ἡμῖν ἑαυτὸν χαρίζόμενος), но и утверждает, что вследствие такого действия со стороны благодатного Логоса мы становимся его «собственным благом» (ἴδιον ἀγαθόν), а также «богами и чадами Бога», что позволяет нам взывать к Богу «Авва, Отче». Позже, когда Кирилл противопоставляет Христа пророкам, он утверждает:

Ведь святым пророкам уделялась через Духа лишь частичная благодать, а в Спасителе-Христе *благоволила обитать вся полнота Божества*

¹² Weigl, *Die Heilslehre des Cyrill*, 127. Cp. Janssens, 'Notre filiation divine', 234.

¹³ Wickham, 'Symbols of the Incarnation in Cyril', 44.

телесно, как говорит Павел [Кол 2:9], почему и *от полноты Его все мы приняли*, как утверждает Иоанн [Ин 1:16]. Каким же образом Дающий может быть равного достоинства с получающими или как полнота Божества (τὸ τῆς θεότητος πλήρωμα) может оказаться в участии служителя? (См. *Johan.* 2.3 [1.250]). (Пер. М. Муретова, репр. 2001, 615; встав. и курс. автора – *Прим. пер.*)

Здесь Кирилл фактически приравнивает благодать к полноте Божества. Пророки и христиане получают благодать одного и того же рода, т. е. мы принимаем *от* Христовой полноты. Конечно, главная мысль Кирилла в этом отрывке – доказать уникальность Христа; между тем из самого аргумента очевидно, что для него благодать равнозначна Христу. Он является полнотой Божества и дарует себя тем, кто верит в него¹⁴. Похожим образом, когда Кирилл изъясняет отрывок из Ин 14:20, он утверждает, что главная цель воплощения заключалась в том, чтобы позволить людям заново приобщиться к Богу: «Иначе человеку не было бы возможно избежать смерти, раз по природе ему надлежало погибнуть, если бы он не исцелился благодаря древней благодати (τὴν ἀρχαίαν χάριν) и заново не приобщился к Богу (μετέσχε πάλιν τοῦ Θεοῦ), который содержит все бытие вместе и сохраняет ему жизнь через Сына в Духе» (См. *Johan.* 9.1 [2.485-6]). Из этих слов понятно, что благодать, которой Бог одарил людей от самого начала, и благодать, которую он дает через воплощение, по сути, означают соучастие в нем самом.

В других местах Кирилл обсуждает вопрос духовного помазания верующих (2 Кор 1:21-2) и их преображения в образ Христа (Гал 4:19). Он пишет: «Но если мы преобразуемся во Христа, то щедро получим для себя его Божество, как некое подобие (εἰκονισμόν), тогда как сам он есть образ и точное подобие Бога-Отца, что делает его отличным от нас, призванных к уподоблению через соучастие в святости (κατὰ μέθεξιν ἀγιασμοῦ); он же есть образ по природе и самой сущности (φύσει καὶ οὐσιωδῶς)» (См. 2 Кор. 1.2 [3.326]). В этом отрывке, как и в предыдущих, Кирилл, очевидно, считает, что спасение дает самого Бога, а не просто какой-то Божий дар. Он проводит тщательное различие между Христом (точным, природным и сущностным образом

¹⁴ Ср. *См. Johan.* 2.3 [1.253].

Божьим) и нами (призванными к уподоблению ему через соучастие в его природной святости). Впрочем, раз мы получаем Бога «как некое подобие» (εἰκονισμός), то в определенном смысле Бог дарует нам себя в благодати.

Ввиду того, что Кирилл очень сильно отождествляет благодать и Христову личность, он постоянно настаивает на том, что Христос не может получить благодать извне. Он обращается к типичным словам приветствия ап. Павла «благодать вам и мир от Бога-Отца нашего и Господа Иисуса Христа» с той целью, чтобы доказать, что Сын раздает благодать наравне с Отцом, после чего утверждает, что Христос не смог бы делать это, если бы сам получил благодать от Отца. Он ставит риторический вопрос: «Каким же образом тот, кто просто получил благодать для себя, может быть содателяем (συνιδότηρ) благодати наравне с Отцом?» (*Trin. Dial.* 4 [237.254]). Подобным образом, поясняя утверждение Иисуса из Ин 6:44 о том, что он воскресит верующих в последний день, Кирилл заявляет: «Сила оживотворять и выводить порабощенных смертью обратно в новую жизнь будет по праву принадлежать исключительно Божьей природе и не будет приписана никакой твари. Ибо оживотворять подобает только Живому, а не тому, кто сам получает (δανεῖζόμενου) сию благодать от другого» (*Com. Johan.* 4.1 [1.506]). Употребляя δανεῖζόμενος в форме причастия, Кирилл дает понять, что если кто-то один получает жизнь от кого-то другого, то жизнь первого на самом деле не принадлежит ему собственным образом; она всего лишь позаимствована¹⁵. Кроме Бога, никакая тварь не обладает жизнью по собственной природе. Поэтому один лишь Бог обладает властью даровать тварным существам благодать жизни¹⁶.

Другой отрывок из *Com. Johan.* еще больше проясняет представление Кирилла в этом отношении. Объясняя смысл

¹⁵ В LSJ 368 указывается, что основное значение слова δανεῖζω - это «одалживать», а в Lampe, 333, как одна из возможностей, также приводится «даровать». В среднем залоге этот глагол означает «заимствовать» или «давать кому-то займы».

¹⁶ Здесь Кирилл идет вслед за Афанасием, утверждавшим, что Сын не смог бы давать нам жизнь или обоживать нас, будь он Богом лишь по сопричастию. Афанасий заключает: «Невозможно, чтобы обладающий чем-либо лишь по сопричастию мог давать от этого сопричастия другим, раз обладаемое им - не его собственное, а собственное Дателя, ведь полученной им благодати едва ли достает ему самому» (*De Syn.* 51 [784b]). Ср. *Con. Arian.* 1.39-40 [92-6].

Ин 8:34, он противопоставляет Авраама, некогда порабощенного грехом, Христу, способному избавить людей от греха:

Господь навел на мысль, что даже сам блаженный Авраам, бывший некогда в рабстве греха и освобожденный благодаря лишь одной вере во Христа, не был в состоянии передавать это духовное благородство другим, так как никто не может обладать властью освобождать других, если сам не освободился от рабства греха и сам же не является дарователем свободы по той причине, что получил ее от другого (*Com. Johan. 5.5* [2.65]).

Данные пояснения вновь отражают главное убеждение Кирилла в том, что никто не способен дать человеку то, что он сам от кого-либо получил. Авраам был избавлен от греха и получил духовное благородство не в силу своих качеств, а благодаря другому, т. е. Христу. В результате, даже если считать, что Авраам теперь свободен, он все равно не может освобождать других от греха. Если воспользоваться терминологией из процитированного выше параграфа, то можно сказать, что свобода Авраама носит заимствованный характер ввиду того, что она была дарована ему от другого и он не может давать эту свободу кому-либо еще. Один лишь Христос, Сын Божий, обладающий свободой и жизнью по природе, может давать эти дары другим¹⁷.

Теперь должно быть очевидно, что, рассуждая о дарах, которые в общем-то можно было бы рассматривать отдельно от Божьего самодарования, Кирилл не делает ожидаемого различения. В его понимании жизнь происходит от соучастия в Божьей жизни; святость и праведность – от соучастия в Божьей святости; свобода от греха – от соучастия в Боге, который никогда не был рабом греха. Если бы мы воспринимали эти характеристики как отдельные качества, то можно было бы предположить, что всякий, получающий их, мог бы затем передать эти качества другому или же помочь другому

¹⁷ Ср. *Ep. Pasch.* 8.4 [392.90-2]; *Theos.* 12 [189b-c]; *Trin. Dial.* 3 [237.80]; *Com. Johan.* 1.9 [1.142-3], 2.1 [1.177], где Кирилл утверждает, что Сын ничего не получал извне: славу ли, благодать ли или достоинство Божества. Также есть множество отрывков, в которых Кирилл делает похожее заявление о том, что Христос владеет своим сыновством по природе, а не потому что получил его по благодати или извне. Я рассмотрю ряд таких отрывков в разд. 3.3.2.

их обрести. По сути, как мы видели, именно так и понимали благодать Феодор и Несторий. Однако для Кирилла эти дары неотделимы от личности дателя, самого Бога. Бог дает нам жизнь и святость, даруя нам Христа, что позволяет нам разделить те качества, которыми обладает Христос. Раз Христово самодарование и есть Божий дар соучастия в нем самом, то Христос должен быть Богом по природе, а не просто по благодати, позаимствованной от другого.

На этом этапе мне следует признать, что Кириллово понимание благодати не ограничено только тем, что Бог дает нам себя в дар. В *Com. Johan.* есть ряд отрывков подобного рода, где он изображает благодать в качестве силы, Божественной помощи или содействия. Обсуждая исцеление Иисуса, записанное в Ин 4:46-5:18, он приравнивает благодать к Христовой силе исцелять или к самому дару исцеления. Кирилл вкладывает в уста больного при купальне слова почтения Христу, как «тому, кто обладал столь великой силой и благодатью, что устранил мою болезнь» (*Com. Johan.* 2.5 [1.310]). Поясняя отрывок из Ин 7:38, Кирилл пишет, что верующий человек будет наслаждаться обильнейшими Божьими дарами (*χαρίσματα*): «Ибо через Духа он будет так преисполнен даров, что не только обогатит свой собственный ум, но и сможет излиться в сердца других, подобно реке, извергающей дарованное Богом благо своему ближнему» (*Com. Johan.* 5.1 [1.688]). Вскоре после этого он заключает: «Посему-то, очевидно, Спаситель и говорит, что *изнутри* тех, кто верит в него, изольется благодать, в которой через Духа будет дано наставление и слово» (*Com. Johan.* 5.1 [1.689]). В данном случае Кирилл рассматривает благодать в качестве тех даров, которые предлагаются Святым Духом, считая также, что один христианин может передавать эти *χαρίσματα* другому. Обсуждая заявление Иисуса о том, что Иуда – сын погибели (Ин 17:12), Кирилл подчеркивает необходимость того, чтобы христиане трудились над своим спасением, хотя в то же время настаивает, что одних лишь человеческих усилий будет недостаточно: «Одно лишь это не поможет человеку спасти свою душу, ибо ей необходима неотложная помощь и благодать свыше, которая облегчила бы для нее труднодостижимое и разгладило бы обрывистую и терновую тропу праведности» (*Com. Johan.* 11.9 [2.703]). Здесь Кирилл подчеркивает, что для спасения необходимо наше действие, из-за

чего благодать отступает на второе место. Благодать представлена как Божий вид содействия нашим собственным усилиям, чтобы мы стали добродетельными, и такая содействующая благодать облегчает то, что для нас было бы тяжким.

Если бы мы читали эти тексты в отрыве от других, то Кириллово понимание благодати было бы очень похожим на Феодорово. Кажется, что благодать состоит из даров и содействия, оказанного Духом, чтобы помочь нам добиться спасения, и даже может показаться, что лица, получившие такие дары, могут передавать их другим в виде наставления о добродетельной жизни. Однако отрывки подобного рода очень редко встречаются в творениях Кирилла, и написанное мною до этого должно показать, что они представляют далеко не самую главную сторону Кирилловой доктрины о благодати. Его первостепенное представление состоит в том, что во Христе и через Духа Святого Бог дарует нам самого себя, соделывая нас святыми и нетленными благодаря сопричастию его собственной природе. Этот Божий акт самодарования людям побуждает нас к такой жизни, которая отражала бы Божий характер (и наше новое состояние в сопричастии Богу), а чтобы справиться с этой задачей, Бог оказывает нам помощь и содействие¹⁸. Бурхардт дает полезное предложение, когда говорит, что христиане получают как онтологическую святость (через соучастие в Святом Духе), так и динамическую святость (через жизнь, устроенную в подражание Христу). Он пишет: «Онтологическая [святость. – *Прим. пер.*] является прелюдией к динамической. Когда в нас формируется образ Христа, наша жизнь преобразуется в новую, святую жизнь»¹⁹. Для Кирилла эти дары силы и помощи, предназначенные для того, чтобы добиться святого образа жизни, являются скорее следствием благодати, чем ее сущностью.

¹⁸ Некоторые ученые, такие как Gross, *La Divinisation du chrétien*, 294 и Phan, *Grace and the Human Condition*, 151, считают, что Кирилл подчеркивал и нетварную благодать (присутствие самого Святого Духа в нашей жизни), и тварную благодать (образ, которым нас наделяет Дух Святой с целью преобразовать нас в образ Христа и освятить нас), хотя Гросс признает, что Кирилл не дает очень ясных пояснений о том, что такое тварная благодать и как она проявляется. Мне кажется, что лучше всего рассматривать процитированные здесь отрывки в значении продолжающегося следствия нашего соучастия в самом Боге, а не в значении какой-то отдельной тварной благодати.

¹⁹ Burghardt, *The Image of God in Man*, 163.

Из данных рассуждений можно извлечь главные особенности того, как Кирилл понимал благодать: Бог-Сын дарует нам себя, чтобы мы стали сопричастниками его Божественной природы. Люди получили этот дар в момент сотворения и утратили его, когда согрешили, и этот же самый дар мы заново обретаем благодаря искуплению. Теперь я перейду к вопросу о том, какие аспекты своей жизни Бог разделяет с нами, когда предлагает нам себя в дар.

3.3. Божий дар самого себя: нетление, святость и сыновство

В понимании Кирилла Божье самодарование людям наиболее очевидно проявляется в том, что он позволяет им разделять его нетление (а значит, и бессмертие) и его святость. Как мы видели, Феодор тоже считал, что спасение – это дар нетления и святости, хотя он приурочивал эти качества к заслугам воспринятого человека, достигшего уровня второго века. В таком представлении спасение является тем состоянием совершенства, которого человек силен достичь, а не состоянием, в котором Бог позволяет человеку разделить его собственную жизнь. Вопреки этому взгляду Кирилл следует за Афанасием²⁰, рассматривая нетление и святость как следствие человеческой сопричастности Логосу.

3.3.1. Соучастие в Божественном нетлении и святости

Можно было бы привести массу примеров, где Кирилл подчеркивает вопрос нетления, но мы обойдемся двумя отрывками, чтобы разъяснить его позицию. Обсуждая вопрос евхаристии на основании Ин 6:51, Кирилл пишет, что Христос искупил своей плотью плоть этого мира, дабы в нем можно было сокрушить смерть и воскресить падшую природу человека. Он поясняет это так:

Поскольку животворное Слово Божье вселилось в плоть, оно преобразовало ее в собственное благо (τὸ ἴδιον ἀγαθόν), то есть в жизнь, и, всецело соединившись с нею неизреченным образом единения, явило ее животворной (ζωοποιόν), каким и само оно есть по природе. Посему Тело

²⁰ Напр., *De Incar. Ver.* 5 [144-6].

Христово животворит тех, которые становятся сопричастниками ему, ибо оно изгоняет смерть, когда является между умирающими, и удаляет тление (τὴν φθορὰν), имея в себе Слово, совершенно уничтожающее тление (*Com. Johan.* 4.2 [1.520]). (Пер. М. Муретова, репр. 2002, 30; греч. вставки автора. – *Прим. пер.*)

Из этого отрывка мы видим, что действенность Христовой смерти, как и самой евхаристии, зависит от союза между Логосом и его плотью. Сын наделяет плоть собственной жизнью и делает эту плоть способной к удалению от нас смерти и тления. Ввиду этого нетление – это не просто состояние совершенной человеческой жизни; это соучастие в собственной жизни Логоса, которое дается людям через его плоть. Позже, когда Кирилл поясняет первосвященническую молитву Иисуса в Ин 17, он пишет: «Он явился среди нас и стал человеком не для собственного блага, а ради того, чтобы уготовить для нас путь через себя и в себе (δι' ἑαυτοῦ τε καὶ ἐν ἑαυτῷ), благодаря которому человеческая природа могла бы избежать смерти и возвратиться к своему первоначальному состоянию нетления (τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἀφθαρσίαν)» (*Com. Johan.* 11.10 [2.726]). В этом отрывке он четко объясняет, что победа над тлением дается не просто через Христа; на самом деле это происходит во Христе (δι' ἑαυτοῦ τε καὶ ἐν ἑαυτῷ). Бог наделил людей нетлением, когда вдохнул в Адама свой Дух, а Христос восстанавливает в нас это нетление, даруя нам самого себя и позволяя нам пребывать в нем²¹.

Как мы уже наблюдали, по мнению Кирилла, первоначальное состояние следует понимать не только в том смысле, что человек допускается к соучастию в Божественном нетлении, но и в том смысле, что он разделяет его святость, которая к тому же является главной составной того, что Бог заново дарует нам в спасении²². В своем пасхальном послании, написанном в 416 г., Кирилл утверждает, что Богу приятно не внешнее поклонение,

²¹ Ср. отрывки, где подчеркивается, что Бог позволяет людям разделить его собственное нетление: *Ep. Pasch.* 2.8 [372.230]; *Com. Johan.* 2.προοιμ. [1.170], 2.1 [1.185], 9.1 [2.482]. То же самое подчеркивается и в поздних творениях Кирилла: *Ep. Pasch.* 17.4 [785d]; *Ep.* 1 [1.1.1.22]; *Con. Nes.* 1.1 [1.1.6.17], 3.6 [1.1.6.75], 5.1 [1.1.6.95]; *De Fide Aug.* [1.1.5.30]; *Expl. 12 Cap.* 6 [1.1.5.17]; *De Dog. Sol.* 6 [200-4]; *Ep.* 55 [1.1.4.60]; *Con. Theo.* 1.3 [3.512].

²² *Com. Johan.* 11.10 [2.720], рассмотренное в разд. 3.1.

а внутреннее, потому что «каждый верующий во Христа всецело соделывается в храм Духа, дабы, как Я сказал, он мог обрести источник святости» (*Ep. Pasch.* 4.5 [372.262]). Очевидно, что ἁγιασμός – это не просто человеческое состояние святости; оно указывает на следствие того, что нам дана личность Святого Духа, источник святости. В похожем отрывке из *De Ador.* Кирилл сопоставляет Христа и Аарона и пишет так: «Ныне же, раз мы находимся среди тех, кто был соделан святыми во Христе, великом и истинном первосвященнике, с коим мы сочетались через Духа, нам представляется быть соучастниками и сопричастниками его собственной природы (μέτοχοι τῆς οἰκείας αὐτοῦ φύσεως)» (*De Ador.* 12 [785a]). Здесь он напрямую связывает святость христиан с тем, что они сопричастны Божественной природе, и утверждает, что такое сопричастие происходит во Христе²³.

3.3.2. Соучастие в Божественном сыновстве

Среди комментаторов многие замечают, что Кирилл подчеркивает важность нашего соучастия в Божественном нетлении и святости²⁴, но ученые также спешно отмечают, что этим не ограничивается то, что Бог дает нам в спасении. На самом деле, Кирилл больше всего подчеркивает дар Божественного сыновства²⁵. Поскольку под благодатью Кирилл понимает Христа, личность, то его самодарование нам в благодати навряд ли может означать, что он дает нам какие-то «физические» и моральные качества, которые у него есть. На самом же деле, естественно ожидать, что личность дает нечто личностное, и сыновство как раз и есть тот ключевой аспект, который Кирилл связывал со спасением.

²³ Ср. отрывки, где подчеркивается, что святость является следствием сопричастия Святому Духу: *Trin. Dial.* 6 [246.34]; *Com. Johan.* 11.10 [2.720], 11.11 [2.731]; *Com. 2 Cor.* 1.2 [3.326]. То же самое подчеркивается и в поздних творениях Кирилла: *Con. Nes.* 3.6 [1.1.6.75]; *Ep.* 17 [1.1.1.37]; *Schol.* 1 [1.5.219-20/1.5.184]; *De Dog. Sol.* 2 [188-90], 3 [194].

²⁴ О том, что Кирилл подчеркивал аспект нетления в спасении, см. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 282; Dratsellas, 'Questions of the Soteriological Teaching', 407; Meunier, *Le Christ de Cyrille*, 76-7, 111. О том, что Кирилл подчеркивал святость, см. Mahé, 'La Sanctification d'après Cyrille', 35-6; Dhôtel, 'La "Sanctification" du Christ', 526 и особенно Burghardt, *The Image of God in Man*, 83.

²⁵ Напр., Mahé, 'La Sanctification d'après Cyrille', 38-9; de Durand, *Cyrille: Deux dialogues christologiques*, 93; Meunier, *Le Christ de Cyrille*, 111.

Творения Кирилла всецело пронизаны его представлением о том, что Бог дает людям Божественное сыновство. Мы уже наблюдали, как он подчеркивал, что Сын является Богом по природе, ибо только тот, кто по природе Бог, может даровать нам Бога. Кирилл подобным образом настаивает на том, что Христос должен быть Сыном по природе, ибо только так он сможет сделать нас Божьими сыновьями. В *Trin. Dial.* он утверждает, что Единородный Сын не является тварным и его сыновство не основано на благодати: «Единородный не получил именование «Сын», как некую приставку извне (ἐπακτόν), это именование подобает ему в его собственном естестве, равно как именование «Отец» подобает Богу-Отцу» (*Trin. Dial.* 1 [231.214]). Похожим образом Кирилл поясняет и отрывок из Ин 1:1:

Если Бог-Слово, исшедшее от Бога-Отца, — поистине Сын, то наши противники должны исповедать, хотя и против собственной воли, что он с Отцом — единой сущности; ибо в этом как раз и выражается истинное сыновство. Как же он может быть ниже Отца, если он — плод его естества, которое никогда не примет в себя то, что ниже его самого? (*Com. Johan.* 1.3 [1.37]).

Вскоре после этого он ставит прямой вопрос: «Как же Сын может быть Сыном вообще, если он не таков по природе?» (*Com. Johan.* 1.3 [1.38]). В этих отрывках Кирилл указывает на то, что подлинное сыновство может быть только одного рода: то, которое происходит от природного рождения. И если Сын не был поистине рожден от сущности Отца, то мы не могли бы называть его Сыном и, более того, не смогли бы употреблять слово «Отец». Если говорить в строгом смысле, то для тварных существ Бог не является Отцом; он их господин и повелитель. Но для того чтобы ему вообще быть Отцом, Сын не может быть простым тварным существом, особо прославленным над остальными; он должен быть Сыном по природе²⁶. Этот акцент Кирилла обусловлен его пониманием благодати, во-первых, в противостояние арианской мысли, а затем — и христологии

²⁶ Ср. отрывки, где Кирилл подчеркивает, что Христос является Сыном по природе: *Theos.* 32 [525b]; *Trin. Dial.* 4 [237.226]; *Com. Johan.* 2.1 [1.190], 2.1 [1.207]. В разд. 4.2.1 будут рассмотрены отрывки из его поздних творений, где прослеживается то же самое представление.

Нестория. Только тот, кто поистине Сын Божий, может даровать нам Божественное сыновство по благодати.

Ввиду того что Кирилл подчеркивал благодать как дар Божественного сыновства, а также выделял вопрос нетления и святости через сопричастие Богу, его можно считать близким сторонником тех доктринальных особенностей, которые разработал Афанасий²⁷. Но его представление о взаимосвязи между благодатью и сыновством выходит за рамки мысли его учителя; и это касается и того, как сильно он подчеркивает это представление, и тех особенностей, которые он ему придает. Афанасий особо выделял, что природное сыновство Христа и наше сыновство по благодати – это разные вещи, но он не попытался объяснить что же в точности означает быть сыновьями Бога. А это очень важный вопрос по двум причинам. Во-первых, если настаивать на том, что единственный род истинного сыновства – это сыновство по природе, тогда не ясно, на каком вообще основании мы можем называться сыновьями Бога. Во-вторых, если рассматривать спасение как обожение (что и делают Афанасий и Кирилл) и тесно связывать обожение с сыновством, а не только с нетлением, тогда мы рискуем сгладить точные границы между Богом и его творением, если только мы обстоятельно не растолкуем, что именно включает в себя наше Божественное сыновство и что оно не включает. Теперь я перейду к вопросу о том, что для Кирилла означает Божье сыновство, и по ходу дела постараюсь показать, насколько получится, точность и глубину, с которой он объясняет Божье самодарование людям.

3.4. Христово и наше сыновство

Говоря о сыновстве, можно выделить четыре разных варианта того, что оно может означать. Первое – это непосредственная связь между рожденным сыном и родившим его отцом. Второе – это тождество естества. Третье – это положение, позволяющее быть сыном, прерогативы и права (а возможно, даже какие-то черты личности), которыми человек наделен вследствие того, что он чей-то сын. И последнее – это близкие лич-

²⁷ О том, как Афанасий подчеркивал, что мы можем стать сыновьями по благодати, если Христос есть Сын по природе, см. *Con. Arian.* 1.27-40 [68-96], 2.61 [276-7].

ные взаимоотношения, теплое общение (по крайней мере, в идеальном смысле), характеризующее отношения сына и отца. В своих творениях Кирилл дает ясно понять, что под нашим сыновством не подразумевается первый или второй вариант. Очевидно, что он подразумевает третий вариант: мы обретаем положение сыновей по благодати. Некоторые комментаторы утверждают, что это и есть весь спектр значений, который Кирилл вкладывает в понятие сыновства, однако я считаю, что в намерения Кирилла входило и еще одно, четвертое, значение: по благодати мы разделяем близкое общение с Отцом.

3.4.1. Не сущность Божья и не природное отношение Сына к Отцу

Кирилл часто повторяет, что наше Божественное сыновство не затуманивает различие между Творцом и творением, и, чтобы показать это, он прежде всего подчеркивает разницу между Христовым сыновством и нашим²⁸. Мы получаем сыновство по усыновлению и благодати извне, а Христос – Сын по природе в самом истинном смысле этого слова. Кирилл утверждает:

Таково значение сыновства в отношении к тому, кто – сын по природе, а что касается тех, приемных сыновей (*κατὰ θεῖον*), то здесь все обстоит иначе. И раз Христос не является сыном по образу последнего, то он – поистине (*ἀληθῶς*) Сын, и на этом основании его можно отличать от нас, приемных сыновей. Ибо не было бы ни приемного сыновства, ни сыновства по уподоблению Богу, если бы он не пребывал истинным Сыном, в подобие которого мы именуемся сыновьями и преобразуемся в его образ через известный навык и благодать (*Theos. 32 [525b]*).

Здесь Кирилл проводит очень четкую границу между Христом, истинным Сыном, и христианами, которые стали приемными сыновьями, уподобившись в его образ по благодати. Далее Кирилл утверждает, что наше сыновство, приобретенное через усыновление, зависит от Христова сыновства по природе. Он должен быть поистине рожденным от Отца, так как в противном случае он не смог бы усыновить нас в Божью семью.

²⁸ Среди многих других интерпретаторов, отмечающих эту мысль у Кирилла, см. Janssens, 'Notre filiation divine', 271-2; Abramowski, 'Zur Theologie Theodors', 281; Boulnois, *Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille*, 376-9.

Еще выразительнее эта мысль подчеркивается у Кирилла в *Com. Johan.* 1.9, где приводится, наверное, самая расширенная дискуссия о том, в чем заключается различие между Христовым сыновством и нашим. Истолковывая отрывок из Ин 1:9, Кирилл объясняет, в каком смысле мы можем называться богами:

Неужто, перестав быть по природе тем, кем мы есть, мы должны возвыситься до Божественной и неизреченной сущности, – и, лишив (ἐκβάλλοντες) Слово Божье его собственного сыновства, вместо Него (ἀντ' ἐκείνου) воссядем с Отцом, и благодать почтившего нас ею соделаем предлогом к нечестию? – Да не случится этого! Но Сын должен быть неизменно с теми свойствами, какие ему присущи, мы же суть приемные сыны и боги по благодати (θεοὶ εἰς υἰότητα καὶ θεοὶ κατὰ χάριν); так не будем же в неведении о том, кем мы являемся (*Com. Johan.* 1.9 [1.110-11]).

В этом отрывке он утверждает, что истинное сыновство нельзя разделить с кем-то другим. Если бы нам надлежало стать истинными сыновьями Отца, это потребовало бы того, чтобы мы *выместили* Логоса, как подлинного Сына. Кирилл в негодовании отмечает подобную мысль (полагая, что может быть лишь один истинный Сын Божий) и вопреки этому утверждает, что, даже если мы и называемся сыновьями и богами по благодати, мы не перестаем осознавать то, кем мы на самом деле являемся, то есть тварными существами. Не может быть никакого вопроса о том, чтобы возвыситься до уровня Божественной сущности; Кирилл осознает, что это невозможно и что даже подумать об этом будет богохульством²⁹.

3.4.2. Положение приемных сыновей

Тем не менее, даже когда Кирилл подчеркивает, что христиане не становятся истинными сыновьями Бога, он ясно дает понять, что они все-таки обретают положение приемных сыновей по благодати. В *Trin. Dial.* 2 Кирилл пишет:

Каждый признает, что мы были сотворены, а вот он исшел от самой сущности Бога-Отца. Ему мы и уподобляемся, а приняв благодать его

²⁹ Ср. поздние отрывки из *Com. Johan.* 1.9, где Кирилл продолжает подчеркивать это различие: 1.133, 1.134, 1.142-3. Ср. также *Theos.* 12 [189b-c], 32 [561b-d]; *Trin. Dial.* 4 [237.186]; *Com. Johan.* 11.11 [2.732].

милости взамен природного (generative) рождения, мы входим в положение Божьих детей и обретаем достоинство (ἀξίωμα) внешнего порядка, которое дастся нам извне. Мы приемные сыновья, преображенные в образ истинного Сына и призванные во славу того, кто единый Сын по природе (*Trin. Dial.* 2 [231.288-90]).

В данном отрывке вновь проводится резкий контраст между нашим сыновством и сыновством Христа, но особенно примечательно употребленное здесь Кириллом слово ἀξίωμα. Это слово часто ассоциируется с человеческой заслугой в том смысле, что благодаря своим делам люди обретают определенное достоинство или ценность. Однако Кирилл употребляет его в отношении к достоинству сыновства, того положения, которое позволяет называться сыном Божьим. Он показывает здесь, что нам не заработать подобного достоинства; Бог дарует его нам через усыновление. Оно не присуще нам в той же мере, в какой оно присуще Христу; оно просто дается нам извне, когда мы становимся Божьими сыновьями. Подобным образом, когда Кирилл истолковывает отрывок из Ин 14:20, он пишет, что Единородный стал человеком, «дабы осудить грех во плоти [Рим 8:3] и своей собственной смертью уничтожить смерть и соделать нас Божьими сыновьями, в Духе возрождая к сверхприродному достоинству тех, кто пребывает на земле (τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα)» (*Com. Johan.* 9.1 [2.482]). Эти слова показывают, что сыновство, вверяемое нам через Христово воплощение, и его дело спасения представляют собой некое состояние достоинства, превосходящее нашу природу (ὑπὲρ φύσιν); оно родственно тому положению, которое имеет сам Христос у Отца. Несмотря на то, что нам не стать сыновьями Бога по природному рождению от его сущности, мы все же можем обрести достоинство, которое позволяет нам называться чадами Божьими³⁰.

³⁰ В этом же самом значении ἀξίωμα употребляется и в других отрывках: *Com. Johan.* 2.1 [1.190], 2.5 [1.316], 5.5 [2.70]. LSJ 172 и Lampe, 167-8, предлагают для перевода ἀξίωμα следующий перечень возможных вариантов: «достоинство» (worth), «ценность» (value) и «положение» (position), «звание» (rank), «достоинство» (dignity). Ср. также *Com. Johan.* 1.9 [1.135], 5.5 [2.65], где Кирилл употребляет слово εὐγένεια для обозначения того благородства, которое подразумевается в сыновстве, передавая тем самым ту же мысль о положении, что и через слово ἀξίωμα. LSJ 708 и Lampe, 561, переводят слово εὐγένεια в значении «благородство» (nobility) или «превосходство» (excellence).

3.4.3. Близость общения (communion) между Сыном и Отцом

Среди ученых есть те, кто считает, что в вопросе усыновления Кирилл отводил первостепенную роль Божественному сыновству. В своих выводах Бургхардт, к примеру, пишет, что Кирилл понимал положение верующих так: «Будучи братьями Сыну, мы в то же время – сыновья Отцу. Сообразовавшись в образ Сына, мы соучаствуем в его отношениях с Отцом; наше Божественное сыновство (обретенное свыше по благодати) – это подражание действительному рождению Сына от сущности Отца»³¹. В этих строках можно заметить, как автор приравнивает наши отношения с Отцом к нашему рождению от Бога, похожему на рождение Сына от Отца. Из того, как Бургхардт толкует Кирилла, следует понимать, что Христос является природным отпрыском Отца, а мы (и похожим, и отличным образом) представляем собой образы природного Сына, а значит, находимся в таком положении к Отцу, которое походит на положение самого Христа к нему. Иначе говоря, Бургхардт подразумевает именно положение сыновства или сам факт того, что мы объявлены сыновьями Бога. Как мы уже видели, в этом как раз и состоит значительная часть того, что Кирилл понимал под Божественным сыновством, однако Бургхардт упускает из виду еще одну важную мысль – наше общение или близость с Отцом. Находиться в природном или усыновленном отношении к Богу, как дитя к отцу, не обязательно означает, что между этими двумя существует связь теплого общения и любви. Несмотря на впечатление, которое производит Бургхардт, сыновство, в понимании Кирилла, подразумевает, что мы как раз и разделяем то общение и близость с Богом, которое есть у детей к своему Отцу.

Из *Com. Johan.* можно привести несколько отрывков, помогающих объяснить, почему Кирилл считал столь важным то, что Бог дает людям возможность вступать с ним в общение. Комментируя отрывок из Ин 14:11, Кирилл подчеркивает, что Христово общение с Отцом отличается от нашего общения с ним: «С ними мы обретаем для себя благодать общения (τὴν τῆς κοινωνίας χάριν). Но разве мы станем утверждать, что Сын пребывает в Отце в том же смысле, что и в нас, и что его обще-

³¹ Burghardt, *The Image of God in Man*, 112-13.

ние с тем, кто его родил, – не по природе, а по искусственно созданным условиям?» (Сом. Johan. 9.1 [2.453]). Сказать, что мы получаем благодать *κοινωνία* с Отцом и Сыном будет равносильно признанию, что подобная близость дана не по природе (συχτική), а благодаря искусственно созданным условиям (ἐπιτετηθευμένη), тогда как Христово общение – иного порядка, нежели наше, ибо он не был просто усыновлен, а был рожден от сущности Отца. Несмотря на то, что первостепенной целью Кирилла в этом отрывке было защитить различие между Христом и нами, в его заявлении все-таки явно прослеживается убеждение в том, что христиане и в самом деле разделяют *κοινωνία* с Троицей. Позже, обсуждая отрывок из Ин 15:9-10, Кирилл пересказывает слова Христа и утверждает, что тот пошлет такое же изобилие любви, какое сам получил от Отца. Он продолжает так: «Ибо вас – людей и потому получивших природу рабскую – Я явил богами и сынами Божьими; посредством благодати даровал вам превышающие вашу природу достоинства, позволил вам разделить общение моего Царства (*κοινωνιῶς τῆς ἐμῆς βασιλείας*), соделал вас *сообразными* моему славному телу [Фил 3:21] и почтил нетлением и жизнью» (Сом. Johan. 10.2 [2.571]). Настоящий отрывок подводит прекрасный итог тем аспектам Божественного сыновства, которые мы рассматривали в предыдущих параграфах. Несмотря на то, что по своей человеческой сути мы остаемся людьми и рабами по природе, Бог по своей благодати даровал нам бессмертие, жизнь и достоинство, которое превосходит все, чем мы владеем по природе, но, что еще важнее, подарил нам общение, присущее Царству Божьему. Мы бы могли посчитать, что главная мысль в фразе *κοινωνιῶς τῆς ἐμῆς βασιλείας εἰσεδεξάμην* заключается в том, что мы становимся простыми соучастниками самого Царства, но предыдущее утверждение об Иисусе, дающем нам такое же изобилие любви, какое он сам принял от Отца, дает ясно понять, что Кирилл подразумевал именно общение и близость с господствующим над всем Богом. Суть его рассуждений сводится к тому, что христиане вступают в личностные отношения с Богом, а не просто получают квазюридическое положение как члены Царства.

Мы уже наблюдали, что в вопросе сыновства, которое Бог дает людям по благодати, Кирилл проводит очень тщательное различие между нашим сыновством и сыновством Христа.

Нам не дается возможности разделять Божью сущность или природную, генеративную связь Христа со своим Отцом. Скорее, Христос дарует нам достоинство или положение сыновства и предоставляет близкое с ним общение. Впрочем, эта мысль требует дальнейшего уточнения. Кирилл лишь изредка оговаривает значение этого общения ясным образом; тем не менее можно догадаться о его намерениях, если исследовать важное терминологическое различие, которое он вводит в противостоянии арианству: это различие между концепциями в словах ἰδιος и οἰκεῖότης. Именно к этому вопросу я и хочу сейчас обратиться с той целью, чтобы более полным образом показать, какой смысл Кирилл подразумевал, говоря о том, что мы становимся Божьими сыновьями. Это, в свою очередь, поможет нам более ясно понять суть его представления о благодати.

3.5. ἰδιος, οἰκεῖότης и представление Кирилла о Божественном сыновстве

В классическом и патристическом греческом в целом наблюдается, что семантические ряды слов ἰδιος и οἰκεῖος довольно близко совпадают; в широком смысле оба слова могут указывать на определенного рода близкую принадлежность. В IV столетии в александрийских кругах прилагательное ἰδιος стали употреблять в более узком значении. Поэтому, когда Кирилл использует это слово в специальном (technical) смысле, он идет вслед за своими предшественниками³². Я же собираюсь показать, что в дополнение к такому специальному употреблению слова ἰδιος, которое Кирилл перенял от других, он также развивает и особенное употребление существительного οἰκεῖότης, и что разница в использовании этих слов основывается на его понимании благодати и христологии. Для того чтобы подтвердить эти соображения, мне придется вначале рассмотреть общее употребление этих двух семантических групп, затем показать, как слово ἰδιος используется в творениях Афанасия и Кирилла, и в самую последнюю очередь – обратиться к слову

³² Louth, 'The Use of the Term ἰδιος', 202, отмечает, что александрийцы использовали слово ἰδιος иначе, чем кападакийцы, и что именно словоупотребление последних, в конечном итоге, стало наиболее распространенным в греческом богословии. Я вернусь к статье Лауза в разд. 3.5.2.

οἰκειότης и более конкретному выражению в ранних творениях Кирилла – οἰκειότης φυσική.

3.5.1. Использование ἴδιος и οἰκειότης и их родственных форм

Общее значение слова ἴδιος – «чей-то собственный» («one's own») или «кому-то принадлежащий» («pertaining to oneself») в противопоставление слову ἄλλότριος («чей-то чужой») («another's»). Это слово может применяться к определенным предметам, которые представляют чью-то собственность (владение, долю, особое имущество, качества), или к людям, которые кому-то принадлежат (рабы, родственники, ученики, друзья, соотечественники). Как следствие, существительное ἰδιότης может относиться, во-первых, к конкретному характеру, исключительной (peculiar) природе или отличительному свойству кого-то или чего-то, а во-вторых, – к взаимоотношениям или состоянию принадлежности. Глагол ἰδιοποιέω может употребляться в значении «присваивать», «делать нечто своей собственностью» или «заявлять о чем-то, как о своем собственном». Прилагательное οἰκεῖος по сути означает либо «принадлежащий к дому», либо «собственный», «подобающий»; оно может употребляться или в отношении к предметам, которые кому-то принадлежат (например, владения), или в отношении к людям, которые считаются чьими-то (например, друзья, родственники, рабы, земляки). Существительное οἰκειότης может относиться либо к связи или сходству понятий, либо к собственному значению слов, либо к родству, дружбе или близким взаимоотношениям между личностными существами. Глаголы οἰκεῖω и οἰκειοποιέω могут применяться либо в случае присваивания себе чего-то, либо в случае приобретения себе собственного родственника или друга³³.

Таким образом, оба семантических ряда представляют собой наиболее общие идеи и применяются к определенного рода близкой принадлежности: либо в смысле безличностной связи (как в случае родственности двух идей), либо в смысле притяжательных (possessive) отношений (когда тот или иной объект или качество принадлежат другому человеку), либо в

³³ Этот общий обзор употребления данных слов основан на LSJ 818, 1202; Lampe, 664-6, 937-8; также BAGD 369-70, 556. Ср. Michel, 'οἰκός, κτλ.', 134-5.

значении личностных отношений (как в случае с дружбой или семейными связями). В Новом Завете ἴδιος употребляется во всех трех вышеперечисленных значениях³⁴, хотя наиболее примечательны те отрывки, в которых это слово употребляется в значении личностных взаимоотношений, включающих Бога. В Ин 5:18 иудеи желали убить Иисуса не только из-за того, что он нарушил субботный день, но и потому что он назвал Бога своим собственным Отцом (πατέρα ἴδιον), тем самым приравняв себя к Богу. Похожим образом, в Рим 8:32 Павел пишет, что Бог не пощадил своего собственного Сына (τοῦ ἰδίου υἱοῦ), но предал его за всех нас. В обоих стихах слово ἴδιος подразумевает близкие взаимоотношения между Иисусом и Отцом, а для иудеев это означало, что он ставил себя наравне с Богом. Впрочем, в Ин 10:3, 4 и 12 Иисус называет своих учеников своими собственными овцами (τὰ ἴδια πρόβατα), указывая на близкие, хотя и не уникальные, отношения³⁵. Что касается слова οἰκέιος, то во всех трех случаях, где оно употребляется, его применяют к взаимоотношениям личностного порядка. В Гал 6:10 дается описание христиан как своих по вере (τοὺς οἰκέιους τῆς πίστεως), в Еф 2:19 говорится, что верующие – не чужие, а сограждане святым и свои Богу (οἰκέιοι τοῦ θεοῦ). В 1 Тим 5:8 оба слова используются в отношении к членам своего дома и общины. Эти отрывки показывают, что в Новом Завете эти слова используются в том же неконкретизированном смысле, что и в греческой литературе в целом. Оба слова применяются к взаимоотношениям между людьми, а также между Богом и христианами, а слово ἴδιος также применяется к взаимоотношениям между Отцом и Сыном.

3.5.2. ἴδιος у Афанасия и Кирилла

В краткой, но весьма важной работе, опубликованной в 1989 г., Лауз (Louth) утверждает, что александрийские богословы, в особенности Афанасий и Кирилл, использовали слово ἴδιος для обозначения особой близости и нераздельности. Он отмечает, что в творениях Афанасия это слово определяет характер взаимоотношений между Сыном и Отцом, а также между Логосом и его плотью. В первом случае Афанасий делает раз-

³⁴ В НЗ ἴδιος используется около 114 раз, а οἰκέιος – 3 раза. Другие формы этих слов не встречаются.

³⁵ Ср. Ин 13:1.

личение между Сыном, рожденным от сущности Отца, и всеми тварными созданиями, произведенными из ничего. Во втором случае Афанасий утверждает, что не будь плоть собственным телом Логоса, его смерть не смогла бы спасти людей от тления и сделать нас постоянными сопричастниками Бога, отличными от Адама, у которого сопричастие не было вечным. Лауз подчеркивает, что близость между Отцом и Сыном, равно как и близость Божественной и человеческой природы во Христе, представляются обязательными, чтобы совершилось спасение; поэтому, когда Афанасий употребляет слово ἴδιος, он применяет все два значения вместе³⁶.

Работа Лауза показывает, что ко времени Афанасия александрийцы перестали использовать ἴδιος в том широком смысле, в котором было показано выше, и присвоили ему гораздо более специфическое значение. А чтобы убедиться в верности заключений Лауза, я предлагаю сделать краткий обзор ряда отрывков, где употребляется это слово. Афанасий утверждает, что Сын вечен и принадлежит собственно (ἴδιον) Отцу (*Con. Arian.* 1.11 [36a]). Он называет Бога источником премудрости и жизни (т. е. Логоса) и утверждает, что источаемое им принадлежит (ἴδια) этому источнику (*Con. Arian.* 1.19 [52a]). Он утверждает, что Сын не является неким Божьим произведением (способным со временем исчезнуть); он – его собственное рождение (ἴδιον γέννημα), которое пребудет навсегда (*Con. Arian.* 1.29 [73a])³⁷. Наконец, Афанасий проводит различие между отношением Сына к Отцу и нашим к нему отношением, объясняя это тем, что Сын пребывает в Отце как его собственное Слово и сияние (ὡς Λόγος ἴδιος καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ), а мы соединены с Богом только через сопричастие в Святом Духе (*Con. Arian.* 3.24 [373b]).

Ни в одном из этих отрывков Афанасий не употребляет слово ἴδιος в значении близкого общения между Отцом и Сыном.

³⁶ Louth, 'The Use of the Term ἴδιος', 198-200. Я должен заметить, что Boulnois, *Le Paradoxe trinitaire chez Cyrille*, 322 и Russell, *Cyril of Alexandria*, 26-7, утверждают, что Афанасий и Кирилл подчас все же используют слово ἴδιος в значении более родственном каппадокийскому употреблению, применявшемуся к тем качествам, которые принадлежат единственно тому или иному лицу Троицы. Как бы то ни было, из моих рассуждений будет очевидно, что Лауз верно понял первостепенное употребление этого слова в творениях Афанасия и Кирилла, а Бульнуа и Расселл фактически не противоречат ему.

³⁷ На самом деле, в этой главе Афанасий использует ἴδιον в разных формах 5 раз подряд, чтобы объяснить смысл рождения от единой сущности Отца.

Вместо этого он использует данное слово, чтобы указать на единство сущности. Логос является собственным Сыном Отца (ἴδιος υἱός), ибо он – из Отчей сущности, а не потому что он разделяет близкое общение с Отцом (хотя и это правда). Лауз поясняет, что Афанасий не затрагивает новозаветную идею о том, что верующие являются собственными овцами Христа (ἴδια πρόβατα)³⁸. Вместе с тем Лауз не дает никаких объяснений этому. Я же считаю, что наиболее вероятное предположение на этот счет состоит в том, что Афанасий был вынужден употреблять данное слово иначе, чем в Новом Завете (т. е. в гораздо более специфическом смысле) именно из-за арианской смуты. Слово, которое в общем употреблялось для обозначения близости (либо отношений, либо сущности), Афанасий сделал узкоспециализированным термином, обозначающим единство сущности. Что проку, если бы Афанасий утверждал, что Сын принадлежит собственно Отцу, когда само понятие собственности воспринималось бы в качестве некоей близости как в отношении двух людей друг к другу, так и в отношении Бога к верующим. И хотя в Писании слово ἴδιος встречается в значении взаимоотношений между двумя личностными существами (да и Отец с Сыном обладают подобной близостью), Афанасий все же вкладывает иной смысл, когда говорит, что Логос – это ἴδιος υἱός. То, что он подразумевает, относится к более близкому типу принадлежности, хотя и не настолько близкому в личностном смысле; это близость и неразрывность, которые основываются на единстве сущности. Только такое специфическое употребление слова ἴδιος смогло бы в должной мере отразить нападки арианства, и как раз его Афанасий и выбирает.

То, как Афанасий употребляет слово ἴδιος в христологическом контексте, похоже на то, как он употребляет его в рассуждении о Троице. Он пишет, что Логос приемлет на себя тело от Девы «и усвоет себе (ἰδιωποιεῖται) оное, как орудие, в нем давая себя познавать и в нем обитая» (*De Incar. Ver.* 8 [152])^{*}. Хотя, как утверждает Афанасий, Слово и было бессмертно, оно все же «приняло... на себя тело, которое могло умереть, чтобы, как свое собственное (ὡς ἴδιον), принести его за всех»

³⁸ Louth, 'The Use of the Term ἴδιος', 200.

^{*} Пер. из Св. Афанасий Великий, том I, 1994, 201. – Прим. пер.

^{**} Ibid., 217. – Прим. пер.

(*De Incar. Ver.* 20 [184])**. Рассуждая над Христовым *kenosis*'ом в Фил 2, Афанасий пишет, что он отдал собственное тело на смерть (τὸ ἴδιον ἑαυτοῦ σῶμα) (*Con. Arian.* 1.44 [104a])³⁹. Данная мысль, в которой подчеркивается, что умершая на кресте плоть была собственной плотью Логоса, а не чьей-то чужой, является главной стороной Афанасиевой сотериологии. Как отмечает Лауз, если бы плоть была чужой, тогда и смерть была бы всего-навсего смертью простого человека за людей, а не смертью Логоса за нас. В таком случае мы бы так и не овладели постоянным нетлением, но по своему состоянию были бы похожи на Адама в его состоянии до грехопадения⁴⁰. Впрочем, слово ἴδιος можно было применить к христологии только после того, как александрийцы придали ему специфическое значение в период арианского спора. Если бы это слово обозначало близкие взаимоотношения между двумя отдельными людьми (как в прежних случаях, когда оно употреблялось в общем смысле), тогда оно не могло бы послужить для Афанасия той идеей, что распятие стало смертью собственной плоти Логоса.

Лауз утверждает, что Кирилл использует слово ἴδιος очень похожим образом, применяя его к трем видам отношений: отношениям между Отцом и Сыном, между Логосом и его плотью, а также между Логосом и евхаристическим хлебом. Лауз делает вывод, что Кирилл использует одно и то же слово для описания всех трех отношений с той целью, чтобы подчеркнуть «их действительность, близость и глубину (*intensity*). В евхаристии мы приближаемся к тому, что является определенно Божественным в воплотившемся Сыне: в этой встрече с Божественным и заключается наше спасение»⁴¹.

У Кирилла, так же как и у Афанасия, слово ἴδιος употребляется не для описания личностного общения между лицами Троицы, а для описания единства сущности между ними. Рассуждая о тождестве между Сыном и Отцом, он говорит, что Христос «унаследовал тождество (*ἰδιότητος*) тому, кто его родил» (*Com. Johan.* 2.1 [1.190]). Кирилл поясняет, что заявление Иисуса о том, что Бог является его собственным Отцом

³⁹ Ср. *De Incar. Ver.* 18 [176] и *Con. Arian.* 1.45 [104c], где Афанасий употребляет равнозначное выражение οὐχ ἑτέρου для описания взаимоотношений между Логосом и его плотью.

⁴⁰ Louth, 'The Use of the Term ἴδιος', 200. Ср. *Con. Arian.* 2.68 [292c-3a].

⁴¹ Louth, 'The Use of the Term ἴδιος', 201.

(ἴδιον πατέρα), подразумевает, что Логос – от одной сущности с Богом-Отцом (*Com. Johan.* 2.1 [1.207])⁴². Далее, Кирилл утверждает, что Святой Дух также принадлежит собственно Сыну, снова-таки подразумевая, что и здесь идет речь о сущностной близости, а не о близости личностного общения. Он пишет: «Ибо Дух принадлежит собственно (ἴδιον) Сыну, а не подан извне наподобие тех благ, которые Бог извне дарует нам; он пребывает в нем по природе, как и в самом Отце, и через него исходит на святых в мере, назначенной Отцом для каждого» (*Com. Johan.* 5.2 [1.692]). Тот факт, что Кирилл говорит здесь о пребывании Духа в Сыне и Отце по природе (ἐνυπάρχει φυσικῶς), указывает на то, что главный предмет его внимания – тождество природы или сущности между Сыном и Святым Духом, а не личностное общение между ними⁴³.

Когда Кирилл применяет слово ἴδιος к вопросам христологического характера, то и здесь полностью следует за Афанасием. Он пишет, что Христово тело «было не чьим-то чужим облачением, а его собственным» (*Glaph. Lev.* 4.4 [576b]); в другом случае он подчеркивает: «Мы считаем, что Слово было едино со своей плотью» (*Com. Johan.* 12.1 [3.155]). Кирилл утверждает, что, предав свою плоть на смерть, Логос пожертвовал собственной жизнью, которая стала заместительной за жизнь всех остальных (*Com. Johan.* 9.prooem. [2.378])⁴⁴. Кирилл называет плоть Логоса его собственным благом (τὸ ἴδιον ἀγαθόν) (*Com. Johan.* 5.5 [2.70]). И вообще Кирилл настаивает на близком сущностном единстве между Логосом и его плотью даже в тех случаях, когда он различает Божество и человечество в лице Спасителя. Комментируя отрывок из Ин 1:14, он пишет: «Он такой же Бог по природе и во плоти и с плотью, собственно (ὡς ἰδίαν) обладающий ею, но Мыслимый отличным от нее и в ней и с ней Поклоняемый» (*Com. Johan.* 1.9 [1.140]). Несмотря на то, что в воплощенном Логосе можно распознать различие между плотью и Божеством, он все же – единое Божественное существо, и как таковому ему и поклоняются.

Предлагая свой полезный для нас анализ словоупотребления ἴδιος у Кирилла, Сиддэлс (Siddals) отмечает, что в понимании этого богослова человечество Христа – не простая данность

⁴² Ср. *Trin. Dial.* 3 [237.80-2]; *Com. Johan.* 2.1 [1.184].

⁴³ Ср. *Com. Is.* 1.5 [70.237d]; *Com. Joel* 2 [1.337-8]; *Trin. Dial.* 6 [246.38].

⁴⁴ Ср. *Com. Johan.* 12.prooem. [3.61].

человеческого порядка, а нечто, усваивающее человеческий опыт. Логос приемлет в себя человечество, соделывая его своим собственным, вследствие чего и весь спектр человеческого опыта становится его собственным. Сиддэлс утверждает, что для истолкования воплощения Кирилл воспользовался логическими категориями Аристотеля о природных качествах и акциденциях. Природное качество Логоса – это его Божество (Он – Бог по природе), а в соответствии с домостроительной целью воплощения он вбирает в себя человечество как набор акциденций. Вместе с тем автор указывает, что Логос вбирает в себя человечество таким образом, что оно становится неотделимым от него самого свойством, и как раз это Кирилл и подразумевает, когда говорит, что плоть принадлежит Логосу собственным образом⁴⁵. Мысль Сиддэлс хорошо иллюстрируется, когда мы обращаемся к одному важному отрывку из Кириллова *De Incar. Vnigen*. Обсуждая вопрос о том, как Логос может быть одновременно и Единородным, и Первородным, Кирилл пишет: «Так же как [личное – *Прим. пер.*] качество Единородного становится собственностью человечества (ἴδιον τῆς ἀνθρωπότητος) во Христе (благодаря союзу последнего с Логосом в усмотрение икономии), так и качество первого среди многих братьев и первородного становится собственностью Логоса (ἴδιον τοῦ Λόγου) благодаря его союзу с плотью» (*De Incar. Vnigen*. [256])⁴⁶. Это предложение появляется у Кирилла, когда он ведет проникновенную дискуссию о том, как нам передается спасение от Христа, и я вернусь к нему в разд. 3.6. Сейчас же достаточно обратить внимание на то, как Кирилл употребляет слово ἴδιος, чтобы выделить единый субъект Христа. Логос вбирает в себя качества человечества (в данном случае это касается его первородства среди многих братьев) таким образом, что они становятся по-настоящему его собственными. Тем не менее, даже когда он познается в человечестве, его Божественные качества не исчезают (он остается

⁴⁵ Siddals, 'Logic and Christology in Cyril', 67-9. Похоже, что Gebremedhin, *Life-Giving Blessing*, 37, высказывает подобную мысль, правда, не вдаваясь в философские уточнения, когда пишет, что, согласно Кириллу, ἰδία φύσις Логоса указывает на его собственное Божество, а его ἰδία σάρξ – на собственность подлежащую союзу.

⁴⁶ Ср. *De Fide Theod.* 30 [1.1.1.61-2], где употребляется та же самая формулировка.

Первородным), потому как он – единое существо. Именно так Кирилл и понимает, что Логос сделал плоть своей собственной.

Кирилл использует ἴδιος, чтобы показать, как человечество становится собственностью Логоса, и доказать, что евхаристия – это собственная плоть Логоса. обстоятельно анализируя отрывок из Ин 6, Кирилл пишет о евхаристии то же самое, что и о человечестве Христа: она – собственное благо Логоса (ἴδιον ἀγαθόν) (*Com. Johan. 4.2 [1.520]*). Обсуждая заявление Иисуса о том, что всякий, вкушающий от его плоти и пьющий от его крови, унаследует жизнь вечную, он говорит о «собственной плоти» (ἰδίᾳ σάρξ) Логоса (*Com. Johan. 4.2 [1.532-3]*). Это же утверждение повторяется, когда он говорит, что «она [евхаристия. – *Прим. пер.*] понимается не иначе как тело того, кто (ἐτέρου τινός) есть жизнь по природе» (*Com. Johan. 3.6 [1.475]*)⁴⁷.

Из предыдущего исследования должно быть очевидно, что у Афанасия, и особенно у Кирилла, слово ἴδιος и его родственные формы указывают на отношения особенно близкого рода. И хотя более распространенное употребление этого греческого слова может применяться к взаимоотношениям между двумя отдельными людьми, все же в богословских контекстах Кирилл не прибегает к такого рода употреблению. Вместо этого он употребляет ἴδιος как указание на таинственное единение сущности (substantial unity), которое при этом сохраняет целостность подразумеваемого существа. Отец, Сын и Святой Дух – это различные Божественные лица, обладающие одинаковой сущностью и, как следствие, являющиеся единым Богом. Когда Кирилл (подобно Афанасию) называет Логоса собственным Сыном Отца или говорит, что Святой Дух является собственным Духом Сына, он как раз и подчеркивает данное единство сущности, а не личностную близость и общение, которое разделяют между собой Отец, Сын и Святой Дух (как отдельно взятые лица). Похожим образом, когда Кирилл называет Христово человечество собственной плотью Логоса, он подчеркивает именно тот факт, что Христос является целостным существом, единым Божественным лицом, вобравшим

⁴⁷ Среди многих ученых, отмечавших, что Кирилл выделяет евхаристию в качестве собственной плоти Логоса, см. Н. Chadwick, 'Eucharist and Christology', 155; Gebremedhin, *Life-Giving Blessing*, 111; Welch, *Christology and Eucharist*, 36.

человечество в свое предсуществовавшее естество, без изменения и разделения на два субъекта.

Подобное употребление слова ἰδιός у александрийцев помогает подкрепить то представление о благодати, которое я обнаружил в творениях Кирилла. Для того чтобы Богу одарить нас через Христа благодатью самого себя, Сын должен быть одинаковой с Отцом сущности, а Христос – целостным существом, фактически тождественным Божественному Сыну, который единосущен Отцу. В противном случае благодать будет состоять в том, что Бог одарит нас чем-то другим, а не собой. Однако такое специфическое употребление слова ἰδιός, сложившееся в период арианской смуты, отвечает на вопрос о том, какой же Христос способен дать нам себя в благодати. Оно не касается вопроса, который я поднял в конце предыдущего раздела, а именно: какой в действительности аспект Божественного сыновства он дает нам. Поэтому, с учетом Кирилла словоупотребления ἰδιός, я собираюсь обратиться к тому, что он подразумевал под словом οἰκειότης.

3.5.3. οἰκειότης в ранних творениях Кирилла

Семантическая группа слов от οἰκεῖος не очень распространена в творениях Афанасия. В форме прилагательного это слово используется в десять раз реже, чем ἰδιός (всего ок. 63 раз в противовес ок. 682), а как существительное – οἰκειότης – всего 6 раз⁴⁸. К тому же, несмотря на то, что у Афанасия и встречается это слово в форме существительного, оно все же употребляется в довольно общем смысле. Оно встречается в *Vit. Anton.* 5 [400.142] в значении семейных связей между людьми, а также в *Con. Arian.* 1.46 [108b] и два раза – в *Ex. Pss.* 17.45 [121b] в значении общения между людьми и Богом. Вместе с тем это слово используется Афанасием два раза для обозначения взаимоотношений между Отцом и Сыном и исключительно в качестве синонима слову ἰδιότης. Он пишет, что Сын и Отец «едины... по свойственности (τῇ ἰδιότητι), и сродственности (οἰκειότητι) естества, и по тождеству (τῇ ταυτότητι) единого Божества» (*Con. Arian.* 3.4 [328c-329a])^{*}. Позже Афанасий подчеркивает, что существует лишь один Бог, и, рассуждая о

⁴⁸ См. статистический обзор употребления этих слов у Афанасия в двух группах в табл. 1.

* Пер. из *Св. Афанасий Великий*, том II, 1994, 374. *Прим. пер.*

Сыне, добавляет, что «Он есть собственный (ἴδιος) и нераздельный Сын Единого по свойственности (ἰδιότης) и родству (οἰκειότης) сущности» (*Con. Arian.* 3.16 [357a])* . Таким образом, Афанасий сохранил более общее значение слова οἰκειότης; оно может применяться либо для обозначения взаимоотношений между двумя отдельно мыслимыми личностями, либо для обозначения природного или сущностного тождества, в которых рассматривается лишь одно существо. Подобная двусмысленность в распространенном употреблении этого слова помогает объяснить, почему он так редко его использует. В отличие от ἴδιος (в новейшем александрийском значении) слово οἰκειότης не обладает однозначной применимостью к сущностному единству между Отцом и Сыном, а значит, и не представляет большой пользы в борьбе против арианства⁴⁹.

Впрочем, когда мы подходим к Кириллу, ситуация в корне меняется. В своих ранних творениях он употребляет ок. 1,023 раза различные формы, образующиеся от группы слов οἰκεῖος (это значит, что он использует их более чем на одну треть чаще, нежели слова, образованные от группы ἴδιος), включая и само слово οἰκειότης (ок. 228 раз)⁵⁰. Это слово довольно часто встречается в форме существительного во всех сохранившихся⁵¹ экзегетических и антиарианских творениях, кроме *Thes.* и *De Incar. Vnigen.*, где оно вообще не появляется. Отсутствие οἰκειότης в *Thes.* примечательно в свете доводов Лебъера (Liébaert) о том, что в данном творении Кирилл основательно опирался на афанасьевский *Con. Arian.* и некий *Contra Eunotium*, написанный, возможно, Дидимом⁵². Быть может, в *Thes.* Кирилл перенимает не только идеи, но и саму лексику исполь-

* Ibid., 391. – Прим. пер.

⁴⁹ Афанасий также употребляет и другие формы этой семантической группы в том же неконкретизированном смысле. В его творениях οἰκεῖος может применяться к сходству разных идей (*Con. Arian.* 3.28 [384a]), к семейным взаимоотношениям (*Vit. Anton.* 36 [896b]) и к тому, что подобает сказать в том или ином конкретном случае (*Con. Arian.* 2.56 [265c]). Глаголы οἰκεῖω и οἰκεῖοποιέω могут применяться как в смысле присваивания чего-то в собственное распоряжение (*Ex. Pss.* 44 [205a-b]), так и в смысле Божьего действия, через которое он делает людей своими собственными (*Ex. Pss.* 99 [242c]).

⁵⁰ См. статистический обзор употребления этих слов в двух группах в ранних творениях Кирилла в табл. 2.

⁵¹ Напр., ок. 23 раз – в *De Ador.*, ок. 29 раз – в *Com. Proph. Min.*, ок. 61 раза – в *Com. Is.*, ок. 49 раз – в *Com. Johan.*

⁵² Liébaert, *La doctrine christologique de Cyrille*, 19-60.

зуемых им источников, что объясняет, почему он не стал употреблять то слово, которое малозначимо для Афанасия. Зато, когда Кирилл пишет сам, слово οἰκεῖότης принимает для него существенное значение. Кроме того, что Кирилл часто использует это слово в форме существительного, он также придает ему довольно специфический смысл. Я не смог найти ни одного отрывка в его ранних творениях, где Кирилл употреблял бы οἰκεῖότης в смысле некоей связи идей или обладания человеком какого-то предмета. По моим подсчетам, он употребляет это слово 10 раз в применении к взаимоотношениям между людьми, 206 раз в применении к взаимоотношениям между Богом (или Христом) и людьми и 12 раз в применении к взаимоотношениям между лицами Троицы⁵³.

Когда Кирилл употребляет это слово в применении к взаимоотношениям между людьми, оно не несет на себе большой богословской нагрузки; порой он указывает, что речь идет о семейных/кровных связях в общем смысле (οἰκεῖότης ἐξ αἵματος)⁵⁴, об отношениях внутри брака⁵⁵, о взаимоотношениях между родителями и детьми⁵⁶ или даже о духовном родстве между Авраамом и верующими⁵⁷. Более существенное значение имеют те многочисленные отрывки, в которых Кирилл описывает взаимоотношения христиан с Богом как οἰκεῖότης⁵⁸. К числу наиболее распространенных фраз следует отнести «общение с Богом» (ἡ πρὸς θεὸν οἰκεῖότης) и ее эквивалент

⁵³ См. полный перечень отрывков, где Кирилл употребляет слово οἰκεῖότης в применении к каждому из данных типов взаимоотношений в табл. 4. К этим типам взаимоотношений следует относиться как к информации самого общего характера. В некоторых отрывках присутствует небольшая двусмысленность, поскольку автор может употреблять это слово и к таким типам взаимоотношений, которые не вмещаются в рамки трех перечисленных. Как бы там ни было, но главная суть ясна: Кирилл использует это слово только в применении к личным взаимоотношениям, и в подавляющем большинстве случаев он имеет в виду наши отношения с Богом.

⁵⁴ Напр., *De Ador.* 16 [1045d]; *Com. Os.* 5 [1.184]; *Com. Is.* 3.4 [781d].

⁵⁵ Напр., *Glaph. Gen.* 4 [184a], хотя здесь брак является символом духовных отношений между христианами и Христом. С этой точки зрения данный отрывок можно было бы отнести к категории взаимоотношений между Богом и людьми.

⁵⁶ Напр., *Trin. Dial.* 1 [231.156].

⁵⁷ Напр., в *Com. Johan.* 6.prooem. [2.131].

⁵⁸ Liébaert, *La doctrine christologique de Cyrille*, 220, замечает, что Кирилл употребляет οἰκεῖότης для описания союза между людьми и Богом. Вместе с тем он никак не обсуждает, что же за смысл Кирилл намеревался передать этим словом, за исключением того, что это синоним слова οὐσιφέα.

«общение с ним» (ἢ πρὸς αὐτὸν οἰκειότης – где контекст указывает, что αὐτὸν относится к Богу)⁵⁹, а также «духовное общение» (οἰκειότης πνευματικὴ -- где опять-таки контекст указывает, что данная фраза относится к нашим взаимоотношениям с Богом)⁶⁰. Показательный отрывок из *Com. Is.* Кирилла помогает прояснить, какой смысл он вкладывал в данный тип взаимоотношений. Поясняя отрывок из Ис 8:18, он пишет, что, хотя Бог и отвел свой взор от Израиля, все же по приходу Мессии он вновь обратится к своему народу:

Он тотчас же обращает [к нам. – *Прим. пер.*] лик своего Эммануила, дарующего нам общение по благодати (χαρίζομένου τὴν οἰκειότητα) с теми, кто полагал свою надежду на него. Ибо Сын даровал нам своего собственного Духа (τὸ ἴδιον πνεῦμα) и мы стали его друзьями (οἰκείοι). В нем же и *взываем: «Авва, Отче»* [Рим 8:15]. Посему он именует нас чадами Отца, ибо мы имеем новое рождение через Духа, дабы называться братьями того, кто воистину Сын по природе (*Com. Is.* 1.5 [237d-40a]).

Из этого отрывка мы можем увидеть, что наше вступление во взаимоотношения с Богом в смысле οἰκειότης зависит от сущностного единства всех трех лиц Троицы, поскольку мы обретаем общение, как только получаем Духа, принадлежащего собственно Отцу (ἴδιον πνεῦμα). Наличие οἰκειότης с Богом означает, что мы становимся чадами Отца на том основании, что мы – братья истинного Сына. Кирилл дает четко понять, что мы вступаем в подобные взаимоотношения по благодати, а не по природе (заметьте слово χαρίζομαι). В то же время, когда он говорит, что мы называем Бога «Авва, Отче», то понятно, что он имеет в виду нечто большее, чем положение сыновства. Οἰκειότης включает в себя больше, нежели простое достоинство сыновства; оно включает в себя ту близость общения с Богом, которая передается словом «Авва».

Слово οἰκειότης обстоятельнейшим образом разбирается Кириллом в отрывке из *Com. Johan.*, в котором он истолковывает смысл 10-й главы Ев. от Иоанна, повествующей о том, как Иисус рассказывает о своих взаимоотношениях со своими

⁵⁹ Напр., *Com. Os.* 5 [1.204]; *Com. Johan.* 11.8 [2.690]; *Trin. Dial.* 1 [231.154]; *Com. Rom.* [3.223].

⁶⁰ Напр., *De Ador.* 2 [237b]; *Glaph. Gen.* 4 [184a]; *Com. Amos.* 1 [1.395]; *Com. Johan.* 3.5 [1.449].

овцами/учениками. Поясняя заявление Христа о том, что он знает своих и свои знают его, подобно тому, как он и Отец знают друг друга, Кирилл пишет: «Ибо я полагаю, что, говоря о «знании» в этих словах, он не имел в виду простое «знакомство». Скорее, он употребил это слово, дабы указать на «общение (οἰκεióτης) то ли по родству и природе, то ли по сопричастию благодати и достоинству» (*Com. Johan.* 6.1 [2.231]). В данном случае Кирилл показывает, что οἰκεióτης относится к реляционному типу знаний, которому свойственно такое близкое постижение другой личности, какое может произойти лишь там, где есть глубокие дружественные отношения. Он также отмечает, что Христовы отношения с верующими настолько же близки, как и его отношения с Отцом. Его οἰκεióτης с Отцом – по родству и природе, тогда как у христиан с ним – по сопричастию благодати и достоинству, хотя при этом в обоих случаях присутствует одинаковая близость общения. Вскоре после этого Кирилл пересказывает слова Иисуса следующим образом: «Я вступлю в общение (προσοικεíωθήσομαι) с моими овцами, и мои овцы предстанут предо мной в общении (οἰκεíωθήσεται), располагая той самой близостью (οἰκεíός), которую Отец оказывает мне, и опять же той самой близостью (οἰκεíός), которую я оказываю Отцу» (*Com. Johan.* 6.1 [2.232]). Вместо формы существительного в данном предложении Кирилл употребляет формы глагола и прилагательного, но его цель опять-таки состоит в том, чтобы указать на наличие близости, которая есть у Христа со своими овцами, наподобие той близости, которую он разделяет и с Отцом. В продолжение Кирилл поясняет, что в этом как раз и заключается суть человеческого сопричастия Божественному естеству:

Ибо Слово Бога и во плоти остается Божественным по природе, а мы – род Его, хотя по природе и Бога, ради восприятия тождественной нам плоти. В этом, как оказывается, и состоит сходство общения (οἰκεióτης). Ибо так же как он родственен (ψκεíωται) Отцу, а Отец, вследствие тождества (αυτότητα) природы, родственен (ψκεíωται) ему, так и мы родственны ему, коль скоро он стал человеком, а он – нам. Через него как через посредника соприкасаемся (συναπτόμεθα) с Отцом (*Com. Johan.* 6.1 [2.232]).

Из этого отрывка следует, что понятия благодати, обожения и соучастия в Божественном общении для Кирилла являются

фактически одинаковыми. Будучи Богом, Сын по природе разделяет общение с Отцом, но, будучи человеком, он разделяет и наше человечество. Поэтому он может быть тем посредником, через которого Бог дарует нам себя, когда разделяет с нами общение, которое он имеет внутри себя.

Кирилловы рассуждения над 10-й главой Ев. от Иоанна крайне важны по той причине, что в этой самой главе Иисус называет христиан своими собственными овцами (ἰδία πρόβατα). Несмотря на то, что Кириллова экзегетика с 1-го по 30-й стихи охватывает 44 страницы в издании Пюзэ (Pusey), он никогда не использует слово ἰδιος для описания взаимоотношений между Богом и людьми, за исключением тех случаев, когда он дословно приводит фразу ἰδία πρόβατα из библейского текста⁶¹. Когда он описывает отношение Сына к Отцу⁶², то применяет слово ἰδιος, а каждый раз, когда описывает отношения христиан к Богу, постоянно заменяет фразы Христа, в которых употребляются разные формы ἰδιος, словами οἰκεῖος, οἰκεῖόω и οἰκεῖότης⁶³. Тот же факт, что Кирилл последовательным образом делает это различие даже там, где он обсуждает данный отрывок из Писания, свидетельствует о том, что для него семантическая группа слов от ἰδιος и οἰκεῖος более не является синонимичной. Что касается первого слова, то оно вовсе не описывает личностные отношения, а всего лишь указывает на тождество сущности таким образом, что субъект может мыслиться как единое существо. Что касается второго слова, особенно когда оно стоит в форме существительного, то оно описывает взаимоотношения, характеризующиеся теплым общением двух личностных существ, воспринимающихся отдельно друг от друга.

3.5.4. οἰκεῖότης φυσική в ранних творениях Кирилла

Кириллово истолкование 10-й главы Ев. от Иоанна показывает, что он употребляет οἰκεῖότης не только для указания на

⁶¹ Я должен отметить, что в данном случае мы имеем дело как раз с такой частью комментария, которая не уцелела в полном объеме. Однако те три случая, где слово ἰδιος встречается в 10-й гл. Ев. от Иоанна (стихи 3-й, 4-й и 12-й), все же сохранились в целостности и на них имеется толкование Кирилла. 7-я книга, дошедшая до нас во фрагментах, начинается с Ин 10:18.

⁶² Напр., *Com. Johan.* 6.1 [2.232], 6.1 [2.245].

⁶³ Фактически различные формы семантической группы слов от οἰκεῖος в данной части встречаются 26 раз, а само слово οἰκεῖότης – 13 раз, 9 из которых относятся к обсуждению Ин 10:15 [2.230-4].

то, что верующие обладают *определенного рода* общением с Богом, но и для того, чтобы указать, что мы разделяем *тот же самый* οἰκεióτης, который разделяют и лица Троицы друг с другом. По сути, в этом и состоит главный аспект Божьего существа, которое он дарует нам, когда дает нам себя в благодати. То, что эти отношения внутри Божества и есть главное содержимое οἰκεióτης, Кирилл показывает с еще большей ясностью на примере отчетливо выраженного словосочетания οἰκεióτης φυσική, которое он употребляет 7 раз в *Trin. Dial.* и *Com. Johan.* для описания взаимоотношений между лицами Троицы. В большинстве этих отрывков Кирилл употребляет данное выражение с той целью, чтобы подчеркнуть различие между Сыном и святыми и, как следствие, указать на тождество между Сыном и Отцом. Он утверждает, что ариане «отсекли от Сына его связь и природное общение (οἰκεióτης φυσική) с Богом-Отцом» (*Trin. Dial.* 1 [231.152]). Настаивая на равенстве Сына и Отца, Кирилл ставит риторический вопрос: «В подобном случае, безусловно, общение (οἰκεióτης) между Единородным и Родителем должно быть не поверхностным и призрачным, а природным (φυσική), разве не так? Ибо рожденный есть непременно от той же сущности, что и родивший его. Посему, как же Единородный, сущий в недре Божьем, станет нуждаться в реальности истинного Божества?» (*Trin. Dial.* 3 [237.12]). В других местах он сравнивает взаимоотношения Сына и Святого Духа, уподобляя их лилии и исходящему от нее благовонию. Цитируя заявление Иисуса о том, что Дух возьмет то, что его, и возвестит ученикам (Ин 16:14), Кирилл поясняет: «Он ясно указал на сущностное и природное общение (τὴν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν οἰκεióτητα), в соответствии с которым его Дух пребывает едино с ним». Вскоре после своих рассуждений об аналогии с лилией и благовонием он прибавляет: «Это, конечно же, указывает не на общение по сопричастности, как если бы речь шла о неких отдельных [сопричастных друг другу предметах. – Прим. пер.], а на общение по природе (τὴν φυσικὴν οἰκεióτητα), и ты постигнешь, что это общение по природе как раз и имеет место в отношениях между Сыном и Духом» (*Trin. Dial.* 6 [246.28]). Аналогичным образом, комментируя отрывок из Ин 1:32-3, Кирилл отстаивает полное Божество Духа, утверждая, что, хотя он и нисходит на Иисуса в виде голубя, он все же сохраняет «природное общение и

подобие с Сыном» (*Com. Johan. 2.1* [1.189]). Критикуя неназванного по имени еретика за его попытку разделить во Христе два лица, Кирилл утверждает, что цель этого человека состоит в том, чтобы «полностью отсечь его [Христа] от природного и сущностного общения (τῆς φυσικῆς καὶ οὐσιώδους οἰκειότητος), которое у него есть со своим Отцом, Богом» (*Com. Johan. 9.1* [2.438]), подчеркивая, что Сын есть истинный и природный Сын, а не раб, Кирилл спрашивает о том, назвал ли бы себя Христос свободным (Мат 17:26), не будь у него «природного общения с тем, кто его родил» (*Com. Johan. 9.1* [2.442])⁶⁴.

Во всех этих отрывках Кирилл явно желает подчеркнуть единосущие лиц Троицы. Вследствие этого кто-то может посчитать, что οἰκειότης φυσικῆ является синонимом фразы ἰδιότης φυσικῆ, что ослабило бы мои доводы о необходимости проводить различие между οἰκειότης и ἴδιος в мысли Кирилла и заставило бы засомневаться в верности моего перевода этой фразы («природное общение») во всех этих отрывках. Но, конечно, одних только шести отрывков⁶⁵ будет недостаточно, чтобы опровергнуть остальные свидетельства, которые я рассмотрел, а само употребление этого выражения у Кирилла можно объяснить двумя способами. Во-первых, мы могли бы утверждать, что, хотя Кирилл и употребляет οἰκειότης конкретно в применении к общению между двумя личностными существами, он вместе с тем использует и фразу οἰκειότης φυσικῆ для описания сущностного единства между лицами Троицы. Во-вторых, в качестве альтернативного способа можно было бы утверждать, что Кирилл даже в этих отрывках желает применить это выражение для описания общения, личностной близости между Отцом, Сыном и Духом. В таком случае фраза οἰκειότης φυσικῆ в строгом смысле не является равнозначной тому, что лица Троицы разделяют одинаковую сущность, хотя эта фраза и появляется в тех самых отрывках, где автор говорит об этом целенаправленно. И тогда οἰκειότης φυσικῆ является следствием сущност-

⁶⁴ В отрывке, близком по смыслу, который не содержит слово φυσικῆ, Кирилл утверждает, что богохульники «обособливают Сына от его природного Божества и, как мы прежде наблюдали, приписывают ему не больше, чем поверхностное общение с Богом-Отцом» (*Com. Johan. 9.1* [2.451]).

⁶⁵ Ранее я упоминал, что Кирилл использовал это выражение 7 раз. Немного ниже я разберу седьмой отрывок.

ного единства. Раз Отец, Сын и Дух единосущны, то между ними существует теплое, близкое общение; это общение происходит не в смысле какой-то сопричастности, а на природном и сущностном уровне. Конечно, именно такое толкование и отображено в том, как я перевел эти отрывки.

Если бы мы рассмотрели только эти шесть отрывков, тогда из двух объяснений первое было бы наиболее правдоподобным и предложенные мною переводы следовало бы пересмотреть. Однако второе объяснение выглядит более последовательным на фоне того общего различия, которое Кирилл делает между двумя семантическими группами слов, и если мы рассмотрим еще один, последний отрывок, то чаша весов склонится в пользу этого объяснения. Толкуя отрывок из Ин 1:13, Кирилл показывает разницу между двумя видами рождения: рождением Сына от Отца и рождением верующих.

Сказав, что *власть стать чадами Божьими дана им* от того, кто есть Сын по природе, и указав тем самым на то, что это даруется по усыновлению и благодати, он может без опаски от недоразумения прибавить после этого, что они *родились от Бога*, дабы он явил величие излитой на них благодати и тех, кто был враждебен Богу-Отцу, он собрал в природное общение (οἰκειότητι φυσικῆν) и вознес рабов в благородство (εὐγένειαν) их Господа по своей горячей любви к ним (Com. Johan. 9.1 [1.135]).

В этом отрывке Кирилл показывает, что христиане не только разделяют с Богом οἰκειότης, но и соучаствуют в его οἰκειότης φυσικῆ. Учитывая то, насколько категорически Кирилл различает верующих и Христа во всех своих творениях, οἰκειότης φυσικῆ не может относиться к тождеству сущности, характеризующей лица Троицы. Нет ничего более чуждого Кирилловой мысли, чем утверждение, что Бог разделит бы с нами свою собственную сущность в том смысле, что мы бы утратили свою собственную самость (personal identity), а взамен приобрели бы Божью. Скорее всего, οἰκειότης φυσικῆ в этом отрывке должно относиться к общению, которое разделяют между собой Отец, Сын и Святой Дух благодаря своему единосущию и, вероятно, именно этот смысл Кирилл и вкладывал в данную фразу, когда использовал ее в предыдущих шести отрывках. Хотя мы и были чужды Богу, его горячая любовь к нам подвигла его на то, чтобы вознести нас в такое близкое общение, которое

присуще его собственным внутритроичным взаимоотношениям, с единственной разницей в том, что мы получаем это общение по благодати, тогда как Сын имеет его по природе. Подобное представление о том, что христиане *по благодати* могут получить *природное* общение Троицы, действительно, очень поражает. Данная концепция звучит невероятно парадоксальным образом, и лишь осторожное различие Кирилла между ἴδιος и οἰκεϊότης предохраняет ее от противоречий. Но именно такого рода формулировки и показывают всю глубину Божьего самодарования, когда он по благодати разделяет с нами свое собственное общение.

Теперь должно быть очевидно, что осторожное различие Кириллом идеи тождества сущности (подразумевающей единое существо, единого Бога) и понятия близкого общения (между двумя личностями, понимаемыми отдельно) служит гораздо более важным аргументом, чем просто полезным пояснением того, что он имел в виду, когда говорил, что Бог разделяет с людьми свое общение. Это различие также находится в самом центре его представления о благодати. Для Кирилла благодать – это Божье дарование себя людям через Христа. Как мы уже видели, заявление о том, что Бог дарует нам себя, отчасти означает, что Бог разделяет с нами нетленность и святость, которые присущи его природе. К тому же Бог дарует нам себя, предлагая положение сыновей, наподобие того, как сыновством обладает истинный Сын. Однако Кирилл рассматривает Божественное сыновство не только в значении положения, но и в значении близкого общения с любовью, которое есть у Отца с Сыном. Кирилл утверждает, что как раз в этом и есть главная суть того, что Бог дарует нам себя.

Такое понимание благодати согласуется и, более того, фактически требует таких формулировок в отношении Троицы и Спасителя, которые Кирилл и применяет. Дар Сына может конституировать Божье самодарование только в том случае, если Логос по-настоящему собственный Сын Отца (ἴδιος υἱός). Если бы благодать состояла в том, чтобы Бог подал людям дары помощи, силы или содействия (каждый из которых мог бы восприниматься отдельно от самого Бога), тогда для передачи этих даров Богу достаточно было бы воспользоваться творением. Однако Божье самодарование не было бы возможным, не будь Сын от той же Божественной сущности, что и Отец.

С другой стороны, если мы полагаем, что Отец и Сын *всею лишь* единое существо и не различаем двух лиц, тогда между ними не может быть никакого общения, никакого *οἰκελότης*. В таком случае, когда Бог будет предлагать себя людям, это никак на нем не отразится. Конечно же, нетление и святость являются качествами Божьего естества, но они далеко не так существенны, как любовь, исходящая от одного лица Троицы к другим лицам, что и составляет самую суть Божьего существа. Согласно Кириллу, в этом и заключается сущность Божьего характера, тогда как основанное на любви общение и есть сущность того, что Бог разделяет с нами, когда дарует нам себя в благодати. Быть Богом означает иметь вечные взаимоотношения трех Божественных лиц. Христианин разделяет это общение по благодати, хотя по собственной природе остается творением. Различение между *ἴδιος* и *οἰκελότης*, столь осторожно проводимое Кириллом, служит для него тем средством, которое он разработал и воплотил, чтобы выразить данное понимание Божьего существа и данное понятие благодати.

3.6. Благодать как соучастие в *οἰκελότης* со своим собственным человечеством

На данном этапе остается поговорить о том, как Бог разделяет подобное *οἰκελότης* с нами. Мы уже видели, что, согласно Кириллу, Бог дал себя Адаму через Духа, как только сотворил его. Как же тогда Бог заново дает себя падшему человечеству через Христа? Я воздержусь от обсуждения Кирилловой концепции искупления (сколь бы ни было важным учение о смерти и воскресении Христа в его мысли)⁶⁶ и ограничу себя рассмотрением его учения о спасении, осуществляемом внутри Христовой личности благодаря взаимодействию (*interplay*) между его Божеством и человечеством.

В разделе 3.5.2 я процитировал важный отрывок из *De Incar. Vnigen.*, в котором Кирилл отмечает, что Логос усваивает те качества, которые присущи человечеству. Теперь же я привожу эту цитату в более полном виде. Кирилл пишет:

⁶⁶ Некоторые ученые замечали, что Кирилл больше, чем другие патристические богословы подчеркивает смерть Христа: напр., Kelly, *Early Christian Doctrines*, 397; Blanchette, 'Cyril's Idea of the Redemption', 479; Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind*, 199.

Он же, будучи *Единородным*, как Бог; и ставши *первородным* среди нас и *среди многих братьев*, как человек [Рим 8:29], в соответствии с замыслом воплощения соединил в себе то и другое, дабы мы в нем и благодаря ему стали сыновьями Бога по природе и благодати. Во-первых, мы становимся сыновьями по природе в нем и только в нем, тогда как через Духа – усыновляемся по сопричастию и благодати. Ибо точно так же как [личное. – *Прим. пер.*] качество Единородного становится собственностью (ἰδιον) человечества во Христе (благодаря союзу последнего с Логосом в усмотрение икономии), так и качество первого среди многих братьев и первородного становится собственностью (ἰδιον) Логоса благодаря его союзу с плотью (*De Incar. Vnigen.* [254-6]).

Мы должны заметить, с какой точностью Кирилл объясняет динамику спасения. Кирилл везде и постоянно подчеркивает, что сыновство бывает двух видов: по природе (φυσικῶς) и по благодати (κατὰ χάριν). Однако в данном случае Кирилл указывает, что человечество располагает сыновством и в том, и в другом смысле, хотя он и делает для этого тонкое различие между Христовым человечеством и нашим. Поскольку Христово человечество принадлежит собственно Логосу и Логос является природным Сыном Бога, то лишь Христово человечество и становится сыном Божьим по природе. Тем не менее каждый христианин через Христа и во Святом Духе достигает сыновства благодаря сопричастию и благодати. Кирилл разъясняет это смелое заявление, когда описывает, как Логос делает свое человечество личной собственностью (я обсуждал эту часть отрывка в разделе 3.5.2). Бог-Логос отдает себя (главным образом свой οἰκειότης φυσική с Отцом) определенному человечеству, которое он делает своим собственным в момент воплощения, и тем самым приводит это человечество в природное сыновство с Богом внутри собственного лица Логоса. Но это человечество также представляет и наше человечество (Христос является «первородным среди нас и среди многих братьев»), и поэтому то, что происходит *во Христе* по природе, то по благодати *через Христа* происходит и в жизни каждого христианина.

Этот отрывок также помогает усилить мои доводы в пользу понимания сыновства, по сути, как οἰκειότης φυσική, как общение, которое Сын имеет с Отцом по природе. Если бы сыновство, по большому счету, означало простое положение,

тогда не было бы нужды в том, чтобы проводить то различие, которое есть у Кирилла между природным и приемным видами сыновства; ведь обычно приемный сын обладает тем же законным положением, что и природный сын. С другой стороны, если сыновство означает, по большому счету, единосушие Богу-Отцу, тогда даже человечество Христа нельзя было бы помыслить приобретшим Божественное сыновство по природе. Для того чтобы отрывки, наподобие этого, не вводили в заблуждение, Кирилл должен был подразумевать нечто большее под сыновством, чем простое положение, и вместе с тем нечто меньшее, чем обладание самой сущностью Бога.

Поскольку Кирилл выделяет такого рода спасение, которое происходит внутри Христовой личности, то и воплощение вместе с человеческой жизнью Иисуса он объясняет в том значении, что Логос, как предсуществующий Бог, дарует человеку самого себя. Иначе говоря, Логос дарует самого себя своему собственному человечеству. Кирилл выражает эту мысль тремя способами. Во-первых, он пишет, что хотя Логос и является природным Сыном, он, как и мы, все же становится приемным сыном. Во-вторых, он заявляет, что, хотя Дух Святой и является его собственным Духом, он, как и мы, все же получает его извне. В-третьих, он высказывается, что, хотя Логос и является жизнью по природе, он, как человек, все же вынужден преодолеть смерть и тление. Я ограничусь одним примером по каждому из этих пунктов.

В *Trin. Dial.* 3 Кирилл обсуждает Христово уничижение и прославление (Фил 2), настаивая на том, что оба движения являются действиями Бога-Логоса, отказавшегося от своей славы и затем в нее же и возвратившегося. После этого Кирилл объясняет, что Христос принял на себя имя превыше всех имен: «Ибо так и следует мыслить, что Сыну надлежало принять имя превыше всех имен вследствие того, что он усвоил в себя наш образ, дабы, оставаясь истинным Сыном, быть сочтенным сыном Божьим наподобие нас, и вместе с нами, и ради нас принять усыновление затем, чтобы и мы тоже благодаря ему могли быть сыновьями и держаться за превосходящую наше естество славу и быть причастниками его Божественного естества [2 Пет 1:4]»* (*Trin. Dial.* 3 [237.82]). Здесь мы наблюдаем, как

* Перевод епископа Кассиана (Безобразова). – *Прим. пер.*

Кирилл лаконично суммирует свое представление о благодати и спасении: Логос, истинный Сын (ὁ γνήσιος υἱός), стал ради нас усыновленным сыном (θετός). Цель этого действия заключалась в том, чтобы и мы смогли стать сыновьями; при этом Кирилл приравнивает это понятие приемного сыновства к понятию сопричастия Божественному естеству. С точки зрения человеческого естества, Христово усыновление не могло бы принести ему личной выгоды, ибо тот, кто был настоящим Сыном, едва ли может счесть за преимущество то, чтобы стать приемным сыном. Точнее будет сказать, что он разделил свое Божественное сыновство, имеющееся у него по природе, со своим человечеством и стал θετός, чтобы и мы тоже могли стать θετοί⁶⁷.

Толкуя отрывок из Ин 1:32-3, Кирилл замечает, что Адам получил дар Духа, но после этого не сохранил его. О Христе же, в противовес этому, он пишет так:

Когда Слово Божье стало человеком, оно, как и мы, получило Духа от Отца (не обретая при этом ничего личного, так как он сам есть даятель Духа), чтобы, приняв наподобие нас Духа, не знавший греха мог сохранить нашу природу и вновь укоренить в нас оставленную им благодать (*Com. Johan.* 2.1 [1.184])⁶⁸.

Как видно из этих слов, одно и то же лицо, воплощенный Логос, одновременно и дает, и получает Святого Духа. Кирилл дает ясно понять, что Христос не испытывал нужды в принятии Духа, а получив его, ничего не приобрел (даже с точки зрения его человеческого естества). Напротив, он получил Духа, чтобы в нас заново укоренилась благодать (означающая личность Духа Святого). Также, обсуждая отрывок из Ин 16:33, Кирилл связывает победу человечества над смертью с воскресением Христа. Он подчеркивает, что, «будучи человеком, Христос ожил за нас и ради нас, соделавши свое собственное воскресение началом сокрушения смерти», а также заявляет, что «Христос, будучи человеком, одержал ради нас победу, ставши, таким образом, началом, вратами и путем для человеческого рода» (*Com. Johan.* 11.2 [2.657])⁶⁹. В данном

⁶⁷ Ср. *Trin. Dial.* 6 [246.22-4].

⁶⁸ Ср. *Com. Johan.* 5.2 [1.692].

⁶⁹ Ср. *Ep. Pasch.* 1.6 [372.184], 2.8 [372.232], где Кирилл заявляет, что Христос

отрывке Кирилл показывает, что совершенное Логосом дело и есть наша победа. Его смерть была нашей смертью, и его воскресение – нашим воскресением. То, что Логос совершил, было человеческим делом, которое мы сами совершить бы не смогли. Ради нас он умер и воскрес как человек, чтобы в нем и через него мы могли бы победить смерть и тление⁷⁰.

Многие ученые замечают, что у Кирилла выделяется такое представление о спасении, которое совершается для людей за счет того, что Логос дарует своему собственному человечеству сыновство, Духа и свое нетление⁷¹. Я же должен просто указать еще раз, что подобное понимание происходит именно из концепции благодати Кирилла. Если бы дар благодати состоял в том, что Бог дарует нам содействие или силу для того, чтобы мы совершили что-то сами или чтобы Бог совершил что-то ради нас, тогда Кириллу не было бы надобности (и было бы немислимо) говорить о том, что Логос дает себя своему собственному человечеству. Но раз Кирилл рассматривает благодать как Божий дар человечеству самого себя, то сам ход его мысли вынуждает его рассматривать спасение не как что-то осуществляемое для людей *через* Христа, а как нечто, происходящее *во* Христе. Логос дает своему собственному человечеству разделяемое им общение с Отцом для того, чтобы даровать эту же самую близость и всем остальным людям.

3.7. Взаимосвязь христологии и благодати в учении Кирилла

Кто-то может посчитать, что подобный акцент Кирилла на том, как Логос дает себя своему человечеству, ведет к разъединяющей христологии. На самом же деле происходит совершенно противоположное. Если бы человечество Христа понималось как независимый субъект, тогда человечество Логоса было бы

принес себя в жертву как начаток всего человеческого рода. Ср. также *Trin. Dial.* 1 [231.168]), где он подчеркивает, что Христос стал посредником как человек.

⁷⁰ Среди поздних творений Кирилла, где он также подчеркивает, что ради нас Христос одаряет самим собой свое собственное человеческое естество, см. *Schol.* 1 [1.5.219-20/1.5.184]; *Quod Vnus Christ.* [334, 430]; *Con. Theo.* 1.3 [3.512].

⁷¹ Напр., Young, 'A Reconsideration of Alexandrian Christology', 113-14; Torrance, *Theology in Reconciliation*, 161-2; Hallman, 'The Seed of Fire', 374.

сыном по благодати, а не по природе. В таком случае от нашего союза со Христом в его человечестве не было бы никакой пользы, потому что, согласно Кириллу, только природный Сын может даровать нам сыновство с Богом. Он сможет даровать нам разделяемый с Отцом οἰκεῖόντες только в том случае, если Христос будет единым личностным субъектом, а этот субъект – воплощенным Логосом.

Итак, в высшей степени объединяющая христология Кирилла напрямую связана с его пониманием благодати, и мы бы даже могли сказать, что его христология, в сущности, является тем главным средством, с помощью которого он пишет о самой благодати. По желанию можно было бы добавить бесчисленное количество примеров из ранних творений Кирилла, в которых он подчеркивает единство Христовой личности, и мы уже наблюдали эту мысль в рассмотренных мною примерах, когда рассуждали о различии между Христовым сыновством и нашим. Теперь же я перейду от христологии собственной, которая была типична для раннего периода Кирилловой мысли, к его поздним творениям, чтобы показать, как его зрелое учение о Христе согласуется с концепцией благодати, которую он до этого развил.

Божий Собственный Сын как источник благодати в поздних творениях Кирилла

Выше отмечалось, что тщательное различение Кирилла между ἴδιος и οἰκεῖότης играет важную роль в том, как он изображает благодать в своих ранних творениях. Однако в период Несторианского спора и какое-то время спустя Кирилл почти перестает использовать слово οἰκεῖότης¹. Столь разительную перемену можно было бы объяснить тем, что Кирилл заметно переключает свое внимание с общих вопросов сотериологии на конкретные вопросы христологии собственной: на вопросы об отношении между Божеством и человечеством Иисуса. Несмотря на то, что Кирилл перестает непосредственно ссылаться на Божественное οἰκεῖότης, его христология собственная напрямую зависит от убеждения в том, что Бог разделяет с человечеством близкое общение, которое у него есть внутри него самого. Вследствие этого христологические нотки Кирилла, которые столь выразительно звучат в период спора, находятся в полной гармонии с исполненной им ранее сотериологической симфонией, а его богословие благодати становится тем движущим фактором, который помогает ему говорить о целостном (unified) лице Христа.

В этой главе мною будет рассмотрен вопрос последовательности между двумя богословскими перспективами Кирилла: одной – более общей, присущей его раннему богословию, и другой – более узкой, присущей его христологии в поздних

¹ См. статистический итог употребления семантической группы слов от ἴδιος и οἰκεῖος в поздних творениях Кирилла в табл. 3.

творениях. При рассмотрении этих перспектив будут поставлены следующие задачи: выяснить, почему Кирилл убежден в том, что слово οἰκειότης не подходит для описания христологического союза; изучить взаимосвязь между его учением о благодати и акцентом на единстве Христовой личности; рассмотреть, как Кирилл использует слово ἴδιος для описания такого личностного единства; обсудить взаимосвязь между тем, что Кирилл понимал под благодатью, и его двумя пресловутыми лозунгами: *Theotokos* как обращение к Марии и формула «единая воплощенная природа Бога-Логоса» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη).

4.1. Несоответствие οἰκειότης христологическому назначению

Поскольку Кирилл считает, что οἰκειότης означает общение или близость между двумя разными личностными существами и четко выделяет единство Христа, ему, безусловно, не пристало терпеть, чтобы это слово использовалось для описания христологического союза. При всем этом страсти Кирилла в период спора разжигаются как раз тем, что это слово и было использовано Несторием для описания союза. В данном разделе я рассмотрю, как Несторий понимал союз в значении οἰκειότης, и исследую, как это понимание вызвало последующую реакцию со стороны Кирилла.

4.1.1. Употребление οἰκειότης у Нестория

Как мы видели выше, в своем послании к Кириллу Несторий утверждал, что Новый Завет и символ веры описывают рождение Христа, его страдания и смерть одними и теми же общими именами как для Логоса, так и для воспринятого человека. В пользу своих доводов он приводит ряд библейских отрывков, после чего делает следующее заключение:

Поэтому правильно и с Евангельским преданием согласно исповедовать, что тело Христа есть храм его Божества, храм, соединенный с Божеством каким-то высоким, Божественным союзом (συνάφειαν), в котором Божественное естество соотносит (οἰκειοῦσθαι) себя с тем, что свойственно телесному. Но со словом «соотносит» (οἰκειότητος) неправильно приписывать ему качества (ιδιότητος) тела, с ним соединенного,

каковы – рождение, страдание, смерть. Эту мысль, возлюбленный брат, может принять только либо ум эллинов, либо ум, зараженный учением сумасбродного Аполлинария, Ария и других каких-либо еретиков, еще более их заблудившихся. Подобное представление о соотношении (οἰκεῖότης) может привести их к тому, что, допуская такое соотношение, они (οἰκεῖότης) будут утверждать, что Бог-Слово и молоком питался, и постепенно возрастал, и сопричастен (κοινωνῶν) был страху во время страдания, имел нужду в ангельском укреплении (1.1.1.31-2)².

Несторий употребляет глагол οἰκεῖώω как синоним слову ἰδιόποιέω для описания того, что Логос усваивает себе тело, взятое от Девы, и делает его собственным ему. Подобный язык был традиционным для того времени, и Кирилл, вероятно, мог согласиться с ним (по крайней мере, до определенной степени); к тому же он и сам использует οἰκεῖώω подобным образом³. Впрочем, Несторий тотчас переходит от глагольной формы этого слова к форме существительного и употребляет οἰκεῖότης три раза в этом отрывке, чтобы указать на соотношение между Логосом и храмом (воспринятым человеком). В каком-то смысле это совершенно логический шаг: если глагол может относиться к христологическому союзу, то почему бы к нему не применить образованную от этого глагола форму существительного? Фактически, как утверждает Сиддэлс, Несторий употребляет и οἰκεῖότης, и οἰκεῖώσις для описания того, что обе природы усвоили себе качества друг друга благодаря столь близкому соотношению между ними⁴. Это необязательно означает, что в понимании Нестория Логос и воспринятый человек являются независимыми личностными субъектами, однако то, что он пишет, по большому счету, очень близко подходит к разделению подобного рода.

Впрочем, независимо от того, что именно Несторий подразумевал, Кирилл мог воспринять его слова только одним образом: что тот отделял Логоса от человека. Как мы видели, существительное οἰκεῖότης, в понимании Кирилла, относится только к описанию личностных взаимоотношений, а более

² У Луфса это *Ep.* 5 [178-9]. (В русском издании *Деяния Вселенских Соборов*, с. 147–150, это послание стоит под 5-м номером, как и у Луфса. – *Прим. пер.*).

³ Напр., *Ep. Pasch.* 5.7 [372.324], где Кирилл употребляет этот глагол для указания на то, что Логос усвоил себе страдания своего собственного тела. Ср. *Glaph. Lev.* [561b]; *Com. Johan.* 2.4 [1.265]; *Com. Heb.* [3.379]; *Con. Nes.* 1.1 [1.1.6.18]; *Quod Unus Christ.* [470].

⁴ Siddals, 'Logic and Christology in Cyril', 108.

конкретно – к взаимоотношениям между лицами Троицы и тому, что Бог разделяет эти взаимоотношения с людьми. И даже если учитывать, что Кирилл употребляет и οἰκεῖώω, и οἰκεῖώσις в значении усвоения⁵, то все-таки οἰκεῖότης он не применяет в этом же смысле. В свете того, что он столь сильно подчеркивал это слово в своих ранних творениях и использовал его последовательным образом, можно с достаточной долей уверенности предположить, что Кирилл воспринял бы заявление Нестория именно в том смысле, что христологический союз означал всего лишь личностные взаимоотношения между двумя отдельно взятыми личностными сущностями (entities), а не вступление Логоса в человеческое существование, при котором он оставался бы целостным существом (single entity).

Так же важно, что в применении к человечеству Христа в этом отрывке Несторий употребляет выражение «качества тела, с ним соединенного» (τὰς τῆς συνημμέντης σαρκὸς ἰδιότητας). И вообще он часто использует глагол συνάπτω («соединять») и существительное συνάφεια («соединение») для описания христологического союза, наподобие того, как это до него делал Феодор⁶, и похоже, что для него συνάφεια и οἰκεῖότης – это слова-синонимы. Кирилл, как видно, тоже рассматривал эти слова в качестве синонимов, поскольку он использует слова συνάπτω и συνάφεια для описания нашего союза с Богом, нашего соучастия в Божественном общении⁷. Но как раз ввиду того что Кирилл использует эти слова в применении к *нашему* союзу с Богом, он и утверждает, что их нельзя использовать для описания воплощения⁸. Христос, в понимании Феодора и

⁵ Относительно οἰκεῖώω см. прим. 3. Относительно οἰκεῖώσις см. *Apol. Cap. Or.* 49 [1.1.7.45]; *Ep.* 39 [1.1.4.19]; *Ep.* 50 [1.1.3.95]; *Quod Vnus Christ.* [448].

⁶ Относительно Феодора см. *Hom. Cat.* 6.3 [135], 8.14 [207]; *De Incar.* 8 [299]. Относительно Нестория см. *Ep.* 3 [171]; *Ser.* 8 [248-9]; *Ser.* 10 [273-5]. Ср. с *Ep.* 55 [1.1.4.60] у Кирилла, где он подытоживает учение Нестория, говорившего, что один только Логос является истинным Сыном, а тот, кто произошел от семени Давида, был присоединен к нему.

⁷ Относительно συνάπτω см. *Ep. Pasch.* 2.8 [372.230], 10.1 [392.192]; *De Ador.* 3 [297c]; *Glaph. Gen.* 6.4 [329a]; *Com. Is.* 4.1 [889a], 5.6 [1440d]. Относительно συνάφεια см. *Trin. Dial.* 7 [246.166].

⁸ Эту же самую мысль отмечает и McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 88. Я должен заметить, что временами Кирилл сам использовал συνάπτω для описания того, что Логос усвоил человеческие качества (напр., *Com. Johan.* 1.9 [1.136]), но как только он столкнулся с теми опасностями, которыми было чревато употребление этого глагола в применении к воплощению у Нестория, он тут же перестал его использовать.

Нестория, является высшим примером того, кто обрел благодать, добился для себя помощи и содействия со стороны Логоса и употребил эти дары для восхождения ко второму *katastasis*. Таким образом, они вполне естественно применяют одни и те же слова и для описания соотношения природ во Христе, и для взаимоотношений между Богом и людьми. Однако Кириллово понимание благодати требует от него подчеркнутого различия между Христом и нами, а не простого *сходства*. Христос – не проводник для людей, указывающий нам путь ко второму веку, а прежде всего воплощенный Бог-Логос, совершивший для нас в своем собственном лице то, что мы не способны сделать сами: он разделил с людьми Божественное общение, чтобы нам по благодати стать сыновьями Бога. Таким образом, описание христологического союза в терминах *συνάφεια* и *οἰκειότης* у Нестория раскрывает в этом отрывке всю полноту различия между ним и Кириллом в том, как они понимали благодать. Даже если Несторий и не имел в виду, что воспринятый человек является *отдельным* от Логоса лицом, он все равно желает, чтобы в качестве Христова личностного субъекта мы рассматривали не Бога, лично присутствующего с нами на земле, а воспринятого человека. В итоге пути Нестория и Кирилла на данном этапе должны были разойтись⁹.

4.1.2. Отказ Кирилла от идеи обозначения союза как *οἰκειότης*

Реакция Кирилла по отношению к Несторию была драматичной. Если последний был не прочь употребить *οἰκειότης* для описания христологического союза, подразумевая под этим (по меньшей мере в глазах Кирилла), что данный союз – не более, чем близкие взаимоотношения между Богом и воспринятым человеком, то Кирилл прекращает использовать это слово, несмотря на то, что раньше оно очень нравилось ему. В сохранившихся творениях Кирилла от того времени, когда он получил второе послание Нестория, и до самой его кончины *οἰκειότης* появляется всего лишь восемь раз. В одном отрывке¹⁰ это слово относится к общению между Израилем и ангелами, а

⁹ McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 103, предлагает аналогичное мнение, когда пишет, что Кирилл рассматривал позицию Нестория как простое коллективное единство двух составных.

¹⁰ *Ep.* 41 [1.1.4.46.21].

в пяти других¹¹ Кирилл употребляет οἰκειότης в своем обычном значении для описания общения между людьми и Богом. Еще два отрывка требуют к себе более пристального внимания.

В период спора по поводу составленного Кириллом десятого анафематизма (в котором осуждаются те, кто говорит, что Христос принес себя в жертву только ради собственного блага), Феодорит утверждает, что первосвященник, которого Логос усваивает, происходит от семени Давида (*Apol. Anath. Thrdt.* 68 [1.1.6.137]), тогда как Кирилл доказывает, что в таком случае это означало бы отказ от таинства воплощения. Он продолжает:

И как сказал Давид: «Господь смиренных возвышает [ἀναλαμβάνων]» [Пс 146:6] посредством внутреннего расположения или духовного общения (οἰκειότησιν τῆν πνευματικῆν), состоящего в проявлении изволения, благодати и освящения, подобно тому, как и сами мы соединены с Господом и являемся одним духом с ним согласно Писанию [1 Кор 6:17]. Но не так вочеловечился Бог и не так приобщился нашей плоти и крови, ибо это было бы простым усвоением человека [или «близким приобщением человека» – οἰκειώσασθαι], ничем не отличающимся от того, что можно было бы сказать о пророках, апостолах и всех других святых (*Apol. Anath. Thrdt.* 72 [1.1.6.138]).

Данный отрывок в точности повторяет ряд ключевых представлений, которые мы уже наблюдали в ранних творениях Кирилла. По благодати и святости Духа Бог возводит людей в духовное общение с собой. Однако такое возведение личности к Богу происходит именно с нами, а не в случае воплощения. Кирилл утверждает, что если бы дело обстояло иначе, тогда усвоение человека (οἰκειώσασθαι ἄνθρωπον) ничем не отличалось бы от того, как Бог обращался с пророками, апостолами и святыми. Здесь следует заметить, что Кирилл отказывает Феодориту в праве использовать выражение οἰκειώσασθαι ἄνθρωπον, хотя сам же временами использует οἰκειώω. Согласно Кириллу, эта фраза подразумевает усвоение независимого человека, а это означает οἰκειότης двух людей и угрожает единству личности Христа (воплощенного Логоса). С этой точки зрения можно говорить о воплощении не в том смысле, что Логос

¹¹ *De Fide Aug.* [1.1.5.30]; *De Fide Dom.* [1.1.5.97]; *Ep. Pasch.* 23 [873c], 23 [877c], 28 [949d].

усваивает *человека* в общение с собой, а в том смысле, что он усваивает *человечество* в свою собственную личность. Таким образом, Кирилл дает четко понять, что οἰκεῖότης не является подходящим описанием для христологического союза, и когда он сам использует это слово, то применяет его именно к общению между двумя людьми, а не к соотношению единой личности и его собственных качеств¹².

Другой отрывок, где Кирилл употребляет слово οἰκεῖότης, несколько проблематичен в свете изложенных мною доводов. Кирилл объясняет страсти Христа с помощью аналогии с двумя птицами, приносимыми за очищение от проказы по предписанию Лев 14. Он поясняет, что в ходе жертвоприношения одна птица убивается, а другая (еще живая) окунается в кровь погибшей птицы. Кирилл продолжает так: «Для чего же это делается? В то время как Слово пребывало живым, его собственная плоть была мертва, а страсть, как сказано, была общей для обоих вследствие соотношения (οἰκεῖότητα) и союза (ἔνωσιν), которое у него было с плотью. Поэтому, будучи Богом, он в действительности был жив, однако, сделав тело своим собственным (ἴδιον), он по соотношению (κατ' οἰκεῖωσιν) с ним принял в себя страсти тела, тогда как по своей собственной природе (ἰδίαν φύσιν) нисколько не пострадал» (*Schol.* 34 [1.5.229]). В этом месте Кирилл, как никогда, близок к тому, чтобы использовать слово οἰκεῖότης для описания воплощения, однако нам следует заметить, что здесь не идет речи именно о том, что Логос разделил общение со своей плотью через οἰκεῖότης; он пишет, что Логос соединился с плотью и тем самым разделил ее страдание. К тому же ясно, что Кирилл не желал вкладывать в это такой смысл, который бы привел к разделению Логоса и его плоти; он пишет, что сам (ὁ αὐτός) Логос, будучи Богом, пребывал живым, что он сделал свое тело личной собственностью (ἴδιον) и принял страдания своего тела по соотношению (κατ' οἰκεῖωσιν) с ним. В этом отрывке, как кажется, Кирилл использует οἰκεῖότης в смысле οἰκεῖωσις. Когда Логос соделал свое тело своим собственным, то усвоил в себя и страсти своего собственного тела, поэтому он страдал во плоти и в то же время пребывал бесстрастным в своей собственной природе.

¹² Ср. *Ep.* 17 [1.1.1.36], где Кирилл утверждает, что συνάφεια не подходит для обозначения этого союза.

Этот отрывок из *Schol.* является единственным потенциальным исключением из общего принципа употребления οἰκελότης, в целом примененный с удивительной последовательностью. В тех местах, где под нажимом мысли об отношении Логоса к безличностным страданиям Кирилл употребляет и οἰκεῖωσις, и ἴδιος (слова, которые он обычно использует для описания безличностного отношения), Кирилл, как кажется, использует в том же самом безличностном смысле и οἰκελότης. И конечно, один случай противоположного употребления не пересиливает свидетельства ок. 235 других случаев, где это слово используется в применении к общению между личностными существами. Кроме того, возможно, что даже этот отрывок на самом деле не составляет исключения из общего правила. Ведь здесь οἰκελότης применяется не в отношении к собственно христологическому союзу, а в отношении к сопричастию Логоса определенной стороне человеческого опыта, т. е. страданию. Поэтому мы могли бы истолковать это утверждение в том смысле, что Логос разделил с нами общение в страданиях и смерти, пострадав, как один из нас. Если такое объяснение верно, тогда даже здесь Кириллово употребление этого слова согласуется с его общим принципом.

Для описания христологического союза Кирилл использует ряд различных выражений взамен слов συνάφεια и οἰκελότης. Большинство из этих фраз уже было использовано им в ранних творениях, и он продолжает использовать их снова, чтобы подчеркнуть прочность союза. Среди этих фраз встречаются такие, как «единый из двух [природ. – Прим. пер.]» (εἷς ἐξ ἁμφοῖν или εἷς ἐκ δυοῖν)¹³ – это обозначает, что Христос настолько же един, насколько едино и человеческое существо, составленное из тела и души¹⁴, что Логос стал человеком, не переставая быть тем, кем он был от начала¹⁵, и что Логос стал человеком, а не пришел в

¹³ Из числа написанных до спора творений Кирилла см. *Glaph. Gen.* 6.1 [297c]; *Glaph. Lev.* 4.4 [576b]; *Trin. Dial.* 1 [231.184]; *Com. Johan.* 3.5 [1.442], 4.2 [1.532-3]. Из числа его поздних творений см. *Ep. Pasch.* 17.2 [776]; *Ep.* 4 [1.1.1.27]; *Ep.* 40 [1.1.4.26].

¹⁴ Из числа ранних творений Кирилла см. *Com. Johan.* 12.1 [3.155]. Из числа его поздних творений см. *Con. Nes.* 2.прооет. [1.1.6.33], 3.6 [1.1.6.73]; *Ep.* 17 [1.1.1.38]; *Expl. 12 Cap.* 14 [1.1.5.20]; *Ep.* 45 [1.1.6.154].

¹⁵ Из числа ранних творений Кирилла см. *Ep. Pasch.* 1.6 [372.182]; *Trin. Dial.* 1 [231.166]. Из числа его поздних творений см. *Ep. Pasch.* 17.4 [785d]; *Ep.* 4 [1.1.1.28]; *Ep.* 17 [1.1.1.35]; *Expl. 12 Cap.* 5 [1.1.5.17]; *Schol.* 5 [1.5.187], 12 [1.5.191].

человека¹⁶. Помимо этого, Кирилл начинает использовать даже более сильные формулировки для описания христологического союза; он утверждает, что этот союз является природным единством (ἕνωσις φυσική)¹⁷, или союзом по природе (ἕνωσις κατὰ φύσιν)¹⁸, и вводит такое выражение, как «союз по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν)¹⁹. Кирилл употребляет эти три выражения в качестве синонимов (все их можно было бы перевести как «сущностное единство» или «реальный союз»), выражающих идею того, что между человечеством и Логосом имеется истинный союз, а не простое сочетание или общение Логоса и человека²⁰. В идее сочетания описывается наш союз с Богом, а союз во Христе должен превосходить первый род сочетания²¹.

Такое внезапное исчезновение οἰκελότης из написанных до спора творений Кирилла едва ли может быть случайностью, особенно если учитывать, что в *Apol. Anath. Thrdt.* он напрямую пишет, что это слово неприменимо в отношении к христологическому союзу. Если прежде Кирилл много писал о благодати как о соучастии в Божественном общении, то теперь его внимание сосредоточено более конкретно на самом христологическом союзе, и если бы он по-прежнему использовал слово οἰκελότης, оно могло бы привести к путанице в теперешнем вопросе. Впрочем, несмотря на то, что творения Кирилла, написанные им в период спора, показывают, что он сузил свой предмет внимания, все-таки его представление о благодати, сформировавшее его христологию, не перестает играть заметную роль в его мысли, хотя и не появляется в виде каких-то конкретных терминов. Чтобы показать это, я предлагаю рассмотреть взаимосвязь между Кирилловой концепцией благодати и его описанием Христа как единого личностного субъекта.

¹⁶ Из числа ранних творений Кирилла см. *Ep. Pasch.* 11.8 [392.304]; *Trin. Dial.* 1 [231.166]; *Com. Johan.* 1.9 [1.140], 4.4 [1.577]. Из числа его поздних творений см. *Theot. Nol. Confit.* 14 [1.1.7.25]; *Ep.* 17 [1.1.1.36].

¹⁷ Напр., *Ep.* 17 [1.1.1.36].

¹⁸ Напр., *idid.*

¹⁹ Напр., *Ep.* 4 [1.1.1.26]; *Ep.* 17 [1.1.1.36]; *Anathema* 2 [1.1.1.40].

²⁰ Ср. *Con. Nes.* 2.prooem. [1.1.6.33], где он утверждает, что Единородный стал человеком οὐ κατὰ συνάφειαν ἀπλῶς, но καθ' ἕνωσιν ἀληθῆ.

²¹ Ряд ученых отмечает, что Кириллово понимание того, как Бог дарует нам благодать и Божественное сыновство путем усыновления, было бы невозможным без сущностного единства между человечеством и Логосом: напр., Samuel, 'Some Facts about the Alexandrine Christology', 141; Torrance, *Theology in Reconciliation*, 171-2; Russell, *Cyril of Alexandria*, 45-6.

4.2. Благодать и единство Христовой личности

Кирилл подчеркивает единство Христова субъекта, главным образом, потому что он твердо убежден, что Бог-Логос дарует себя человечеству через свою воплощенную жизнь. Это убеждение выявится, когда я рассмотрю наиболее распространенные способы того, как Кирилл критикует приписываемое Несторию разделение Логоса и воспринятого человека и отстаивает свое собственное понимание Христовой личности. После того, как будут рассмотрены эти стороны его мысли, я разберу два современных разногласия во мнениях, вызванных христологией Кирилла.

4.2.1. Логос как единый субъект Христа

Многие аргументы, которыми Кирилл пользуется в период Несторианского спора, чтобы показать единство Христовой личности, идентичны тем, которые он приводит еще раньше, когда показывает, что Логос единосущен Отцу. Он утверждает, что Христос есть Сын Божий по природе; он не получал Божество, сыновство или благодать извне²². Кирилл подчеркивает, что не будь Христос Сыном по природе, он бы не сделал нас сыновьями и не даровал бы нам благодать²³. Он резко противопоставляет природное сыновство Христа нашему сыновству²⁴. Из множества отрывков, в которых Кирилл продолжает подчеркивать эти мысли, три отрывка особенно примечательны. В первом из них Кирилл цитирует аргумент Нестория о том, что Писание иногда называет людей «богами», и утверждает, что Эммануил является Богом совершенно в ином смысле, чем люди. Он пишет Несторию: «Того, кто обогащает благодатью сыновства, ты соделал почти что равным с сыновьями по благодати». Вскоре после этого Кирилл пишет:

Если тем, которые приняли его, он дал власть быть чадами Божиими, как говорит Иоанн [Ин 1:12], и если его Дух и вправду делает нас сыновьями Бога, ибо Бог послал в сердца наши Духа Сына Своего, вопиющего:

²² Напр., *Ep.* 4 [1.1.1.28]; *Con. Nes.* 3.1 [1.1.6.57]; *Expl. 12 Cap.* 25 [1.1.5.23]; *Quod Vnus Christ.* [334-6]; *Ep.* 55 [1.1.4.53]; *Ep. Pasch.* 28.4 [952b].

²³ Напр., *Schol.* 1. [1.5.219-20/1.5.184], 25 [1.5.203]; *Ep.* 46 [1.1.6.161]; *Quod Vnus Christ.* [382-4]; *Con. Theo.* 1 [3.512].

²⁴ Напр., *Theot. Nol. Confit.* 8 [1.1.7.22], 25 [1.1.7.30]; *Ep.* 1 [1.1.1.14,18]; *Con. Nes.* 2.2 [1.1.6.37]; *Ep.* 14 [1.1.1.98]; *Ep. Pasch.* 24.3 [896b]; *Quod Vnus Christ.* [334].

«Авва, Отче!» [Гал 4:6], то никто из привыкших мыслить правомерно не выдержит слов этого человека, утверждающего, что он [Христос] является сыном в том же самом смысле, что и Израиль (*Con. Nes.* 2.4 [1.1.6.40]).

Как здесь, так и в ранних творениях Кирилла, мы можем видеть, что он соединяет благодать с нашим усыновлением в Божьих сыновей и утверждает, что Христос должен быть Сыном в более превосходном смысле; иначе он не может быть тем, благодаря которому мы приобретаем наше усыновление.

Второй примечательный отрывок находится в пасхальном послании Кирилла, составленном в 436 г. В нем говорится о суде над Иисусом, во время которого толпа сообщает Пилату, что Иисус сделал себя Божьим Сыном (Ин 19:7). Кирилл утверждает:

Он не только *сделал себя Сыном Божьим*, но и поистине был таковым. Ибо он владел качествами сыновства не извне и не по приложению, а как Сын по природе; вот так нам и следует верить. Ибо мы – приемные сыновья, сообразуемые с Сыном, рожденным от него [Отца] по природе. Ибо не будь истинного Сына, с кем бы тогда мы сообразовались через усыновление? Чей бы образ мы носили? И где бы вообще этот образ был, если бы мы сказали, что никакого первоначального образа не существовало? (*Ep. Pasch.* 24.3 [896b]).

Усыновление – это не акт Божественного указа; это соображение с истинным Сыном, дарованным нам от Бога. Если бы не было истинного Сына, тогда и не было бы того, с кем мы могли бы сообразоваться, а значит, и не смогли бы стать сыновьями по усыновлению.

Третий отрывок находится в *Ep.* 55, где Кирилл ссылается на Фил 2:6-8 и утверждает, что всякий, кто постулирует учение о двух сыновьях, извращает значение таинства:

Он не достигал полноты, будто прежде был опустошен; напротив, он смирил себя с Божественных высот и невыразимой славы. Это не смиренный человек, который был превознесен во славу; он был свободен и принял на себя вид раба. Это не раб, который воспрянул до венца свободы; он был одного образа с Отцом, наравне с ним, но стал по виду как человек. Это не человек, который пришел, чтобы разделить богатства Божьего подобия (*Ep.* 55 [1.1.4.55]).

Мы можем заметить, что в этом отрывке, как и в предыдущем, в основе доводов Кирилла находится его представление о благодати. Мы не сможем стать сыновьями Бога, если не будет подлинного Сына, который бы оставил свои собственные богатства ради нашей скудости. Божий акт нисхождения, *kenosis* Логоса, является единственным средством, способным принести нам благодать и сподобить нас к получению Самого Бога, дабы сделать нас его детьми, и никакое человеческое возвышение до Божественного уровня не совершит этого для нас. По утверждению Кирилла, такое понимание Нестория, согласно которому Христос воплощается, чтобы усвоить и возвысить человека, делает невозможным уничтожение Логоса до уровня человеческих условий.

Такое представление о том, что наше приемное сыновство зависит от Христова природного сыновства, находится в основе убеждений Кирилла, и он тратит преогромное количество чернил во время спора, чтобы доказать, что Христос является единой личностью. С этой целью он прежде всего утверждает, что нам нельзя разделять имена, действия или опыт Христа между двумя субъектами. В своем втором послании к Несторию Кирилл заявляет, что Божество и человечество находятся во Христе в ипостасном союзе, и пишет об этом так:

Если мы отвергаем ипостасное соединение (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν), как нечто совершенно невероятное, тогда мы говорим о двух сыновьях, потому что нам обязательно нужно будет провести между ними различие и одного называть собственно человеком, удостоенным звания «Сына», а другого – собственно Словом Бога, как имеющего имя и реальное сыновство по своему естеству. Поэтому не следует разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына (*Ep.* 4 [1.1.1.28]).

В этом важном отрывке Кирилл показывает, что главный вопрос, движущий его объединяющую христологию, – это сыновство. Он не отрицает наличия отдельных реальностей во Христе (Божественной и человеческой), но исключает всякую мысль двойного сыновства. Если мы отказываемся от действительного, ипостасного соединения (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) между Логосом и его человечеством, это означает, что мы вводим два разных вида сыновства в единого Христа. Если мы так поступаем, тогда человеческий сын, с которым

мы по вере можем соединиться, будет не истинным Сыном Божиим, а только лишь сыном по благодати. Если бы так и было, то разрушилась бы вся сотериология Кирилла. Вопрос Христова сыновства по природе (а значит, и важность единства его личности) играет критическую роль по той самой причине, что наше приемное сыновство зависит от его сыновства по природе. Именно эта мысль и скрывается за повторяющимся утверждением Кирилла о том, что нам нельзя разделять Христовы имена на два субъекта²⁵. Настаивая на единстве Христовой личности, Кирилл, впрочем, дает ясно понять, что этим личностным субъектом является сам Логос, а не композит. Обсуждая библейское утверждение о том, что Иисус возрастал в благодати (Лук 2:52), Кирилл заявляет:

Ибо мы верим, что, оставаясь по-прежнему Богом, Эммануил, как человек, был рожден из самой Девиной утробы, не лишаясь полноты всей мудрости и благодати, которые ему присущи по природе. Поэтому какой же рост ему воспринимать, когда он сам содержит все богатства мудрости и вместе с Богом-Отцом является содателям этой благодати свыше? Как же тогда говорится, что он возрастал? Полагаю, что это происходило по мере того, как Бог-Слово соизмеряло возраст и положение своего собственного тела, как проявления в нем наиболее приличных Богу благ (*Con. Nes.* 3.4 [1.1.6.70]).

Данное представление получило довольно много критики со стороны некоторых ученых, считающих, что Кирилл превращает человеческий рост и развитие не более, чем в Божественную игру по ролям²⁶. Однако описываемые в этом отрывке мысли согласуются с тем, что он подчеркивал и раньше, когда говорил о том, как Логос дарует себя своему собственному человечеству, чтобы предложить себя и нам. Кирилл очень решительно утверждает, что рожденный от Марии есть Бог-Логос, поскольку эта рожденная от нее личность содержит в себе всю мудрость и благодать; к тому же он и содатель

²⁵ Ср. *Ep.* 1 [1.1.1.16]; *Con. Nes.* 2.prooem. [1.1.6.33]; *Ep.* 17 [1.1.1.38]; *Anathemas* 3, 4, 6, 7 и 8 [1.1.1.40-1]; *Expl. 12 Cap.* 9 [1.1.5.18]; *Schol.* 13 [1.5.222/1.5.194]; *Ep.* 44 [1.1.4.37]. Из числа ранних творений Кирилла, где подчеркивается подобная мысль, ср. *Ep. Pasch.* 8.6 [392.102]; *Ep. Pasch.* 11.8 [392.304-6]; *Com. Johan.* 6.1 [2.200], 12.1 [3.152].

²⁶ Напр., Greer, *The Captain of our Salvation*, 340.

благодати (вместе с Отцом). Если бы Христос и сам нуждался в благодати, то не смог бы даровать эту Божью полноту своему собственному человечеству. Для того чтобы произошло подобное самодарование, центром его личности должен быть сам Логос²⁷. Опять-таки христологические интересы Кирилла совпадают с его убеждением в том, что благодать – это прежде всего Божий дар самого себя, предложенный нам благодаря тому, что он дает себя своему собственному человечеству внутри Христовой личности.

4.2.2. Современные дискуссии в отношении Кириллова акцента на единстве Христа

Почти все современные интерпретаторы замечают, что, согласно Кириллу, субъектом Христа является не композит, а сам Логос²⁸. Однако, настаивая на этой мысли, Кирилл сталкивается с рядом проблем в связи с описанием подлинного человечества Христа, из-за чего и возникли разногласия среди ученых. Из их числа я кратко рассмотрю два ценных, с моей точки зрения, взгляда и на основании Кириллова понимания благодати представлю ряд предложений, проливающих свет на эти разногласия.

Первое из этих мнений касается того, насколько последователен Кирилл в своих рассуждениях о христологическом союзе. Ученые сходятся в мнении о том, что главной концепцией Кирилла о воплощении является *kenosis* Логоса: не совмещение (combining) двух элементов, из которых составляется Христос²⁹, а движение, в котором Слово остается тем, кем оно и было, переходя от одного состояния к другому. Тем не

²⁷ Ср. *Ep.* 17 [1.1.1.38]; *Anathema* 12 [1.1.1.42]; *Expl. 12 Cap.* 8 [1.1.5.18], 14 [1.1.5.20], 31 [1.1.4.25]; *Ep.* 39 [1.1.4.19]; *Ep.* 44 [1.1.4.36]. Из числа ранних творений Кирилла, где подчеркивается подобная мысль, ср. *Ep. Pasch.* 1.6 [372.182], 11.8 [392.304-6]; *Com. Johan.* 1.9 [1.136], 6.1 [2.157-8, 200].

²⁸ Напр., Jugie, 'La Terminologie christologique de Cyrille', 24-6; Richard, 'L' Introduction du mot "Hypostase" dans la théologie', 247; Jouassard, 'Une intuition fondamentale de Cyrille', 184-5; Gould, 'Cyril and the Formula of Reunion', 245-7.

²⁹ Тот факт, что Кирилл столь сильно выделяет роль Логоса как единого субъекта во Христе, уже отклоняет возможность того, что он рассматривал его личность как композит подобного рода. К числу ученых, особенно отмечавших, что *kenosis* является доминирующим аспектом в богословии Кирилла, относятся Norris, 'Christological Models in Cyril', 261, 265; Angstenberger, *Der reiche und der arme Christus*, 167-9; McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 145-6, 225.

менее его частое употребление выражения «единый из двух» и аналогии с телом и душой для описания христологического союза, похоже, не согласуются с его главным акцентом. Норрис утверждает, что подобного рода концепции, которые он называет «композиционной моделью» воплощения, имеют слишком телесные коннотации и не могут правильно выразить доминирующий аспект Кирилловой мысли, потому что его интересует не физический акт совмещения сущностей, а более динамичная мысль о том, что Логос раскрывает себя для того, чтобы воспринять то, кем он не является (или, иначе говоря, Логос усваивает человечество в свою собственную личность, причем без каких-либо изменений). Норрис заключает, что Кирилл неуклюже использует композиционную модель из-за того, что пытается разъяснить свою собственную логическую и лингвистическую модель (*schema*), применяя такие аналогии физического порядка, которые не подходят для этой задачи³⁰.

С другой стороны, Уикам отмечает, что, хотя Кирилл и применяет аналогию с телом и душой (зачастую вскользь), он никогда не исследует ее и не говорит, как в точности она относится к христологическому союзу. Уикам утверждает, что данная аналогия, как и многие другие образы Кирилла о воплощении (тлеющий уголь, лилия и ее благовоние, украшенный золотом ковчег и т. д.), предназначены для того, чтобы проиллюстрировать одну и ту же особенность: факт того, что Христос был и остался Богом³¹. МакКинион (McKinion) соглашается с Уикамом, когда утверждает, что такое обилие образов у Кирилла служит не для описания христологического союза, а для иллюстрации определенного в нем аспекта³².

Если Уикам и МакКинион правы, тогда мы можем сделать вывод, что по отношению к главному замыслу Кирилла его аналогии композитного характера не столько непоследовательны, сколько недостаточно полны. Они не представляют собой реальных аналогий для воплощения, и нет ни одного такого

³⁰ Norris, 'Christological Models in Cyril', 268. Cp. Greer, *The Captain of our Salvation*, 325.

³¹ Wickham, 'Symbols of the Incarnation in Cyril', 45-9. Cp. Siddals, 'Logic and Christology in Cyril', 132-3, который также считает, что аналогия с телом и душой указывает на присоединение к Логосу человеческих качеств в дополнение к тому, кем он уже был до этого.

³² McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 46-7.

способа (согласно Кириллу), который бы удовлетворительным образом объяснил его. Он часто пишет, что воплощение превосходит границы нашего восприятия³³, и одна из его претензий по отношению к Феодору и Несторию как раз и заключается в том, что они лишили воплощение его таинства³⁴. К тому же, когда Кирилл поясняет эти аналогии, он дает ясно понять, что единым субъектом Христа является не составленная из совмещения двух природ личность, а сам Логос. Он спрашивает Нестория: «Если же *ипостаси* были разделены на две и считаются существующими отдельно и независимо друг от друга, как ты и говоришь, тогда каким же образом может произойти их объединение (*coalescence*) в один *prosopon*, если только не сказать, что одно принадлежит собственно (ἴδιον) другому, так же как считается, что тело принадлежит собственно (ἴδιον) душе, хотя и является отличной от него природы?» (*Con. Nes.* 3.6 [1.1.6.73]). Такое объяснение Кирилла дает четко понять, что в аналогии с телом и душой душа представляет собой центр человеческой индивидуальности, а тело есть принадлежность души. Таким же самым образом и Логос – это личностный центр Христа, присовокупивший себе человечество как свою собственность. В том же духе Кирилл пишет и в обращении к египетским монахам: «Эммануил, как признано, – из двух природ, Божества и человечества. Несмотря на это, есть лишь один Господь Иисус Христос и истинный Сын, одновременно Бог и человек; не обóженный человек (ἄνθρωπος θεοποιηθεὶς), всего-навсего равный тем, кто обоживается по благодати, а скорее истинный Бог, явившийся ради нас в человеческом облике» (*Ep.* 1 [1.1.1.18]). Данный отрывок показывает, что даже там, где Кирилл использует такие выражения, как «единый из двух», он все равно приписывает Логосу единый субъект Христа. Когда Кирилл упоминает о двух реальностях, это указывает на то, что Логос по-настоящему прибавил человечество к тому, кем он был раньше; это не значит, что Божество и человечество абстрактно совместились, чтобы появилось личностное существо композитного порядка.

Выше отмечалось, что понимание благодати у Кирилла, конечно же, требует того, чтобы Логос был субъектом Христа.

³³ Напр., *Ep.* 4 [1.1.1.27]; *Con. Nes.* 2.prooem. [1.1.6.33]; *Expl.* 12 *Cap.* 5 [1.1.5.17].

³⁴ Напр., *Con. Theo.* 2 [3.532].

Композитная личность, появившаяся в момент воплощения, не смогла бы даровать нам Бога; только тот, кто является Богом и Сыном по природе, способен предоставить нам Божественное οἰκεῖότης и сделать нас приемными сыновьями. Такое наблюдение в сочетании с тем фактом, что Кирилл конкретно оговаривает, как следует понимать его употребление аналогии с телом и душой и выражение «единый из двух», означает, что нам следует рассматривать эти аналогии не в том смысле, что они противоречат мысли Кирилла, а в том, что они являются неполными. Когда он использует эти выражения, он не отходит (ни осознанно, ни неосознанно) от своего доминирующего представления о том, что воплощение является действием Логоса. Напротив, он, как нужно признать, использует незавершенные образы в поддержку все той же идеи, которую он постоянно подчеркивает: Христос – это воплощенный Логос, а не простой «облагодатствованный» человек или композит Божества и человечества. Он не отклоняется от своей точки зрения о личности Христа ни тогда, когда ему пришлось столкнуться с моделью Нестория, представлявшего Христа как композитный *prosopon*, ни даже тогда, когда он использовал такие образы, которые могли бы подразумевать композит. В противном случае он поставил бы под угрозу свое понимание благодати и спасения.

Еще одно разногласие (оно приняло масштабы настоящих дебатов среди ученых) касается вопроса о том, что именно подразумевалось у Кирилла под Христовым человечеством. Он так напористо пишет о том, что Логос нисшел с уровня Божественного существования на человеческий, что ряд ученых посчитал, что он рассматривал человечество как некое состояние, а не как конкретную реальность. Лебьер (Liébaert) утверждает, что Кирилл считал плоть некоей *сущностью* (thing), которую Христос воспринял, а человечество понимал как *состояние* воплощенного Логоса. Чтобы быть духом, соединенным с человеческим телом, нужно быть человеком, а так как воплощенный Логос совершенно удовлетворяет этому критерию, то он – человек³⁵. Лебьер заключает, что, по меньшей мере, на раннем этапе своего служения Кирилл не отводил места

³⁵ Liébaert, *La Doctrine christologique de Cyrille*, 158-78. Cp. Prestige, *Fathers and Heretics*, 332-3; Norris, 'Christological Models in Cyril', 266.

человеческой психологии Христа³⁶. Дипье (Diepen), в противоположность Лебьеру, утверждает, что даже в ранних творениях Кирилла Христово человечество понимается как определенная реальность, а не простое состояние воплощенного духа³⁷. Он утверждает, что Кирилл никогда не воспринимал воплощение в терминах аполлинарийского учения³⁸.

Мне следует указать, что, по наблюдению ученых, Кирилл на всех этапах своего служения подчеркивал *наличие* человеческой души во Христе³⁹. Лебьер и другие утверждают, что он просто не придавал никакого *значения* этой человеческой душе, покуда не разразился Несторианский спор. В свете того, что он решительно подчеркивает два состояния Логоса и выделяет воплощение как нечто, совершаемое Логосом, безусловно, кажется заманчивым, что он воспринимал человечество как состояние воплощенного духа. Кирилл отчасти это и подразумевает: Логос на самом деле воспринял наше состояние, когда стал человеком. Тем не менее, когда мы рассматривали его понятие благодати, то видели, что эта идея не может исчерпывающим образом отображать его понимание человечества, даже если брать одни только ранние творения. В разд. 3.6 мною было заявлено, что Логос дает нам благодать, даруя самого себя (главным образом свое собственное общение с Отцом) своему собственному человечеству. Но если бы Кирилл считал, что человечество — это всего лишь состояние воплощенного духа, тогда он не смог бы и подчеркивать идею подобного рода. Логос не мог даровать себя своему состоянию. Он мог войти в состояние (что в

³⁶ Liébaert, *La Doctrine christologique de Cyrille*, 179. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 415-17, 474-6, соглашается с этим анализом, утверждая, что, пока не начался Несторианский спор, Кирилл и вовсе не интересовался вопросом человеческой души, потому что не признавал в этом богословской ценности для своего описания Христа.

³⁷ Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de Cyrille*, 46-7. Cp. du Manoir, *Dogme et spiritualité*, 129.

³⁸ Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de Cyrille*, 47. Cp. Welch, 'Logos-Sarx?', 280-8, который утверждает, что в ранних творениях Кирилла человеческая душа Христа представлена тем центром (locus), в котором превосмогается человеческая страсть.

³⁹ Напр., *Ep. Pasch.* 8.6 [392.106]; *Glaph. Gen.* 6.1 [297c]; *Com. Johan.* 3.5 [1.442], 8 [2.318]; *Theot. Nol. Confit.* 9 [1.1.7.23]; *Expl. 12 Cap.* 5 [1.1.5.17]; *Res. Tib.* 7 [158]. Даже Raven, *Apollinarianism*, 231, который называет Кирилла аполлинарийцем, искусно скрывавшим, что он в долгу перед своим учителем, допускает, что, *по заявлению* Кирилла, во Христе необходимо усматривать наличие человеческой души.

действительности и произошло), но он не мог даровать состоянию οἰκειότης. Если Кирилл понимал Божье самодарование по благодати только в том смысле, что нам дается его жизнь и нетление, тогда нельзя вообразить себе, что он рассматривал человечество Христа всего лишь как состояние воплощенного духа, поскольку именно плоть была подвержена тлению и она же требовала оживотворения. Но поскольку он считает, что Логос дарует благодать своему человечеству непосредственно для того, чтобы привести его в природное общение (οἰκειότης φυσική), разделяемое им с Отцом, то и Христово человечество должно быть определенной реальностью, способной соучаствовать в этом общении. Кирилл утверждает, что человечество Христа – это не отдельный субъект, а нечто, существующее в личности Логоса. Вместе с тем это человечество должно обозначать подлинную реальность, представляющую в себе всех людей; оно не должно быть *простым* состоянием, в котором бы Логос находился. Поэтому, какой бы привлекательной ни была идея того, чтобы Христово человечество рассматривалось как некое состояние, Кириллово понимание благодати подразумевает, что ему нельзя ограничить себя подобным представлением даже в рамках своих ранних творений.

Мы можем сделать вывод, что Кириллово понимание благодати придает содержание тому, что он пишет о единстве Христовой личности, невзирая на то, что в его ранних творениях лишь изредка дается объяснение такому пониманию благодати, которое означает соучастие в Божественном οἰκειότης. Если бы он не был единой личностью, тогда у него не было бы и природного сыновства, а оно только и может предоставить нам спасение. Если бы единым личностным субъектом Христа не был сам Логос, тогда Логос не смог бы инициировать действия Христа и Бог не смог бы даровать нам себя в благодати. Эти вопросы играют важнейшую роль и абсолютно согласуются с тем, что Кирилл подчеркивает – нельзя разделять имена и действия Христа между двумя субъектами. Более того, Кириллово понимание благодати помогает раскрыть тот смысл, который он вкладывал в свои композиционные аналогии о воплощении, и прояснить его понимание человечества. Христово человечество является подлинной реальностью, которую Логос добавил к своей собственной личности для того, чтобы даровать нам свой собственный οἰκειότης.

4.3. ἴδιος и непосредственность Божьего личного присутствия

В разд. 3.5.2 мы наблюдали, что, вслед за Афанасием, Кирилл использует ἴδιος для описания близкой связи, подразумеваемой, что субъект представляет собой целостную сущность. Мы также видели, что Кирилл использует это слово конкретно в применении к отношениям между лицами Троицы (разделяющими единую сущность), между Логосом и его человечеством и между Логосом и евхаристическим хлебом. В своих полемических творениях Кирилл употребляет ἴδιος еще чаще прежнего⁴⁰, чтобы подчеркнуть, что Христова плоть принадлежит собственно Логосу; ведь только через нее он может нас спасти⁴¹. Впрочем, примечательнее всего не то, как часто слово ἴδιος встречается в поздних творениях Кирилла, а то, как именно оно там используется. Это слово передает не только смысл неразлучного союза между Логосом и его плотью. Скорее, Кирилл употребляет его, чтобы указать на личностное присутствие Логоса в тех человеческих условиях, от которых Несторий очень сильно старается его оградить. Я приведу четыре примера, в которых это просматривается.

В своем втором послании к Несторию Кирилл отвергает ту мысль, что сначала был рожден человек, а впоследствии на него сошел Логос, и вместо этого утверждает, что Логос «соединился с плотью в ее [Марииной] утробе, почему и сказано, что он подвергся рождению по плоти, дабы усвоить рождение своей собственной плоти (ἰδίᾳσ σαρκός)» (Ep. 4 [1.1.1.27]). Здесь Кирилл дает четко понять, что сам Логос подвергается рождению от Марии, хотя очевидно, что это рождение относится не к происхождению его Божественной сущности, а к появлению его плоти. Комментируя отрывок из Деян 20:28, Кирилл пишет так:

Слышишь ли, как вразумительно гласит апостол о Божестве распятого? Ибо он говорит, что мы должны *пасти Церковь Господа и Бога, которую*

⁴⁰ Прилагательное ἴδιος используется 200 раз в одном только Кирилловом *Con. Nes.*; в *De Fide Dom.* – 84 раза, в *Quod Vnus Christ.* – 75 раз, в *De Fide Aug.* – 73 раза. Для полного статистического обзора по употреблению этого слова у Кирилла см. табл. 2 и 3.

⁴¹ Напр., *Ep. Pasch.* 17.2 [777b]; *Con. Nes.* 3.6 [1.1.6.73], 5.7 [1.1.6.106]; *Anathema* 11 [1.1.1.41-2]; *Expl. 12 Cap.* 8 [1.1.5.18]; *Ep.* 39 [1.1.4.19]; *Res. Tib.* 7 [158]; *Quod Vnus Christ.* [330, 466, 508].

Он приобрел Себе Кровью Своею (τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου), не потому что он страдал по своей Божественной природе, а потому что страдания его плоти приписываются ему на том основании, что его плоть принадлежит никому иному, как собственно Логосу (αὐτοῦ τοῦ λόγου ἰδίαν). Поэтому, если сказано, что сия кровь есть Божья кровь, тогда он определенно был Богом, облеченным во плоть (*Theot. Nol. Confit.* 22 [1.1.7.29]).

Библейская фраза τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου несколько двусмысленна: она может означать «кровь его собственного Мессии», либо «его собственную кровь». Кирилл без колебаний истолковывает данную фразу в применении к Божьей собственной крови, пролитой Логосом ради нас на кресте. Похожим образом, разъясняя значение двенадцатой анафемы, Кирилл утверждает, что несмотря на бесстрастность Логоса, он, тем не менее, пострадал в своей плоти: «Невзирая на то, что по своей сущности Слово Бога-Отца столь бесстрастно, оно соделало смертную плоть своей собственной (ἴδιαν ἐποίησατο), дабы посредством того, чему свойственно (accustomed) страдать, усвоить страдания за нас и ради нас и, как следствие, освободить всех нас от смертности и тления через акт Божественного оживотворения своего собственного тела (τὸ ἴδιον σῶμα), соделав себя *начатком умерших и первенцем из мертвых* [1 Кор 15:20; Кол 1:18]» (*Expl. 12 Cap.* 31 [1.1.5.25]). Как показывают эти два отрывка, Кирилл подчеркивает, что ради нас Логос подвергся подлинным страданиям. Поскольку плоть принадлежала собственно Логосу, то и страдания плоти были личными страданиями Логоса. Наконец, в *Quod Vnus Christ.* Кирилл утверждает, что Христос соделывает нас Божьими сыновьями, даруя нам своего собственного Отца. В продолжение он говорит:

Как же этому случиться, если только он сам не станет плотью, то есть человеком, соделав человеческое тело своим собственным (ἴδιον) посредством нерасторжимого союза, дабы тело мыслилось не чьим-то, а его [личным. – *Прим. пер.*]? Ибо тогда он ниспошлет нам благодать сыновства, и раз в нем произошло рождение человеческой природы, то и мы будем рождены от Духа (*Quod Vnus Christ.* [336]).

Здесь Кирилл соединяет две мысли вместе: во-первых, Логос соделывает плоть своей собственной и, во-вторых, человечество получает благодать сыновства. Мы не смогли бы называть

Бога «Отцом» и разделять его Божественное общение с Сыном, если бы Сын не соделал свою плоть, собственной ему.

Во всех данных четырех отрывках Кирилл утверждает, что Логос личным образом присутствует даже в самых по-человечески низких ситуациях. Бог-Логос родился беззащитным чадом; Бог-Логос пролил свою кровь и ради нас умер; через собственное человечество Логоса мы становимся сыновьями Бога. Эти смелые заявления не означают, что Кирилл отошел от своего убеждения в том, что Логос – бесстрастен; он подчеркивает, что Логос страдает по своей плоти, а не по собственной природе. Впрочем, его понимание благодати, как Божьего самодарования, вынуждает его утверждать, что Логос личным образом опустил на самое дно человеческого опыта. Фактически как раз на этом самом дне мы и нуждались в Божьем присутствии больше всего, и если бы Бог не встретил нас там, то, как понимает Кирилл, у нас бы не оказалось ни единой надежды на благодать, усыновление или спасение. Глядя на то, как Кирилл употребляет ἰδιος в этих и других похожих местах, мы можем судить о том, как здесь сказывается его представление о единстве Христа. Раз единый субъект Христа – это сам Логос, а человечество Христа – это собственная плоть Логоса, то он может, да и в действительности участвует во всех аспектах человеческого опыта, кроме личного греха.

Обсуждая представление Кирилла о Христовом уничтожении в Фил 2, Торрэнс пишет:

В основе всего Кирилл подчеркивал тот факт, что, *будучи Богом*, Сын, или Логос, смирил себя, чтобы оказаться, как и мы, в состоянии стесненности и скудости по образу конечных тварей, чтобы влачить жалкое и постыдное существование и тем самым взять на себя наше лишение достоинства, нашу никчемность или пустоту и заполнить ее своим собственным достоинством и полнотой в Боге⁴².

Безусловно, то, что Торрэнс называет полнотою⁴³ Бога, я называю благодатью. Бог способен предложить нам себя

⁴² Torrance, *Theology in Reconciliation*, 161. Ср. Friend, 'Popular Religion and Christological Controversy', 27-8; McGuckin, 'The Influence of the Isis Cult on Cyril', 298-9; McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ*, 225.

⁴³ Ср. обсуждение полноты Божьего присутствия в O'Keefe, 'Impassible Suffering?', 45-6, цитированного мною выше в разд. 1.1.3.

через Христа лишь в том случае, если Христос определенно и полностью – Бог. Он способен встретить нас там, где мы находимся, и наполнить нас своим присутствием, благодатью и собою только в том случае, если Бог-Логос опустил на самое дно человеческого опыта. По мнению Кирилла, Христос, каким его понимали Феодор и Несторий, способен лишь на то, чтобы указать путь к Богу, но раз он сам – не Бог, а всего лишь «облагодатствованный» человек, то он не способен явить людям Бога. Кириллово понимание благодати требует, чтобы Божье присутствие в нашем мире носило личностный и прямой характер, а для этого, в свою очередь, необходимо, чтобы личностным субъектом Христа был сам Бог, Логос. Именно эту мысль Кирилл и повторяет с поражающей частотой, утверждая, что плоть принадлежит собственно Богу-Логосу (*ἰδίᾳ σάρξ τοῦ θεοῦ λόγου*).

4.4. Благодать, *Theotokos* и «единая воплощенная природа Бога-Слова»

Надо полагать, Кирилл во многом прославился как поборник двух великих девизов, которые и составляют название этого раздела. Первому из них было суждено получить повсеместное признание (по меньшей мере, до Реформации) как признаку правоверия, тогда как второй никогда не удостоился однозначного принятия, а некоторыми был воспринят как «начаток» монофизитской ереси. Невзирая на разные судьбы этих двух девизов, в Кирилловой мысли оба они были тесно связаны между собой и его представлением о благодати. Именно эту взаимосвязь я и намереваюсь рассмотреть ниже.

4.4.1. *Theotokos* и двойное рождение Логоса

Первые подозрения, павшие на христологию Нестория со стороны Александрии и Рима, были вызваны его предложением ввести в употребление имя *Christotokos* как компромисс между двумя противоборствующими лагерями в Константинополе. После того как Кирилл узнаёт об этой разразившейся на севере полемике, он пишет в своем пасхальном послании за 429 г., что Мария родила «Логоса, исшедшего от Бога-Отца, воплотившегося и соединившегося с плотью», и тем самым заключает, что она «является, как сказано, матерью Божьей, телесно

родившей Бога, который явился ради нас во плоти» (*Ep. Pasch.* 17.3 [777c]). В *Theot. Nol. Confit.* Кирилл берет на вооружение библейские доводы, чтобы опровергнуть такое представление Христа, которое делает его простым человеком; ход его рассуждений таков: раз Христос – это Бог-Логос, вступивший в сферу человеческого существования через Марию, тогда Мария должна называться Матерью Бога. В своем послании к монахам он ставит прямой вопрос: «Если наш Господь Иисус Христос – Бог, то разве родившая его Дева – не Богородица (θεοτόκος)?» (*Ep.* 1 [1.1.1.11]), после чего он продолжает свои доводы, говоря, что коль скоро каждый, получивший благодать Святого Духа, может называться «Христом» (т. е. «помазанным»), то любая мать любого христианина может называться *Christotokos*, но только Мария может называться *Theotokos* (*Ep.* 1 [1.1.1.14]). Из данных отрывков очевидно, что главная мысль Кирилла состоит в том, чтобы объявить уникальность родившегося от Марии Сына: Он есть сам Бог-Логос в человеческом облике. Таким образом, Кирилл защищает различие между нами как сыновьями Бога и Христом как Сыном Божиим.

Разъясняя свою первую анафему (осуждающую тех, кто не называет Марию *Theotokos*), Кирилл пишет:

Некоторые люди отвергают его рождение по плоти, рождение, которое произошло через Святую Деву для спасения всех людей. Это рождение не приводило Бога к началу его существования; это рождение было предназначено для того, чтобы избавить нас от смерти и тленности, когда он стал похожим на нас. Вот почему наша первая анафема возглашает против их порочной веры, утверждая, что Эммануил – воистину Бог, а значит, Святая Дева – Богородица (θεοτόκος) (*Expl. 12 Cap.* 6 [1.1.5.17]).

Здесь мы видим, что в представлении Кирилла отказ от *Theotokos* равносителен отказу от икономии спасения. Поскольку Логос был извечно рожденным от Отца, его рождение от Марии нельзя считать началом его существования; он был рожден второй раз «для спасения всех людей», чтобы высвободить нас от смерти и тления⁴⁴. Исходя из той же предпосылки в своем послании к Суксенсу, Кирилл уверенно говорит о рождении Логоса в вечности и во времени и подчеркивает, что одна и та

⁴⁴ Ср. *Ep.* 4 [1.1.1.28].

же личность, рожденная дважды, есть единый Сын до и после воплощения. По своей плоти Логос был рожден от Девы; ведь «плоть была его собственной (ἰδίᾳ γὰρ ἦν αὐτοῦ ἡ σαρξ)». На этом фоне Кирилл говорит, что Мария может по праву называться *Theotokos* (Ep. 45 [1.1.6.152]).

Ряд ученых отмечает, что для Кирилла (как и для большей части Церкви V столетия) имя *Theotokos* было не столько мариологическим утверждением, сколько неким способом свидетельства о Божестве Христа. Рожденный от Марии – Бог, и притом даже Сын (*рожденный* Бог в противоположность Отцу и Духу)⁴⁵. Из того, что важно в контексте нашего обсуждения, следует подчеркнуть тот факт, что Кирилл очень тесно увязывает имя *Theotokos* с уже рассмотренными выше аспектами его мысли. Тот, кто родился от Марии, есть сам Логос, извечно рожденный от Отца, потому что Логос принял на себя плоть от Девы и сделал эту плоть своей собственной. Он поступил таким образом, чтобы избавить нас от рабства тления и смерти. На основании этого Кирилл говорит, что есть только один Сын, и это напрямую связано с его представлением о том, что только истинный Сын может даровать нам себя и соделать нас сыновьями по благодати. В понимании Кирилла, имя *Theotokos* обладает столь важным значением по той самой причине, что в нем воплощена истина о том, что только этот Сын может разделить с нами имеющееся у него общение с Отцом. Если же лишить Марию этого имени, тогда эта истина (или данное понятие благодати и спасения) окажется под угрозой.

4.4.2. «Единая природа» и единство Божественного сыновства

В своих полемических творениях Кирилл использует, по меньшей мере, девять раз хорошо известную формулу (или для кого-то, напротив, *не* хорошо известную формулу) «единая воплощенная природа Бога-Слова» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Из этих девяти случаев данное выражение встречается два раза (*De Fide Dom.* [1.1.5.65] и *Apol. Cap. Or.* [1.1.7.48]) в цитате из творений Аполлинария (которые Кирилл приписывает Афанасию), и один раз (*Con. Theo.* 1.11 [3.516]) –

⁴⁵ Напр., Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine*, 262; Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 218; Galtier, *L'Unité du Christ*, 69–75.

в очень коротком фрагменте, сохранившемся только на сирийском. Ни в одном из этих трех случаев нет четкого указания на то, как Кирилл мог понимать это выражение. Тем не менее в остальных шести случаях, где употребляется эта фраза, речь идет о вопросе единства и различия во Христе, и в каждом из этих отрывков Кирилл четко дает понять, что во Христе находятся две не смешанные реальности. Я коротко рассмотрю три отрывка из этих шести.

В *Con. Nes.* Кирилл критикует Нестория за то, что тот распределяет речения Евангельские между отдельно мыслимыми Логосом и человеком. Он утверждает, что Логос поистине стал человеком, и поэтому «он мыслится единым и единственным, и все, что о нем говорится, присуще ему, и всякие речения будут относиться к единому *prosopon*. Ибо после соединения воплощенная природа самого Слова ныне мыслится единой». Далее он продолжает утверждать, что, хотя именуемые вещи и могут пониматься по-разному, Христос – един «из двух», поистине соединенных природ (*Con. Nes. 2. прооет. [1.1.6.33]*). Как мы видим здесь, идея *physis* в сущности означает то же, что и «личность» или «субъект». По сути, Кирилл пытается доказать, что все, сказанное о Христе в Евангелиях, следует относить к одному и тому же *prosopon*; мы не можем разделять Евангельские речения между двумя независимо взятыми субъектами. Учитывая, что Кирилл заметно выделяет Логоса как субъекта Христа, его главная задача в данном случае – показать нам, что Логос был подвержен всем действиям и опыту Христа. Поэтому формула «единая природа» относится к личностному субъекту Христа, Логоса; это не отказ от наличия во Христе двух различных реальностей: Божества и человечества⁴⁶.

В своем письме к Акакию, епископу Мелитены, Кирилл поясняет, почему он подписал формулу согласия, утверждая следующее:

Когда мы представляем себе две реальности, из которых (τὰ ἐξ ὧν) – единый и особенный в своем роде Сын и Господь Иисус Христос, мы говорим о двух природах, соединенных вместе (δύο μὲν φύσεις ἡνωθεαι);

⁴⁶ Ср. *Ep. 44 [1.1.4.35]*; *Ep. 46 [1.1.6.160]*; *Quod Vnus Christ. [378]*. Russell, *Cyril of Alexandria*, 26, отмечает, что в своем тринитарном учении Кирилл различает между *physis* и *hypostasis*, тогда как в христологическом учении он объединяет эти два слова.

однако после соединения двойственность была упразднена, и мы веруем в единую природу Сына (*μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν*), ибо он – единый Сын и при этом вочеловеченный и воплощенный. Впрочем, мы утверждаем, что после того, как он воплотился и стал человеком, всякое подозрение в том, что он претерпел изменение, отвергается на том основании, что он остался тем, кем и был, и мы должны признать, что это соединение произошло без слияния (*free from merger*) (*Ep.* 40 [1.1.4.26]).

Несмотря на допускаемую Кириллом терминологическую неточность, суть его мысли довольно ясна. Упомянув о двух природах, Кирилл подразумевает Божество и человечество и вновь отвергает всякую мысль о том, что вследствие соединения они могли бы измениться или смешаться. Но, упоминая о единой природе после соединения, он подразумевает единое сыновство; эта связь между Христовой единой (*single*) природой и его единым (*single*) сыновством становится очевидной, когда он пишет: *μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός*. Слово *ἑνός* в этом выражении может показаться бессмысленным, если его брать отдельно (единый кто?) от предыдущего слова, которое его проясняет – *τοῦ υἱοῦ*. Это единое сыновство принадлежит Логосу как единственному субъекту Христа, а это позволяет предположить, что Кириллова формула – «единая природа» – выполняет функцию аналогичную той, что и его употребление слова *ἴδιος*. И то, и другое помогает ему подчеркнуть, что Христос как личность представляет собой единое существо, Отчего Сына по природе.

В очень похожем по смыслу отрывке из своего первого послания к Суксенсу Кирилл пишет:

После соединения мы не отделяем природы (*φύσεις*) друг от друга и не рассекаем единого и нераздельного на двоих сыновей, но говорим «единый Сын» и, как полагали отцы, – «единая воплощенная природа Слова». Поэтому когда в рамках нашего мыслящего ока встает вопрос о том, как Единородный стал человеком, то наше мнение таково: есть две соединенные природы, но один Христос, Сын и Господь, Слово Божье, воплотившееся и ставшее человеком (*Ep.* 45 [1.1.6.153-4]).

И вновь мы можем увидеть здесь, как Кирилл отходит от слова *physis* в значении двух составных во Христе и переходит к употреблению этого слова в применении к единой личности

Христа, причем главное, что вызывает такое смысловое изменение, – это идея единого сыновства Логоса. Несомненно, Несторий тоже мог бы говорить о едином сыновстве, хотя в его случае такое понятие относилось бы к положению сыновства, и если почеть и поклонение надлежат Логосу по природе, то человеку они дарованы по благодати. Для него слово «сыновство» не относится к близкому общению между Отцом и Сыном, тогда как для Кирилла сыновство – это и есть прежде всего такое общение.

Практически все ученые признают, что Кириллово употребление формулы «единая природа» не означает отказ от истинного человечества Христа и не заставляет его считать, что человечество было поглощено Христовым Божеством и, как результат, утрачено. Интерпретаторы, наоборот, признают, что в данной формуле он использует *physis* в том значении, в котором на Халкидоне будет использоваться слово *hypostasis*: Христос – это единый личностный субъект, Логос-ставший-человеком⁴⁷. В дополнение к этому консенсусу я бы сказал еще, что причина, в силу которой Кирилл так сильно подчеркивает единство личности состоит в том, что он пытается сформулировать понятие единого Христова сыновства, которое напрямую вытекает из его представления о благодати. Если только встречающее нас существо на дне человеческого состояния – это Божий уникальный Сын, Логос, мы сможем получить от него οἰκεῖότης, которое он разделяет с Отцом, а к этому – нетление и святость, которые исходят от него как от источника жизни. В этом состоит главная идея Божьего благодатного отношения к людям, и эту идею Кирилл обнаруживает в Писании, а для того, чтобы провозгласить ее, он использует формулу «единая воплощенная природа Бога-Слова», имя *Theotokos* и слово ἰδιος.

4.5. Итоговые заключения

Среди ученых одни отмечают, что в творениях Кирилла наблюдается заметный прогресс: от его ранней мысли к более зрелому учению в период Несторианского спора⁴⁸, а другие считают,

⁴⁷ Напр., Galtier, 'Cyrille et Apollinaire', 601-2; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 481-2; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, 207-10.

⁴⁸ Напр., Liébaert, *La Doctrine christologique de Cyrille*, 78, 145; Kelly, *Early Christian Doctrines*, 322-3; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 415-17, 474-6.

что на протяжении всей жизни Кирилла его мысль в основном сохранялась одинаковой⁴⁹. Проведенное мною исследование Кириллова учения о благодати и христологии подтверждает, что Несторианский спор не заставил Кирилла заметно измениться. Если бы мы ограничили свое исследование только терминологией и христологией собственной Кирилла, тогда нельзя было бы не заметить безусловного развития, но когда мы учли те сотериологические мотивы, которые находились под спудом его христологии, то стало очевидно, что руководящие принципы его мысли оставались теми же на протяжении всего его служения. Кирилл неуклонно придерживается того, что во Христе мы располагаем личностным присутствием самого Логоса; ведь только это и может гарантировать нам то, что, получая спасение, мы по благодати обретаем самого Бога. Это представление является основой всех его христологических творений.

В дополнение к этому данное исследование помогает подкрепить доводы тех ученых, которые отмечают, что Кирилл по-особенному выделяет тему евхаристии и роль Христа как второго Адама. Генри Чадвик (Henry Chadwick), Гебрэмедхин (Gebremedhin) и Уэлш (Welch) считают, что главным интересом Кирилла была евхаристия, тогда как христология тесно связана с его убеждением, что в хлебе мы получаем собственную плоть Логоса, которая способна нас оживотворить⁵⁰. Уилкен (Wilken) утверждает, что в мысли Кирилла преобладает его идея о том, что Христос является новым человеком, вторым Адамом, посланным свыше, который лишь и способен разорвать оковы смерти и приобрести для людей новую жизнь⁵¹. И тот, и другой акценты требуют, чтобы Христос был намного большим, чем обыкновенный человек, чтобы он был самим Логосом в облике человека. Только воплощенный Логос способен взять на себя роль Адама, чтобы нас оживотворить, и

⁴⁹ Напр., Weigl, *Christologie*, 202; H. Chadwick, 'Eucharist and Christology', 150; и особенно Angstenberger, *Der reiche und der arme Christus*, 189, который исследовал, как Кирилл использует 2 Кор 8:9, и в завершение своей работы пишет: «Понятие, строго различающее раннего и позднего Кирилла, полностью и целиком неверно».

⁵⁰ H. Chadwick, 'Eucharist and Christology', 153-5; Gebremedhin, *Life-Giving Blessing*, 111; Welch, *Christology and Eucharist*, 36.

⁵¹ Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind*, 224-5. Ср. Wilken, 'Cyril: The Mystery of Christ', 447.

только при том условии его плоть будет животворящей, если он сам будет единым существом. Более того, концепция благодати, появившаяся в результате данного исследования, не только подкрепляет доводы других ученых, но и повышает значение их работ. Кириллова концепция благодати помогает нам более ясно понять, какой смысл он вкладывал в понятие жизни, когда говорил, что второй Адам оживотворил нас, и когда подчеркивал, что через евхаристию мы получаем животворную плоть Логоса. Получить оживотворение означает стать сопричастным тому, кто есть источник жизни; быть святым означает получить Святого Духа, как ἴδιον πνεύμα того, кто сам по себе – святость; быть нетленным означает стать сопричастным источнику нетления. Все эти аспекты спасения в Кирилловой мысли соединяются с личностью Божьего Сына, поскольку благодать – это не просто Божье сообщение (giving) внешних даров; это Божье дарование нам самого себя через дар своего собственного Сына. Когда второй Адам дарует нам жизнь, то это не означает тварного состояния, отдельного от него самого, а понимается как то, что он дает нам самого себя.

Это рассуждение о Кирилловой концепции благодати помогает также прояснить вопрос о том, что означает обожение. Благодаря своему тщательному различению между ἴδιος и οἰκειότης Кирилл показывает, какие именно аспекты самого себя Бог разделяет (и какие не разделяет) с людьми, когда дарует им себя. Мы вовсе не становимся собственными Божьими сыновьями (ἴδιοι υἱοί) в онтологическом смысле. Ведь есть только один ἴδιος υἱός, Сын, извечно рожденный от Отца и потому обладающий сущностью Божества. Согласно Кириллу, онтологический аспект обожения заключается только в том, что мы разделяем Божью нетленность, святость и жизнь благодаря сопричастности Духу Святому и участию в евхаристии. Этот онтологический элемент возвышает нас над *человеческой* природой (ведь фактически он восстанавливает нас в то состояние, которое Бог дал Адаму по благодати, когда он сотворил его), но не возводит нас на тот уровень, где мы обладали бы *Божественной* сущностью. Напротив, Кирилл считает, что главный аспект обожения заключается в том, что люди разделяют теплое общение и близость, которые есть между лицами Троицы вследствие их онтологического единства. Мы получаем природное общение (οἰκειότης φυσική) Божества по бла-

годати, потому что Логос привел свою собственную плоть в общение Троицы, чтобы разделить это общение с нами.

Наконец, как уже упоминалось в 3-й и 4-й главах, данное исследование Кириллова учения о благодати выявляет отчетливые различия между его христологией, с одной стороны, и христологией Феодора и Нестория, с другой. Несторианский спор касался прежде всего вопроса о том, *кто* является личностным субъектом Христа, а не того, *было ли* во Христе две реальности и *был ли* он единой личностью. Феодор и Несторий считали, что *prosopon* Христа – это композит Божества и человечества. Но, что еще важнее, они полагали, что личностным центром Христовой сущности (*being*) был человек, ставший по благодати уникальным получателем Божьего содействия, и он же теперь способен помогать нам в восхождении ко второму веку. В противовес этому Кирилл считал, что единый субъект Христа – это Логос, который, будучи самим Богом, добавил в себя конкретное человечество и вступил в человеческую жизнь, чтобы даровать нам свое природное общение с Отцом. Поэтому в глазах Кирилла такое представление о Христе, которое превращает его в композитный *prosopon*, означало отказ от самой важной истины: Логос личным образом присутствовал с нами. Для него не было важным, насколько умело или, наоборот, неудачливо Несторий изображал композитное/семантическое единство во Христе. Если это единство было композитного порядка, тогда Христос не был самим Логосом. В таком случае эффект оказывался настолько же разрушительным, как если бы Несторий и впрямь желал проповедовать о двух сыновьях. Любое разделение в личности Христа означало, что он – уже не природный Сын, а значит, и не может даровать нам свое природное общение с Отцом.

Как только обнаруживаются данные различия, снова встает вопрос, затронутый мною в 1-й главе: какое из этих пониманий (если вообще какое-то из них) более достоверно отражает веру всей ранней Церкви? И был ли вообще какой-то консенсус? Может ли какое-то мнение представлять общую веру Церкви V столетия? Для того чтобы пролить некоторый свет на столь сложные вопросы, я желаю обратиться от Кирилловой мысли к мысли Иоанна Кассиана, единственного Западного представителя, который изучил христологию Нестория за несколько месяцев до Ефесского собора.

Учение о благодати как об углубленном общении с Богом в монашеских творениях Кассиана

Если мы посмотрим на творения Иоанна Кассиана в свете уже рассмотренных нами вопросов, то его мысль становится определенным образом похожей на учение Феодора и Нестория. Он отводит значительную роль человеческим усилиям в достижении морального совершенства и часто изображает благодать в качестве Божьего содействия или силы, оказываемой в помощь для выполнения поставленной задачи. Его христологические формулировки также похожи на формулировки Феодора: для описания Христова человечества Кассиан применяет более определенный термин *homo*, нежели слово абстрактного порядка – *humanitas*, а иногда также использует и словосочетание *homo assumptus*¹. Впрочем, в другом плане христология Кассиана кажется весьма похожей на Кириллову христологию: он активно поддерживает употребление имени *Theotokos* и считает, что единство Христовой личности находится в Логосе.

Среди комментаторов данное напряжение широко признается, из-за чего Кассиана обычно считают непоследовательным мыслителем. Ученые убеждают, что, несмотря на его непревзойденность в вопросах духовной жизни, как богослов он все-таки не оказал ощутимого влияния². В общем принято

¹ См. гл. 6, прим. 38.

² Напр., Amann, 'L'Affaire Nestorius vue de Rome', 227; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 468; и особенно Stewart, *Cassian the Monk*, 23, который пишет: «В

считать, что творение Кассиана *De Incar. Dom.* не повлияло на ход Несторианского спора, кроме того, что просто подтвердило и без того завязтое отношение Целестина к Несторию³. Ученые также отмечают, что Кассиан передал в своем лице очень сомнительное христологическое наследие для Западной Церкви, поскольку в нем отражается искаженный взгляд на несторианское учение⁴. Часто выдвигается и такой довод, что Кассиан не внес никакого положительного вклада в развитие христологии, из-за чего данный автор никогда не цитируется в последующих патристических дискуссиях по вопросу Христовой личности⁵.

В этой и следующей главах я выскажу доводы в пользу того, что с учетом имеющихся у нас свидетельств такая жалкая оценка Кассиана чересчур сурова. Он, безусловно, не обладал той эрудицией, которая была присуща Феодору или Кириллу, и в его мысли также встречаются эпизоды, которые можно разрешить разве что путем самых изощренных упражнений в экзегетике. И все же подспудно его мысль фундаментально согласована, и это обнаружится, когда мы тщательно исследуем взаимосвязь между тем, как он понимал благодать, и тем, что он учил о Христе. Соответственно, данная глава должна будет прояснить основополагающую концепцию благодати в ранних монашеских творениях Кассиана⁶. Вначале я разберу доминиру-

своих догматических утверждениях Кассиан мечется из одной стороны в другую: от формулировок Нестория к формулировкам Кирилла, и если выразиться мягко, то он так и не смог точным образом уловить самую суть спора».

³ Напр., Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 269-71; Kuhlmann, 'Ein dogmengeschichtliche Neubewertung', 171. Но также см. Aman (RevSR 1950), 37-8, который утверждает, что на Кассиане лежит ответственность за то, что он сформировал Целестиново мнение по отношению к Несторию.

⁴ Напр., Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, 199; Amann, 'Nestorius et sa doctrine', 101.

⁵ Об историческом влиянии *De Incar. Dom.* см. обзор в Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 269-351. Бран заключает (356 стр.), что это влияние было весьма скудным и носило побочный характер.

⁶ Творения Кассиана имеют относительно обозначенный хронологический порядок. Сопоставление утверждений Кассиана из предисловий к его монашеским творениям со сведениями по епископской кафедре в Галле позволяет сделать следующие заключения: до 426 г. Кассиан должен был написать *De Inst. Coen.*, в 426 г. – опубликовать *Conlat.* 1-10 и *Conlat.* 11-17, а до января 429 г. – завершить *Conlat.* 18-24. Для пояснения этих свидетельств см. Gibson, 'The Works of John Cassian', 189-90. О. Chadwick, 'Euladius of Arles', 200-5, поставил данную хронологию под вопрос и попытался отнести вторую группу Собеседований, содержащих знаменитый раздел *Conlat.* 13, к тому времени, когда Августинов *De Corrept. Grat.* достиг галльских пределов в 427 г., но его заключения были отвергнуты в Markus, *The End of Ancient Christianity*, 177-9 и Weaver, *Divine Grace*

ющую среди ученых точку зрения относительно того, как Кассиан понимал монашеский подвиг, спасение и благодать. После этого я исследую те свидетельства, которые, как мне кажется, должны заставить нас пересмотреть этот научный консенсус. В конечном итоге, я предложу альтернативное мнение по Кассиановой концепции благодати, которое, на мой счет, дает более справедливую оценку всех его монашеских творений: я буду говорить о том, что его концепция благодати вращается вокруг идеи углубленного общения монаха с Богом. После того как я закончу разбирать монашеские творения Кассиана, я перейду к *De Incar. Dom.* (это будет в 6-й главе) и покажу, как это представление о благодати связано с его христологией.

5.1. Типичная научная трактовка Кассиана и монашества

Большинство современных интерпретаторов утверждает, что Кассиан, как и вообще все монахи, понимал христианскую жизнь в качестве поступенчатого восхождения к союзу с Богом через упорство в добродетели по строго расписанному режиму кинувийной или анахоретской келии. Согласно такому пониманию, восхождение к Богу представляет собой прогресс, опирающийся на Божье содействие, при котором главная инициатива принадлежит человеческой воле. Благодать – это оказанная поддержка или содействие со стороны Бога, которое должно помочь человеку превозмочь зло и приобрести добродетель; саму же благодать Бог посылает тем, кто путем строгих упражнений стремится ее получить. Это мнение очень выразительно описано у Харпера (Harper), когда он говорит:

Кассиан полагал, что христианская жизнь – это некая лестница, в конце которой человек достигал спасения, непрерывного созерцания Бога. Сущность христианской жизни – это духовная брань против плоти с целью достичь бесстрастия (*apathy*) или свободы от всяких плотских чувств, которые могут помешать созерцательному действию. В духовной

and Human Agency, 93-7. Принимая в расчет, что это разногласие по вопросу хронологии ценно для реконструкции Полупелагианского спора, нужно сказать, что для данного исследования оно все-таки малозначительно. Кассиан написал *De Incar. Dom.* летом 430 г., до того, как 11 августа был созван осудивший Нестория Римский синод. См. Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 79-81.

битве против плоти соотношение сил удерживается волей, которая укрепляется путем самодисциплины. Поэтому сущность христианской жизни – это подвизание воли против плоти (и в пользу духа), чтобы в награду за подобное подвизание в душу проникла благодать. В конечном же итоге, человек и сам способен освободить себя от первородного греха своими собственными усилиями и дисциплиной⁷.

В контексте этих строк Харпер говорит о влиянии Евагрия на Кассиана (да, и на все монашество, в целом). Под влиянием Евагрия переформированный и видоизмененный оригенизм поддерживал такой взгляд на христианскую жизнь, согласно которому она считалась движением от активной сферы, где человек противоборствовал своим страстям, к созерцательной сфере, где человек мог наслаждаться непрерывным созерцанием Бога. В процессе перехода от одной сферы к другой задача человека состояла в том, чтобы достичь бесстрастия (*ἀπάθεια*)⁸, свободы от порочных наслаждений⁹. Согласно такому пониманию Кассиан в целом следует оригенизму Евагрия типа: главная роль в христианской жизни принадлежит человеческому действию, а благодать, по большому счету, понимается, как Божий ответ на человеческие усилия, предпринятые для достижения совершенства¹⁰.

Кроме того, по утверждению ряда ученых, Кассиан не считал, что христианская жизнь могла бы протекать *единственно* в контексте монашеского послушания. Маркус (Markus) отме-

⁷ Harper, 'John Cassian and Sulpicius Severus', 371. См. также более позднюю оценку Кассиана, которая хоть и не столь же откровенна, но похожа по смыслу в: Rea, 'Grace and Free Will in John Cassian', 114-16; O'Keefe, 'The *Via Media* of Monastic Theology', 265; Weaver, *Divine Grace and Human Agency*, 2, 87-8.

⁸ Кассиан, как правило, переводит *ἀπάθεια* словосочетанием *puritas cordis*, что значит «чистота сердца»: напр., *Conlat.* 1.4 [42.81] – отрывок, к которому я вернусь в разд. 5.1.1.

⁹ В Евагриевой работе *Prac.* главным предметом внимания автора является достижение *ἀπάθεια*. В этой книге прослеживается следующий порядок тем: гл. 6–33 посвящены вопросу преодоления восьми *λογισμοί*, гл. 34–56 – борьбе со страстями и снами, в гл. 57–62 разбираются черты характера того, кто близок к *ἀπάθεια*, а в гл. 63–70 – само состояние *ἀπάθεια*. Монах сможет приступить к чистому созерцанию только в том случае, если он достиг конечной стадии бесстрастия; Евагрий говорит об этом отдельно в *Keph. Gnost.*

¹⁰ К числу ученых, считающих, что в вопросе духовной жизни Кассиан следовал Евагрию, относятся Guillaumont, *Les 'Kephalia gnostica' d'Évagre*, 78-9; Chitty, *The Desert a City*, 52; Kline, 'Regula Benedicti', 102. Эти интерпретаторы, впрочем, отмечают, что Кассиан видоизменяет терминологию Евагрия и удаляет из его системы подозрительные элементы.

чает, что, по мнению Кассиана, бо́льшая часть Церкви отпала от своей первоначальной чистоты¹¹, на что ученый заключает: «Кассианов монастырь – это собранное общество верных, пребывающих в среде или, лучше сказать, отделенных из среды отступнической Церкви, наподобие того, как ранняя Церковь была в среде языческого мира и одновременно вне его»¹². Таким образом, комментаторы обычно считают, что доминирующий мотив Кассиана в вопросе спасения заключался в том, что оно происходит благодаря человеческой инициативе подвизания к совершенству. Если спасение возможно только путем монашеского совершенствования и созерцания Бога и если эта задача вращается вокруг собственной инициативы монаха, то из этого следует, что, в понимании Кассиана, благодать была главным или даже исключительным образом Божественной поддержкой для выполнения такого рода задачи. И в самом деле, доминирующая часть того, что Кассиан пишет в *De Inst. Coen.* и *Conlat.*, подкрепляет данную точку зрения, и кое-что из имеющихся свидетельств будет рассмотрено ниже.

5.1.1. Спасение и монашеский подвиг

Conlat. Кассиана начинается с обсуждения цели монашеской жизни аввой Моисеем, Кассианом и его другом Германом¹³.

¹¹ См. *Conlat.* 18.5 [64.14-16], где Кассиан обсуждает это.

¹² Markus, *The End of Ancient Christianity*, 168. Ср. Munz, 'John Cassian', 2-3; de Vogüé, 'Monachisme et Église', 227; Christophe, *Cassien et Césaire*, 24, 40.

¹³ Мне следует отметить, что здесь возникает вопрос о том, можно ли нам полагать, что слова пятнадцати старцев в *Conlat.* отражают собственные мнения Кассиана. Проспер, епископ Аквитанский, поднял этот вопрос перед началом своего ответа в адрес Кассианова *Conlat.* 13 и заключил, что Кассиан присвоил себе учение старцев, как будто теперь нужно говорить не со старцами, а с автором (*Con. Colat.* 2.1 [218a]). О. Chadwick, *John Cassian* 18-22 и Guy, 'Jean Cassien', 372, утверждают, что Собеседования Кассиана нельзя воспринимать как историческое событие. Они заключают, что Кассиан, должно быть, и в самом деле беседовал со многими египетскими монахами, но это не дает оснований считать, что материал Собеседований непременно представляет собой слова старцев из IV столетия, в чьи уста Кассиан якобы вложил собственные идеи; скорее, Собеседования следует воспринимать как изложение личного учения Кассиана. В подкрепление этих доводов служит тот факт, что в *Conlat.* есть только один случай, где Кассиан пытается дистанцировать себя от старца (в данном случае речь идет об авве Феоне), причем не столько по причине его учения, сколько из-за поступка этого старца, решившего покинуть свою жену ради монашеского призвания (*Conlat.* 21.10 [64.85-6]). Во всех других случаях, которые касаются учения, Кассиан активно соглашается со старцами. Поэтому, с исторической точки зрения, каким бы ни было достоверным Кассианово изображение монахов, мы можем быть уверены в том, что *Conlat.* должно отражать собственную точку зрения Кассиана.

Авва Моисей говорит: «Конец нашего обета, как сказано, есть Царство Божье или Царство Небесное, а наше промежуточное назначение или *scopos* – это чистота сердца (*puritas cordis*), без которой никому не достичь этого конца. Поэтому, устремив наш ум к этой цели, как к проводнику, мы пойдем стезей самой верной (*Conlat.* 1.4 [42.81]). В этих строках заметно Евагриено различие, предусматривающее разные ступени христианской жизни: *puritas cordis* или ἀπάθεια являются не конечной целью (*finis*), а скорее промежуточным назначением (*scopos*), неким проводником, указывающим человеку на Царство Божье. Примечательно, что Кассиан, похоже, хочет воедино связать спасение и достижение монашеского *scopos*, утверждая, что без него нельзя достичь конечной цели.

Высказав данную мысль в начале *Conlat.*, Кассиан теперь постоянно повторяет ее. Обсуждая чудеса Иисуса, авва Нестерой цитирует Иисусовы слова к ученикам, когда те радовались, что им повинуются даже демоны (Лук 10:17-20), и поясняет: «а потому и внушается им, чтобы они не смели притязать на собственное благословение или славу в том, что совершается могуществом и силою одного Бога, а полагались бы только на внутреннюю чистоту жизни и сердца, за которую и удостоится того, чтобы их имена были записаны на Небесах» (*Conlat.* 15.9 [54.219]). Несмотря на то, что Иисус не упоминал ни о каких основаниях, которые бы позволяли ученикам надеяться на то, что их имена будут записаны на Небесах, Кассиан истолковывает его слова как раз в том значении, что они заслуживают этого благодаря чистоте их жизни и сердца. Обсуждая тему обетований, авва Иосиф похожим образом говорит:

Более того, это ценное суждение учит нас, что, хотя Богу известен конец каждого до его рождения, он, однако, все располагает в таком порядке и на таком основании, как бы по человеческим расположениям, что определяет все не по своей силе или по неизреченному знанию, а по настоящим действиям людей: либо отвергает каждого, либо привлекает, либо ежедневно дарует свою благодать, либо лишает ее (*Conlat.* 17.25 [54.278])^{*}.

* В русском издании Собеседований (Иоанн Кассиан Римлянин. *Писания*. Репр. изд. 1875 г., М.: АСТ, 2000) эта цитата находится в *Conlat.* 26, стр. 598. – *Прим. пер.*

Здесь мы видим, что Божий дар благодати дается в ответ на наши усилия, а само утверждение Кассиана, что Божьи действия совершаются не на основании его предузнания, заметно выделяет главенствующую роль человеческого действия. Еще один пример, где Кассиан связывает человеческое действие со спасением, находится в его истории об авве Феоне в *Conlat.* 21. Перед тем как Феона решил начать монашескую жизнь, он (безуспешно) старался переубедить свою супругу присоединиться к нему; затем Кассиан добавляет: «В итоге он определил и решил отречься от мира и даже умереть для мира, чтобы жить для Бога. И раз он не мог достигнуть того счастья, чтобы вместе со своей подругой войти в общение со Христом, то предпочел спастись, пусть хоть и с потерей одного члена, и как бы убогим войти в Царство Небесное, нежели со здоровым телом быть осужденным» (*Conlat.* 21.9 [64.83]). Здесь мы видим, что, по меньшей мере, в случае с Феоном Кассиан связывает спасение не просто с человеческим действием, а с монашеским подвигом.

Из вышеприведенных отрывков прослеживается такая закономерность, согласно которой предполагается, что человек достигает спасения по пути монашеского подвижания, обретая через это чистоту и созерцание Бога, тогда как Божья роль состоит прежде всего в том, чтобы наградить монаха за его усилия благодатью свыше¹⁴. Конечно же, это не означает, что Бог только и делает что реагирует, поскольку Кассиан утверждает, что Бог полагает начало процессу спасения, когда призывает человека к монашеской жизни¹⁵. Тем не менее, становясь на путь спасения, человек должен проявлять непрерывную инициативу самоочищения, в ответ на что Бог более прежнего привлекает к себе монаха.

5.1.2. Благодать и монашеский подвиг

Обсуждая вопрос благодати в связи с монашеским стремлением к чистоте, он рассматривает три основных аспекта:

¹⁴ Из числа других отрывков, которые создают подобное впечатление, см. *De Inst. Coen.* 12.8 [462] и *Conlat.* 11.13 [54.118], в которых спасение связывается с нашим подражанием Христу. См. также *Conlat.* 21.32 [64.107], где благодать связывается со стремлением к более высокой моральности, нежели моральность закона, и *Conlat.* 24.26 [64.200-1], где сыновство по усыновлению связывается с отречением от мира для исполнения монашеского призвания.

¹⁵ Напр., *Conlat.* 3.10 [42.155], где авва Пафнутий ссылается на Божий призыв к Аврааму как на модель для монашеской жизни. Ср. *Conlat.* 3.19 [42.162-3].

благодать как Божественная поддержка и сила, благодать как Божественное прощение и благодать как Божий дар благословений, далеко превосходящий те усилия, которые люди предпринимают, чтобы его заслужить. Эти разные проявления благодати тесно связаны между собой, и все зависят от человеческого действия, играющего главенствующую роль. Я рассмотрю каждый из них по порядку.

Рассуждая на тему о гордости в *De Inst. Coen.* 12, Кассиан утверждает, что монах совершенно зависим от Бога и не должен считать, что совершенство приобретается за счет его собственных усилий. Впрочем, далее он пишет: «Ибо как мы говорим, что человеческие усилия сами по себе не могут достигнуть его, т. е. совершенства без Божьей помощи (*sine adiutorio Dei*), так и утверждаем, что только трудящимся и старающимся оказывается милосердие и благодать Божья» (*De Inst. Coen.* 12.14 [468]). В этих строках Кассиан отождествляет благодать с Божьим *adiutorium*, которое содействует усилиям монаха и посылается Богом в ответ на эти же самые усилия. В *Conlat.* 2 авва Моисей объясняет, почему монахам следует проявлять сострадание по отношению к тем, кто борется с собой в вопросах морали, говоря, что никто не способен достичь совершенства сам по себе: «Ибо никто не мог бы устоять против вражьего коварства и пламенеющих страстей плоти, разгорающихся подобно настоящему огню, или потушить и пригасить их, если бы благодать Божья не помогала нашей немощи (*fragilitatem*)» (*Conlat.* 2.13 [42.129]). Заметим, как Кассиан осознает здесь немощь человеческой воли, указывая на то, что мы нуждаемся в Божьей благодати, даже если наши намерения чисты, потому что только она одна способна нам помочь и защитить *fragilitas*, чтобы сбылись наши намерения. Благодать и человеческая воля не настроены друг к другу неприятельски, как будто благодать вынуждена преодолевать упрямую волю; они настроены содействовать друг другу. Благодать укрепляет немощную волю монаха и тем самым доставляет ему ту силу, которая нужна для достижения поставленных целей¹⁶.

Аналогичным образом, обсуждая три ступени отречения, с которых должна начинаться монашеская жизнь человека, авва Пафнутий говорит: «Ни один праведник не способен сам

¹⁶ Cp. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church*, 232-3.

по себе стяжать праведность. Он непрестанно колеблется и в каждое мгновение готов пасть, если бы Господь не укреплял его своей милостью, чтобы иначе, подвергшись падению по слабости своей свободной воли, он совсем не погиб в своем падении» (*Conlat.* 3.12 [42.157]). Он подытоживает свое обсуждение следующим заявлением: «Тем, что нами сказано, мы не хотим отнять у человека свободную волю, а лишь желаем доказать, что ей необходимы Божественное содействие и благодать (*adiutorium et gratiam*) каждый день и каждое мгновение» (*Conlat.* 3.22 [42.165]). Кассиан снова связывает благодать с Божественным *adiutorium* и подчеркивает, что мы все время нуждаемся в этой помощи. Нам не дано собственных сил, чтобы завершить подвиг спасения; в этом мы зависим от Божьей силы и поддержки¹⁷. Кассиан очень часто подчеркивает подобное представление о благодати как о Божественном содействии для монашеского подвига¹⁸, и это отмечается целым рядом ученых¹⁹.

Следующая идея, к которой Кассиан постоянно обращается в своих монашеских творениях, – это благодать как прощение, что обычно связывается с покаянием монаха. Вопросу покаяния Кассиан посвящает одну полную беседу и подчеркивает, что цель покаяния состоит в том, чтобы избавиться от того или иного греха. Авва Пинуфий заявляет:

В нашей совести есть верный свидетель, который еще до судного дня и полного откровения уверяет нас об отпущении наших грехов и даровании нам прощения, а также открывает нам, живущим во плоти, что в нас завершилось восстановление и уже даровано благодатное прощение (*remissionis gratiam*). Говоря еще точнее, мы можем верить, что нам

¹⁷ Подобное представление о благодати как о Божьем содействии также подтверждается тем, что в Кассиановом учении о молитве весьма заметную роль играют слова из Пс 69:2 (69:1 – в Vulg.). Это представление о благодати как о содействии еще более заметно у Кассиана, когда он учит о молитве словами из этого Псалма: «Поспеши, Боже, избавить (*assist*) меня». См. *Conlat.* 10.10 [54.85-90].

¹⁸ Ср. *De Inst. Coen.* 6.5 [268] и *De Inst. Coen.* 12.13 [466-8], где подчеркивается, что способность человека преодолевать порок и достигать добродетели зависит от содействующей ему благодати Божьей. Ср. также *De Inst. Coen.* 5.16 [216] и *Conlat.* 7.8 [42.254], 7.23 [42.266], где утверждается, что Божья благодать с торжеством сражается за нас против порока и сатанинских сил.

¹⁹ Напр., Amann, 'Semi-Pélagiens', 1805; Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, 155; Pristas, 'The Theological Anthropology of John Cassian', 144-8.

прошены прежние пороки только в том случае, если из наших сердец истреблены и желания, и страсти к нынешним плотским удовольствиям (*Conlat.* 20.5 [64.62]).

Данный отрывок выявляет ту же закономерность, что и в предыдущих случаях: Бог дарует благодать в ответ на человеческие намерения. Понятие *gratia remissionis* означает, что монах может быть уверен в Божьем прощении только при условии, если он глубоко раскается, чтобы истребилось всякое желание совершать тот или иной грех. Позже авва Феона говорит, что для грехов различной степени полагаются и различные виды исповеди/раскаяния. Он утверждает: «Ибо всякий, кто после крещения и познания Бога впадает в это *тело смерти* [Рим 7:24], должен понимать, что ему нужно очищаться не ежедневной благодатью Божьей, т. е. легким прощением, которое Господь обыкновенно дарует нам по нашей ежеминутной мольбе, а продолжительной скорбью покаяния и мучением огненного очищения (*purgation*)» (*Conlat.* 23.15 [64.158]). Благодать вновь связана с прощением, хотя отпущение грехов путем обыкновенной исповеди можно получить только в том случае, если человек совершил небольшой грех. Более серьезные грехи (как в том случае, когда кто-то впадает в тело смерти) требуют более строгой эпитимии, длиною в жизнь. Так или иначе, Кассиан связывает благодать прощения с исповедью/раскаянием монаха. Божья благодать дается в ответ на человеческое намерение²⁰.

Третий способ описания благодати у Кассиана состоит в том, что за самостоятельно проявленные действия (даже самые незначительные) Бог велико вознаграждает нас. Авва Херемон говорит, что Бог не желает выглядеть безрассудным, посылая ленивому свои благословения, поэтому он возбуждает наше желание к действию. Тем не менее он объясняет, что даже в подобных случаях Божья благодать все равно должна называться благодатью: «Впрочем, благодать Божья всегда дается даром, потому что за наши малые усилия нам даруется с неоценимой щедростью великая слава бессмертия и нескончаемый дар блаженства» (*Conlat.* 13.13 [54.168-9]). Рассуждая в том же

²⁰ Ср. *De Inst. Coen.* 12.11 [464], где говорится, что Бог прощает нас в ответ на исповедание в грехе, и особенно *Conlat.* 20.8 [64.64-7], где описываются различные способы обретения прощения грехов.

духе о покаянных средствах, через которые монах способен искупить свои грехи, авва Пинуфий пишет:

Никто не должен позволять, чтобы упрямость сего окаменелого сердца отвращала бы его от спасительного врачевания и источника столь великой милости, ибо даже, сделав все, что [нужно для очищения грехов. - Прим. пер.], наши преступления не будут изглажены до тех пор, пока благость и милосердие Господа не покроет их. А когда он зрит, что, смилив наш разум, мы совершаем праведное служение, то присовокупляет к этим немощным и малым усилиям свою великую щедрость (*Conlat.* 20.8 [64.67]).

Как видно из обоих предыдущих отрывков, Бог требует, чтобы монах сперва проявил свое собственное действие, и только потом дарует ему благодать и прощение, которые намного превосходят заслуги за само совершенное действие. Таким образом, Кассиан дает ясно понять, что Бог никогда не вознаграждает людей просто по их заслугам; он проявляет благодать во всех случаях нашей жизни, даже тогда, когда эта благодать дается в ответ на прежде совершенные человеком действия²¹.

Изложенные выше идеи о спасении, монашеском подвиге и благодати как о Божественном содействии занимают доминирующее место в монашеских творениях Кассиана, и это служит достаточным основанием полагать (как это делают указанные мною ученые), что эта мысль представляет собой главную сторону Кассианова богословия. Если Кассиан и в самом деле считал, что главная роль Бога заключается в содействии принимаемым усилиям монаха для совершенствования, тогда его представление о благодати очень похоже на Феодорово понимание. В таком случае оба считают, что спасение является прежде всего человеческой задачей (хотя они сильно различаются в том, как ими определяется природа этой задачи), а Божью роль рассматривают как нечто содействующее или вспомогательное. Если эти выводы верны, тогда, должно быть, мы можем ожидать, что в творениях Кассиана будет отводиться

²¹ Ср. *De Inst. Coen.* 12.11 [464], где Кассиан пишет, что по Божьей благодати изливается дар преизобилующего прощения там, где произносится хотя бы одно слово исповеди. Amann, 'Semi-Pélagiens', 1804-5, отмечает, что в этом заключается главная идея Кассианова учения о благодати.

значительная роль Христову человечеству и его функции как учителя, первопроходца, прокладывающего за собой путь для монахов. В своих монашеских творениях Кассиан и вправду часто прибегает к примеру Христа²², из-за чего многие ученые считают, что это и есть его полное представление о Христе. Мюнц (Munz), к примеру, утверждает, что Кассиан рассматривает Иисуса исключительно как учителя и пример, не отводя при этом роли для его жертвенной смерти²³. Бран (Brand) заявляет, что в *De Inst. Coen.* и *Conlat.* Христос – это чуть ли не посторонний элемент и заключает следующее: «Нам не отыскать христоцентричную духовность (мистицизм, соединенный с ролью воплощенного или распятого Христа) вплоть до того самого времени, пока святой авва Виктор не написал свое творение *De Incarnatione*»²⁴. Тем не менее тот род свидетельств, на который опираются данные интерпретаторы, не исчерпывает все, что Кассиан написал о благодати и спасении в своих монашеских творениях. В них также содержится и ряд других свидетельств, которые, хотя и представлены в меньшем количестве, все-таки служат существенным подспорьем для того, чтобы переосмыслить только что представленную мною картину.

5.2. Свидетельства, подрывающие типичную трактовку

Мы видели, что даже если Кассиан и считал, что спасение является, по большому счету, человеческой задачей, то любое воссоздание его мысли должно учитывать тот факт, что Бог, тем

²² Напр., *De Inst. Coen.* 12.8 [462]; *Conlat.* 9.34 [54.70], 11.13 [54.118], 16.6 [54.228].

²³ Munz, 'John Cassian', 14-16. Ср. Olphe-Galliard, 'Cassien (Jean)', 228.

²⁴ Brand, 'Le *De incarnatione Domini* de Cassien', 59. С другой стороны, Codina, *El Aspecto Christologico*, 187, утверждает в противовес Брану, что в представлении Кассиана аскетизм и мистицизм привязаны к личности Христа. Похожим образом утверждает и Azkoul, 'Pescatum originale', 40, говоря, что Кассиан отталкивается от христологических оснований, хотя под «христологическими» он подразумевает, что тот сохранил соответствующий синергизм между Божественным и человеческим действиями в личности Христа и в человеческом спасении. Это ставит Эзколя в один ряд с Лосским, Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 199, хотя Лосский не применяет слово «христологический» в отношении к синергическому пониманию спасения у Кассиана.

не менее, зачинает этот процесс, когда призывает людей к себе. Однако, судя по ряду отрывков из монашеских творений Кассиана, создается такое впечатление, что для него монашеское действие – это ответ не столько на то, что Бог уже сделал для него, когда *призвал* его (*in calling him*) к спасению, сколько ответ на то, что Бог уже совершил для него, когда он *спас* его (*in saving him*). Эти отрывки создают такое впечатление, что в христианской жизни, в целом, первенство принадлежит Божьему действию. Рассматривая эти свидетельства из монашеских творений Кассиана, я предпочту вначале те отрывки, которые склоняют нас считать, что спасение – это нечто, уже свершенное Богом в жизни монаха, а затем – те, которые описывают благодать как способ, производящий добродетель, в отличие от той благодати, которая просто содействует усилиям монаха в достижении добродетели.

5.2.1. Человеческое действие как ответ на предшествующее ему спасительное действие Бога

В *De Inst. Coen.* 12 Кассиан пишет о пороке гордости таким образом, что его мысль теперь резко отличается от предыдущих случаев. В большей части этого творения он побуждал монахов к бдительности и напряженному усердию, необходимому для избавления от пороков, а в этой последней книге он подчеркивает, что спасение монаха и приобретение добродетели происходят не по его собственным усилиям, а благодаря милости Божьей. Приводя в пример покаявшегося на кресте разбойника (Лук 23:39-43), Кассиан пишет: «Если вспомним, что разбойник за одно исповедание был допущен в рай, то поймем, что он достиг такого блаженства не заслугою своего подвига, а получил его как дар милующего Бога» (*De Inst. Coen.* 12.11 [464]). По его утверждению, Давид также получил прощение по милости Божьего дара; к этой мысли он добавляет:

Также, если рассмотрим начало человеческого призвания и спасения, в котором, по словам апостола, мы спасаемся не сами по себе и не благодаря своим трудам, а через дар и благодать Божью, то сможем ясно понять, что достижение совершенства есть дело *не желающего, не подвигающегося, но милующего Бога* [Рим 9:16], который вовсе не в награду за наши труды или подвиги делает нас победителями пороков и не в награду за старание нашей воли помогает восходить на столь трудные высоты совершенства, покорив и используемую нами плоть (*De Inst. Coen.* 12.11 [464]).

В этих строках Кассиан упоминает о разбойнике для того, чтобы показать, что никто не может приписывать спасение в пользу собственной добродетели: разбойник не прожил достаточно долгой жизни, чтобы был виден хотя бы какой-то заметный прогресс в добродетели, и несмотря на это, Бог допустил его в рай по своей милости и благодаря одному его исповеданию. С этой точки зрения, когда Кассиан ссылается на «начало человеческого призвания и спасения» (*principium uocationis et salutis humanae*), он не имеет в виду, что Бог призывает нас приобретать добродетель для того, чтобы достичь союза с Богом. Вместо этого он подразумевает, что Бог принимает нас вольным образом и на основе этого принятия призывает нас стремиться к совершенству. Кроме того, Бог делает нас победителями собственных пороков, причем главное – не в том, что это происходит по нашему усердию (хотя Кассиан все равно настаивает, что подобное усердие необходимо), а в том, что Бог усподобливает нас для этого. В итоге, данный отрывок задает модель, совершенно отличную от той, которую предложил Харпер. Христианская жизнь – это вовсе не лестница, по которой мы должны взобраться, чтобы достичь спасения; это наш ответ на Божье милостивое действие, через которое он приводит нас к себе и помогает нам избавиться от собственных грехов и стремиться к совершенству²⁵.

Еще один важный отрывок в этой связи находится в *Conlat.* 1, где авва Моисей рассуждает о цели монашеской жизни. В разд. 5.1.1 мы видели, что, по словам аввы Моисея, никто не может достичь Царства Божьего без чистоты сердца, а это создает такое впечатление, что христианская жизнь представляет собой путь восхождения к Богу. Впрочем, позже в этой же беседе Моисей рассуждает о монашеском созерцании Бога и подчеркивает, что мы можем добиться этого созерцания, если осмыслим, что Бог уже сделал для нас. В ходе своей беседы Моисей говорит, что истинное созерцание Бога происходит,

когда мы с умиленным удивлением взираем на призвание, через которое он назвал нас своими собственными (*adsciuit*) благодаря его милости, а не по нашим предшествующим заслугам (*nullis praecedentibus meritis*),

²⁵ См. похожие идеи в 15-й книге (*De Inst. Coen.* 12.15 [470]), где Кассиан подчеркивает, что добродетельные монахи приписывают свои добродетели не своим собственным усилиям, а Божьей милости; также *De Inst. Coen.* 12.19 [478], где он указывает, что действия монаха являются свидетельством его веры, а не средством для союза с Богом.

а также вспоминаем множество случаев спасения, которые он даровал нам как тем, кому принадлежит усыновление (*quot occasiones salutis tribuit adoptandis*), ибо он повелел, что нам должно родиться свыше, дабы благодать и знание его закона могли проникнуть в нас от самого младенчества, а также потому, что, одержав в нас победу над врагом, он изливает на нас вечное блаженство и бесконечные награды за одну лишь усладу его благой волей; и когда, наконец, он соблаговолил принять свыше предусмотренное (*dispensation*), чтобы воплотиться ради нашего спасения и распространить для всех людей чудеса своих тайн (*Conlat. 1.15 [42.97]*)*.

В этом отрывке примечательны две мысли. Во-первых, Кассиан связывает наше *iocatio* с тем фактом, что Бог относится к нам как к своей собственности (*adsciuit nos*). Глагол *adscisco* в сочетании с объектом личного местоимения описывает акт принятия, соединения и усыновления кого-то кем-то²⁶. Кассиан употребляет это слово семь раз и во всех случаях – в форме перфекта, со ссылкой на то, что человеку предоставляется определенное положение перед Богом или другими людьми²⁷. Божье призвание состоит в том, что христиане уже фактически объявлены его собственностью; он уже соделал человека своим усыновленным чадом²⁸.

Вторая примечательная мысль в данном отрывке – это Кассианово утверждение, что Бог соделал нас своими собственными

* В русском издании Собеседований (стр. 220-1) эта глава в корне отличается от цитируемого источника, поскольку она предложена в редакции *Добротолюбия*. – Прим. пер

²⁶ См. LewSh 171-2.

²⁷ Пассивная форма перфектного причастия *adscitus* применяется для описания человека, допущенного на службу царя (*De Inst. Coen. 12.21 [480]*), на служение апостола (*Conlat. 3.5 [42.144]*) или епископа (*Conlat. 11.2 [54.101]*). То же самое слово в форме причастия применяется для описания человека, привлеченного к монашескому подвигу (*Conlat. 3.3 [42.141]*, 3.4 [42.142]), и для человека, принятого Богом из рабства в приемные сыновья (*Conlat. 4.18 [54.55]*). Последний отрывок, в частности, представляет собой прямую параллель к ныне обсуждаемому мною отрывку.

²⁸ Несколько озадачивает выражение *quot occasiones salutis tribuit adoptandis*. Оно может означать либо то, что христиане еще не усыновлены, но зато имеют возможность достичь усыновления и спасения, либо то, что неверующие, которые лишь должны *были бы* стать христианами, а значит, и быть усыновленными, имеют возможность уверовать (в том смысле, в котором я попытался отразить это в своем переводе данного отрывка). Учитывая тот факт, что Кассиан всегда употребляет *adscisco* в форме перфекта, более правдоподобным кажется последний вариант, и в разд. 5.3.3 я покажу, что Кассиан рассматривал усыновление в сочетании с началом веры, а не с ее завершением.

по благодати, а «не по предшествующим заслугам» (*nullis praecedentibus meritis*)²⁹. Бог не призывает людей к стремлению совершенствоваться, чтобы позже принять их к себе; он объявляет их своими собственными и на этом же основании призывает их к совершенству. Кроме того, Кассиан подчеркивает эту мысль, утверждая, что Бог одерживает в верующих победу над врагом и дарует им вечное блаженство. Он привязывает это к таинству воплощения ради нашего спасения и тем самым значительным образом исправляет впечатление, произведенное им в начале *Conlat.* 1. Как мы видели, в той беседе подчеркивается путь восхождения, по которому монах должен следовать. Здесь же мы видим, что созерцание (наивысшая ступенька на лестнице монашеской духовности) подразумевает не только предвкушение того, что монах должен выполнить с Божьей помощью, но и обратное «озирание» на собственные действия Бога, совершенные им для монаха.

В *Conlat.* 21 авва Феона рассуждает о двух различных видах совершенства: низшем виде совершенства под законом и высшем виде Евангельского совершенства. Он побуждает монахов стремиться к последнему виду совершенства, в конце беседы говорит:

Кто старается достичь совершенства Евангельского учения, тот пребывает под благодатью и не угнетается господством греха, ибо быть под благодатью – значит исполнять то, что благодать повелевает. А кто не хочет подчиняться требованию Евангельского совершенства, тот не знает, хотя и крещен и кажется монахом, что он не пребывает под благодатью, но опутан узами закона и обременен тяжестью греха. Ибо намерение того, который усыновляет всех принявших его по благодати (*qui omnes a quibus receptus fuerit gratia adoptionis adsumit*), состоит не в том, чтобы разрушить, а в том, чтобы создать, и не в том, чтобы упразднить Моисеевы постановления, а в том, чтобы их исполнить (*Conlat.* 12.34 [64.110]).

Как видно, данный отрывок может подразумевать, что человеку следует держаться Евангельского совершенства для того, чтобы пребывать под благодатью, тогда как в действительности

²⁹ Это также одно из любимых утверждений Августина. Среди многих отрывков в поздних творениях Августина, где подчеркивается, что Бог спасает нас помимо каких-либо предшествующих заслуг, см., напр., *Ep.* 194.7, 32 [181-2, 201-2]; *Ep.* 215.4 [390-1]; *De Grat. Lib. Arb.* 10 [887-8]; *De Praed. Sanct.* 6 [963].

сам факт того, что монах стремится к этому совершенству, уже свидетельствует о том, что он не под законом, а под благодатью. Выражение «который усыновляет всех принявших его по благодати» указывает на определенную закономерность, которую Кассиан желает установить. Христос по благодати усыновляет всех, кто его принимает, и раз он пришел не для того, чтобы упразднить закон, а для того, чтобы его исполнить, то всякий, усыновляемый им, также стремится придерживаться совершенной Евангельской морали. И вновь мы видим, что монашеский подвиг является следствием того, что Бог уже совершил, когда усыновил и принял человека к себе; он не является средством для подобного принятия³⁰.

5.2.2. Благодать как нечто, производящее веру и добродетель

В сочетании с тем, что монашеский подвиг – это ответ на то, что Бог уже совершил в жизни монаха, Кассиан иногда описывает Божественную благодать не просто как Божью помощь, оказанную для достижения совершенства, но как то, что на самом деле производит в монахе добродетель. Рассуждая на тему противоборства плоти и духа, авва Даниил подмечает, что монах, который впал в уныние, может выбраться из этого удручающего состояния только с помощью Божьей благодати. В продолжение он говорит:

Эта благодать иногда посещает даже нерадивых и беспечных тем святым вдохновением и обилием духовных помышлений, о которых мы говорили; она вдохновляет и недостойных, возбуждает усыпленных, просвещает одержимых слепотою неведения и, изливаясь в наши сердца, милостиво обличает и укоряет, чтобы под ее понуканием мы, таким образом, восстали бы от сна беспечности (*Conlat.* 4.5 [42.170]).

Хотя в других местах Кассиан пишет, что Бог дарует благодать тем, кто прилагает соответствующие усилия, в данном случае его слова указывают на то, что Бог дает благодать *не только* подвижающимся. Вместо этого он вольно действует в жизни любого человека, даже если человек не ищет его.

³⁰ К числу других отрывков, которые показывают ту же самую закономерность, относятся *De Inst. Coen.* 3.3 [98]; *Conlat.* 10.7 [54.81], 11.7 [54.107], 13.18 [54.180], 17.9 [54.255], 23.17 [64.162-4].

Данный отрывок показывает, что к действию нас побуждает благодать; она производит стремления, с помощью которых мы достигаем добродетели.

В начале *Conlat.* 13, где содержится пресловутая дискуссия, выдержанная в «полупелагианском» тоне, на тему благодати и свободной воли, Герман приводит в пример земледельца, усердно работающего, чтобы взрастить свое поле, и спрашивает, почему бы и монаху не сказать, что его добродетель тоже есть следствие его собственных усилий. Авва Херемон поясняет, что в этом примере плод производит не земледelec, а Бог. В продолжение этого он говорит: «Из этого следует, что Бог есть начальный виновник не только дел, но и благих помышлений; он и внушает нам начало своей святой воли, и дает силу и удобный случай исполнить наши правильные желания» (*Conlat.* 13.3 [54.150-1]). Затем, чтобы подкрепить свои доводы, Херемон ссылается на тексты из Иак 1:17 и 2 Кор 9:10, после чего добавляет следующее: «А мы должны со смирением покоряться непрестанно влекущей нас благодати» (*Conlat.* 13.3 [54.151]). Здесь мы также замечаем закономерность, согласно которой человек действует в ответ на Божью благодать, а не Бог – в ответ на человеческое действие. Бог производит желания к святости, дарует способность реализовать это желание и ежедневно привлекает (*adtraho*) к себе монаха, в то время как тот устремляется к совершенству. Человек несет ответственность за то, чтобы идти вслед (*subsequor*) за Божьей инициативой³¹.

Когда авва Феона рассуждает о разнице между законом и Евангелием (что цитировалось выше), он отмечает, что пребывающий под благодатью монах намного превзошел закон, поскольку Бог через Духа Святого излил на него свою любовь, которая устраняет все желания, кроме одного – желания, влекущего человека к совершенству. В продолжение он говорит: «Тот, кого благодать Спасителя воспламеняет святой любовью к бессмертию, он огнем Божьей любви истребляет все тернии

³¹ Когда Проспер высказывается в ответ на эту беседу (*Con. Collat.* 2.2-5 [218-21]), то видно, что он целиком одобряет Кассианово описание, но вместе с тем утверждает, что в остальной части Собеседований Кассиан отходит от данного принципа, говоря, что люди могут сделать первый шаг к Богу. Я не буду непосредственно затрагивать Полупелагианский спор, хотя в разд. 5.4 я рассмотрю потенциальные выводы моего исследования, полезные для истолкования этой полемики.

плотских пожеланий, так что тлеющая (под пеплом) искра страстей не уменьшает прохлады [утешения. – *Прим. пер.*] от невинности» (*Conlat.* 21.33 [64.108]). Из этих строк мы видим, что благодать не просто требует совершенства и помогает монаху достичь ее; благодать производит чистое желание и собственным образом разрушает порочные влечения. Следует также заметить, что благодать связана не с силой, а с огнем Господней любви (*ignis dominicae caritatis*). Через Святого Духа дается Христова любовь, и она же истребляет все другие желания, чтобы сосредоточить устремление монаха на одном лишь Христе. Феона завершает эту главу цитатой из Рим 6:14 и пишет, что монах, живущий во свете Евангелия, пребывает не под законом, «а под благодатью, которая не только отсекает ветви зла, но и исторгает сами корни развращенной воли» (*Conlat.* 21.33 [64.110]). Благодать не только поддерживает человека, но и изменяет его. При этом инициатива принадлежит не человеческому действию, направленному на союз с Богом, а действию Божьему³².

В монашеской мысли Кассиана можно заметить явную напряженность. Доминирующий аспект его учения состоит в том, что спасение – это последний плод человеческого восхождения к совершенству, тогда как благодать Божья проявляется в том, что человеку оказывается поддержка для выполнения данной задачи и дается награда за его старания, намного превосходящая затраченные им усилия. Однако в его творениях усматривается и другой существенный аспект монашеской жизни, которая считается ответом на уже имеющееся (*already-present*) спасение, а благодать понимается как дар, подвигающий человека к совершенству и порождающий в нем желание и способность, необходимые для того, чтобы его достичь. Данная напряженность, безусловно, не ускользнула от внимания ученых, так что некоторые интерпретаторы утверждают, что Кассиан прибегает к этому последнему аспекту своего учения исключительно в тот момент, когда рассуждает на тему о гордости. Они утверждают, что главный аспект его учения посвящен именно монашескому устремлению к Богу в борьбе с пороком, а так как эта борьба с пороком чаще всего подразумевает преодоление гордости, то наилучшая панацея от нее – это

³² Ср. *De Inst. Coen.* 12.9-10 [462-4]; *Conlat.* 3.16 [42.160], 6.16 [42.240], 12.4 [54.124-5], 12.15 [54.144], 23.10 [64.153].

убеждение в том, что победа человека над грехом не происходит благодаря его собственным усилиям (какими бы героическими они ни были). Напротив, такие победы производит Божья благодать; ведь она же порождает необходимое желание и способность к борьбе с пороком. Словом, ученые утверждают, что в творениях Кассиана присутствует непоследовательность или, по меньшей мере, парадоксальность, между тем, что он пишет, когда говорит о необходимости усилий, и тем, что он говорит, когда рассуждает о гордости³³. Безусловно, возможно и такое объяснение напряженности, но, с другой стороны, может быть, как раз само наличие данной напряженности и указывает, что образ лестницы, ведущей к Богу, – не самый лучший способ для интерпретации Кассианова представления о спасении. Скорее всего, отрывки, в которых говорится о первенстве Божьего действия, могут представлять собой его основополагающий образ спасения, а не какой-то инструмент для предотвращения гордости. Для того чтобы прояснить Кассианово представление о спасении и благодати, я предлагаю тщательно рассмотреть, что для Кассиана означает союз с Богом. По ходу исследования я также покажу, как можно лучше разрешить замеченное учеными напряжение в мысли Кассиана.

5.3. Согласовывание свидетельств: Кассианово учение о союзе с Богом

Как мы видели, ученые считают, что основополагающее представление Кассиана о спасении напрямую связано с монашеским подвигом восхождения к Богу по собственной инициативе человека. Такое представление, в свою очередь, строится на том, что Кассиан, по их мнению, рассматривал мистицизм в качестве единственного живого образца христианской духовности. Только с таким предположением можно приравнять монашеское подвижание и подвиг спасения и считать, что монашеские творения Кассиана представляют собой целостное выражение его учения о спасении и благодати. Если же подобная предпосылка неверна, тогда столь необычный характер Кассиановых творений будет важно учесть в оценке его сотериологии. Чрезвычайно большое число ссылок на монашеское подвижание и

³³ Напр., O. Chadwick, *John Cassian*, 110-11.

благодать в виде Божественной помощи для борьбы с пороком может вовсе и не означать, что это его основополагающее представление о благодати. Скорее, это может означать, что, по мнению Кассиана, благодать в виде Божественной помощи – это всего лишь наиболее подходящий аспект учения для сопряженной с монашеством христианской жизни. В таком случае отрывки, которые якобы указывают на другую закономерность, могут в действительности проливать свет на более обширные предпосылки Кассиана относительно природы и способа спасения. Тот факт, что этих отрывков меньше, чем других, еще не означает, что они менее значимы для его мысли; напротив, они могут представлять подразумеваемые (*assumed*), но редко оговариваемые положения его мысли. В данном разделе я прозондирую подобную возможность и попытаюсь объяснить, а также согласовать рассмотренные мною свидетельства.

5.3.1. Монашеский подвиг: углубление уже имеющегося союза с Богом

Ученые отмечают, что в *Conlat.* Кассиан очень редко исчерпывает затронутую тему в рамках одной беседы; он в разное время возвращается к одной и той же теме, чтобы обсудить ее с разных углов зрения. В итоге это порождает собирательный эффект и, чтобы получить целостное представление его учения, следует обращать внимание на общее в противовес частному³⁴. Де Вогье (*de Vogüé*), в частности, утверждает, что в своей работе Кассиан строит беседы по принципу пар или трилогий. Беседы, построенные по принципу пар, встречаются в двух Собеседованиях: в одном такая пара начинается с разговора о восхождении к монашеской цели, а в другом говорится об избежании крайностей с двух сторон (напр., *Conlat.* 1-2, 3-4, 5-6, 14-15, 16-17). Трилогии (*Conlat.* 1-3, 11-13 и 21-3) посвящены вопросу соотношения между благодатью и монашеским подвигом: монах должен стремиться к совершенству путем избежания крайностей, что невозможно, если он не будет полагаться на благодать Божью³⁵. В итоге, *Conlat.* 23 – это, скорее всего, кульминационная часть всей работы. Эта беседа представляет собой последний раздел заключительной трилогии

³⁴ Cp. Pristas, 'The Theological Anthropology of John Cassian', 132-3.

³⁵ de Vogüé, 'Pour comprendre Cassien', 250-2.

на тему о благодати, в ней подытоживается почти вся работа, в ней затрагивается вопрос о том, достижимо ли совершенство, составляющее суть монашеской жизни, и в этой же беседе обстоятельнейшим образом рассматривается тема о созерцании как о наивысшей ступени на лестнице монашеского подвизания³⁶. Поэтому, когда я буду анализировать основополагающие аспекты Кассианова представления о союзе с Богом, спасении и благодати, главным предметом моего внимания будет именно настоящее Собеседование.

Conlat. 23 начинается с вопроса о том, к кому относится отрывок из Рим 7:14-25: к Павлу или же к неверующим. До этого в 22.15-16 Герман утверждал, что раз Павел достиг совершенства и избавился от внутреннего конфликта, то его слова в этом отрывке не могут относиться к нему самому. В ответ на это в 23.1-4 Феона заявляет, что ни Павел, ни какой-либо другой человек, помимо Христа, не достигали безгрешности³⁷, а значит, этот отрывок, на самом деле, относится к Павлу, и то доброе, чего он желает, но достичь не может, есть *theoria*, совершенное созерцание Бога. Затем в 23.5 Феона поясняет, что даже Павлу приходилось отвлекаться от созерцания Бога, потому что ему отчасти мешало служение. Описывая внутренний конфликт у апостола, Феона говорит:

Когда он осознал, что обладал столь многими практическими дарами, но, с другой стороны, сердцем ощутил благосозерцание, как бы на одной чаше весов взвешивая успех стольких трудов, а на другой – услаждение Божественным созерцанием (*delectationem diuinae contemplationis*), то после долгого испытания своего сердца, когда, с одной стороны, его утешала безмерная награда за труды, а с другой – желание союза и неразлучного общения со Христом (*unitatis et inseparabilis Christi societatis*) побуждало к разрешению от плоти, он в недоумении наконец воскликнул: *не знаю, что избрать* [Фил 1:22] (*Conlat.* 23.5 [64.145]).

Здесь следует заметить, что Кассиан противопоставляет активную жизнь Павла в служении его созерцательной жизни

³⁶ Структура, предложенная для *Conlat.* де Вогье, похожа на ту, что дает Stewart, *Cassian the Monk*, 32-5, который похожим образом утверждает, что Собеседования 21-3 представляют собой последнее слово на предмет целомудрия и благодати.

³⁷ Ср. другие отрывки, где Кассиан напрямую утверждает, что никто, кроме Спасителя, не был безгрешным: *Conlat.* 11.9 [54.109-11], 22.7 [64.125-6], 22.9 [64.127], 23.17 [64.164].

(*theoria*, или *contemplatio*) и описывает последнее как союз (*unitas*) и общение (*societas*) с Богом. Очевидно, что с помощью словосочетания *societas Christi* Кассиан описывает союз с Богом. Ниже я еще вернусь к тому, что именно Кассиан подразумевал под *societas*, а предварительно в своем переводе предлагаю понимать это слово как простое «общение». Сейчас же важно отметить, что причина, по которой Павел желал умереть, не заключалась в том, чтобы ему достичь *unitas/societas* с Богом. Павел, безусловно, осознавал, что не был совершенен, и Кассиан истолковывает это в том значении, что его *contemplatio* на тот момент не было совершенным. Если бы перед Павлом стояла задача достичь союза с Богом путем усовершенствования своего созерцания, тогда он не желал бы умереть, поскольку смерть прекратила бы его усилия, которыми он вдохновлялся на такой союз. Скорее всего, мы должны заключить, что у Павла уже был *societas* с Богом, однако он не всегда мог наслаждаться этим *societas* непрерывно. Он желал разрешиться, чтобы не быть в теле и обладать *inseparabilis societas Christi*, нежели довольствоваться *societas Christi*, от которого он временами отвлекался. Целью Павла было ускорить союз с Богом, который он и без того имел, а не достичь *unitas/societas* с Богом³⁸.

Также примечательно, что в этом отрывке Феона очень благосклонно выражается о практических дарованиях Павлова служения, доказывая, что, судя по плодам его миссионерской деятельности, он мог бы надеяться на великие награды в будущем (*stipendia immensa*). Эта миссионерская деятельность не была напрямую связана с задачей достичь совершенного *contemplatio*; на самом деле она даже отвлекала его от этой задачи. Тем не менее Кассиан вовсе не умаляет значения этой деятельности; он изображает Павла в момент выбора между двумя хорошими вариантами, а не между одним хорошим вариантом, а другим – плохим. (В принципе, и сам Павел понимает свой выбор таким же образом, потому что он знает, какой из них ему предпочесть.) В итоге мы не можем заявлять, что единственный

³⁸ Rousseau, 'Cassian, Contemplation, and the Cenobitic Life', 115-16, предлагает похожее истолкование данного отрывка, говоря, что для Германа созерцание – это итог монашеского подвизания, а для Феона (а значит, и для Кассиана) это – конечная цель, которая, впрочем, гарантирована искупительной жертвой Христа.

важный аспект христианской жизни для Кассиана связан с монашеским подвигом и что монастырь – это единственное место, где человек может обрести спасение. Его понимание спасения и Церкви не настолько исключительное, как некоторые интерпретаторы полагают³⁹.

Сразу после этого Феона объясняет, что ради своего проповеднического служения Павел был согласен поступиться не только непрерывным *contemplatio*, но и даже (теоретически) быть осужденным за других, чтобы те спаслись. Он приводит цитату из Рим 9:3 и поясняет:

Я желал бы подвергнуться не только временным, но и вечным мучениям, чтобы только все люди, если бы это было возможно, наслаждались общением со Христом (*Christi consortio*). Ибо я уверен, что всеобщее спасение вожделеннее для Христа и для меня, нежели мое спасение. Поэтому, чтобы можно было совершенно достигнуть этого высочайшего блага (т. е. наслаждаться созерцанием Бога и постоянно прилепляться ко Христу), апостол желает разрешиться от тела, которое, будучи затрудняемо многими потребностями из-за его немощи, не может не отвлекать от общения со Христом (*Christi consortio*) (*Conlat.* 23.5 [64.146])^{*}.

Тот факт, что Кассиан упоминает в этом отрывке о готовности Павла отправиться на вечное мучение, показывает, что он понимал спасение в широком смысле этого слова; к тому же нет ни малейшего упоминания о том, что спасение связано с монашеским подвигом. Напротив, посредством проповеди Павла Бог, по мнению Кассиана, предлагает спасение всем людям; у Кассиана это спасение описано словосочетанием «наслаждались общением со Христом» (*frui consortio Christi*). Похоже, что *consortium* в данном случае является еще одним синонимом для *unitas* и *societas*, и ниже я еще вернусь к тому, что Кассиан подразумевал под этим словом. Во второй части данной цитаты Феона вновь говорит о желании Павла умереть, утверждая, что высочайшее благо (и даже если бы все люди обрели спасение, то оно было бы и того выше) – это наслаж-

³⁹ Полезно отметить, что, согласно Кассиану, один из многих способов избавления от грехов – это обращение человека через проповедь. См. *Conlat.* 20.8 [64.65-6].

* В русском издании этот отрывок из Собеседования находится в *Conlat.* 23.6-7 (стр. 721). – Прим. пер.

даться созерцанием Бога и постоянно прилепляться ко Христу. В оправдание своих доводов он утверждает, что потребности тела не могут не отвлекать человека от *consortium Christi*. В свете его предыдущих рассуждений мы должны понимать эти доводы не в том смысле, что Павел не может достичь *consortium Christi* до тех пор, пока и вовсе не разрешится от своего тела, а в том смысле, что его смертное тело и отвлекает его же от непрерывного *consortium*.

Как я уже отмечал, данное рассуждение о Павле занимает важное место в структуре *Conlat.*, что дает неоценимые (хотя и редкие) сведения о христианском мире, выступающие за рамки общежительного монастыря. Это само по себе показывает, что для Кассиана спасение – это не то, чего человеку просто надо достичь, а то, чем христианин уже обладает и чем ему нужно наслаждаться как можно более совершенным образом и с минимумом отвлечений. При жизни в теле у Павла уже было *societas/consortium* с Богом, и это спасение доступно каждому через проповедь Евангелия. Но всякий, кто получает его, понимает, что в этом состоит высочайшее благо и потому стремится переживать его в личном опыте более полным образом. В итоге монашеское стремление к совершенству, нацеленное на то, чтобы наслаждаться непрерывным *contemplatio*, приходит с желанием углубить свой опыт *unitas* с Богом, ускорить *societas/consortium*, которым христианин уже и без того обладает. В остальной части Феонова обсуждения в 23.5 выдержана та же самая закономерность. Он говорит, что разум не способен постоянно наслаждаться Божественным созерцанием, и приводит примеры того, как мирские заботы отвлекают монаха от молитвы, изучения Писания и созерцания Бога. Во всех этих случаях дело не в том, что человеку дается нечто, а в том, чтобы он более ясно видел то, чем он и без того обладает, или, лучше сказать, *того, кем он уже обладает*.

Подобное объяснение взаимосвязи между спасением и монашеством подтверждается также тем фактом, что в других местах Кассиан утверждает, что монашеский подвиг заключается в предвкушении совершенного созерцания Бога, которым христиане будут наслаждаться вечно. Чтобы побудить монаха к добродетели, авва Серен прибегает к такому доводу:

Иначе полноты этой меры никто не достигнет в будущем, если не будет размышлять и не приучится к ней в настоящее время, и, пребывая еще в этом веке, не будет предвкушать ее, и если, назначенный быть драгоценным членом Христовым, не получит залог (*arram*) того соединения со Христом, благодаря которому мог бы, еще будучи в этой плоти, соединиться с его телом, одного только желая, одного жаждая, к одному всегда направляя не только все свои действия, но и помыслы: чтобы удержать в себе уже данное в залог в настоящей жизни то, что говорится о блаженном пребывании (*conuersatione*) святых в будущей жизни, т. е. чтобы *Бог был все во всем* [1 Кор 15:28] (*Conlat.* 7.6 [42.253]).

Заметим, что в этом отрывке Серен описывает не то, как можно достичь будущего века, а то, как приобрести полную меру (*plenitudo mensurae*) этого мира. Иначе говоря, он рассуждает о том, как можно более всего углубить союз с Богом, которым будет определяться будущий век. Он говорит, что монах уже назначен членом Христа и уже получил тот залог, который соединяет его с телом Христа. Желание усовершенствоваться вырастает у монаха из того, что он уже получил это запечатление, и теперь его цель – это чаять в настоящем веке совершенной жизни (*conuersatio*), в которой святые будут пребывать, когда перейдут в мир будущий. В том мире все святые будут целиком посвящены созерцанию Бога и будут соединены с ним. Особенная роль монаха состоит в том, чтобы целиком и полностью быть посвященным той задаче, которую в вечности разделят все христиане; в этом смысле монастырь служит неким видимым образом грядущего века.

В очень похожем отрывке авва Исаак обсуждает жизнь непрестанной молитвы, которую монах-анахорет повинен вести: «Итак, назначение и полное намерение уединенного монаха должно состоять в том, чтобы он, будучи еще в этом теле, удостоился обрести некоторое подобие будущего блаженства и как бы начал в этом сосуде предвкушать начатки Небесной жизни (*arram caelestis illius conuersationis*) и славы» (*Conlat.* 10.7 [54.81-2]). Здесь мы видим, что монах-анахорет стремится удостоиться (или, вероятно, «достичь») не собственно будущей жизни, поскольку он уже получил залог ее блаженства. Напротив, он стремится достичь образа этого блаженства, *conuersatio*, или «Небесной жизни», которой будет определяться будущий век. Он стремится в своем земном теле

вести блаженную жизнь будущего века. И опять-таки монашеский подвиг представляет собой не попытку достичь спасения, а скорее попытку вести жизнь настолько полную, насколько подобает христианину, – жизнь созерцания Бога. Человек стремится не к тому, чтобы достичь союза с Богом, а к тому, чтобы углубить уже имеющийся союз, предвкушая будущий век.

Итак, у нас имеются существенные основания, чтобы заключить, что типичные научные представления о Кассиане нуждаются в пересмотре. То внимание, которое он уделяет стремлению к совершенству, не должно заставить нас считать, что он желает видеть спасение только в значении моральной чистоты или думает, что союз с Богом достигается самим монахом. Рассмотренные выше отрывки помогают увидеть его сотериологию в более широком смысле и определить более подходящую перспективу его постоянному вниманию к предмету монашеского подвижания. И если верно то, что монах стремится углубить и развить союз с Богом, который он уже и без того имеет, то мы должны спросить, что Кассиан подразумевал под такого рода союзом. Ниже я вернусь к этому вопросу, когда буду рассматривать его употребление *societas*, *consortium* и других синонимов для слова *unitas*.

5.3.2. Союз в значении общения с Богом

Лауз утверждает, что в монашестве Евагрия направления созерцание (сам Евагрий называет его θεολογική) совершенно независимо от образов и потому оно возможно только в том случае, если монах полностью освободил свой разум от мыслей, чтобы познающий и Познаваемый были одним целым⁴⁰. Если бы Евагрий и в самом деле повлиял на Кассиана, то мы могли бы ожидать, что он тоже умаляет роль образов в том, как он понимал соединение с Богом. Однако, анализируя слова, которые Кассиан использует для описания этого соединения, мы видим, что на самом деле он придавал ему весьма личностный характер⁴¹.

В своих творениях Кассиан употребляет ок. 62 раз существительное *unitas* и глагол *unio*. Из этого числа ок. 40 выступают

⁴⁰ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 108-9. Cp. Tugwell, 'Evagrius and Macarius', 172-3.

⁴¹ В том, что подходы Кассиана и Евагрия к духовной жизни весьма разнятся между собой, соглашается Codina, *El Aspecto Christologico*, 189.

в применении к христологическому союзу, а 22 других случая относятся к разного рода взаимоотношениям: либо между людьми, либо между людьми и духами или Богом. Эти слова могут также обозначать общего рода отношения между людьми, дружбу, общение и даже пребывание духа внутри человеческого тела. Кассиан использует эти слова трижды в применении к Троице, когда идет речь о единстве между лицами, и четыре раза – в применении к союзу монаха со Христом⁴². Из этих четырех случаев два описывают союз человека со Христом – более всего с точки зрения умственного преобразования: через помыслы о горнем, а не о земном монах приобретает ум Христов. Авва Иоанн утверждает, что назначение монаха состоит в том, чтобы распять свои желания, отречься от своей собственной воли и прославлять Господа. Обнажив свой разум от всего земного, монах сможет слить (*unire*) его со Христом настолько, насколько это позволит его телесная немощь (*Conlat.* 19.8 [64.46]). Авва Феона в том же духе высказывает свое мнение о конфликте внутри монаха, утверждая, что в своем внутреннем человеке монах услаждается законом Божиим (Рим 7:22) и жаждет постоянно быть в союзе с одним только Богом (*deo soli semper uniri*), однако другой закон противостоит этому желанию и заставляет монаха помышлять о земном (*Conlat.* 23.11 [64.153]). Очевидно, что в учении Кассиана союз с Богом отчасти подразумевает, что человек лелеет помыслы о горнем (Кол 3:2), о том, что указывает на Бога.

В двух других отрывках описывается союз монаха с Богом в значении общения или дружбы. В разд. 5.3.1, где рассматривался *Conlat.* 23.5, мною было заявлено, что Кассиан употребляет *societas* и *consortium* как слова-синонимы для *unitas*. Еще один отрывок, записанный у Кассиана немного раньше, описывает рвение аввы Пафнутия к союзу с Богом. Еще в молодом возрасте Пафнутий не только преодолел все свои пороки, но и пожелал вести жизнь пустынного уединения. Кассиан пишет, что он пошел на это, «дабы среди столь многих братьев избежать человеческого общения (*humano consortio*) и беспрепятственно прилепиться (*uniretur*) к Господу, с которым он жаждал пребывать неразлучно» (*Conlat.* 3.1 [42.140]). Мы должны заметить параллель между двумя желаниями: желанием приле-

⁴² В табл. 5 см. полный перечень отрывков, где Кассиан употребляет слова *unitas* и *unio* в каждом из описанных случаев.

питься к Господу и желанием избежать человеческого общения. Пафнутий обнаружил для себя, что его общение с людьми препятствует ему общаться с Господом, поэтому он пожелал удалиться от людей, чтобы ему было легче соединиться с Богом. Данная параллель дает важную подсказку в отношении Кассиана представления о союзе: *unitas* – это не бесчувственное погружение (*absorption*) в Бога, как нечто совершенно отличное от обыкновенного опыта в других ситуациях. Это, скорее, нечто родственное дружескому общению человека с другими людьми, хотя оно будет превосходить его по степени глубины и ценности. Кассиан также употребляет *unitas* для описания близкой дружбы между монахами в *De Inst. Coen.* 4.8 [130] и *Conlat.* 24.26 [64.200], а тот факт, что он использует одно и то же слово и в значении человеческого общения, и в значении союза с Богом, подкрепляет отмеченную нами параллель в отрывке со словами Пафнутия.

Когда мы обращаемся к Кассианову употреблению *societas* и *consortium*, то наблюдаем ту же закономерность. Он может использовать оба слова для описания понятийных связей, но чаще всего он употребляет их (в том числе и в форме глаголов и прилагательных) для описания человеческих взаимодействий, будь то общие социальные отношения с людьми и брак, либо близкая дружба, такая, как у монахов между собой. В отношении *societas* и его родственных форм 18 случаев из ок. 27 относятся к взаимодействию между людьми, и два случая – к взаимоотношениям христианина с Богом. В случае с *consortium* и его родственными формами 46 случаев из ок. 56 относятся к взаимодействию между людьми и пять случаев – к взаимоотношениям верующего с Богом⁴³. Как мы видим, оба слова вместе с самим *unitas* относятся чаще всего к товарищеским отношениям, и в том же роде Кассиан рассматривает и союз христианина с Богом. Чтобы показать это, будет достаточно взглянуть на несколько отрывков.

Сопоставляя Небесную радость и земные удовольствия, авва Моисей рассуждает так: «Поэтому всякий, пребывающий в теле, знает, что он должен быть посвящен той главной задаче или служению, в котором он участвовал (*participem*) и которое

⁴³ В табл. 6 и 7 см. полный перечень отрывков, где Кассиан употребляет эти слова в каждом из описанных случаев.

совершал (*cultoremque*) в этой жизни; и несомненно, в будущем веке он будет другом (*consortem*) того, чьим рабом (*ministerium*) и товарищем (*sociumque*) он ныне желает быть» (*Conlat.* 1.14 [42.93]). В этих строках авва Моисей описывает христиан не только в образе рабов (*cultor* и *minister*), но и в образе, указывающем на дружественные отношения с Богом (*consors, socius* и, возможно, также *particeps*, хотя данное слово несколько двусмысленно). К тому же следует заметить, что Кассиан использует образ дружбы не только в связи с будущим веком, но и в связи с настоящим. Тот, кто ныне – *socius Christi*, в будущем станет *consors Christi*. Общение с Богом не дается в конце человеческого служения; христианин уже участвует в нем ныне и, как следствие этого, желает служить Богу. Аналогичным образом, рассуждая о том, можно ли нарушить обещанное, авва Иосиф пишет о Петре: «Поскольку он отступился от решительного заявления, которое он произнес чуть ли не под святым предлогом, когда сказал *не умоешь ног моих вовек* [Ин 13:8], то ему было обещано вечное общение со Христом (*Christi consortium*); а иначе он лишился бы благодати этого блаженства, если бы по упрямству остался верен своему слову» (*Conlat.* 17.9 [54.255]). В настоящем отрывке авва Иосиф связывает воедино несколько мыслей: во-первых, то, что Петр обретает общение со Христом, и, во-вторых, его готовность к тому, чтобы позволить Иисусу омыть его; это говорит о том, что, по мнению Кассиана, Христос дает спасение и общение с собой тем, кто готов его принять. Этот *consortium* не следует ждать до тех пор, пока человек достигнет монашеского совершенства⁴⁴.

Дополнительная поддержка в пользу того, что Кассиан рассматривал союз с Богом прежде всего в смысле общения, исходит из того факта, что для описания взаимоотношений монаха с Богом он употребляет очень личностные слова *amicitia* и *familiaritas*, а также их родственные формы. В творениях Кассиана

⁴⁴ Мне следует оговориться, что отрывок из *Conlat.* 21.9 [64.83], рассмотренный мною в разд. 5.1.1, похоже, указывает на противоположную мысль: молодой Пафнутий может достичь *consortium Christi* только в том случае, если он отречется от всего и начнет стремиться к совершенству. Однако, в свете представленных мною доводов в настоящем разделе, этот отрывок, как и другие подобные ему, можно было бы истолковать в том значении, что стремление к совершенству помогает человеку углубить общение со Христом, которое Бог уже даровал ему, а не в том смысле, что это общение наступит только тогда, когда человек достигнет совершенства.

amicitia и *amicus* 25 раз употребляются для описания личностного рода дружбы между людьми. Для сравнения – эти же слова употребляются только 4 раза для описания любви к тому или иному предмету и 7 раз в случае описания дружбы между Богом и людьми. Таким же образом он употребляет *familiaritas*, *familiaris* и *familiariter* 9 раз в значении безличностного отношения и для сравнения – эти же слова употребляются 8 раз в случае описания дружбы между Богом и людьми⁴⁵. Следовательно, обе группы слов относятся чаще всего (хотя и не только) к личностным взаимоотношениям. В особенности примечательны три отрывка, где Кассиан употребляет сравнительное наречие *familiarius* и прилагательное превосходной степени *familiarissime*. В первом отрывке авва Моисей описывает беседу, в которой Антоний спрашивает у нескольких старцев о том, что является самым обязательным в стремлении к совершенству, на что те отвечают, что человеку следует удалиться в пустыню, поскольку «только там, в уединении, человек сможет дерзновеннее (*familiarius*) молиться и лучше прилепиться к нему» (*Conlat.* 2.2 [42.112]). Во втором отрывке авва Исаак ссылается на молитву Господню и рассуждает о чистой молитве, основанной на совершенном созерцании, «где наш ум, объятый и проникнутый этой любовью, беседует с Богом ближайшим образом (*familiarissime*) и с особенной искренностью, как со своим Отцом» (*Conlat.* 9.18 [54.55]). Наконец, авва Нестерой говорит, что благодаря своему пустынножительству Антоний и другие, подобные ему, смогли «ближе всего (*familiarissime*) прилепиться к Богу посредством безмолвия в уединении» (*Conlat.* 14.4 [54.185]). Употребление сравнительного наречия и прилагательного превосходной степени в этих трех отрывках показывает, что монахи стремятся усилить близость с Богом, которая у них уже есть, а не добиться близости, которой они еще не располагают. Человек не может стремиться к более близкому познанию Бога, если он до этого не познал его. В частности, во втором отрывке отображена теплая любовь, характерная для взаимоотношений христианина с Богом; он может называть Бога своим Отцом и, упражняясь в молитве, приступать к нему с дерзновением.

Различные слова, употребляемые Кассианом для описания спасения и союза с Богом, показывают, что *unitas* – это не

⁴⁵ В табл. 8 и 9 см. полный перечень отрывков, где Кассиан употребляет эти слова в каждом из описанных случаев.

безличностное поглощение в Божественное существо и не памятное состояние экстаза, при котором человек лишен всякой мысли. В сущности, Кассиан не дает ни единого намека на то, что его представление о союзе можно было бы расценить как подобную крайность. Напротив, учение о союзе понимается, прежде всего, как дружба или общение с Богом, которое христианин получает от Христа в качестве дара. Монах желает удалить от себя все другие заботы и помехи, чтобы наслаждаться этим общением в наивысшей степени, которая только возможна, и беспрепятственно созерцать Друга и Отца, который поистине достоин познания. Таким образом, хотя Кассиан и далек от мышления монашеского типа, он также далек и от мысли Феодора/Нестория, согласно которой спасение, по большому счету, понимается как восхождение к высшему человеческому веку, к состоянию содействия с *homo assumptus*, и где поддерживается такое четкое различие между Богом и человечеством, что никакое подлинное общение с Богом невозможно.

Более того, если такая реконструкция верна, то Кассианова сотериология согласуется и даже невероятно похожа на сотериологию Кирилла. Конечно, этот монах не обладает той терминологической изощренностью, которая была присуща Александрийскому епископу, превратившему слово *οἰκεῖότης* в настоящий специальный термин для описания общения между личностными существами. Кирилл никогда не употребляет это слово в безличностном смысле, и в подавляющем большинстве случаев оно относится к общению христиан с Богом. С другой стороны, когда Кассиан употребляет слова для описания союза или общения, он не ограничивает их смысл только личными взаимоотношениями; он употребляет их в нескольких разных значениях. Поскольку Кассиан был монахом, то, наверное, его легче, чем Кирилла, можно было посчитать сторонником идеи поглощения, а потому, возможно, это и к лучшему, что у него нет такого термина сродни Кириллову *οἰκεῖότης*. Употребляя ряд самых обычных слов, таких, которые могут описывать и чью-то любовь к идее, и чью-то любовь к Богу, Кассиан не создает впечатления, что спасение – это состояние безличностного поглощения в Бога, состояние, лишённое всякой мысли или содержания. Но, поскольку он не располагает ни одним словом, с помощью которого он смог бы описать союз с Богом, Кассиану приходится объяснять, что спасение состоит именно

в дружбе подобного рода. Это наталкивает нас на вопрос о том, считает ли Кассиан, подобно Кириллу, что это общение, дарованное нам Богом, принадлежит лицам Троицы, которые его разделяют между собой. Если перефразировать этот вопрос в терминах Кирилла, то нужно будет спросить: считает ли Кассиан, что спасение – это Божий дар нам своего собственного природного общения (οἰκεῖότης φυσική)?

Конечно, с учетом того, что Кассиан, как нам известно, никогда не встречался с Кириллом и не читал его ранних творений, за исключением, быть может, Кириллова послания к египетским монахам, будет неправильно ставить подобного рода вопрос⁴⁶. Конечно, у Кассиана не было такой задачи описывать наше общение с Богом с той же конкретностью, с которой это нужно было сделать Кириллу, но, несмотря на это, в *Conlat.* 10 все же есть один отрывок, где высказывается представление, очень похожее на Кириллово. В *Conlat.* 10 авва Исаак обсуждает молитву Иисуса о том, чтобы все христиане были едины, как и Иисус един со своим Отцом (Ин 17:21-4). Авва Исаак говорит:

Тогда по исполнении этой молитвы Господней (которая, как мы уверены, никак не может остаться тщетной) Божья совершенная любовь, которой он возлюбил нас [1 Ин 4:19], перейдет в расположение и нашего сердца. Это будет тогда, когда вся наша любовь, наше каждое желание, наше всякое упражнение, наше всякое старание, наше всякое помышление – все, чем мы живем, что говорим и благодаря чему существуем, будет Бог, и то единство, которое ныне существует у Отца с Сыном и у Сына с Отцом, перейдет и в наше познание и разум, дабы как он любит нас искренней, чистой и неразрушимой любовью, так и мы прилеплялись к нему бесконечной и неразлучной любовью, именно так соединялись с Ним, чтобы все, благодаря чему мы существуем, о чем помышляем, что говорим, был Бог (*Conlat.* 10.7 [54.81]).

В этом отрывке довольно захватывающий язык, поскольку Кассиан утверждает, что в чистой молитве, все, принадлежащее монаху, каким-то образом Божье. Впрочем, следует заметить,

⁴⁶ Brand, 'Le *De incarnatione Domini de Cassien*', 145-7, отмечает похожие стороны между Кассиановым *De Incar. Dom.* и посланием Кирилла к египетским монахам, отмечая, что Кассиан располагал копией этого послания. См. Vanier, 'Cassien a-t-il fait œuvre de théologien?', 348.

что в этом отрывке присутствуют две главные мысли: во-первых, это любовь, которой Христос возлюбил нас, и во-вторых, это единство между Сыном и Отцом. То, что единит нас с Богом – это «бесконечная и неразлучная любовь», и этой же самой «искренней, чистой и неразрушимой любовью» Христос и возлюбил нас. Впрочем, сказано, что эта любовь является тем же, что и единство, которое ныне есть у Отца с Сыном между собой. Таким образом, получается, что Кассиан ссылается на личностное единство любви и общения между Отцом и Сыном. Эта любовь, которая соединяет Отца и Сына в личном близком общении друг с другом, и есть то, что Бог разделяет с нами, когда дарует нам общение с самим собой, а упражнение в чистой молитве – это попытка расширить и углубить понимание и признательность человека за такое общение.

Нужно признать, что это единственный отрывок такого рода, и быть может, Кассиан вовсе не стремился придать ему такое значение, которое мы наблюдаем у Кирилла в его толковании на этот же самый библейский текст. Но, по меньшей мере, мы можем сказать, что Кассианова мысль согласуется с мыслью Кирилла, невзирая на то, что он не стремился раскрыть эту идею в таком же полном объеме. Бог дарует нам общение с собой, а мы стараемся углубить это общение посредством всех аспектов христианской жизни, чтобы еще полнее ощутить ту совершенную любовь, которой нас возлюбил Христос.

5.3.3. Благодать как Божий дар общения через усыновление

Мы уже видели, что Кассиан часто представляет благодать в качестве Божьей поддержки, оказываемой для усилий монаха, устремленного к совершенству. Тем не менее иногда он, кажется, полагает, что благодать производит желание монаха к добродетели и дает ему способность достигать ее. Ввиду моего одобрения Кассиановой сотериологии, было бы важным спросить, не наблюдается ли у Кассиана более исчерпывающее представление о благодати, чем то, которое я до сих пор рассматривал. Поскольку Кассиан выделяет союз с Богом, это должно означать, что благодать каким-то образом включает идею о том, что Бог дает монаху самого себя, и в монашеских творениях Кассиана есть несколько мест, где он указывает на это более прямо.

По ходу беседы о дружбе в *Conlat.* 16 авва Иосиф использует 1 Ин 4:16, чтобы доказать, что любовь не просто *принадлежит* Богу, а что она *есть* сам Бог. Объясняя заявление Павла о том, что Божья любовь излилась в наши сердца через Духа Святого (Рим 5:5), он поясняет: «Это все равно, что он бы сказал, что Бог излился в наши сердца через Духа Святого, пребывающего в нас» (*Conlat.* 16.13 [54.233]). С этой идеей тесно связано Кассианово убеждение в том, что Христос дарует себя христианам, когда дает им свои добродетели. Отмечая, что разным монахам даны разные добродетели, он указывает, что присутствие той или иной добродетели является признаком частичной сопричастности Христу, после чего делает следующий вывод: «Ныне Христос раздается, от члена к члену, среди всех святых» (*De Inst. Coen.* 5.4 [196]). В других местах Кассиан проводит четкое различие между Богом (вечным, неизменяемым и благим по природе) и тварными существами (которые отличны по своей природе от Божьей природы) и говорит, что мы приняли эти качества от него «через сопричастность самому Творцу и его благодати» (*Conlat.* 23.3 [64.142]). Эти отрывки, рассеянные у Кассиана по разным местам, указывают на то, что в его понимании благодать – это Божий дар людям самого себя посредством дарования нам тех качеств, которыми он обладает.

Однако более важную роль у Кассиана играет взаимосвязь между благодатью и усыновлением. Бог дарует монаху самого себя, когда соделывает его приемным сыном в подражание истинному Сыну, а значит, и соучастником Сыновьих взаимоотношений с Отцом. Я уже приводил два отрывка (*Conlat.* 1.15 [42.97] и 21.34 [64.110] – оба были разобраны в разд. 5.2.1), где Кассиан утверждает, что монашеская жизнь начинается с усыновления; теперь же я разберу два других отрывка. В ходе своего рассуждения о чистой молитве в *Conlat.* 9 (мы разбирали данный отрывок в разд. 5.3.2) авва Исаак увещевает монахов стремиться к совершенному созерцанию Бога, после чего добавляет: «Если собственными устами исповедуем Господа Вселенной своим Отцом, то вместе с тем исповедуем и то, что мы из состояния рабства приведены (*adscitos*) в состояние усыновленных чад Божьих». После этого он поясняет, что мы жаждем пребывать в Небесной обители нашего Отца, а не в настоящей земной жизни, и в продолжение говорит: «Будучи приведены к такому званию и положению сыновей (*in quet*

filiorum ordinem gradumque prouecti), мы тотчас воспылаем свойственной добрым сыновьям преданностью, чтобы нам во всем искать не своей пользы, но славы нашего Отца» (*Conlat.* 9.18 [54.55]). Заметим, что в первом предложении, как и в *Conlat.* 1.15 [42.97], Кассиан использует перфектную форму глагола *adscisco* для того, чтобы показать, что мы уже были объявлены Богом, как его усыновленные чада. С учетом этих наблюдений мы не можем сказать, что второе предложение подразумевает необходимость достигать приемного сыновства посредством исключительно чистой молитвы. Кассиан скорее указывает на то, что через чистую молитву мы еще полнее осознаем то сыновство, которое у нас уже есть. Поэтому выражение *in quem filiorum ordinem gradumque prouecti* нам следует относить не к будущему времени, а к прошедшему. Смысл этого выражения не в том, что «*лишь* достигнув звания и положения сыновей, мы будем пылать преданностью», а в том, что «*раз* мы уже были приведены к такому званию и положению сыновей, мы воспылаем преданностью (как это отражено в моем переводе через добавление слова «тотчас»). Заметьте также, что характерная особенность добрых сыновей, выражающаяся в их желании быть преданными, указывает на предшествующий факт отношений, основанных на усыновлении. Желание монаха быть добродетельным – это то же, что и желание быть хорошим сыном, угождать усыновившему его Отцу. Это не попытка добиться сыновства.

В похожем отрывке авва Херемон обсуждает три мотивационных степени, которыми достигается совершенство: страх ада (который он называет рабство), ожидание награды (которое он приравнивает к состоянию наемника) и любовь к самой добродетели (которую он связывает с приемным сыновством). Рассуждая о блудном сыне (Лук 15), он высказывается следующим образом:

Едва же он произнес эти слова, выражающие его смиренное раскаяние, как отец, поспешно выйдя навстречу ему, принял его с любовью, больше прежней, и тотчас, миновав обе низшие степени, возвратил ему прежнее достоинство сына, не довольствуясь меньшими дарами. Поэтому и мы должны ускорять свое шествие, чтобы посредством никогда не иссякающей благодати и любви, взойдя на третью степень сынов, почитающих своим все, принадлежащее отцу, удостоились воспринять на себя образ и подобие Небесного Отца и, следуя примеру истинного

Сына Его, могли взывать: «*Все, что имеет Отче, есть Мое*» [Ин 16.15] *Conlat.* 11.7 [54.106].

Из этого отрывка создается явное впечатление, что монаху надлежит достигать приемного сыновства, но если бы Кассиан и в самом деле вкладывал такой смысл, тогда подобные слова противоречили бы его собственному толкованию данного библейского текста: Херемон очень прямо сказал, что отец *возвратил* блудному сыну его прежнее сыновство. С учетом этого факта и общего контекста, когда Кассиан пишет, что мы должны взобраться до ступени сыновства, он подразумевает наши мотивационные степени стремления к совершенству. Нам не следует стремиться к совершенству, исходя из боязни или желания награды, поскольку мы – не рабы и не наемники. Бог содалал нас сыновьями, и нам следует поступать, как положено сыновьям, стремясь к совершенству исключительно на основании любви к самому благу. Именно это мотивирует истинного Сына, и если это также будет мотивировать и нас, то мы станем подражателями истинного Сына. Таким образом, мы видим, что стремление монаха к добродетели произрастает не только из того, что Бог соделал для него, когда усыновил его себе, но и из того, что послушание монаха основано на его прочной связи со Христом. Он старается быть совершенным, чтобы подражать истинному Сыну, которому он приходится приемным братом.

Ольф-Галльяр (Olphe-Galliard) утверждает, что, в понимании Кассиана, усыновление наступает только после того, как человек соединился с Богом через созерцание⁴⁷. У Кассиана, безусловно, есть такие отрывки, которые указывают на эту мысль⁴⁸, как и множество других, где подчеркивается стремление монаха к совершенству. Тем не менее, как я постарался показать в предыдущих рассуждениях, усыновление – это не то, что является следствием добродетели, а то, что вызывает у монаха стремление к ней. Будучи принятым в число Божьих сыновей, человек должен стараться поступать достойно своему приемному положению по примеру того, как поступает Христос, истинный Сын. Хотя Кассиан и уделяет главное внимание тому, что совершает монах, все же можно увидеть, что основу его мысли составляют не собственные усилия монаха, а то, что

⁴⁷ Olphe-Galliard, 'Cassien (Jean)', 228.

⁴⁸ Напр., *Conlat.* 24.26 [64.200-1].

Бог уже сделал, когда даровал ему себя: он позволил ему разделить его бессмертие и добродетель и, что еще важнее, сделал монаха своим собственным чадом. Соделывая нас своими детьми, Бог предлагает нам в дар общение с собой, возможно, то самое общение, которое Отец и Сын разделяют между собой.

В этом заключается суть Кассиановой мысли, хотя, учитывая конкретную цель, которой он руководствуется, ему не часто приходится оговаривать это достаточно полным образом. Он не создает систематическое богословие и не проповедует необращенным. Он пишет к самым посвященным людям и старается помочь им полнее постичь величие Бога, искупившего их, даровавшего им себя, чтобы они могли именовать его своим собственным Отцом. Ввиду Кассиановой цели его предпосылки о том, что Бог уже совершил, зачастую скрываются лишь под спудом его наставлений для монахов, и потому неудивительно, что многие комментаторы не замечают их. Однако в тех местах его творений, где эти предпосылки все же время от времени приоткрываются, очевидно, что задача монаха состоит в том, чтобы углубить и без того имеющееся общение с Богом, а не достичь этого общения или союза.

В заключении к своей работе о происхождении христианского мистицизма Лауз пишет, что в отличие от платонического мистицизма, для которого Бог – это безличностный предел (*ultimate*), к которому человек стремится, в христианском мистицизме человек стремится пережить не предельную идею, а личностного Бога. Бог искренне заинтересован в том, чтобы души стремились к нему, и Божья благодать – это его дар общения, которое душа может с ним разделить и без которого она не смогла бы даже взыскать его⁴⁹. Если Лауз, как и я, под «общением» подразумевает близкое отношение личностного характера, тогда что бы ни говорилось о других ранних христианских монахах, но в отношении к Кассиану эта оценка будет верной.

5.4. Выводы по Кассиановой концепции благодати и спасения

Мы можем заключить, что Кассианово представление о благодати как о содействующей поддержке Бога в ответ на уси-

⁴⁹ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 195.

лия монаха является производным представлением, а не его главной концепцией благодати. Также важно заметить, что он обсуждает вопрос Божьего содействия или помощи только в том случае, когда говорит об усилиях монаха, предпринятых для достижения добродетели; он никогда не упоминает об этих представлениях, если речь заходит о Христе. Феодор берет эти идеи на вооружение в те моменты, когда ему нужно описать Богочеловека и прояснить, как следует понимать союз между Божеством и человечеством в лице Спасителя; между тем данные случаи указывают на то, что в его понимании благодать – это, прежде всего, Божья помощь, оказанная в ответ на человеческие действия⁵⁰. В противовес этому взгляду, Кассиан находится гораздо ближе к Кириллу, поскольку считает, что решающим аспектом благодати является Божий дар самого себя, когда он усыновляет нас во взаимоотношения с Отцом. И Кирилл, и Кассиан считают, что человеческое стремление к добродетели порождается и происходит вслед за этим первоначальным и главным даром благодати.

Тем не менее Кассиан лишь изредка уточняет взаимосвязь между приемным сыновством христиан и истинным сыновством Христа. И если Кирилл затрачивает массу времени на то, чтобы объяснить, как Божий Сын дает свой *οἰκελότης φυσική* собственному человечеству, а значит, и всем людям, то в монашеских творениях Кассиана дается лишь малый намек на то, как Бог дарует себя людям. Но опять-таки, данный пробел можно объяснить специфическим характером его творений: Кассиан не нацелен на то, чтобы описывать основу спасения или даже основу для благодати; он писал, чтобы побудить монахов к поиску добродетели. Коль скоро Кассиан не затрагивает вопрос о том, как Бог дарует себя людям, мы не можем предположить, насколько сходным был бы его ответ с ответом Кирилла, если бы у него был случай написать больше. Мы можем сказать только то, что его описание благодати в виде усыновления и дара общения согласуется с учением Кирилла.

На данном этапе стоит отметить, что, хотя я и не затрагивал Полупелагианский спор, воссозданный мною сотериологический портрет Кассиановой мысли позволяет сделать кое-какие выводы в применении к этой полемике. Большая часть

⁵⁰ См. особенно *De Incar.* 7 [293-8].

обсуждений по этому спору касается того, считал ли Кассиан и другие, так называемые полупелагиане, что источник доброй воли (*ortus bonae uoluntatis*) всегда находится в Боге, или же он допускал, что человеческая воля сама по себе способна желать доброго. Как мне кажется, этот вопрос исходит из предпосылки о том, что воление хорошего является первым шагом на пути к спасению, а эта предпосылка, в свою очередь, основывается на таком представлении, что Кассиан рассматривал спасение, прежде всего, в виде человеческого восхождения к добродетели⁵¹. Независимо от наших убеждений: считаем ли мы, что Бог дает человеку спасение в награду за добродетель, или же мы полагаем, что Бог производит в человеке добродетель, когда вознаграждает его собственной благодатью⁵², – в обоих случаях, – мы предполагаем, что спасение дается на конечном этапе совершенства. Однако, судя по моим доводам, нам не следует полагать, что рассуждения Кассиана о стремлении к совершенству являются фундаментальным аспектом его сотериологии. Независимо от того, способен ли человек к добрым желаниям помимо содействия благодати (а Кассиан, как кажется, считал, что у человека есть на это способность), это желание все равно не есть начало спасения. Если я прав, то способность человека к добрым желаниям обязательно идет вслед за предшествующим даром Божьего самодарования людям через Христа. В представлении Кассиана, добрая воля проявляется у тех христиан, которые стараются очиститься, чтобы еще полнее оценить взаимоотношения, которые они уже имеют как чада Божьи; она не проявляется в том, чтобы человек стремился достичь союза с Богом. Поэтому участники Полупелагианского спора не смогут правильно понять Кассиана, если будут брать только тот аспект его мысли, который

⁵¹ В пример того, насколько распространенной была эта предпосылка, см. Weaver, *Divine Grace and Human Agency*, 7-8, где, по ее утверждению, акцент Августина на благодати свидетельствует о том, что у христиан было ослабленное стремление к добродетели; там же см. 44-5, где говорится, что Проспер и Иларий более полагались на Божью милость, чем на собственную способность возрастать в добродетели. В целом книга представляет собой прекрасное резюме Полупелагианского спора, где Уивер предполагает, что, по меньшей мере, монахи (а может, и все остальные участники) считали, что спасение является следствием того, что человек достигает совершенства. Ср. подобные предпосылки в Rea, 'Grace and Free Will in John Cassian', 126-46.

⁵² См. те случаи, где Августин подчеркивает именно последнее мнение: *Ep.* 214.4 [384]; *Ep.* 215.1 [387-8]; *De Grat. Lib. Arb.* 15 [890-1], 20 [892-3], и пр.

касается человеческих усилий и не является фундаментальным аспектом. Нужно признать, что это не решает все проблемы, которые возникают при чтении *Conlat.* 13, поскольку некоторые отрывки в этой беседе как будто указывают на то, что Херемон рассуждает непосредственно о начале спасения⁵³; тем не менее некоторые вопросы все же можно разрешить, если пересмотреть эту полемику в свете моих предложений.

Несмотря на то, что монашеские творения Кассиана не затрагивают вопроса о роли благодати в таком ракурсе, в котором нам хотелось бы, его учение о Христе помогает нам увидеть, до какой степени его харитология сходна с харитологией Кирилла. Кассиан, подобно Кириллу, проводит четкое различие между истинным природным Сыном и теми, кто принят в сыновья по благодати. Кирилл делает это различие, подчеркивая, что субъектом Христа является Логос, и только тот, кто Сын по природе, способен даровать общение, которое он природным образом имеет с Отцом. Если Кассиан придерживался подобного учения (даже без явных подтверждений на это), мы вправе ожидать, что он, как и Кирилл, будет старательно подчеркивать объединяющий аспект в христологии и утверждать, что Логос является единственным личностным субъектом Христа. Когда я буду рассматривать в следующей главе Кассианово учение о Христе, мы убедимся, что именно так оно и есть.

⁵³ Напр., *Conlat.* 13.15 [54.175], 13.18 [54.180].

Учение о благодати и личностном субъекте Христа в творении Кассиана *De Incarnatione Domini*

В противовес *De Inst. Coen.* и *Conlat.*, Кассианово *De Incar. Dom.* почти не касается вопросов, связанных с монашеством, борьбой человека с пороком или стремлением к совершенству. В данном случае Кассиан впервые переключает свое внимание с сугубо монашеской аудитории на Церковь в целом и делает предметом своих рассуждений не человеческое стремление к добродетели, а Божью роль в спасении и, таким образом, саму личность Христа. В данной главе я рассмотрю, каким образом мысль Кассиана в *De Incar. Dom.* согласуется с его представлением о благодати и спасении, обнаруженное мною в монашеских творениях, и исследую разные способы, которые еще более полным образом раскрывают данное понимание благодати в поздней работе Кассиана *De Incar. Dom.* Затем я затрону его христологию собственную с целью показать, что Кассианово описание Христовой личности напрямую связано с его представлением о благодати как о даре общения с Богом. В заключение я рассмотрю ряд труднообъяснимых элементов в христологии Кассиана с точки зрения уже проделанных мною наблюдений.

6.1. Подтверждение Кассиановой сотериологии в *De Incar. Dom.*

В начале своего творения, адресованного против Нестория, Кассиан рассуждает о латинском монахе по имени Лепорий,

который был виновен в христологическом заблуждении и исправлен Августином и другими. Кассиан связывает христологическое заблуждение Лепория с пелагианством и пишет, что оба превратили Христа в простого безгрешного человека, подразумевая тем самым, что и остальные люди могут стать безгрешными с Божьей помощью. В продолжение он пишет:

Они говорят, что наш Господь Иисус Христос пришел в этот мир не для того, чтобы искупить человеческий род, а чтобы подать пример на добрые дела. Это значит, что он пришел для того, чтобы люди могли заслужить такую же награду за добродетель, как и у него, если последуют его учению и пойдут по той же тропе добродетели. Таким образом, они упразднили весь дар его святого пришествия и всю благодать Божественного искупления, объявив, что люди способны собственной жизнью обрести то, что Бог совершил, когда умер ради спасения людей (*De Incar. Dom.* 1.3 [240]).

Затем Кассиан связывает эти мысли напрямую с Несторием, утверждая, что тот придерживался подобного мнения, а именно, что мы можем достичь Небесного Царства не благодаря искуплению Христа, а просто следуя его примеру (*De Incar. Dom.* 1.3 [240]). Кассиан возвращается к этой взаимосвязи между Несторием и Пелагием несколько раз в своем творении, но ярче всего описывает это в 6.14, где говорится следующее:

Если родившийся от Марии Христос – не тот же, кто родился и от Бога, то очевидно получается, что ты деласшь двух христов, впадая в нечестивое заблуждение Пелагия, заявившего, что Дева родила простого человека, который уподобился учителю человеческого рода, вместо того, чтобы быть искупителем, ибо он пришел не для того, чтобы искупить людей к жизни, а лишь для того, чтобы дать пример, как следует жить, дабы, следуя ему, люди делали подобные дела и достигли подобного состояния (*De Incar. Dom.* 6.14 [341])¹.

Ученые отмечают, что Кассиан проводит неоправданную связь между Несторием и Пелагием, поскольку никакой исторически подтвержденной взаимосвязи между Лепорием и

¹ Ср. *De Incar. Dom.* 2.1 [246], 5.1-3 [301-4], 7.6-7 [361-3].

Пелагием не существовало². Так или иначе, но слова Кассиана в этом отрывке важны в силу того, что они помогают понять его мысль в ином свете. То, что ученые обычно приписывают Кассиану, когда трактуют его монашеские творения, сам он в этих строках осуждает. Кассиан подчеркивает, что всякий, кто превращает Христа в простой пример и считает его учителем, рассматривая спасение как следствие человеческого действия, чтобы следовать по той же тропе добродетели (*uia uirtutis*), по которой шел и Христос, тот упраздняет ценность воплощения и смерти Христа. Разве Кассиан стал бы так смело писать об этом, если бы он и сам в действительности считал, что спасение является следствием человеческого стремления к добродетели? Бран считает, что так оно и есть, усматривая иронию в том, что Кассиан обвиняет Нестория в том, что будто бы тот говорил, что Христос достиг своей Божественности с помощью продвижения в добродетели, хотя сам же рассматривает христианскую жизнь как поступенчатое восхождение к союзу с Богом. Бран предполагает, что в этих строках Кассиан позволяет себе столь неистовые мысли из-за того, что он уже предчувствует ярость Проспера, готового обвинить *его* в пелагианстве, и по этой самой причине он и занимает оборонительную позицию³. Насколько оригинальным бы ни было подобное объяснение, оно едва ли справедливо с точки зрения Кассиановой сотериологии. Гораздо проще предположить, что Кассиан высказывает подобное обвинение по причине своей убежденности в том, что нельзя утверждать, якобы союза с Богом можно достичь через продвижение в добродетели. Спасение зависит от искупительного действия Христа, а для этого ему нужно быть Богом, а не простым человеком (*solitarius homo*). Каким бы несправедливым ни казалось Кассианово обличение в адрес Нестория, Лепория и даже Пелагия, его высказывания согласуются с тем взглядом, который я представил в развернутом виде в предыдущей главе. Кассиан рассматривает

² Напр., Amann, 'L'Affaire Nestorius vue de Rome', 229-30; O. Chadwick, *John Cassian*, 138, 147; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 468. Ср. Turner, *Jesus the Christ*, 115 и Wickham, 'Pelagianism in the East', 211, где оба утверждают, что с исторической точки зрения не было никакой связи между пелагианством и несторианством, хотя и существовали связи в понятиях. Тем не менее Gibson, 'The Works of John Cassian', 190, утверждает, что Кассиан не ошибся, связав между собой пелагианство и несторианство.

³ Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 155.

спасение, преимущественно как дар, который нам дается через искупление Христа; мы не достигаем его через свою собственную добродетель – и только⁴.

Кассианов акцент на Божьей роли в спасении согласуется с тем, что он осуждает взгляд, превращающий Христа в простой пример. В 5.7 он цитирует Кол 1:12-20 с целью показать, что Христос был одновременно и тем, кто носил в себе образ невидимого Бога, и тем, кто жил в этом мире и в нем умер. Кассиан пишет так: «Ибо он велит нам благодарить Отца и приурочивает к этому великую причину для благодарения, а именно то, что он удостоил нас участия со святыми, и *избавил нас от власти тьмы, и ввел в Царство Своего возлюбленного Сына* [Кол 1:13]» (*De Incar. Dom. 5.7* [311]). Заметим, что в этом отрывке Бог удостоивает нас участия со святыми, и решающим в деле спасения оказывается не наше действие, а именно Божье⁵. Когда Кассиан рассуждает о человеческой роли в спасении, он подчеркивает, аналогичным образом, что Бог делает нас достойными Божьего принятия лишь на основании веры. Высказываясь по поводу обращения Павла, он пишет: «Благодаря его [Павловой] искреннейшей и преданнейшей вере он тотчас удостоился (*meruit*) вовеки неугасающего присутствия того, в которого он правильно уверовал, и которому [Христу] он посвятил свое сердце, и который в его же [Павловом] сердце поселился» (*De Incar. Dom. 3.6* [269]). Позже Кассиан отмечает, что в случае Петра Небеса и ключи к Царству Небесному были заслужены его верой в то, что Христос – Сын Божий (*De Incar. Dom. 3.14* [279])⁶. В данных отрывках заслуга или достоинство быть в союзе с Богом связано с Божьим действием и нашей верой в личность Христа, а не со стремлением к монашескому подвигу или приобретению добродетели. Особенно примечательно Кассианово наблюдение о том, что Павел удостоится

⁴ Codina, *El Aspecto Christologico*, 187, под конец своей работы о духовности Кассиана пишет, что в демоническом восстании против Бога наивысший пик наступает в момент отречения от Божественности Христа. Воплощение – это источник христианского смирения, а отказ от Божественности Христа (а значит, и действительного воплощения) означает возведение твари над Творцом, как будто мы и сами способны достичь спасения.

⁵ Ср. *De Incar. Dom. 4.12* [300], 5.15 [324] и 6.14 [341], где Кассиан утверждает, что никто, кроме Бога, не может совершить искупление грехов.

⁶ Ср. *De Incar. Dom. 5.4* [305], где Кассиан утверждает, что все уверовавшие становятся Божьими приемными сыновьями.

воеки неугасающего присутствия Христа. Спасение, каким Кассиан видит его в случае Павла, – это Божий дар ему в лице самого Христа, дар, предоставленный Богом, когда тот только уверовал, а не после того, как он уже преуспел в добродетели.

В *De Incar. Dom.* очень мало прямого свидетельства о том, что Кассиан рассматривал спасение в значении общения с Богом, поскольку он не употреблял *unitas, societas, consortium, amicitia* или их родственные формы для описания взаимоотношений между христианами и Богом. Впрочем, есть все же один отрывок, в котором он описывает верующих в качестве Божьих друзей (*familiares deo*). Кассиан поясняет, что Ветхозаветные святые предвкушали воплощение,

поскольку они на самом деле знали, что в нем заключается надежда всех людей и что с ним связано спасение всех, ибо никто другой не мог бы освободить узников кроме того, кто сам был свободен от уз; никто не смог бы освободить грешников кроме того, кто сам был свободен от греха; ведь ни в коем случае нельзя сделать кого-то свободным от того или иного порабощения, если освобождающий не будет прежде сам свободным от того, от чего он освобождает другого. И потому, когда смерть перешла на всех, то у всех появилась нужда в жизни, дабы, умерши в Адаме, они смогли бы ожить во Христе. Ибо, несмотря на то, что было много святых, много избранных и даже много Божьих друзей (*familiares*), никто не смог бы спастись сам по себе, если бы их не спасло пришествие Господа и его искупление (*De Incar. Dom.* 5.15 [324]).

В этом отрывке дается прекрасный итог Кассиановой сотериологии. Благодаря воплощению исполняется всеобщая надежда людей на спасение, поскольку один лишь Бог, будучи сам безгрешным, способен освободить нас от греха и один лишь он, будучи неподвластным греху, вошедшему в нас через Адама, способен нас оживить. В итоге, Кассиан говорит, что Бог удостоил людей быть святыми, избранными и Божьими друзьями на основании Божьего пришествия и искупления, которое он совершил. Кассиан прочно связывает наше спасение с присутствием Христа и его действием, утверждая, что действие Христа – это действие Бога (я вернусь к этой мысли ниже), и показывая, что спасение подразумевает дружбу с Богом.

Как мы видим, одно и то же понятие о спасении пронизывает обе работы Кассиана: его монашеские творения и *De Incar.*

Dom. Разница между этими творениями лишь в том, что Кассиан писал их по разным поводам. Главный предмет внимания в его монашеском корпусе направлен на стремление к добродетели, помогающей монаху еще полнее углубить и оценить дар общения с Богом, которое он уже получил. А в своей христологической работе он озабочен тем, чтобы подвести основание под этот дар, которым и становится личность Христа. В обоих случаях Кассиан считает, что спасение – это дар, основанный на Божьем действии и нашей вере в Сына Божьего, и отвергает такое представление, согласно которому мы достигаем его только через поступенчатое восхождение к союзу с Богом. И в том, и в другом случае Кассиан считает, что спасение – это общение с Богом, хотя в своих монашеских творениях он выражает эту мысль более заметно, чем в *De Incar. Dom.*

6.2. Развитие христологической концепции благодати у Кассиана

В *De Incar. Dom.* Кассиан не просто подкрепляет сотериологию своих монашеских творений, но и существенно развивает ее. В частности, он рассматривает то, что я называю христологической благодатью, связанной с тем, что Бог дарует нам в спасении и кем должен быть Христос, чтобы даровать нам эту благодать. Эти вопросы будут предметом моего внимания в данном разделе.

Наиболее расширенное обсуждение благодати в Кассиановом *De Incar. Dom.* находится в 2.5, где он отстаивает употребление имени *Theotokos*. Он начинает с цитаты из Деян 15:10-11, утверждая, что благодать дается через Иисуса Христа. Кассиан спрашивает, кем дается эта благодать (человеком или Богом), и отвечает словами из Тита 2:11, что она дается Богом. Поэтому Христос – Бог, а Мария должна именоваться *Theotokos* (*De Incar. Dom.* 2.5 [257]). После этого Кассиан подкрепляет свой довод тем фактом, что благодать и истина произошли через Христа (Ин 1:17). Он пишет:

Если Христос всего лишь (*solitarius homo*) человек, то каким образом они, т. е. благодать и истина произошли через Христа? Откуда в нем взялась Божественная сила (*uirtus*), если, ты говоришь, что у него не было ничего, кроме человеческих условий? Откуда он взял Небесные щедроты

(*largitas*), если все, что у него было, – это лишь земная скудость? Ибо никто не может дать то, чем прежде не обладает сам. Раз Христос даровал Божественную благодать, то и сам прежде обладал тем, что он давал (*De Incar. Dom. 2.5* [257]).

Заметим, как Кассиан приравнивает здесь благодать Божественной силе и Небесным щедротам. Он утверждает, что Христос не мог бы их даровать, если бы прежде не обладал ими; это означает, что Христос не мог бы обладать ими, если бы он не был Богом. Он не мог приобрести их, будучи человеком, чтобы затем передать их нам. Под спудом данной предпосылки скрывается тот довод, что Бог не стал бы даровать свою силу и щедроты кому-то другому затем, чтобы тот смог опосредовать их остальным⁷.

Под конец своего творения Кассиан выражает аналогичную мысль, когда говорит о Божественной силе и праведности. Он обвиняет Нестория в том, что тот истолковал 1 Тим 3:16 так, как будто Христос был лишен праведности, почему и был исполнен ею через Святого Духа. В ответ на это Кассиан приводит цитату из 1 Кор 1:30 и 6:11, утверждая следующее:

До какой же степени ему нужно было исполниться праведностью, когда он сам наполнял все праведностью и когда само его имя дает всему оправдание? Итак, ты видишь, насколько нелепы и безрассудны твои богохульства, когда ты пытаешься отобрать у Господа Бога нашего то, что он непрестанно изливает на всех верующих в такой мере, что это постоянное изобилие до сих пор никогда не иссякало (*numquam in ipso tamen iugi largitate minuitur*) (*De Incar. Dom. 7.18* [375]).

Нам следует заметить Кассианово заявление о том, что Христос дарует праведность всем верующим в такой мере, что она никогда не иссякает. Если бы он был лишен праведности и нуждался в наполнении от Святого Духа, тогда он не смог бы постоянно даровать эту праведность другим, иначе она иссякла бы у него самого. Чтобы давать нам праведность, Христос должен быть ее источником; он не мог сначала получить ее сам, а потом передавать ее нам.

⁷ Как я уже упоминал в 3-й гл., прим. 16, подобный довод используется у Афанасия в *De Syn. 51* [784b]. Всякий, кто получает благодать, получает ее в достатке только для себя; он не может передавать эту благодать другим.

Вскоре после этого Кассиан проводит различие между апостолами, исцелявшими с помощью полученной от Христа силы, и самим Христом, который исцелял во имя собственное и с помощью собственной силы. Из этого он делает следующие выводы: «Тебе следует определиться в выборе между двух вариантов: либо человек способен обладать Божественной силой и давать ее [другим. – *Прим. пер.*], либо если никто на это не способен, тогда это может сделать только один Бог; ибо никто не может даровать Божественную силу по собственному произволу кроме того, кто обладает ею по природе» (*De Incar. Dom.* 7.20 [378]). В данном случае вопрос Кассиана не столько в том, обладали ли апостолы Божественной силой (ведь она у них была), сколько в том, могли ли они передавать ее другим. Он напрочь отказывается полагать, что простой человек способен на это, и в связи с этим утверждает, что единственный, кто на самом деле обладает подобной силой и способен передавать ее другим, – это Бог. Он должен обладать Божественной силой по природе.

Ранее мною утверждалось, что один из ключевых аспектов Феодоровой мысли, а следовательно, и Несториевой тоже, заключается в том, что Христос считался уникальным получателем Божественной благодати (а также силы и помощи для того, чтобы стать праведным) и, соответственно, ее посредником для нас⁸. В обоих случаях (*De Incar. Dom.* 2.5 и 7.18-20) Кассиан, как и Кирилл, немедленно отвергает подобное предположение. Однако, в отличие от Кирилла, отказ Кассиана от представлений Феодора сопряжен с некоторыми сложностями. Мы наблюдали, что для Кирилла благодать – это не *что-то* (в данном случае то, что, получив от Бога, можно передать другим), а *кто-то*. Благодать – это Божий дар, и, соответственно, только Бог может даровать его людям. Однако, если Кассиан рассматривал благодать как *некий дар* (т. е. как силу, щедроты и праведность), то почему он настаивает на том, что посылающий эти дары, значит, должен быть Богом? Возможно, что Кассиан просто использовал христианизированную версию распространенного неоплатонического представления о том, что неиссякаемое изобилие этой силы, изливаемой на других,

⁸ См. *Hom. Cat.* 3.9 [65], 15.12 [479-81]. (Все ссылки на творения Феодора и Нестория в настоящей главе даются из 2-й гл.)

может происходить только от источника⁹. Если бы Христос не был Богом, а следовательно, и самым источником силы, то не смог бы и даровать эту благодать нам.

Впрочем, когда мы анализируем *De Incar. Dom.* 2.6, становится очевидным, что ранее в 2.5 (где Кассиан обсуждает благодать в виде силы и щедрот) и позже в 7.18-20 (где он обсуждает силу и праведность), он подразумевает нечто большее. Рассматривая возможность того, что человек-Иисус своими действиями мог бы достичь благодати, он обращается к Несторию и пишет:

Быть может, ты скажешь, что эта благодать нашего Господа Иисуса Христа, о которой пишет апостол, не родилась вместе с ним, а была излита в него, когда на него сошла Божественность, раз ты говоришь, что человек-Иисус Христос, наш Господь, которого ты называешь простым человеком, не был рожден от Бога, но впоследствии был воспринят (*assumptus*) Богом; и что благодаря этому он получил благодать в тот же миг, когда обрел и Божественность. Однако мы не говорим ничего иного кроме того, что Божья благодать низошла на него вместе с Божественностью (*diuina gratia cum diuinitate descenderit*), потому что благодать Божья – это, определенным образом, и дарование самой Божественности (*ipsius diuinitatis*), и дар изобильных благодатей (*munificentiae gratiarum*) (*De Incar. Dom.* 2.6 [258-9]).

Здесь мы видим, что, в представлении Кассиана, благодать – это дар изобильных благодатей, но, что еще важнее, это – дар самой Божественности. Далее он спрашивает, когда на человека-Иисуса снизошла Божественность: во время его зачатия или позже, неверно полагая, что именно так считал Несторий. Он утверждает, что в этом вопросе играет роль не только время; он приводит цитату из Луки 1:35, утверждая следующее: «Видишь ли, Иисус Христос назван прежде всего Сыном Божьим, чтобы ему стать сыном человеческим по плоти?.. Поскольку он родился, когда сошел от совершенной Божественной

⁹ Философ III столетия, Плотин, сравнивает Единое с такими образами, как источник, который никогда не иссякает сам в себе, хотя при этом питает собой все реки, текущие из него, как корень, который, будучи неподвижен, питает собой все дерево, а также как главный огонь, который сам в себе сохраняет тепло, хотя при этом излучает его каждому воспринимающему телу, находящемуся вокруг него. См. *Enneads* 3.8.10, 5.1.3.

полноты (*totius diuinitatis plenitudine*) на Деву, то не мог быть сыном человеческим, не будь он прежде Божьим Сыном» (*De Incar. Dom.* 2.6 [259-60]). Эти два отрывка показывают, что Кассиан полностью отвергает такое мнение, которое, как он думал, распространял Несторий. Если мы говорим, что Бог наделил Божественностью уже существующего человека-Иисуса, тогда мы подразумеваем, что этот человек каким-то образом достиг Божественности. Кассиан утверждает, что этого не могло случиться. Благодать – это дар Божественности, но он не сходил на человека: он был послан на землю, когда Сын, обладавший полнотой Божественности (*plenitudo diuinitatis*), воплотился в утробе Девы Марии. В поддержку такого понимания Кассиан утверждает, что Христос должен был прежде быть Сыном Божьим, чтобы затем стать человеческим сыном.

В похожем отрывке Кассиан пишет, что если бы Бог просто пребывал во Христе, то он бы ничем не отличался от Ветхозаветных святых. Он поясняет это так:

Все пророки и святые получили в удел от Бога Божественного Духа в меру своей способности его вместить. Но во Христе *вся полнота Божества* обитала и до сих пор *обитает телесно* [Кол 2:9]. Все они, следовательно, далеко отпали от полноты того, кто дал им принять какую-то часть от его полноты. А не будь он всеобщей полнотой, они остались бы пусты и не были бы исполнены даром Христа (*De Incar. Dom.* 5.14 [323]).

В этом отрывке ясно показано, что Христос не просто получил *от* полноты Божества, но и сам *является* полнотой Божества. Кроме того, мы не смогли бы получить от его полноты, если бы он сам не был всеобщей полнотой (*plenitudo omnium*)¹⁰. Данный отрывок помогает прояснить, что Кассиан писал о благодати, когда называл ее силой, праведностью и щедротами. Он не пытается представить их как нечто самостоятельное (*things that exist in themselves*) и отделить их от того, кто ими обладает. Напротив, они являются частью *plenitudo*, частью того, кем является Христос в качестве Бога. Получить Божью силу по благодати означает получить самого Бога, получить Божью полноту. Поэтому только тот может даровать нам благодать, кто сам – Бог. Кроме того, рассуждения Кассиана в 2.6

¹⁰ Ср. *De Incar. Dom.* 5.4 [306].

показывают, что способ, через который Бог дарует себя, – это движение нисхождения к нам. Он не просто воодушевляет нас на союз с ним; в понимании Кассиана, человек не способен достичь Божественности даже в случае со Христом. Поэтому Кассиан утверждает, что Христос должен быть Богом по той причине, что лишь Бог может всегда обладать Божественной силой, щедротами и праведностью, и, следовательно, только Бог может даровать нам себя в благодати¹¹. Никто не способен даровать нам Божественность, которую он сам приобрел, по той самой причине, что никто и не может приобрести Божественность своей добродетелью.

Тот факт, что в этих отрывках Божий дар самого себя связывается с его силой, щедротами и праведностью, может создать такое впечатление, что в творениях Кассиана совершенно отсутствует личностное (*relational*) понятие благодати и спасения, которое я стремился показать у него. Но Кассиан не ограничивается только настоящим представлением о благодати, когда пишет, что Бог дарует самого себя. Он также пишет, что Бог дарует нам общение с собой, упоминая об этом чаще всего в тех случаях, где он проводит тщательное различие между Христом и нами. Как и большинство других отцов, Кассиан обсуждает библейские тексты из Исх 7:1 и Пс 81:6, где люди названы богами. Он толкует их согласно традиционному пониманию, что в отношении к Моисею или другим вождям Израиля слово *deus* употребляется в ином смысле, чем в отношении ко Христу. В первом случае оно обозначает Божье благоволение (*indultum*) и выражает идею Божьей силы, а не силы получателя. Кассиан продолжает так:

Но когда это [утверждение о том, что он – Бог] говорится о нашем Боге и Господе Иисусе Христе, который – *сущий над всем Бог, благословенный во веки* [Рим 9:5], то настоящий факт подтверждается словами, а значение слов – приписанными именами; ибо в случае с Сыном Божьим имя «Бог» означает не усыновление по благоволению (*adoptionis indultae*), а то, что принадлежит ему поистине и в действительности по природе (*De Incar. Dom. 3.2* [263]).

¹¹ Ср. *ibid.* 2.4 [254], где Кассиан также подразумевает, что благодать – это Божье дарование нам себя, когда он приравнивает друг другу два выражения: «благодать Божья явилась от Марии» и «Бог явился от Марии».

В похожем отрывке Кассиан объясняет различие между Христом и другими святыми людьми:

Внутри у всех их был Бог, и все они были соделаны сыновьями Божьими, и все получили Бога, но весьма отличным и непохожим образом. Ибо все, кто верует в Бога, – его чада по усыновлению (*per adoptionem*), и только Единородный – Сын по природе. Он родился не от какого-то вещественного существа, а от своего Отца, ибо все, что существует, существует через Единородного Сына Божьего; он же не был сотворен из ничего, ибо он рожден от Отца (*De Incar. Dom. 5.4 [305]*).

Заметим, что святые были соделаны сыновьями Бога и что это произошло по усыновлению, а также на том основании, что они уверовали. Кассиан четко противопоставляет это Божье сыновство сыновству Христа¹². Он – Сын по природе, рожденный от Отца, а не сотворен из ничего. Оба отрывка недвусмысленно открывают различие между Христом и нами, в обоих отрывках используется слово «усыновление» и в обоих отрывках подчеркивается, что Христос является Сыном по природе, а не по усыновлению¹³. Высказывая подобные замечания, Кассиан показывает, что Божье самодарование содержит в себе нечто большее, чем силу и праведность; оно также включает в себе сыновство. Это сыновство обозначает не только положение детей, но и теплую близость и право называть Бога «Отцом», из чего ясно, что в представлении Кассиана благодать включает в себя также Божий дар общения с собой. К тому же еще одна очевидная параллель с Кирилловой мыслью усматривается в том, что Христос не может быть просто человеком, в котором обитал Логос, иначе если бы он был таким человеком, то он был бы всего лишь приемным сыном, как и мы, а не Сыном по природе.

В данном разделе мы увидели, что Кассианово представление о благодати в *De Incar. Dom.*, хотя и существенно выходит за границы его монашеских творений, все-таки вполне согла-

¹² Из контекста видно, что в этом отрывке Кассиан не различает между *Christus* и *filius dei*. Его главная мысль в том, что человек-Христос – это Божий Сын, а не тот, в котором Сын Божий пребывает, как в святых.

¹³ К числу других отрывков, в которых Кассиан проводит различие между Христом и нами, относятся *De Incar. Dom. 5.14 [323]* (цитированный мною ранее в этом разделе) и 7.17 [373], где он подчеркивает, что Христова сила принадлежит ему самому, а не была дана извне от Духа Святого.

суется с ними. Благодать настолько соединена с Божьим самодарованием, что там, где Кассиан обсуждает силу, праведность и щедроты, он рассматривает их в связи с сопричастностью христианина Богу. Фактически все эти дары связаны с тем, что человек становится приемным чадом Бога и, в итоге, вступает в общение, которое Отец и Сын разделяют между собой. Ввиду того, что благодать связана с Богом как с личностью, только эта личность и может даровать себя другим. Тот, кто получает благодать, может только обладать ею/им, но не может, в свою очередь, передавать ее/его другим. В данном случае учение Кассиана очень похоже на учение Кирилла и, наоборот, весьма противоположно учению Феодора и Нестория. Раз Кассианова христология опирается на его убеждение в том, что Христос – это Бог и Сын Божий по природе, мы вправе ожидать, что он будет противником даже самого малейшего разделения внутри Христа и станет рассматривать Христово единство в связи с личностью Логоса. Ниже я покажу, как он делает это с точки зрения своей христологии собственной.

6.3. Благодать, спасение и Кассианова христология собственная

Если мы посмотрим на *De Incar. Dom.* в целом, то убедимся, что основная цель Кассиана состоит в том, чтобы доказать Христово Божество. Для этого в книгах 2–5 он приводит огромное количество цитат из Ветхого и Нового Заветов. Однако по ходу своего рассуждения Кассиан переходит от доводов в пользу Христова Божества к заявлению о единстве Христа. Он снова и снова возвращается к идее, что рожденный от Марии был также извечно рожден от Отца, и по ходу рассуждений связывает единство Христа с личностью Логоса. В итоге, к тому времени, когда Кассиан переключает свое внимание с библейских отрывков на свидетельство из Антиохийской крещальной формулы (которую, по-видимому, Несторий и сам цитировал, когда принимал крещение)¹⁴ в 6-й книге, а потом – на свидетельство из разных отцов Церкви в 7-й книге, он начинает подчеркивать личность Бога-Слова. Чтобы почувствовать, как это происходит в христологии Кассиана, ниже предлагается рассмотреть ряд примеров.

¹⁴ Этот символ был, вероятно, написан Мелитием около 363 г. См. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 141-3.

6.3.1. Божественность Христа

Очевидно, что Кассиан приписывал Несторию такой взгляд, согласно которому Христос считался человеком, достигшим Божества путем продвижения в добродетели. Чтобы описать христологию Нестория, он ок. 37 раз в *De Incar. Dom.* употребляет словосочетание *solitarius homo*, а поскольку он был чрезвычайно впечатлен тем, что кто-то смеет называть Христа простым человеком, это побудило его обратиться к огромному множеству свидетельств в пользу Божества Спасителя. Неудивительно, что ученые поспешно отмечают, что Кассиан несправедливо называет Нестория псилантропистом или адапционистом. К примеру, Аманн (Amann) утверждает, что подобные доводы можно опровергнуть, если обратиться к проповедям Нестория, которые Кассиан наверняка имел при себе¹⁵. Формально Аманн прав, поскольку Феодор и Несторий утверждали, что воспринятый человек был соединен с Логосом с момента своего зачатия¹⁶. Однако, в понимании Кассиана, важно знать, не только *когда* человек был соединен с Логосом, но и *почему* он был с ним соединен. Кассиан пишет так:

В первой книге мы сказали, что эта ересь (воспитанница и подражательница пелагианства) стремится и всеми средствами борется за то, чтобы заставить людей поверить, что Господь Иисус Христос, Сын Божий, родился от Девы, как всего-навсего простой человек; но, пройдя

¹⁵ Amann, 'L'Affaire Nestorius vue de Rome', 238. Ср. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 468. Здесь следует отметить, что ученые расходятся во мнениях о том, какие именно творения Нестория были на руках у Кассиана, когда он писал *De Incar. Dom.*, хотя все соглашаются, что у него не было полного набора творений, переданных Кириллом в Рим через Посидония. Schwartz, *Konzilstudien*, 7-12, утверждает, что в распоряжении Кассиана должно было быть первое послание Нестория к Целестину, поскольку лишь благодаря ему он мог узнать, что Юлиан Экланский был в Константинополе, и на этом основании провести связь между несторианством и пелагианством. Далее, Шварц утверждает, что у Кассиана были копии *Ser.* 8, 9 и 16, где Несторий приводит доводы в пользу того, почему он отказался от имени *Theotokos*. Почти все ученые сходятся во мнении, что Кассиан должен был располагать этими четырьмя документами, а некоторые ученые вдобавок к ним приписывают и ряд других. Саррунс, 'Cassien (Jean)', 1332, утверждает, что у Кассиана также имелось при себе и второе послание Нестория к Целестину, и с этим соглашается Kuhlmann, *Eine dogmengeschichtliche Neubewertung*, 27. Amann, 'L'Affaire Nestorius vue de Rome', 231-2 прим.; Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 93; и Kuhlmann, *Eine dogmengeschichtliche Neubewertung*, 33, предполагает, что у Кассиана также было при себе *Ser.* 14.

¹⁶ См. *De Incar.* 7 [296-8] у Феодора и *Ep.* 9 [192] – у Нестория.

путь добродетели, он заслужил посредством своей набожной и посвященной жизни, чтобы ему приписывалось (*sociaret*) само Божественное величие; соответственно, отняв у него полностью достоинство его святого происхождения, она оставила ему только одно избрание на основании его заслуг (*De Incar. Dom.* 5.1 [301-2]).

В продолжение Кассиан говорит, что Несторий отнял у Бога то, что ему принадлежит по праву, и дал людям ложные обещания. Как мы видели, Кассиан не считает, что *любой* человек способен взобраться на уровень Божества; спасение может совершиться только через Божье нисхождение к людям. Вот почему Несторий и подвергся соответствующей критике, хотя он просто говорил, что христологический союз берет свое начало от Мариинной утробы. Если этот союз был основан на заслугах (а как известно, Феодор и впрямь писал, что он основывался на предуждании Логоса о том, каким станет воспринятый человек)¹⁷, то для Кассиана это было сродни тому, если бы сказали, что Иисус заслужил союз с Богом на позднем этапе своей жизни. Если нас интересует *время*, в которое произошел союз, то Кассиан, должно быть, неверно понял Нестория, но если нас интересует *причина*, по которой этот союз случился, тогда он высказывает справедливую критику.

В этой связи стоит заметить, что Кассиан употребляет глагол *socio* для описания того, как Несторий понимал христологический союз. В разд. 5.3.2 мною было заявлено, что данный термин обычно встречается в творениях Кассиана для описания личностных взаимоотношений, и, быть может, здесь он имеет тот смысл, что Несторий рассматривал Христа не в качестве единой личности, а как объединение (*association*) или взаимоотношения между двумя личностными существами, Богом-Логосом и воспринятым человеком. Впрочем, нам следует быть осторожными в том, чтобы не сделать лишних выводов из того, какие термины Кирилл предпочитает в данном случае употреблять, учитывая, что он сам недостаточно осторожен со своей терминологией. В *De Incar. Dom.* 4.5 [290] он употребляет слово *consortium* для описания того, как он сам понимает христологический союз, а судя по тому, что для Кассиана *societas* и *consortium* почти синонимичны, его употребление слова

¹⁷ См. *De Incar.* 7 [296-8].

socio в применении к христологии Нестория может оказаться не столь существенным.

Отрывок из 7.8 помогает прояснить позицию Кассиана. Комментируя пресловутое заявление Нестория «я разделяю природы, но сочетаю поклонение» (*Ser.* 9 [262]), Кассиан пишет:

Чтобы тебе не исповедовать его Богом, ты призываешь путем завуалированных и нечестивых слов поклоняться ему вместе с Богом, утверждая обманном образом, будто он соединен с Богом, тогда как на самом деле, поступая так, ты отсекаешь его от Бога. Ибо, когда ты богохульствуешь, говоря, что ему следует поклоняться как бы вместе с Богом, но, конечно же, не почитать его, как Бога, ты тем самым допускаешь для него близкое сочетание с Богом (*diuinae uicinitatis coniunctionem*) лишь для того, чтобы отказаться от истины его Божества (*De Incar. Dom.* 7.8 [364]).

В этих строках Кассиан, конечно, не противостоит тому, что Несторий в действительности говорил, поскольку суть его доводов состоит в том, что, невзирая на различия природы, Христос представляет собой единство Бога и человека. Скорее всего, Кассиан выступает против того, к чему может привести учение Нестория. Если воспринятый человек располагает близким сочетанием с Богом (*coniunctio uicinitatis diuinae*), тогда этот человек – не Бог в собственном смысле. Кассиан считает, что это отделяет человека-Христа от Бога и делает спасение невозможным в том смысле, в котором он его понимал.

Выходит, что именно это представление о последствиях Несториевой мысли и побуждает Кассиана к тому, чтобы настаивать на Божестве Христа. Быть может, Кассиан и вовсе не слышал ничего такого, что заставило бы его полагать, что Христос, по словам Нестория, – это простой человек, принятый в Божество; возможно, что именно в таком виде он и воспринял учение Нестория. Если Христос – всего лишь человек, соединенный с Логосом, и если такой союз в той или иной мере зависит от (предузнанной) добродетели человека, то воплощение уже не может быть тем актом, в котором Бог дает нам самого себя. Для того чтобы защитить свое понимание спасения и благодати от предполагаемой опасности, которая вытекает из последствий Несториевой мысли, Кассиан утверждает, что описываемый в Евангелиях человек является Богом. Подобные заявления заметны почти на каждой странице *De Incar. Dom.*, но наибо-

лее примечательные утверждения находятся в 3-й книге. Он описывает слова Петра (Мат 16:16), Фомы (Ин 20:28) и Бога-Отца (Мат 3:17) в адрес Христа и изо всех сил старается показать, что высказанные ими слова относятся к человеку-Иисусу, хотя при этом говорится, что он – Сын Божий или Господь и Бог¹⁸. Сила Кассиановых доводов о Божестве Спасителя в том и заключается, что Христос не просто человек, соединенный с Богом, а что он и *есть* Бог¹⁹.

6.3.2. Единство Христа

Будучи убежденным в том, что человек, о котором повествуется в Евангелиях, – это Бог, Кассиан постоянно подчеркивает единство Христа. Подогретый неприязнью Нестория к имени *Theotokos*, Кассиан утверждает, что рожденный от Отца – это тот же, кто родился от Марии:

Он был тем же (*idem*) на земле, кем он был и на Небе, таким же смиренным, как и в вышней славе, таким же убогим по человечеству, как и по Божьему величию. Поэтому апостол правильно называет Божью благодать «благодатью Христа», ибо Христос был всем тем, кем есть Бог. Его сила Божья, вся Божественность и совершенная Божественная полнота явились в момент его человеческого зачатия, ибо вместе с ним произошло все совершенство Божественности, и этот человек никогда не лишался Бога, потому что получил от него то, кем он и был (*De Incar. Dom. 2.7* [260]).

Нам следует заметить, насколько тщательно Кассиан старается защитить единство Христа. Он утверждает, что к одному и тому же (*idem*) лицу относятся и Божественное возвеличение, и человеческое уничижение, что Христос был всем, кем есть Бог, и что ему от самого зачатия принадлежали Божья сила, вся Божественность и Божественная полнота. Кроме того, когда Кассиан переходит к размышлению о Христовом человечестве, он утверждает, что человек²⁰ получил свое собственное

¹⁸ См. *De Incar. Dom.* 3.12 [277], 3.15 [281-2], 3.16 [283].

¹⁹ Кассиан, правда, иногда использует словосочетания наподобие *Christus univus deo* и *homo univus deo*, которые могут показаться противоречащими моим настоящим доводам. Я вернусь к его словоупотреблению в данных случаях, когда подойду к разд. 6.4.1.

²⁰ В разд. 6.4.1 вместо слова общего типа *humanitas* я рассмотрю наиболее

существование от Бога. Мне представляется, что подобное рассуждение является крепкой защитой, устраняющей любую возможность, где Христово человечество рассматривалось бы в образе независимого человека. Очевидно, в понимании Кассиана, все, что происходило в Христовой жизни, происходило с одним и тем же субъектом, который был Богом и всегда обладал полнотой Божества.

Более того, Кассиан указывает, что эта личность, имеющая одно и то же происхождение, не является композитом, образованным в Марииной утробе; правильнее сказать, что это – личность, добавившая в себя человечество в момент воплощения. В своем обращении к Несторию он пишет так: «Ты должен верить, что он был полностью Бог до своего телесного рождения, а после (своего телесного рождения) он же самый был человек и Бог; и что тот же (*eundem*), кто был Бог-Слово до своего рождения от Девы, был Богом во плоти и после того, как родился от Девы» (*De Incar. Dom.* 4.1 [286]). Из этих строк совершенно очевидно, что Кассиан приписывал Логосу главенствующую роль в своей христологии. Тот, кто сначала был Богом, стал Богочеловеком; тот, кто сначала был Логосом, стал воплощенным Богом. Позже Кассиан объясняет, почему учение Нестория приводит к отказу от этой истины:

Вот, ты говоришь, что родившийся от Марии Иисус Христос Сын Божий не был тем же (*eundem*), кто и Сын Божий. Получается, что твое учение делает двух христов: один (*alter*) Христос – Божий, а другой (*alter*) – Мариин... Но, если ты согласно символу веры исповедуешь, что Христос – Сын Божий, то должен также признавать, что сей Христос, Сын Божий – тот же (*eundem*), кто родился от Марии. Если ты заявляешь о другом (*alium*) Христе Марии, тогда ты точно богохульствуешь, говоря о двух Христах (*De Incar. Dom.* 6.15 [342]).

В этом отрывке, как и в предыдущем, Кассиан употребляет местоимения мужского рода для описания личностного единства во Христе²¹. Несторий говорит, что один был рожден от Отца, а другой (*alter*) – от Марии, что эти два относятся не к одной и той же личности (винительный падеж в слове *eundum*

используемое у Кассиана существительное определенного типа *homo*.

²¹ Я должен заметить, что Кассиан не всегда одинаково использует местоимения мужского рода. Он называет Христа *nihil aliud deo* в *De Incar. Dom.* 2.4 [254] и утверждает, что он – *unum atque idem* (сред. род) в *De Incar. Dom.* 4.5 [290].

недвусмысленно показывает, что это – местоимение мужского рода, а не среднего), а к двум личностям: к одной и к другой (*alius et alius*). Но, как настаивает Кассиан, Несторий должен исповедовать, что Христос, Сын Божий, является тем же (*eundem*), кто родился от Марии. Обвинение, направленное на Нестория в отношении того, что он делает двух христов, является довольно распространенным укором, и с формальной точки зрения оно неверно, как и другие обвинения Кассиана, поскольку Несторий использует слово «Христос» в применении к *prosopon* союза, образованного из Логоса и воспринятого чело- века²². Но, опять-таки, Кассиан озабочен не столько формальной стороной учения Нестория, сколько его последствиями; он утверждает, что если мы делим Христа на одного и другого, тогда он в действительности не единое существо, а объединение двух личностных существ.

В разных местах *De Incar. Dom.* Кассиан часто повторяет, что Христос является одним и тем же²³ лицом для того, чтобы подчеркнуть, как мы видели, Божество личности Исккупителя. Это целиком согласуется с тем, как Кассиан понимал благодать и спасение. Раз Бог дарует нам себя, то он должен был присутствовать и в жизни Христа, в том, кому подобало пережить искупительные страдания. Это приводит Кассиана к такому представлению, согласно которому все Христовы действия (а значит, и действия одного и того же лица) принадлежат Богу-Логосу.

6.3.3. Христос – Логос

Там, где учение Нестория о Христе должно предохранить²⁴ Логоса от всех человеческих случаев, описанных в Евангелиях, пути Кассиана и его оппонента расходятся самым наглядным образом. По ходу обсуждения Антиохийского символа Кассиан ссылается на наиболее распространенные претензии Нестория о том, что его поражает, когда он слышит, что Бог умер и был погребен, и на то, что Сын, извечно рожденный от Отца, не

²² См. *Ep.* 5 [175] и другие отрывки, рассмотренные в разд. 2.6.3.

²³ Напр., *De Incar. Dom.* 1.5 [242-3], 3.1 [262], 4.6 [293], 5.4 [305-6], 5.6 [310], 5.7 [310], 5.7 [312-13], 6.13 [340-1] и особенно 7.24-30 [382-90], где Кассиан утверждает, что все цитируемые им отцы верили в то, что рожденный извечно от Отца был также рожден от Марии во времени.

²⁴ См. *Ser.* 9 [262] и другие отрывки, рассмотренные в разд. 2.6.1.

мог родиться второй раз и при этом остаться Богом. После этого Кассиан делает следующий вывод: «Если ничего подобного не могло произойти, то как же тогда церковные символы изрекают, что это случилось? И как же ты сам говоришь, что в них так и сказано?» (*De Incar. Dom.* 6.9 [336]). То, что Нестория возмущает, Кассиан называет утверждением символа веры: Бог-Логос был рожден, умер и погребен. Видно, он не осознает, что Феодор и Несторий истолковывали символ таким образом, что имена «Господь» и «Иисус Христос» применяются к обеим природам, а затем последовательно описываются²⁵. Вместо того чтобы ответить на подобное толкование, Кассиан всего лишь заявляет, что в символе веры идет речь об одном и том же лице: он исшел от Отца, родился, пострадал и умер. В следующей главе Кассиан опять истолковывает символ веры в том же значении, соотнося все действия с одним и тем же личностным субъектом, после чего он заключает: «Разве ты не видишь, как полностью разрушается и уничтожается вся вера Кафолического символа, вся вера Кафолического таинства?.. По-твоему, получается, что вера нашего спасения и таинство упования Церкви возмущают твой слух и восприятие?» (*De Incar. Dom.* 6.10 [338]). Из сказанного важно заметить, что Кассиан не просто считает Нестория извратителем символа веры, он видит, как тот пытается защитить Бога от страдания, но при этом разрушает веру Церкви и возмущен тем таинством, которое как раз и может принести ему спасение. Кассиан считает, что спасение могло совершиться только в том случае, если искупительное дело Христа было делом Божиим (в противовес человеческому делу, совершенному с помощью Божьей). Его не коробит, когда говорится, что Бог был рожден и умер; он-то, в основном, пытается сохранить это исповедание и потому относит Христово единство к личности Логоса.

Тот же образ мысли Кассиана наблюдается и в его последней книге. Кассиан отвечает на заявление Нестория о том, что ни одна женщина не может родить того, кто был бы старше ее. Он пишет об этом так:

Если ты считаешь неразумным, что Мария могла родить Бога, который старше ее, то насколько неразумнее тебе покажется то, что Бог был распят людьми? Однако тот же Бог, который был распят, тот и предска-

²⁵ См. *Not. Cat.* 3.6 [61] у Феодора и *Ep.* 5 [174-5] у Нестория.

зал: «Можно ли человеку обкрадывать Бога? А вы обкрадываете Меня» [Мал 3:8]*. Если же мы не можем считать, что Господь был рожден от Девы из-за того, что рожденный был старше той, которая его родила, то как же нам верить, что у Бога была кровь? А ведь ефесским пресвитерам было сказано *насти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* [Деян 20:28]. Наконец, как же нам не помышлять, что сам Начальник жизни был лишен жизни, когда ведь Петр говорит: «Вы убили Начальника жизни» [Деян 3:15] (*De Incar. Dom.* 7.4 [358]).

В этом отрывке Кассиан вновь касается тех положений веры, которых Несторий избегал, а именно: что Бог мог родиться, мог быть распятым, пролить кровь и умереть. Далее он похожим образом истолковывает отрывок из Евр 7:3 (один из любимых текстов Нестория):

Апостол желает, чтобы всем было понятно двойное рождение Бога, и чтобы показать, как Господь был рожден по Божеству и по плоти, он говорит словами *без отца и без матери*. Ибо первое подобает рождению его Божественности, а другое – рождению его плоти. Ибо так же, как по своей Божественной природе он родился без матери, так и в теле родился без отца (*De Incar. Dom.* 7.14 [370]).

Несторий ссылался на этот текст для того, чтобы доказать четкое различие между Божеством и человечеством во Христе²⁶, а Кассиан использует его как раз с противоположной целью – чтобы доказать личностное единство. Во Христе это единство настолько прочное, что мы могли бы сказать, что Бог-Слово был рожден дважды, сначала по Божеству, а затем – по плоти/в теле.

Утверждая, что Бог-Логос был рожден дважды, Кассиан как нельзя лучше выражает то представление, которое пронизывает всю его работу²⁷. Он может утверждать, что человек,

* В англ. переводе глагол «обкрадывать» выражен словом «afflict» («страдать», «причинять боль»). – *Прим. пер.*

²⁶ См. *Ser.* 5 [234-5].

²⁷ Среди многих отрывков, где подчеркивается единство Христа в лице Логоса, см. *De Incar. Dom.* 2.3 [253], 2.4 [255], 3.8 [271-2], 3.9 [272], 3.10 [275-6], 4.5 [291], 5.7 [312-13], 6.8 [334]. Кассиан также выражает эту идею, когда обсуждает вопрос *communicatio idiomatum* (напр., *De Incar. Dom.* 3.7 [269], 4.5 [290], 4.7 [293-4], 6.22 [349]) и когда утверждает, что Логос добавил себе человечество, оставаясь тем, кем он и был (напр., *De Incar. Dom.* 2.2 [248], 5.15 [324], 6.19 [345]).

шествующий по Галилее, – это Бог, и он вечен, и что в этом проявляется единство, поскольку рожденный от Марии человек и есть Сын Божий²⁸. Придерживаясь такой позиции, Кассиан приходит к парадоксу, ибо он вынужден сказать, что Бог родился и умер. Тем не менее этот парадокс как раз и определяет суть Кассиановой веры, потому что в нем отстаивается то, что именно Бог совершил искупление, что Бог дарует нам себя в спасении. Готовность Кассиана сказать то, что не сказал бы Несторий, объясняется его пониманием благодати и спасения: только истинный Сын Божий может даровать Божественное общение через жизнь, смерть и воскресение во Христе. Если же Христос – не истинный Сын Божий по природе, если он – не Логос, тогда он не способен нас спасти.

6.3.4. Скучное обсуждение Христова человечества у Кассиана

Учитывая, что Кассиан решительно отождествлял Христа с Логосом, может возникнуть вопрос о том, обсуждает ли он вообще человечество Христа. Гриллмайер (Grillmeier) утверждает, что «у Кассиана полностью отсутствует изображение Иисусова человечества»²⁹, а Кульманн (Kuhlmann) отмечает, что в его богословии очень слабая основа для Христова человечества³⁰. Если расценивать эти слова как наблюдения, то они вполне справедливы, ведь, хотя Кассиан и утверждает, что у Христа было подлинное человечество³¹, он даже не намекает на то, как им понималась роль этого человечества в спасении.

Однако, если воспринимать заявления Гриллмайера и Кульманна как обвинения, то они неоправданны. Задача Кассианова *De Incar. Dom.* заключается не в том, чтобы предложить исчерпывающее изложение спасения или даже исчерпывающее

²⁸ Многие ученые замечают, что Кассиан относит единство во Христе к личности Слова: напр., Brand 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 205; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 469-70; Vannier, 'Jean Cassien a-t-il fait œuvre de théologien?', 353.

²⁹ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 471.

³⁰ Kuhlmann, *Eine dogmengeschichtliche Neubewertung*, 173.

³¹ Напр., *De Incar. Dom.* 5.10 [318], где он пишет: «Полная, истинная Кафолическая вера заключается в том, чтобы верить, что Господь Иисус Христос – также Бог, как и человек, и также человек, как и Бог». Ср. *De Incar. Dom.* 3.5 [265-6].

представление о Христовой личности, а в том, чтобы опровергнуть ересь Нестория³². Он считает, что учение Нестория либо подразумевает отказ от Христова Божества, либо им и является. Иначе говоря, концепция Нестория о союзе независимого человека с Логосом на основе предузнанных заслуг со стороны человека является отказом от того, что воплощение было нисхождением Бога-Логоса на землю. Поэтому Кассиан и выступает из всех сил, чтобы обличить Нестория и показать, что Христос есть Бог-Логос, а не просто человек, соединенный с Богом. Учитывая, что этот же человек смог написать объемистые труды по монашескому подвигу и при этом почти ничего не сказать о своем фундаментальном учении о спасении, неудивительно, что он мог также написать столь длинную работу о Христовом Божестве и при этом не дать почти никаких объяснений о том, какое место человечество занимало у Спасителя. Хотя подобное опущение и является неподобающим, если не сказать непростительным, его все же можно понять.

Ввиду того, что мысль Кассиана в общем походит на мысль Кирилла, мы могли бы надеяться, что кое-где будет указано, что через жизнь Христа Бог-Логос дал себя людям, когда предложил себя собственному человечеству. Однако подобных дискуссий нигде нет, и нам остается лишь догадываться, что именно он мог бы написать на эту тему. И все-таки, невзирая на эту неясную роль Христова человечества, а вместе с ней и неясность в том, как Логос дает себя людям в благодати, очевидно, что христология Кассиана и его учение о благодати идут рука об руку друг с другом. И его учение о благодати, и его учение о Христовой личности показывают, что его убеждения были намного ближе к Кириллу, чем к Несторию.

6.4. Труднообъяснимые элементы в христологии Кассиана

Самая распространенная критика в адрес Кассианова *De Incar. Dom.*, вероятно, заключается в том, что он использует очень неточную христологическую терминологию³³, и эта небрежность является одной из главных причин, в силу которой

³² См. *De Incar. Dom. Praef.* [236].

³³ См. Gibson, 'The Works of John Cassian', 190; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 468-9; Stewart, *Cassian the Monk*, 23.

ученые утверждают, что он не сделал никакого положительного вклада в развитие церковного учения о личности Христа³⁴. В одних случаях Кассиан выражается очень похожим на Нестория образом, тогда как в других использует выражения, очень близкие к евтихианству. В настоящем разделе я проанализирую эти терминологические сложности с точки зрения хариологических и сотериологических понятий, рассмотренных мною выше.

6.4.1. Кассианово описание Христа «несторианскими» выражениями

Можно указать три разных вида свидетельств, указывающих на то, что христологический язык Кассиана походит на язык Нестория. Во-первых, когда он использует *homo* в применении к Христову человечеству, то может показаться, что это человечество является независимым человеком. Во-вторых, когда он использует *Christus*, то создается впечатление, как будто личностный субъект Христа – не Логос, а человечество. В-третьих, чтобы описать христологический союз, он изредка прибегает к выражениям, в которых говорится о «пребывании» Логоса в воспринятом человеке. Язык Кассиана настолько «несторианский», что Аманн по этому поводу отмечает: «Вне всяких сомнений, если бы *De incarnatione* Кассиана попало в руки александрийского епископа, то он бы без колебаний причислил эту работу к числу тех, которые были написаны в «несторианском» духе»³⁵. В противоположность этому Гальтьер утверждает, что, невзирая на сходство Кассианова языка с несторианским, его мысль гораздо ближе к Кириллу³⁶, а Овен Чадвик (Owen Chadwick) заявляет, что, несмотря на язык, нет причин называть его сторонником Нестория³⁷. Выдвинутые мною доводы об учении Кассиана позволяют не согласиться с Аманном в данном вопросе, и когда мы исследуем «несторианский» язык в работе Кассиана, то увидим, что его тоже следует объяснять не с точки зрения Нестория, а в свете его сотериологии и представления о благодати.

³⁴ См. гл. 5, прим. 2–4.

³⁵ Amann, 'Nestorius et sa doctrine', 100.

³⁶ Galtier, *L'Unité du Christ*, 29.

³⁷ O. Chadwick, *John Cassian* (1950 г. издания), 157. Этот довод отсутствует в позднем издании 1968 г.

В *De Incar. Dom.* Кассиан использует слово *homo* (ок. 200 раз) в применении к человечеству Христа³⁸; это, однако, не единственное слово. Для описания человечества он также использует слово *corpus* (ок. 73 раз) и *caro* (ок. 181 раза). Кассиана нельзя назвать приверженцем несторианства лишь на том основании, что он использует слово *homo*, как нельзя его назвать приверженцем аполлинарианства лишь по той причине, что он использует два других термина. Напротив, Кассиан всего лишь использует традиционную Западную терминологию для описания Христова человечества, не придавая, возможно, большого значения тому, что это может породить недоразумения. Августин тоже любил использовать *homo* для описания Христова человечества, хотя он был более осторожен, нежели Кассиан, давая ясно понять, что это слово относится к человеческой природе, а не к независимому человеку³⁹. В отрывке из *Lib. Emend.*, который Кассиан цитирует, Лепорий употребляет оба слова – *caro* и *homo*, когда обсуждает *communicatio idiomatum*, показывая тем самым, что *homo* нельзя толковать в отрыве от другого слова⁴⁰. Собственно, слово *homo* употреблялось на Западе для описания Христова человечества еще со времен Тертуллиана⁴¹.

Кроме того, у Кассиана есть и такие отрывки, которые показывают, что его употребление *homo* не означает, что Христово человечество является независимым человеком. Утверждая, что Логос является единым субъектом Христа, он пишет:

³⁸ Эту цифру нельзя считать такой же точной, как в других случаях, которые я приводил ранее, поскольку порой сложно определить, в каком отношении Кассиан использует слово *homo*: в отношении к человеческой составной Спасителя или же в отношении к возможности того, что он *простой* человек. При подсчете я постарался учитывать только те случаи, где Кассиан подразумевает свое собственное понимание Христова человечества. Я также должен заметить, что Кассиан использует словосочетание *homo assumptus* для описания того, что Христос совершает, будучи человеком в *De Inst. Coen.* 12.17 [472]; *Conlat.* 7.22 [42.265], 9.34 [54.70]. Однако в *De Incar. Dom.* он использует это словосочетание только в тех случаях, когда он подразумевает христологию Нестория (*De Incar. Dom.* 1.2 [239], 2.6 [258] или когда он цитирует из Лепориева *Lib. Emend.* (*De Incar. Dom.* 1.5 [243]). Когда он описывает свою собственную христологию, то не употребляет его.

³⁹ *Ep.* 219.3 [430-1]; *De Corrept. Grat.* 30 [934]; *De Praed. Sanct.* 30 [981-2]; *De Don. Pers.* 67 [1034].

⁴⁰ *Lib. Emend.* 5 [116], процитировано в *De Incar. Dom.* 1.5 [242-3].

⁴¹ Напр., *De Car.* 14 [48]; *Adu. Prax.* 30 [128].

Но каким же образом одно и то же [лицо. – Прим. пер.] могло недавно родиться и вместе с тем существовать прежде появления этого мира? Это могло случиться в силу того, что одно и то же [лицо. – Прим. пер.] недавно родилось, как человек (*in homine*), но перед тем, как все появилось, было как Бог. Поэтому имя «Христос» содержит в себе все, что причитается для имени «Бог», ибо Христос и Бог настолько тесно соединены, что употребляющий имя «Христос» не может не говорить об имени «Бог», а употребляющий имя «Бог» не может не говорить об имени «Христос». Поскольку же через величие его святого рождения в нем таинственно сочетается каждая сущность, то и все, что в нем было, – то есть и человеческое, и Божественное – оба [естества. – Прим. пер.] понимаются как Бог (*De Incar. Dom. 5.7* [310]).

Эти строки говорят о том, что в целях описания человечества Спасителя Кассиан использует не только *homo*, но и *Christus*. Тем не менее раз он пишет, что одно и то же лицо было Богом и прежде появления этого мира, и после рождения *in hominem*, то он не может считать, что Логос был рожден, поселившись в независимого человека – ведь в таком случае не могло бы произойти рождения Логоса. В противовес этому Кассиан считает, что Логос был рожден в образе человека (эта мысль отражена в моем переводе), а выражение *in hominem* напоминает Кириллово употребление словосочетания «как человек» (ὡς ἄνθρωπος), когда тот описывал, что Логос совершил в человеческом облике. Последнее предложение этого отрывка дает ясно понять, что нет никакого разделения: *homo* и *deus* – это две сущности Христа, которые вместе с тем могут называться Богом в силу того, что Логос является единым субъектом Христа.

В похожем отрывке, по смелому заявлению Кассиана, мы вправе говорить, что человек-Христос является вечным, а Бог – страждущим. Каким образом это возможно, он поясняет так:

Из предыдущих текстов Писания мы установили следующее: Бог, соединенный с человечеством (*hominis*), то есть со своим собственным телом, не позволяет, чтобы люди помышляли разделять между человеком и Богом. Не позволит он и считать, что есть два сына: один сын – человеческий, а другой – Божий. Но во всех текстах Священного Писания он соединяет и совокупляет (*incorporates*) Господнего человека (*dominicum hominem*) с Богом, дабы никто не разлучал (*sever*) человека от Бога во времени и Бога от человека – в страдании (*De Incar. Dom. 6.22* [348]).

В этом отрывке Кассиан 6 раз использует слово *homo* для описания Христова человечества, однако вся суть его доводов сводится к тому, что между Божеством и человечеством не может быть никакого разделения. Мы не можем сказать, что человек сопоставим с сыном человеческим, а Бог – с Сыном Божьим, и не можем разлучать их в страданиях Христа. Заметим также, что Кассиан описывает воплощение как Божье соединение с «человечеством, то есть с его собственным телом» (*hominī, id est suo corpori*). Это выражение дает ясно понять, что человечество принадлежит Логосу собственным образом; оно не принадлежит независимому человеку как отдельному субъекту отношения⁴². Итак, видно, что Кассиан употребляет слово *homo* в отношении к человечеству Логоса, а не в отношении к воспринятому человеку в обособленном смысле.

Учение Кассиана также кажется похожим на учение Нестория в виду того, что первый использует слово «Христос» в противопоставление слову «Бог», что создает такое впечатление, как будто Спасителем является человек, соединенный с Господом, а не вочеловеченный Логос⁴³. Если бы Кассиан использовал слово *Christus* для описания всего существа Спасителя, то навряд ли бы такие выражения, как «Христос, соединенный с Богом» (*Christus unitus dei*), могли подразумевать, что Христос – это человек, связанный с Богом посредством какого-то морального союза. На самом же деле Кассиан, как правило, использует *Christus* не для описания соположения двух природ (как это делал Несторий), а только для описания его человечества, или точнее, для описания того, кто перед людьми появляется как человек⁴⁴. К примеру, обсуждая отрывок из Рим 9:5, Кассиан утверждает, что сущность духовной жизни заключается,

собственно, в том, чтобы, как он Павел говорит, они могли познать Бога, Христа, рожденного по плоти, из их же собственной плоти... Он явно утверждает, что от них по плоти был рожден Христос – *сущий над всем Бог, благословенный вовеки*. Вы, конечно же, не отрицаете, что Христос был рожден от них по плоти. Но тот же, кто родился, и есть Бог (*De Incar. Dom. 3.1 [261-2]*).

⁴² Ср. *De Incar. Dom. 2.7 [260]*.

⁴³ Напр., *De Incar. Dom. 5.7 [310]*, цитировавшееся выше, 3.7 [269], 4.4 [290].

⁴⁴ Amann, 'L'Affaire Nestorius vue de Rome', 239, делает беглое замечание об этом, но не развивает эту мысль.

Когда он пишет, что даже Несторий не в силах отрицать, что Христос был рожден от иудеев, то он подразумевает человека, которого люди видели, слышали и осязали. Более того, Кассиан подчеркивает, что этот самый Христос, сей человек, рожденный от иудеев, – не просто человек, но сам Бог. Как мы видели в разд. 6.3.1, Кассиан использует те же самые доводы, когда обсуждает слова Петра, Фомы и Бога-Отца о Христе. Они адресуют свои слова Христу, т. е. человеку, но при этом заявляют, что он – Бог и Сын Божий⁴⁵.

В *De Incar. Dom.* 4, где Кассиан строит свои доводы на основании Пс 106:20 и Ин 17:3 о том, что Бог послал свое Слово, которым и оказался Иисус Христос, он заключает: «если можешь разделить это, то пожалуйста, но, как видишь, единство между Христом и Словом настолько велико, что Слово не просто было соединено со Христом, но в силу этого единства Христа можно называть даже самим Словом» (*De Incar. Dom.* 4.5 [291]). И вновь мы видим подозрительное упоминание «единства между Христом и Словом» (*unitas Christi et uerbi*); вместе с тем Кассиан истолковывает это выражение не в том смысле, что Христос-человек соединился с Логосом, а в том, что Христос-человек и *есть* Логос. Кассиан использует слово *Christus* не для того, чтобы подчеркнуть, что независимый человек сочетался с Логосом и что человек является личностным центром существа Спасителя, а для того, чтобы убедить, что кажущийся нам простым человеком на самом деле более, чем человек; он – Бог-Логос в человеческом образе. Несмотря на сходство между языком Кассиана и Нестория, их представления абсолютно различны.

Еще один вид свидетельств, доказывающих, что Кассианово учение кажется похожим на учение Нестория, состоит в том, что Кассиан описывает воплощение как пребывание (*indwelling*) Логоса в воспринятом человеке. Порой он использует такие словосочетания, как «Христос в Боге», «Бог во Христе» и «Бог в нем»⁴⁶. Кроме того, Кассиан истолковывает отрывок из Ис 45:14 в применении ко Христу: «Когда пророк говорит, что *у тебя только Бог**, он верно указывает не только на того, кто видимо созерцаем (*qui praesens esset*), но и на того, кто был в

⁴⁵ См. *De Incar. Dom.* 3.12 [277], 3.15 [281-2], 3.16 [283].

⁴⁶ Напр., *ibid.* 2.3 [252], 3.1 [262], 3.7 [269], 5.9 [316].

* В англ. варианте: «God is in you» («в тебе Бог»).

видимо созерцаемом (*qui esset in praesente*), различая пребывающего и того, в ком он [т. е. пребывающий. – Прим. пер.] пребывал, выделяя две природы и не отрицая единства» (*De Incar. Dom.* 4.11 [299]). В этом отрывке Кассианова мысль, пожалуй, больше, чем где-либо, походит на мысль Нестория. Он употребляет формы мужского рода, чтобы выделить и пребывающего, и того, в ком последний пребывает, и, хотя он использует слово «природы» для обозначения Христова Божества и человечества, очень сложно не поддаться такому впечатлению, что Логос и человек – это независимые субъекты. Тем не менее сразу же после этого предложения Кассиан возвращается к своим обычным доводам в 4.12 и пишет, что человек-Христос является Спасителем, хотя сам человек и не располагает теми силами, которые необходимы для того, чтобы избавить людей от их грехов; а раз так, то Христос должен быть Бог. С этой точки зрения, упомянутые выше выражения Кассиана о пребывании Логоса в воспринятом человеке были задуманы, похоже, не для того, чтобы различать пребывающего Логоса и человека, в котором тот пребывает, а для того, чтобы отождествить их как одну и ту же личность.

Фактически повсюду в своей работе Кассиан специально показывает, что его выражения о пребывании Логоса в воспринятом человеке должны пониматься в том смысле, что Логос обладает своим собственным человечеством. Обсуждая Гал 1:1, Кассиан подчеркивает, что Иисус Христос – не просто человек, и пишет об этом так: «Этот прославленный и почитаемый учитель [Павел] знал, что нашего Господа Иисуса следует провозглашать как истинного человека и как истинного Бога, и поэтому он всегда провозглашает величие Божественности в нем настолько четко, что ему не отойти от исповедания о воплощении». Кассиан приводит цитату из библейского отрывка, после чего добавляет, что в ней содержится «учение о том, что из мертвых воскресло реальное тело воплощенного Бога» (*De Incar. Dom.* 3.5 [265-6]). В свете сделанных выше наблюдений мы не можем считать, что «Божественность в нем» (*diuinitas in eo*) означает, будто бы в независимом человеке пребывает Бог; мы должны считать, что Божественность (в значении качества) пребывает в том, кто на вид кажется всего лишь человеком, тогда как на самом деле он – Бог, а не простой человек. Кассиан утверждает, что человечество

Спасителя принадлежит воплощенному Богу, Логосу⁴⁷. И суть не в том, что человек обладает Божественностью, а в том, что Бог обладает человечеством и, значит, человек, о котором говорится в Евангелиях, внутри себя обладает Божественностью в силу того, что этот человек и *есть* Бог-Логос.

Аналогичным образом Кассиан объясняет, почему Христос и Слово могут называться одним и тем же лицом:

Видишь ли, Слово было послано для того, чтобы у врачевать людей, ибо хотя исцеление и было дано через Христа, но Слово Божье было во Христе; он же и врачевал всех через Христа. А поскольку Христос и Слово Божье были соединены через таинство воплощения, Христос и Слово Божье стали единым Сыном Божиим из двух сущностей (*ex re utraque*) (*De Incar. Dom.* 4.4 [290]).

И вновь *Christus* относится не к независимому человеку или ко всему существу Спасителя, а к человечеству. Христос и Слово являются двумя сущностями (*res*), и они же – единый Сын. Следовательно, мы не можем полагать, что выражение «Слово Божье было во Христе» (*uerbum dei in Christo fuit*) означает, что Логос пребывал в человечестве или даже что Логос жил на земле в человеческом облике. Нам не следует воспринимать терминологию Кассиана в том значении, что Слово пребывало в независимом человеке: подобное толкование противоречило бы его повторяющимся утверждениям о том, что Искупитель является одним и тем же лицом и что личностный субъект Христа – это Логос.

Мы могли бы заключить, что ни одно из свидетельств, якобы указывающих на несторианский язык Кассиана, на самом деле не наводит на разъединяющую христологию. Поскольку он верил, что один лишь Бог способен предоставить нам общение с собой, он старался показать, что Бог-Логос является единым личностным субъектом во Христе. Нужно признать, что выражения, использованные им для описания этой мысли, порой небрежны и вводят в заблуждение, но поверить, что учение Кассиана было несторианским, можно только в том случае,

⁴⁷ В данном случае слово *corpus* нужно воспринимать как один из традиционных способов описания полного человечества Христа, а не как указание на то, что его человечество – это всего лишь тело.

если брать во внимание лишь терминологию. Если же учитывать сотериологические интересы его учения, тогда мы не можем не увидеть, что христология этого монаха – принципиально объединяющая.

6.4.2. Употребление выражений о поглощении Христова человечества его Божеством у Кассиана

Кроме того, что язык Кассиана очень похож на язык Нестория, временами Кассиан впадает в другую крайность, когда кажется, что в его понимании Христово человечество полностью поглощено его Божеством. В пресловутом отрывке в 3.3, он ссылается на Рим 9:5 и 2 Кор 5:16, чтобы доказать, что верующие знают Христа только как Бога:

Раньше мы знали его как человека и как Бога; теперь же мы знаем его только как Бога. Ибо по прекращению плотских потребностей (*infirmi- tate carnis*) мы уже не знаем в нем ничего, кроме силы Божественности (*uir- tute diuinitatis*), ибо сила Божественного величия пребывает в нем сполна, а слабость человеческой немощи прекратилась (*infirmi- tas imbecillitatis humanae*) (*De Incar. Dom.* 3.3 [264]).

Вскоре после этого он продолжает:

Плотская природа была преображена в духовную сущность, и то, что прежде принадлежало человеку, стало полностью Божьим. Значит, *ныне мы уже не знаем Христа по плоти*, ибо, когда телесная немощь (*infirmi- tate corporea*) была поглощена Божественным величием, в том святом теле, в котором можно было распознать слабость этой плоти, ничего более не осталось. Поэтому все, что ранее принадлежало двойной сущности, было приложено к единой силе (*De Incar. Dom.* 3.3 [264-5]).

Нужно признаться, Кассиан довольно опасно выражается, и все же напрашивается несколько наблюдений. Во-первых, Кас- сиан не говорит, что *само* Христово человечество было по- глощено его Божеством; он пишет, что прекратилась «слабость человеческой немощи», что Божественным величием была по- глощена «телесная немощь». Он не имеет в виду, что Христово человечество было уничтожено; он подразумевает, что после воскресения оно было изменено из слабой, плотской сущности

в сущность неизменную, сильную, духовную⁴⁸. Иначе говоря, Кассиан говорит о том, что после воскресения Логос соделал свое человечество нетленным⁴⁹. Во-вторых, нам сто́ит отметить, что в контексте этого отрывка Кассиан утверждает, что у Нестория нет никаких оснований не признавать Христа как Бога. Он убеждает, что до воскресения с таким доводом можно было бы с натяжкой согласиться, но после воскресения, доказавшего Божественную силу, все могут видеть, что он – не просто человек, а сам Бог. Воскресение не сделало из двух (Бога и человека) одного Бога; оно стало тем событием, которое ясно убедило, что казавшийся простым человеком на самом деле был также Бог⁵⁰.

Вскоре после этого Кассиан начинает обстоятельное исследование Гал 1:1, которое я уже рассмотрел в 6.4.1. Он утверждает, что Христос является Богом, и он же вместе с Отцом послал Павла на служение апостола. Он утверждает: «В том, кому принадлежит вся Божественность, уже нет места для имени «человек»» (*De Incar. Dom.* 3.4 [265]). Учитывая полный контекст, Кассиан мог использовать слово *homo* в данном случае как синоним для *solitarius homo*. Раз Павел заявляет, что Христос – Бог, Несторий не вправе утверждать, что он всего лишь человек. Впрочем, как бы слабо Кассиан ни изъяснялся в 3.3-4, ясно то, что в его понимании человечество Христа никогда не прекращает свое существование; к тому же, по его утверждению в 3.5, Павел знает, что Христа следует проповедовать как истинного Бога и истинного человека (*De Incar. Dom.* 3.5 [265-6]).

Выражения Кассиана о поглощении Христова человечества его Божеством, как и приписываемый ему несторианский

⁴⁸ Ср. 1 Кор 15:35-55, где Павел рассуждает о похожем преображении христиан после воскресения.

⁴⁹ Ср. Brand, 'Le De incarnatione Domini de Cassien', 167.

⁵⁰ Интересно отметить, что Кассиан комментирует отрывок из 2 Кор 5:16 также в *Conlat.* 10.6 [54.79-80]. В этом месте он утверждает, что Божество Иисуса можно узреть только тому, кто возвысился в чистоте и созерцании; те же, кто до сих пор находятся в иудейской немощи (а потому видят его только как человека), не могут взойти к чистоте подобного видения. Если мы можем провести связь между этими двумя отрывками в отношении Кассиановой мысли, то вопрос будет не в том, что Христос полностью изменился, а в том, что изменилось наше восприятие Христа. Его воскресение и наше стремление к добродетели помогают нам увидеть его более полным образом, т. е. таким, каким он есть в действительности. Впрочем, сам Христос не изменяется, когда мы возражаем в созерцании, не поменялся он полностью и после воскресения.

язык, свидетельствуют о том, что он допускал много терминологической неточности. Разумеется, Кассиан не единственный автор, чья дохалкедонская терминология не соответствует более поздним стандартам. На память сразу же приходят те случаи, когда Несторий употреблял *prosopon* для описания единства и различия во Христе, и те случаи, когда порой Кирилл в одном и том же отрывке приписывал Христу то одну природу, то две. Если терминология Кассиана еще небрежнее, чем у его современников, то, наверное, потому, что он не считал специальную христологическую терминологию средством выражения своей веры во Христа. Кассиан не стремился донести учение о соотношении Христова Божества и человечества; его побуждало желание защитить истину о том, что человек, шествовавший по Галилее, был вечным Сыном Божьим. В понимании Кассиана, только Бог может даровать благодать, а значит, и только он может нас спасти. Он гораздо больше озабочен этой мыслью, чем тем, чтобы правильно соотносить Божество и человечество в личности Спасителя, или даже тем, какую роль человечество Логоса играло в нашем спасении.

6.5. Заключение

Если посмотреть не только на христологическую терминологию Кассиана, но и на мотивирующие его мысль интересы в целом, то, на мой взгляд, можно оценить богословскую проницательность Кассиана гораздо более благосклонно, чем это делает большинство ученых. Под спудом его творений наблюдается согласованность, которую современные интерпретаторы часто упускают из виду, потому что не рассматривают его взгляд на монашеский подвиг в более широких рамках его представления о благодати и спасении. Такой ограниченный взгляд на сотериологию Кассиана, в свою очередь, породил неверное понимание некоторыми учеными того, какие цели он преследовал, когда писал о Христе. В этих двух главах я постарался исправить подобные суждения в пользу того, что доминирующий аспект спасения у Кассиана заключается не в человеческом стремлении достичь Бога, а в Божьем нисхождении, имевшем своей целью дать нам себя через дар общения с самим собой. Только приобщившись к человеческому опыту, Бог мог совершить искупление, благодаря которому мы

и получаем подобное общение, и эта же мысль порождает чуть ли не поднадоевший акцент на том, что Христос – это Логос.

Я утверждал, что, несмотря на неудачное описание Несториевой христологии собственной у Кассиана, мы не можем поспешно обвинить этого монаха в том, что он совершенно неверно уловил дух константинопольского епископа. Кассиан неправ, утверждая, что для Нестория Христос был простым человеком, соединенным с Богом не в момент зачатия, а на более позднем этапе его жизни. Но разве мы можем сказать, что он ошибался, утверждая, что Несторий воспринимал союз, по меньшей мере, как следствие достигнутой воспринятым человеком добродетели? Мы можем сказать, что Кассиан изобразил всего лишь жалкое подобие Нестория и что он слишком быстро осудил его, причислив к порицавшимся пелагианам. Тем не менее я не считаю, что мы вправе говорить, что Кассиан совершенно не понял его. И даже если мы не признаем, что Кассиан во многом правильно истолковал Нестория, должно быть ясно, что представление самого Кассиана о благодати и христологии безмерно отличается от представлений Феодора и Нестория. Спасение – это не достижение высшего *katastasis*; это Божий дар нам самого себя. Благодать представляет собой, главным образом, не поддержку для выполнения человеческой задачи, состоящей в том, чтобы приобретать добродетель, хотя и эта мысль присутствует у Кассиана. Скорее же благодать – это по сути Божий дар общения, который он позволяет разделить с самим собой. Христос – это не особо «облагодатствованный» человек, высший образец содействия между Богом и человеком, а сам Логос – один и тот же и до, и после воплощения, принявший в свою собственную личность полноту человечества для того, чтобы совершить искупление всех людей. Запутанная и непоследовательная терминология Кассиана все-таки не затмевает главные черты его мысли, да и никакая терминология не в силах скрыть такие разные представления о вере, как у Нестория и Кассиана.

Не менее важны и разительные сходства в мысли между Кассианом и Кириллом, которые я отмечал по ходу обсуждений в 5-й и 6-й главах. Оба приписывают одинаковое первенство Божьему действию в спасении, оба подчеркивают, что благодать – это общение с Богом, оба проводят различие между природным Сыном и приемными сыновьями. Они одинаково

подчеркивают, что Логос является личностным субъектом Христа, одинаково настаивают на том, что рожденный от Отца также родился от Марии, одинаково утверждают, что Бог-Логос пострадал, умер и был погребен. В творениях Кирилла все эти мысли выражены как нельзя более ясно и великолепно; тем не менее у Кассиана они тоже занимают главное место, так что мы можем рассматривать Кассиана как Западного представителя Кирилловой мысли. Он, конечно, не развил должным образом эту мысль, и, наверное, правы те ученые, которые утверждают, что он не оказал положительного влияния на развитие христологии в Церкви. Однако важно ведь не только то, кто формулирует доктрины; я считаю, что мысль Кассиана значима как раз потому, что в ней представлено наличие очень похожих с Кириллом доктрин о Христе, благодати и спасении, там, где мы меньше всего ожидали бы их встретить у него.

Если данные доктрины составляют первостепенную важность для этого монаха, то нам не следует пренебрегать взаимосвязью между Кириллом и Кассианом. Конечно, между ними не было никаких прямых личностных связей: когда Кассиан покинул Египет (ок. 400 г.), должен был миновать не один десяток лет прежде, чем Кирилл стал александрийским епископом. Не было, наверное, между ними и существенной литературной связи, поскольку единственный документ Кирилла, который Кассиан вообще мог видеть, – это его послание к египетским монахам⁵¹. Можно ли предположить, что на марсельского монаха повлияло больше всего не египетское наследие Оригена, поданное через призму Евагриева толкования, а усвоенное им наследие александрийской мысли, начатой Афанасием и позднее выразительно завершенной Кириллом? Или же «Кириллова» мысль у Кассиана на самом деле и не нуждалась в прямой взаимосвязи с Кириллом или Афанасием? Что если эта мысль была не просто египетской или даже Восточной, а представляла собой консенсус всей ранней Церкви? В завершение моего исследования я попытаюсь обратиться к данному вопросу и рассмотреть, к каким общим выводам он приводит.

⁵¹ См. гл. 5, прим. 46.

Учение о благодати и двойном рождении Логоса в ранней Церкви

В начале настоящего исследования я поставил вопрос о взаимосвязи между различными христологиями в Церкви V столетия, заявив, что наша оценка в отношении их будет в значительной мере зависеть от того, что мы считаем главным предметом тогдашнего спора. Если кто-то считает, что основной христологический вопрос состоял в том, является ли Христос единой личностью с двумя реальностями или природами, тогда он мог бы утверждать, что богословские различия между главными представителями в Несторианском споре были не столь уж и существенны. Если же кто-то полагает, что христологию следует оценивать соответственно стандартной терминологии и исследовать, что именно является отправной точкой того или иного автора: две природы или их единство во Христе, тогда он, наверное, сочтет, что Кассианова мысль более похожа на мысль Нестория, нежели Кирилла. Однако, если мы полагаем, что христология была выражением благодати, что я и постарался показать в настоящем исследовании, тогда мы увидим, что на самом деле присутствовало два абсолютно противоположных взгляда относительно того, что Бог дарует человечеству в благодати через Христа, как достигается искупление и, соответственно, кем должен быть (и есть) Христос, чтобы совершить для нас спасение. В завершение настоящего исследования я кратко подытожу эти две выдвинутые мною модели, по-разному учившие о Христе и благодати, после чего объясню, как собранные наблюдения (findings) касаются христологии всей ранней Церкви в целом.

7.1. Благодать и единый субъект Христа

Я постарался показать, что, в понимании Феодора, Христос – это «облагодатствованный» человек, являющийся одновременно и верховным образцом, и уникальным получателем содействующей поддержки со стороны Логоса. В этой роли он опосредует для нас благодать как получивший Божественную помощь от пребывающего в нем Логоса в такой степени, что теперь и сам может передавать ее нам. Кроме того, хотя Несторий и не распространяется о сотериологических интересах, лежащих под спудом его христологии, он, похоже, следует за представлением Феодора. Оба проводят четкое различие между Логосом и воспринятым человеком, оба, похоже, считают, что действительным личностным субъектом Христа является воспринятый человек, добившийся содействия Логоса, и, как кажется, оба рассматривают этот композит, образованный из Логоса и воспринятого человека, по большому счету, как семантический или грамматический субъект. Такой подход в отношении к Христовой личности возможен только потому, что Феодор и Несторий рассматривают благодать, как то, *что* (помощь, силу, содействие) Бог дает нам, прежде даровав все это Христу-человеку.

В противовес этому Кирилл рассматривает благодать как Божий дар людям себя самого через Христа. Бог разделяет с нами свое бессмертие и нетленность и, что еще важнее, свое природное общение (*οἰκεióτης φυσική*) – то самое общение, которое у него есть между ним самим внутри Троицы. Кирилл утверждает, что один лишь собственный Сын Божий (*ἰδιος υἱός*) может дать нам подобный *οἰκεióτης*, и поэтому главный предмет его внимания вращается вокруг того, что единый субъект Христовой личности – это Сын Божий, сам Логос. Выходит, что Кирилл развивает такое представление о воплощении, согласно которому Логос добавил к своей предсуществовавшей личности конкретное человечество, что позволило ему начать человеческий образ существования, не переставая при этом быть Богом и не изменяясь в своем Божестве. Воплощение ввело собственное (заново сотворенное) человечество Логоса в близкое общение, которое было у него, как у Сына Божьего, с Отцом. А поскольку его человечество представляет в себе нас самих, то жизнь Христа, его смерть и воскресение водворяют нас в то же самое общение: мы становимся чадами

Божьими по благодати и соучаствуем в οἰκεῖότης с Отцом, которое имел извечно единственный истинный, природный Сын Божий. Воспринимая благодать как Божий дар самого себя человечеству, Кирилл не может допустить такого понятия, что Христос – получатель благодати. Христос способен даровать нам благодать только в том случае, если он сам – Логос, а следовательно, и непосредственный источник благодати.

Рассуждая о Кассиане, я утверждал, что для него монашеский подвиг – это ответ на то, что Бог уже совершил, когда принял монаха в свою семью и дал ему общение с самим собой. Монах стремится углубить полученное им прежде общение с Богом, а не достичь подобного общения путем своих аскетических стараний. Кроме того, Кассиан наводит на мысль, что общение, даруемое нам от Бога, – это любовь между Отцом и Сыном, то самое общение, которое есть внутри него самого. Кассиан утверждает, подобно Кириллу, что Христос – это не простой человек или композит, а, скорее, сам Логос, который в момент воплощения принял человечество в свою собственную личность. Только истинный Сын Божий, Логос, способен сделать нас приемными сыновьями.

Выводы, к которым я пришел в настоящем исследовании, показывают, что в основе Несторианского спора не было вопроса о том, обладал ли Христос полным человечеством и был ли он единой личностью. В основе этого спора лежал вопрос о том, вступил ли Бог собственным и личным образом в опыт человеческой жизни. То представление о благодати, которое было у Феодора и Нестория, не требовало, чтобы Бог присутствовал в мире прямым и личностным образом. Для них было достаточно, что Логос оказал свое содействие воспринятому человеку как первопроходцу по пути ко второму *katastasis*, как «благодатствованному» человеку, который мог оказывать эту помощь и тем, кто следовал за ним. Придерживаясь такого мнения, Феодор и Несторий были прежде всего озабочены тем, чтобы сохранить Божью бесстрастность, и, настаивая на том, что Логос не страдал и не умирал, они пришли к христологии, в которой личностным субъектом был воспринятый человек. Хотя Кирилл и Кассиан в целом тоже разделяли подобное представление о неизменяемости Логоса, их понимание благодати как Божьего дарования самого себя людям заставило их рассматривать воплощение как прямое личностное присутствие

Бога в этом мире, а соответственно, и видеть единым субъектом Христа, самого Логоса, того, кто принял человечество в свою собственную личность.

Раз в этом и заключался главный предмет спора, то ключевой вопрос, выявивший его, состоял в том, было ли рожденное от Марии лицо тем же, которое прежде всех веков родилось от Отца. Феодор и Несторий настолько сильно разделили Логоса и воспринятого человека, что Логоса нельзя было по-настоящему считать лично пережившим человеческое рождение, страдание и смерть. Логос был рожден от Отца, а человек – от Марии, и мы можем говорить, что Христос был рожден дважды только потому, что слово «Христос» одинаково относится и к Логосу, и к воспринятому человеку. Кирилл и Кассиан, со своей стороны, говорили, что дважды рожденным лицом был Логос; Логос также пострадал и умер, вследствие чего они считали, что Мария должна называться *Theotokos*. Логос прошел через этот человеческий опыт не в самой Божественной природе, а как человек. И все же именно Логос пережил этот опыт на себе. Частично причиной такого смелого заявления у Кирилла и Кассиана, по моему утверждению, было требовавшее того их понимание благодати. Учитывая широко расхожее убеждение в том, что Бог – бесстрастен, они ни в коем случае не смогли бы сказать, что Бог был рожден, не будь они твердо уверены в том, что этому учило Писание, в это верила Церковь и что это было необходимо для спасения, каким они его себе представляли.

В таком случае вопрос о двойном рождении Логоса справедливо рассматривать как своеобразный богословско-стенографический очерк о целом комплексе убеждений, касающихся благодати, спасения и христологии. Когда кто-то из отцов Церкви утверждает, что рожденный от Марии – это Логос, прежде рожденный от Отца, его заявление, скорее всего, означает, что, в его понимании, только Бог мог совершить для людей искупление. Кроме того, основанием подобного убеждения может быть как раз то, что данный автор придерживается такого представления о благодати, которое согласуется (или даже совпадает) с представлением Кирилла. И наоборот, когда автор отвергает двойное рождение Логоса или отказывается четко говорить о нем, то скорее всего, его понимание спасения похоже на Феодорова. Именно этот вопрос, а не то, насколько хорошо чело-

век различал человеческую и Божественную реальность во Христе, и является ключевым средством истолкования, помогающим понять взаимосвязь между главными представителями в Несторианском и Евтихианском спорах. С учетом этого вопроса я собираюсь обратиться к двум ключевым Восточным личностям (так называемым «антиохийцам»), трем Западным писателям и в конце – к Халкидонскому вероопределению. По ходу исследования я хотел бы показать достоверность своего утверждения о том, что незадолго до Халкидона Кириллов способ рассмотрения благодати и христологии фактически был консенсусом всей Церкви.

7.2. Восточные (ориентальные) отцы

В начале настоящей работы я отмечал, что многие ученые рассматривают христологический спор как столкновение двух противоборствующих (и одинаково представленных по своему положению) школ, александрийской и антиохийской. Две ключевые личности, которых приводят в поддержку для такого представления о споре, – это Иоанн Златоуст и Иоанн Антиохийский. О Златоусте известно, что он провел большую часть своей жизни в Антиохии и там же учился с Феодором под руководством Диодора; о нем говорят, что он применял буквальный метод толкования, присущий антиохийской школе¹, и, подобно Феодору, был озабочен этическим наставлением, присутствующим во всех его гомилиях. Можно было бы ожидать, что его учение о Христе похоже на учение его учителя и напарника по учебе, и если бы нам удалось обнаружить подобное сходство, то мы могли бы утверждать, что и вправду была антиохийская школа мысли. Кроме того, невзирая на довольно скудное число дошедших до нас творений Иоанна Антиохийского, его ярое противостояние Кириллу в Ефесе может однозначно заставить нас предположить, что его учение о Христе было ближе к учению Феодора и Нестория, чем Кирилла. Однако, когда мы исследуем учение Златоуста о Христе и благодати и читаем «горстку» уцелевших творений Иоанна Антиохийского, то обнаруживаем ситуацию совершенно противоположного порядка. Они оба придерживались христологии, более похожей

¹ См. Kelly, *Golden Mouth*, 95.

на Кириллову, чем на Феодорову, и в данном разделе я рассмотрю те свидетельства, которые ведут к такому заключению.

7.2.1. Иоанн Златоуст

Чуть ли не на каждой странице огромного корпуса Златоустовых гомилий содержатся моральные увещания в адрес его слушателей, причем Христос зачастую представлен как пример, вдохновляющий нас на моральное очищение. Учитывая личную связь между Златоустом и его напарником по учебе, Феодором, можно было бы предположить, что их нравственная озабоченность исходит от христологии, в которой Христос занимает роль всеобщего вождя по пути ко второму *katastasis*. Значит, можно было бы предположить, что Златоуст, должно быть, разделял Феодорово понимание благодати как Божьей помощи, силы и содействия для восхождения к высшему веку. Однако ни в вопросе благодати, ни в вопросе христологии собственной Златоуст не выказывает сходства со своим напарником по учебе.

Вместо того, чтобы рассматривать спасение как возвышение от состояния смертности и несовершенства к высшему состоянию нетления и совершенства, Златоуст считает его прежде всего восстановлением в состояние, в котором Бог сотворил людей и которое те утратили из-за грехопадения. Если воспользоваться принятой мною терминологией, то его модель спасения однозначно трехактная (наподобие той, которая есть у Афанасия и Кирилла), а не двухактная, как у Феодора. Эта мысль четко прослеживается, когда Златоуст описывает тело, которое Бог первоначально создал для людей:

Но если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело вначале, то пойдем в рай и посмотрим на первозданного человека. То тело не было такое смертное и тленное... Но коль скоро человек не сумел здраво воспользоваться данным ему благополучием, но позавидовал своему Благодетелю, поверив более демону-обольстителю, нежели промыслителю-Богу, возвеличившему его, понадеялся быть богом и возмечтал о своем достоинстве более надлежащего, тогда-то Бог, желая вразумить его решительными действиями, сделал его тленным и смертным (*Hom. Stat.* 11.2 [121]).

Как видно, здесь смертность и тление являются явным следствием грехопадения; они не были частью первоздан-

ного состояния людей. Люди не были созданы смертными с призванием достигать нетления (как учил Феодор); они были наделены бессмертием, а из-за греха утратили его. Подчеркивая грехопадение и утраченное нетление, Златоуст вместе с тем считает, что искупление и крещение производят в людях обновление и восстанавливают нас к великолепию первоначального состояния².

В соответствии с таким взглядом на искупление по схеме сотворения, грехопадения и восстановления Златоуст усиленно подчеркивает те изменения, которые происходят в жизни христианина в начале его веры. Обращаясь к оглашаемому, собирающимся принять крещение, он утверждает: «В этот миг, через слова и руки священника, Дух Святой нисходит на тебя. И если в воду сходит один человек, то выходит из нее другой – тот, кто омыл всю нечистоту своих грехов, расстался со старым одеянием греха и облекся в царственную одежду» (*Cat. 8 Bapt. 2.25* [147]). Златоуст обращается аналогичным образом к только что крещенным:

Еще вчера вы были пленными, но сейчас освободились и стали членами Церкви. Прежде вы пребывали в позоре своих грехов, а ныне – в свободе и праведности. Вы не только свободны, но и святы; не только святы, но и праведны; не только праведны, но и сыновья; не только сыновья, но и наследники, не только наследники, но и братья Христовы; не только братья Христовы, но и сонаследники ему (*Cat. 8 Bapt. 3.5* [153]).

Подобный взгляд на крещение в этих двух отрывках поразительно отличается от того, который мы наблюдали в *Hom. Cat. Феодора*. Для Феодора крещение – это главным образом зачаток будущей реальности, знак совершенства, которому надлежит свершиться во втором *katastasis*. Для Златоуста результаты искупления и крещения уже сейчас налицо: христиане уже святы, праведны, стали сыновьями и наследниками³.

² См. *Cat. 3 Bapt. 1.22* [136]. Ср. *Cat. 8 Bapt. 2.3* [134-5], где Златоуст проводит четкое противопоставление между первоначальным и падшим состоянием людей.

³ См. аналогичные рассуждения, где подчеркиваются изменения, происходящие в начале веры в *Cat. 3 Bapt. 1.11* [134]; *Cat. 8 Bapt. 4.11* [188]; *Hom. Rom. 15.2* [542]. Trakatellis, 'Being Transformed', 225, отмечает, что для Златоуста преобразование христианина происходит в настоящем, а не в эсхатологическом будущем.

Трехактное изображение спасения у Златоуста и его акцент на изменениях, которые до этого произошли в жизни христианина, заметно влияют на описание благодати и христианской жизни. Проповедуя на отрывок из Рим 6:23, Златоуст поясняет:

Сказав о *возмездии за грех* и обратившись к рассуждению о благословениях, он [Павел] не сохранил прежний порядок и не сказал «награда за ваши заслуги», но сказал «*дар Божий*», показывая, что они освободились не сами собой и получили не долг, не награду за труды, но все это произошло по благодати (*Hom. Rom. 12.2 [496]*).

В этом отрывке благодать заключена не в наших собственных усилиях; она действует прежде наших усилий и не зависит от них. Благодать – это не сила, якобы помогающая нам достигать второго века, как считал Феодор. Это, скорее, то, что делает нас чадами Божьими в момент крещения. В итоге моральное совершенствование, о котором Златоуст постоянно увещевает свою паству, – это не средство восхождения к нетленности и спасению; это ответ на то, что Бог уже сделал, когда усыновил нас⁴. Таким образом, представление Златоуста о спасении и благодати в целом значительно отличается от Феодорова видения и стоит гораздо ближе к Кириллову пониманию и особенно – к представлению Кассиана о монашеском подвиге, как об ответе на Божье спасительное действие.

Во 2-й гл. мы видели, что Феодор не считал второй век сопричастием людей *Божественной* жизни, но рассматривал его как совершенную *человеческую* жизнь. В этом случае Златоуст тоже очень сильно отличается от своего напарника по учебе. Он истолковывает Ин 1:17 в том смысле, что христиане получают благодать не так, как Ветхозаветные святые, объясняя это следующим образом: «Нам даровано не только прощение грехов...»

⁴ См. аналогичные рассуждения, где подчеркивается наше действие как ответ на то, что Бог уже сделал, когда спас нас в *Cat. 8 Bapt. 3.19 [162]*; *Hom. Johan. 10.3 [77]*. Peasants, 'Making Christian the Christians', 392, замечает, что Златоуст рассматривает христианскую жизнь прежде всего как ответ на то, что Бог уже сделал в жизни верующего. Lawrenz, 'The Christology of John Chrysostom', 149, утверждает: «Не следует предполагать, что этическая озабоченность Златоуста обязательно сопровождается такой же христологической озабоченностью, как у Диодора, Феодора и других, подобных им. Неоспоримый моралистический дух Златоуста в гомилиях обусловлен не фундаментальным богословием, а его темпераментом и обязанностями пастора и учителя».

но и оправдание, и освящение, и усыновление, и благодать Духа – дары несравненно великолепные и изобильные. Через эту благодать мы соделались любезными (ποθεινοὶ) Богу уже не как рабы, но как сыновья и друзья (ὡς υἱοὶ καὶ ὡς φίλοι)» (Hom. Johan. 14.2 [94]). Здесь благодать связана с различными дарами, из которых самый превосходный – это усыновление и дар дружбы с Богом. Для Златоуста (как и для Кирилла, Кассиана и других) благодать означает, что Бог допускает людей к общению с ним самим посредством усыновления⁵.

Подчеркивая тот факт, что мы становимся приемными детьми Бога, Златоуст при этом различает (подобно Афанасию и Кириллу) сыновство по благодати, или усыновление, и истинное, природное сыновство. Он обвиняет неназванного еретика (предположительно Ария) в том, что тот превратил Христа в Сына Божьего по благодати, а значит, сделал его ничем не отличающимся от нас. В продолжение он говорит: «Ты утверждаешь, что он, наподобие тебя, участвует в усыновлении по благодати. Если же он – Сын Божий не по природе (φύσει), то, по-твоему заявлению, он не иной, как Сын по благодати» (Hom. Johan. 3.2 [39])⁶. Златоуст настаивает на том, что Христос должен быть Сыном Божьим по природе, так как один лишь истинный Сын может соделать нас Божьими сыновьями по благодати. Рассуждая над отрывком из Рим 8:29, он решительно заявляет:

То, кем Единородный был по природе (φύσει), тем они стали по благодати (κατὰ χάριν). Но так как ему было недостаточно сказать *быть подобными*, то он еще к этому добавил фразу «дабы ему быть перво-родным». Однако и после этого он не останавливается, но добавляет еще одну фразу «между многими братьями», желая всеми способами показать явное родство (συγγένειαν). Впрочем, все это следует понимать по отношению к икономии, потому что по своему Божеству – он остается Единородным (Hom. Rom. 15.1 [541]).

В этом важном отрывке показаны главные особенности Златоустовой сотериологии и видны основания его христологии.

⁵ См. аналогичные рассуждения, где подчеркивается спасение как усыновление в Cat. 8 Bapt. 2.26 [148], 3.5 [153], 4.11 [188]. См. также отрывки, где подчеркивается спасение как дружба или общение с Богом в Hom. Rom. 15.1-2 [541-2].

⁶ Ср. Hom. Johan. 15.2 [100], где Златоуст высказывает ту же самую мысль.

Спасение состоит главным образом в том, что мы соучаствуем по усыновлению в природных взаимоотношениях между Сыном и Отцом. А чтобы нам соучаствовать по благодати в природном сыновстве, истинный Сын должен был стать нашим братом; в этом, собственно, и заключалась цель воплощения. Божий Сын стал нашим братом по благодати, чтобы мы могли стать приемными чадами Отца⁷.

Из этого краткого обзора Златоуста представления о благодати и спасении уже должно быть понятно, что его подход к христологии по сути такой же, как у Афанасия и Кирилла, а не такой же, как у Феодора. Феодор считает воспринятого человека личностным субъектом Христа, потому что он рассматривает спасение как шествие от первого века ко второму, а благодать – как Божью поддержку и силу, оказываемую нам для следования за Христом-человеком, который стал нашим первопроходцем. Златоуст рассматривает спасение как Божий акт по вызволению (*rescuing*) нас из падшего состояния и восстановление нас в славу нашего перводанного образа; благодать он рассматривает как Божий дар самого себя, когда мы становимся его приемными детьми. Подобное понимание спасения требует, чтобы Бог-Сын, Логос, был личностным субъектом Христа, так как только один природный Сын способен сделать нас сыновьями по благодати.

Тот факт, что Златоуст рассматривает Логоса в качестве Христова субъекта, очевиден из его толкования двух ключевых отрывков о воплощении из Нового Завета – Ин 1:14 и Фил 2:6-7. Он заявляет, что мы стали чадами Божьими благодаря тому, что «Слово стало плотью, и Господь принял на себя образ раба. Будучи истинным Сыном Божьим, он соделался сыном человеческого, чтобы сынов человеческих соделать чадами Божьими... Через такое нисхождение он нисколько не унизил собственной природы (*ἰδίαν φύσιν*), а нас, пребывающих в постоянном бесчестии и мраке, вознес к неизреченной славе» (*Hom. Johan.* 11.1 [79]). Заметим, что в этом отрывке Логос понимается как лицо, совершающее воплощение.

⁷ Златоуст также подчеркивает, что один только истинный Сын Божий мог соделать нас приемными сыновьями в *Hom. Johan.* 11.1 [79]. Ср. *Hom. Johan.* 39.3 [223], где он утверждает, что Христос, подобно Отцу, содержит в себе жизнь и силу. Похожим образом в *Hom. Phil.* 7.1 [229] Златоуст утверждает, что Христос обладает равенством с Богом по природе.

Именно он является истинным Сыном Божиим. Именно он нисходит на землю, не причиняя никакого насилия своей собственной природе. Нисшел же он для того, чтобы сделать нас чадами Божиими и привести нас во славу. В похожем отрывке Златоуст утверждает:

Говоря здесь о его Божественности, Павел уже не говорит, что *он стал, он принял*, но говорит, что *он уничтожил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам*. Говоря здесь о его человечестве, он говорит, что *он взял, он стал*. Он стал (ἐγένετο) последним, т. е. человеком, он принял (ἔλαβεν) последнего, а раньше был (ὑπῆρχε) первым, т. е. Богом. Давайте же не будем смешивать или разделять. Есть единый Бог, единый Христос, Сын Божий. Когда я говорю «единый», то подразумеваю союз (ἕνωσιν), а не смешение (σύγχυσιν); единая природа (φύσις) не стала хуже другой; она соединилась (ἠνωμένης) с последней (*Hom. Phil. 7.3 [232]*).

Здесь бросаются в глаза несколько идей. Во-первых, Златоуст подводит к одному знаменателю Бога, Христа и Сына Божьего («есть единый Бог, единый Христос, Сын Божий»). Это показывает, что он считал Логоса субъектом Христовой личности. Во-вторых, он применяет термины «стал» и «принял» к личности Логоса. В-третьих, он различает бытие (то, кем Логос является в своем Божестве) и становление (то, что Логос делает в своем человечестве). Такие выражения, как «он стал» и «он принял», не относятся к Божеству Христа: Христос не стал Богом и не принял на себя Божество, потому что он всегда был (ὑπῆρχε) Бог. Сын Божий, скорее, стал (ἐγένετο) человеком и принял (ἔλαβεν) на себя вид раба⁸. Подобно Афанасию до него и Кириллу после, Златоуст настаивает на том, что рожденный от Марии был в действительности Сын Божий, второе лицо Троицы. Именно Логос, извечно рожденный от

⁸ Ср. другие отрывки, где Златоуст ясно показывает, что в его понимании Логос является личностным субъектом Христа, тем, кто воплотился и родился ради нас: *Hom. Johan.* 6 [61], 10.2 [75], 39.3 [223], 64.2 [356], 15.3 [544], 6.2 [221]. Аналогичным образом Златоуст не колеблется заявлять, что именно Сын Божий умер на кресте в *Hom. Rom.* 15.2 [543]; *Hom. Phil.* 7.3 [232]. К числу ученых, признающих, что Златоуст рассматривает Логоса в качестве личности Христа, относятся Hay, 'Chrysostom and the Integrity of the Human Nature', 313-14; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 421; Lawrenz, 'The Christology of John Chrysostom', 151.

Отца, оказался тем, кто личным образом нисшел на землю и был рожден, пострадал и умер ради нашего спасения.

Подчеркивая, что Логос является личностным субъектом Христа, Златоуст при этом проводит различие между тем, что Логос совершает в качестве человека и что он совершает как Бог. Обсуждая воскрешение Лазаря в Ин 11, Златоуст вкладывает в уста Иисуса следующие слова:

Я никогда не оставлял воспринятое человечество (*ἀναληφθείσαν ἀνθρωπότητα*) без согласия с Божественными действиями (operations), в одно время поступая как человек, а в другое – как Бог, указывая на конкретную природу (*φύσιν*) и возбуждая веру в иконономию... Как Бог, я овладел природой, когда постился в течение сорока дней, но после этого, как человек, я испытывал голод и усталость. Как Бог, я усмирал бушующее море. Как человек, я был соблазнен дьяволом, но как Бог, я изгонял бесов. Как человек, я намереваюсь пострадать ради людей (*Hom. Laz. 1 [642-643]*).

Употребляя словосочетания типа «как Бог» (*ὡς θεός*) и «как человек» (*ὡς ἄνθρωπος*), Златоуст свободно приписывает Логосу все действия и человеческий опыт Христовой жизни, подчеркивая при этом, что в своей собственной природе Логос нисколько не изменился. Это, конечно, та же самая терминология, которую для подобных целей использовали и Афанасий с Кириллом. К тому же Златоуст использует такие выражения, которые очень похожи на александрийские: он пишет, что Логос добавил к себе человечество, оставаясь при этом Богом. Обсуждая отрывок из Ин 1:14, он утверждает: «Когда ты слышишь, что *Слово стало плотью*, то не смущайся и не унывай. Его сущность (*οὐσία*) не преобразовалась (*μετέπεσεν*) в плоть (это и помыслить нечестиво), но, оставаясь тем, кем было, оно, вместе с нею, т. е. с сущностью, таким образом *приняло образ раба*» (*Hom. Johan. 11.1 [79]*)⁹.

После рассмотренного нами не может быть ни малейшего сомнения в том, что Златоуст руководствовался объединяющей христологией и что он располагал личностный субъект Христа в Логосе, а это делает его более близким к Кириллу, нежели к Феодору¹⁰. Мы также увидели, что у Златоуста очень

⁹ Ср. *Hom. Johan. 31.1 [177]*; *Hom. Phil. 6.3 [223]*, 7.3 [232].

¹⁰ Ученые сходятся во мнении о том, что христология Златоуста разительно отличается от Феодоровой и очень походит на христологию Афанасия и Кирилла.

похожее на Феодорово понимание благодати и спасения и что его харитология является движущей силой для его христологии. Для Златоуста, как и для Кирилла и других, Логос должен быть личностным субъектом Христа, ибо только тогда Бог может дать себя нам через усыновление. Спасение возможно (в понимании Златоуста) только в том случае, если рожденный от Марии – также извечно рожден от Отца. Златоуст описывает благодать, спасение и Христову личность, используя для этого выражения, поразительно похожие на те, что использовали Афанасий и Кирилл, и это несмотря на то, что между Златоустом и александрийцами не было никакой существенной связи. Тот факт, что его мысль настолько отчетливо отражала мысль других людей, с которыми у него не было никакой связи, и вместе с тем настолько поразительно отличалась от Диодора, его учителя, и Феодора, напарника по учебе, подтверждает мои доводы о том, что мысль Афанасия/Кирилла отражала консенсус всей Церкви накануне V столетия. Учитывая, что Златоуст известен как один из видных представителей так называемой антиохийской школы, нам следовало бы задуматься о том, вправе ли мы вообще говорить о такой школе. Гриллмайер делает на этот счет следующий вывод: «Что касается его христологии, этот антиохиец, сильно гонимый со стороны александрийцев, гораздо ближе к александрийцам, чем к антиохийцам – еще одно напоминание о том, что нам следует быть осторожными, когда мы используем слово «школа»»¹¹.

7.2.2. Иоанн Антиохийский до и после Ефесского собора

Зная, как Иоанн рассердился на Кирилла в Ефесе и что он составил руководство противоборствующего собора, низложившего Кирилла и Мемнона, было бы естественным предположить, что христология Иоанна была гораздо ближе к учению Нестория, нежели Кирилла. Однако один из ключевых документов – послание Иоанна к Несторию, написанное сразу после Римского синода в августе 430 г., – свидетельствует об обратном. Иоанн убеждает своего друга признать имя *Theotokos* на том основании, что отказ от подразумеваемого в нем

См. Hay, 'Antiochene Exegesis and Christology', 17, 19, 22; Lawrenz, 'The Christology of John Chrysostom', 149, 152.

¹¹ Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 421.

значения может увести человека от истины о воплощении. Более конкретно он объясняет это так:

Если мы откажемся от этого слова или его значения, которое оно подразумевает, то значит неизреченно явившийся в мир Спаситель был не Бог, и Слово Божье, хотя и *уничжило себя самого, приняв образ раба* [Фил 2:7], не показало нам никакого неизреченного человеколюбия. В то же время Священное Писание утверждает Божье человеколюбие к нам, когда говорит, что Единородный Сын Божий, вечный и предсуществовавший, нисшел и бесстрастно родился от Девы (*Ep. Nes.* [1.1.1.95]).

Здесь Иоанн совершенно недвусмысленно дает понять, что в его понимании Писание учит тому, что от Марии был рожден сам Логос, тогда как важность этого заключается в том, что один только унижившийся и воплотившийся ради нас Бог способен совершить спасение. Очевидно, Иоанн полагал, что Несторий с ним согласится в этом и что отказ Нестория от употребления имени *Theotokos* основан на простом опасении, что это может привести к чрезмерному почитанию Марии. Однако, уговаривая Нестория признать это имя, Иоанн руководствуется как раз теми предпосылками, от которых Несторий отрекается¹². Учение Нестория не требует, чтобы Бог-Логос был действующим лицом в деле искупления, а его первостепенная озабоченность вопросом Божественной неизменяемости исключает всякие представления о том, что вечный Логос мог родиться от Девы. Этот отрывок очень важен своими сведениями о том, что до Ефесского собора Иоанн Антиохийский придерживался такой христологии, в которой Логос считался единым субъектом Христа, и что под спудом этой христологии были сотериологические интересы, а Иоанн по ошибке счел, что Несторий придерживался того же учения, что и он¹³. Так что мы не должны осуждать Иоанна в политической капитуля-

¹² Несмотря на то, что Несторий в конце концов все-таки признал имя *Theotokos*, это не было сделано им по приведенным здесь доводам Иоанна, и в будущем они его тоже не убедят. Несторий не считает, что искупление совершилось Богом; он считает, что оно совершилось заслугами воспринятого человека, получившего для этого Божью помощь.

¹³ Galtier, *L'Unité du Christ*, 54, в общем, говорит о том же, когда утверждает, что Иоаннова ревность, с которой он увещевал Нестория признать *Theotokos*, показывает, что в его понимании главная истина заключалась в том, что от Марии был рожден не кто иной, как сам Логос.

ции из-за того, что позднее он низложил Нестория и признал формулу согласия Кирилла.

К тому же, если мы сравним два варианта исповедания, которые позже будут признаны в качестве формулы согласия, то обнаружим дополнительное доказательство того, почему Иоанн старался придерживаться двойного рождения Логоса. Представленные ниже отрывки взяты из двух источников: Феодоритова исповедания из послания к Восточным монахам в 431 г. и Иоаннова исповедания из послания к Кириллу, написанного в период примирительных попыток в 432 г. Курсивом выделены главные изменения, внесенные в Иоанновы вариант исповедания:

И мы исповедуем, что наш Господь Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, [состоящий. – *Прим. пер.*] из разумной души и тела, рожденный прежде веков от Отца – по Божеству, а в последнее время, ради нас и ради нашего спасения родившийся, от Марии Девы – по человечеству; он же (τὸν αὐτὸν) единосущный Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству (Феодорит, *Ep.* 151 [1420a]).

Итак, мы исповедуем, что наш Господь Иисус Христос, *Единородный Сын Божий*, есть совершенный Бог и совершенный человек [состоящий. – *Прим. пер.*] из разумной души и тела, рожденный прежде веков от Отца – по Божеству, и *он же* (τὸν αὐτὸν) в последнее время родившийся, ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы – по человечеству, единосущный Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству (Иоанн Антиохийский, *Ep. Сур.* [1.1.4.8-9]).

Второй вариант исповедания, в сущности, совпадает с исповеданием из Иоаннова послания к Сиксту, написанным вскоре после того, как последний вступил на Римскую кафедру в 432 г. (*Ep. Six.* [1.1.7.159]), и еще с одним исповеданием – написанным в послании Кирилла к Иоанну по поводу принятия формулы согласия (*Ep.* 39 [1.1.4.17]). Оба важных разночтения между этими двумя вариантами связаны с вопросом о том, является ли Логос единым субъектом во Христе. В Феодоритовом варианте фраза «наш Господь Иисус Христос» может относиться либо к самому Логосу, либо к композитному *prosopon*, образованному посредством сочетания Логоса и воспринятого человека. Аналогичным образом, сочетание «он же» в предло-

жении, указывающем, что Христос единосущен Отцу и человечеству, могло бы обозначать простой грамматический союз, композит, выраженный словом «Христос», который одновременно и Бог, и человек. В противовес этому в первой строчке Иоаннова варианта добавлено выражение «Едиnorodный Сын Божий»; это показывает, что Господь Иисус Христос *является* Единородным (т. е. Логос и Господь Иисус Христос – это один и тот же субъект). Таким образом, данный вариант дает ясно понять, что все последующие заявления относятся к едиnorodному Сыну Божьему, Логосу, тогда как в случае Феодоритова варианта подобное значение не обязательно. Похожим образом, сочетание «он же» в той части вероисповедания, где говорится о рождении Христа от Марии, дает ясно понять, что родившийся от нее представляет собой того же самого, кто родился от Отца. И опять-таки, Феодоритов вариант можно было бы понять именно в этом значении, но в нем самом подобное тождество явным образом не озвучивается.

Интерпретация данных разночтений осложнена тем фактом, что в Восточной анафоре (1.1.7.70) сохранился более ранний вариант этого исповедания, в который включена фраза «едиnorodный Сын Божий», как и в варианте Иоанна, а сочетание «он же» расположено там же, где и у Феодорита. Если Феодорит пользовался вариантом Восточной анафоры и сознательно опустил выражение «Едиnorodный Сын Божий», тогда есть веские основания полагать, что он отказался отождествлять Христа с Логосом, однако, если он не знал этого выражения или опустил его по случайности, то, значит, его вариант получается незавершенным. Если именно Иоанн заново ввел выражение «Едиnorodный Сын Божий» и передвинул сочетание «он же» туда, где оно имеет более понятный смысл, тогда очень вероятно, что его целью было ясно показать, что Логос был рожден дважды. Романидес (Romanides) утверждает, что изменения были внесены самим Иоанном и что Иоанн и Кирилл придерживались отличных от Феодорита убеждений; Иоанн верил в двойное рождение Логоса, а Феодорит считал, что дважды родился только Христос (при этом слово «Христос» относится и к Логосу, рожденному от Отца, и к человеку, рожденному от Марии)¹⁴. Уикам, напротив, предлагает счи-

¹⁴ Romanides, 'Cyril's "One Physis" and Chalcedon', 93.

тать, что именно Кирилл добавил сочетание «он же» к выражению, описывающему рождение Христа от Марии¹⁵. В любом случае ясно то, что Иоанн не просто согласился с исповеданием, в котором провозглашалось, что Логос был личностным субъектом Христа и что этот же Логос дважды родился, но и живо распространял его в своих посланиях. Учение Феодорита очень бурно обсуждается¹⁶, зато в отношении Иоаннова учения не может быть никаких неясностей. Он, как и Кирилл, учил о двойном рождении Логоса.

Заявления Иоанна в данных посланиях свидетельствуют о том, что оказанная им поддержка Несторию в Ефесе не основывалась на действительной симпатии к харитологии и христологии последнего. И даже когда он утверждает, что нежелание признать *Theotokos* обозначает отказ от того, что наше спасение было совершено самим Богом, Иоанн тем самым показывает, что даже в самой Антиохии учение Феодора/Нестория не было чем-то обычным. Там тоже Церковь (сначала в лице Зластуа, а позже – Иоанна Антиохийского) верила, что личностным субъектом Христа был Логос, и, вполне вероятно, связывала это с тем, что спасение состоит в Божьем самодаровании нам в благодати. С этой точки зрения оказанную Иоанном поддержку Несторию в Ефесе можно расценивать как следствие того, что он был рассержен на анафематизмы и на то, что Кирилл открыл собор, не дождавшись его; к этому еще можно добавить вероятность того, что Иоанн тогда (еще) не осознал, что Несторий придерживался отличных от него взглядов. Хотя Сэллерс и утверждает, что обе стороны смогли бы распознать ценность своих противоположных позиций, если бы на соборе в Ефесе царила иная атмосфера¹⁷, я все-таки полагаю, что случилось бы совершенно обратное. Если бы Кирилл не

¹⁵ Wickham, *Cyril: Select Letters*, 222 прим.

¹⁶ Некоторые ученые, такие, как McNamara, 'Theodoret and the Unity of Person', 326; Romanides, 'Cyril's "One Physis" and Chalcedon', 91-2; а также Gray, 'Theodoret on the "One Hypostasis"', 303-4, считают, что Феодорит на протяжении всей жизни отказывался отождествлять единый субъект Христа с Логосом. Другие ученые, такие, как Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 494-5, усматривают у Феодорита заметный прогресс в христологическом учении и утверждают, что ко времени Халкидона он уже отождествлял субъект Христа с Логосом. Еще одни ученые, такие, как Jackson, 'The Ecclesiastical History', 5 и Mandac, 'L'Union christologique', 95-6, утверждают, что он был гораздо ближе к Кириллу, чем к Несторию еще в период Ефесского собора.

¹⁷ Sellers, *Two Ancient Christologies*, 233.

составлял свои анафематизмы или хотя бы сформулировал их более осмотрительно, если бы епископы подошли к исследованию Нестория менее претенциозно, то, как мне кажется, они обнаружили бы, что на его стороне было немного сочувствующих. Практически вся Восточная Церковь верила в то, что Сын Божий принял человечество в свою собственную личность и, будучи Богом, совершил для нас спасение; и только политические и межличностные противоборства помешали тому, чтобы в Ефесе это стало очевидным для всех. Политическое противоборство не было *причиной* спора, как утверждают некоторые. Оно скорее было *помехой*, не давшей осознать всю глубину богословских различий, которые существовали между Несторием и подавляющим большинством остальной стороны¹⁸.

Ученые иногда спрашивают, кто был настоящим Кириллом: автор анафематизмов или тот, кто подписал формулу согласия? Возможно, лучше спросить, кто был настоящим Иоанном Антиохийским: противник Кирилла в Ефесе или тот, кто до этого умолял Нестория признать имя *Theotokos*, а позже одобрил (и, возможно, даже написал) формулу согласия? Я считаю, что последнее как раз и было настоящим образом Иоанна Антиохийского и что его вера в двойное рождение Логоса была верой всей Восточной Церкви в целом. Дополнительное свидетельство тому – сам Кирилл, желавший защитить себя перед лицом своих более дерзновенных сподвижников, которые полагали, что выражение «две природы» в формуле согласия равносильно несторианству. Кирилл четко отделяет Иоанна и других Восточных епископов от Нестория, когда пишет: «Они Восточные епископы ясно заявили, что есть единый Христос, Сын и Господь, Слово Божье, невыразимо рожденное от Отца прежде всех веков; он же (τὸν αὐτὸν) родился в эти последние дни от женщины по плоти, и поэтому он – одновременно Бог и человек» (*Ep.* 50 [1.1.3.100]). Как мы видим, то, что Кирилл ищет и в общем-то находит у Иоанна и других – это недву-

¹⁸ Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, 168, утверждает, что в Ефесе Кирилл инициировал осуждение той веры, которой придерживалось большинство греческих богословов и, как следствие, был вынужден отступить через подписание формулы согласия. Однако послания Иоанна показывают, что все обстояло совершенно иначе. Более верной позиции придерживается Galtier, *L'Unité du Christ*, 62-6, утверждая, что противоборствовавшие между собой группы в Ефесе расходились во мнениях как раз по самому главному вопросу о двойном рождении Логоса.

смысленное заявление о том, что через воплощение Бог-Логос личным образом вступил в человеческий опыт. Такое исповедание сохраняет его представление о благодати и спасении, и когда он обнаруживает его, то не противится тому, чтобы поступиться в отношении остальной терминологии для описания Христовой личности¹⁹. Невзирая на терминологические расхождения между Кириллом и Восточными епископами, их вера о воплощении одинакова и в равной мере противоположна той, которой придерживались Феодор с Несторием²⁰. Поэтому нет оснований говорить о хорошо представленной антиохийской школе, когда на самом деле и Златоуст, и Иоанн Антиохийский, два главных представителя «антиохийцев», придерживались убеждений, более близких к Кириллу, чем к Феодору.

7.3. Латинская церковь от Лепория до Льва

Если мы считаем, что главный предмет христологического спора вращался не вокруг того, насколько тщательно проводилось различие между двумя реальностями во Христе, а вокруг того, исповедовалось ли собственное рождение Логоса от Марии, тогда будет очевидным, что Запад тоже придерживался христологии, более близкой к Кириллу, чем к Несторию. Не только Кассиан, но и Лепорий (под руководством Августина и других), а вместе с ним и Лев недвусмысленно заявляют, что Логос является единым личностным субъектом Христа, и хотя Целестин не писал ничего конкретного по этому вопросу, в некоторых местах все-таки видно, что он разделял это же самое мнение.

7.3.1. Лепорий и Августин

Будучи монахом, Лепорий кается в своем прошлом христологическом заблуждении в *Lib. Emend.* и признается в том, что

¹⁹ Ср. *Ep.* 40 к Акакию Мелитенскому (1.1.4.26-7), где Кирилл подчеркивает, по сути, ту же мысль. Позже в послании к Акакию (1.1.4.30) Кирилл цитирует сделанное ранее утверждение Иоанна из послания к Восточным епископам (*Ep. Or.* [1.1.7.56]), где последний утверждал, что Кирилл истолковал воплощение через привлечение разных традиций и что таким же образом традиция дошла и к Восточным верующим.

²⁰ Ср. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 288, который утверждает, что, хотя в формуле согласия и не использовалась терминология Кирилла, сам документ все же отражал его убеждения.

он отказывался раньше исповедовать, что Бог был рожден как человек, потому что не желал приписывать человеческое рождение бесстрастному Божеству (*Lib. Emend.* 2 [113]). Будучи исправлен и наставлен в своей нынешней вере, Лепорий пишет: «Мы исповедуем, что Иисус Христос, наш Господь и Бог, особый Сын Божий родился от Отца прежде веков, и веруем, что в последнее время Бог соделался человеком и родился от Святого Духа и Приснодевы Марии» (*Lib. Emend.* 3 [114]). Позже он утверждает, что раз Сын поистине стал человеком, «мы не боимся говорить, что Бог был рожден от человеческого существа, что Бог пострадал как человек, что Бог умер и прочее. Но мы гордимся, когда говорим, что Бог был рожден и что этот же Бог пострадал как человек (*secundum hominem*)» (*Lib. Emend.* 6 [117])²¹. В этих утверждениях мы наблюдаем очень близкое сходство в учении Августина/Лепория и Кирилла. В ответ на понятное, но неверное упрямство Лепория, когда тот отказывается приписывать Богу страдания, Августин утверждает, что Слово Божье поистине родилось, пострадало и умерло. Причина, в силу которой Лепорий соглашается признать свое заблуждение, заключается, возможно, в том, что он наконец осознал – спасение невозможно без того, чтобы Бог личным образом не соприкоснулся с человеческим опытом. Утверждение Лепория о том, что Бог пострадал *secundum hominem* похоже на Кириллово ὁ ἁθρωπος: Бог-Сын пострадал не в своем Божестве, а как человек.

7.3.2. Папа Целестин

Послания Целестина, написанные вскоре после Римского синода в 430 г., удивляют своей расплывчатостью; он не дает почти никаких намеков на то, в чем, по его мнению, заключалось заблуждение Нестория. Впрочем, есть ряд отрывков, в которых он отмечает, что Несторий отверг «рождение Христа и Бога нашего». К примеру, он убеждает Кирилла, чтобы тот избавил Нестория от заблуждений, выражаясь следующим образом: «Христос, Бог наш, о рождении которого началось изыскание, показал нам, что нужно переносить труды даже ради одной овцы и не отказываться нести ее на своих раменах, дабы не похитил ее волк» (*Ep.* 11.5 [1.2.6]). Позже в этом же

²¹ Кассиан цитирует оба отрывка в *De Incar. Dom.* 1.5 [242-4].

самом послании Целестин пишет, что для восстановления Нестория последний должен письменно исповедовать неправоту своего учения и «искренне обещать, что будет исповедовать ту веру о рождении Христа и Бога нашего, которую содержит Церковь Римская, церковь твоего священства, т. е. Кириллова, и вся Вселенская Церковь» (*Ep.* 11.7 [1.2.6]). Хотя эти два отрывка и нельзя считать достаточно конкретными, из них видно, что Целестин считал Христово рождение рождением самого Бога. В своем послании к клиру и народу константинопольскому Целестин дает немного больше подробностей:

Епископ Несторий проповедует отвратительное учение о Божестве Христа, Бога и Спасителя нашего и о его рождении от Девы, как бы потеряв чувство благоговения к нему [ко Христу] и забыв, что от этого зависит всеобщее спасение... Он разделяет в нашем Христе человеческую и Божественную природы, иногда называя Христа простым человеком (*solum hominem*), иногда представляя его в общении (*societatem*) с Богом в такой мере, в которой ему пожелается (*Ep.* 14.2 [1.2.15]).

Целестин считает, что Несторий рассматривал Христа как человека, заслужившего общение или взаимоотношения (*societas*) с Богом, а не как самого Бога, ставшего человеком. Неудивительно, что это очень похоже на то, как Кассиан рассматривал Нестория, и из заявлений Целестина можно увидеть, что корень проблемы, из-за которой Несторий отказывался признавать, что Бог родился как человек, кроется в сотериологических мотивах. Он считает, что для Нестория искупление – это человеческое восхождение к соединению с Богом, а не Божье нисхождение к человеку. Хотя расплывчатость Целестина и мешает делать конкретные заключения, похоже, что его сотериологические и христологические понятия согласуются с понятиями Кассиана и Кирилла: именно Бог должен был войти в историю и тем самым дать нам общение с ним самим.

7.3.3. Папа Лев Великий

С момента своего появления и до сих пор *Томос* Льва не перестает быть предметом бурных споров²². На Халкидонском

²² В разд. 1.1.2 и 1.1.3 отмечалось, что Harnack, *History of Dogma*, iv, 204-5 и Studer, *'Una Persona in Christo'*, 454, считают, что Лев и Кирилл противоречили друг другу, а Galtier, *L'Unité du Christ*, 75, 85, считает, что их учения согласовались между собой. Интересно также замечание Флоровского в Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, 293, о том, что Лев даже

соборе велись жгучие дискуссии о том, не подразумевалось ли под тремя утверждениями из параграфов 3 и 4 несторианское учение²³. Однако нам следует заметить, что в начале и в конце *Томоса* Лев утверждает, что Мария родила Бога-Логоса; в этом свете и нужно понимать его утверждения о двух природах во Христе. Обсуждая утверждения Никейского символа веры о Сыне, он пишет:

Он же – вечного Отца Единородный, извечно (*sempiternus*) рожденный от Святого Духа и Марии Девы. Это временное рождение ничего не убавило и не прибавило к этому Божественному и вечному рождению, но было устроено всецело для восстановления заблудшего человека, чтобы он [Христос] и смерть победил, и дьявола, *имеющего державу смерти*, сокрушил силою своей (Евр 2:14) (*Ep.* 28.2 [2.2.1.25]).

Заметим, что рожденный от Марии Сын является Единородным вечного Отца. *Sempiternus* можно понимать либо в качестве управляющего слова, обозначающего, что вечный Единородный Сын был рожден, либо в качестве прилагательного предиката к слову «рожденный» в том значении, что Единородный Сын был рожден вечным. В любом случае Лев недвусмысленно заявляет, что именно Логос был рожден от Марии и что его Божество не уменьшилось после этого рождения. Кроме того, Лев указывает, что целью рождения Логоса было восстановить людей, разрушить смерть и силу дьявола. И снова-таки, под спудом такого исповедания о том, что Логос был дважды рожден, кроются сотериологические мотивы.

В конце своего *Томоса* Лев обсуждает принцип *communicatio idiomatum*, в соответствии с которым мы вправе сказать, что Сын человеческий нисшел с Небес, а Сын Божий – принял на себя плоть от Марии. Он объясняет это так: «О Сыне Божьем

краем не затронул главный предмет спора и что его *Томос* был настолько расплывчато написан, что из него можно вычитать и мнение Нестория, и мнение Кирилла.

²³ В этих утверждениях говорится, что Христос «мог умереть по одному естеству и не мог умереть по другому» (*Ep.* 28.3 [2.2.1.27]), что «каждая из двух природ в соединении с другой действует так, как ей свойственно» (*Ep.* 28.4 [2.2.1.28]), и что «от одного источника происходит общее для той и другой [природы. – Прим. пер.] уничтожение, а от другого – общее их прославление» (*Ep.* 28.4 [2.2.1.29]). См. обсуждение этих утверждений на третьем деянии Халкидонского собора в *Ges. Chal.* 3.24-6 [2.1.2.81-2].

говорится, что Он был распят и погребен; претерпел же он это не в своем Божестве, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, а в своей немощной человеческой природе. Потому-то мы и исповедуем в символе, что Единородный Сын Божий был распят и погребен» (*Ер.* 28.5 [2.2.1.29]). Здесь мы наблюдаем такой же подход к Христовой смерти, как и у Лепория с Кириллом. Бог-Сын, Логос, был собственным образом рожден, распят и погребен, хотя все это произошло не в самом Божестве, а по его человеческой природе. Несмотря на то, что Лев приписывает автономии человеческой природе Христа более, чем того желали бы последователи Кирилла, он все же дает ясно понять, что все человеческие события в жизни Христа относятся к одному и тому же субъекту – Богу-Логосу. Для Льва, как и для Целестина, Кассиана и Лепория/Августина, главный смысл христологического заявления в том, что именно второе лицо Троицы является личностным субъектом во Христе.

7.4. Халкидонское вероопределение

Если в вопросе спасения и впрямь существовал консенсус, который требовал, чтобы Логос признавался личностным субъектом Христа, и если главные представители Церкви V столетия верили в двойное рождение Логоса, тогда и Халкидонское вероопределение следует понимать соответственно. Нам, конечно, не нужно отрицать, что в Халкидонском вероопределении более, нежели у Кирилла, акцентируется различие между Божественной и человеческой природами Христа; тем не менее данный акцент следует рассматривать в свете того, что Логос считался личностным субъектом во Христе, а на Халкидоне не было никого (за исключением, быть может, Феодорита), кто придерживался бы иных убеждений. Поскольку же Халкидонскому собору пришлось иметь дело не с проблемой несторианства, а с проблемой евтихианства, то и вероопределение не очень ясно выражает тот факт, что Логос является субъектом Христа²⁴. Вопрос личностного субъекта во Христе уже был разрешен в Ефесе, и не было никакой надобности возвращаться к нему повторно.

²⁴ Cp. Galtier, 'Cyrille et Léon à Chalcedoine', 386-7; Ortiz de Urbina, 'Das Symbol von Chalkedon', 408.

Впрочем, хотя Халкидонский собор и не затрагивал этого вопроса напрямую, в некоторых местах вероопределения все-таки наблюдается, что Логос «по умолчанию» воспринимался как единая личность Христа. Если взять такое выражение, как «рожденный прежде всех веков от Отца по Божеству, и он же самый (τὸν αὐτὸν) в последние дни пришедший ради нас и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы – по человечеству» (*Ges. Chal.* 5.34 [2.1.2.129]), то оно отражает те же намерения, которые наблюдаются и в формуле согласия – показать, что от Марии родился тот, кто был извечно рожден Отцом. Словосочетание «он же самый» находится в том же месте, в котором его использовали Иоанн с Кириллом в своем варианте формулы согласия, и, соответственно, отличается от более двусмысленного варианта у Феодорита. В дополнение к этому все вероопределение составлено вокруг трех утверждений, провозглашающих, что Христос является «одним и тем же (εἷς καὶ ὁ αὐτός) лицом». В вероопределении между первым и вторым утверждениями такого рода говорится, что Христос является одинаково и Богом, и человеком, а между вторым и третьим – подробно описывается союз между двумя природами, сохраняющими свою целостность. Таким образом, эти три утверждения разделяют вероопределение на два главных раздела, каждый из которых начинается и завершается заявлением о едином Христе. По мере чтения вероопределения эти утверждения «один и тот же» постепенно уточняются. В первом говорится: «исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа»; во втором: «Одного и того же Христа, Сына и Господа, Единородного»; и в третьем: «одного и того же Сына, Единородного Бога-Логоса, Господа Иисуса Христа» (*Ges. Chal.* 5.34 [2.1.2.129-30]). Из последовательного уточнения в этих утверждениях можно ясно видеть, что выражение «одного и того же Христа» – это не какая-то идиома, якобы обозначающая союз содействия между Логосом и человеком; это описание личности Логоса. Именно «Единородный Бог-Логос» является «одним и тем же». Эти утверждения были сформулированы собором, на котором преобладала мысль Кирилла и Льва, недвусмысленно исповедовавших, что Логос является личностным субъектом Христа и только так и нужно понимать смысл данных утверждений. Они отражают консенсус Церкви середины IV столетия, и несмотря на то, что

главная цель Халкидонского собора была сопряжена с другим вопросом, в нем все же проявляется всеобщая вера в двойное рождение Логоса.

7.5. Выводы и заключения

В 1939 г. Гальтьер сравнивал между собой три разных документа: *Lib. Emend.* Лепория, Кассианово *De Incar. Dom.* и формулу согласия. По его наблюдению:

Несмотря на различие в словах и формулировках, даже несмотря на смущающие и грубоватые выражения, эти люди твердо исповедовали тождество между Сыном Божиим и Марииным Сыном. Таким образом, становится очевидным заблуждение, которое приписывали Несторию; [он не верил. – *Прим. пер.*], что Бог, в строгом смысле слова, родился как человек. Поэтому и было разработано соответствующее учение в Ефесе о том, что именно Сын Божий, рожденный человеком, стал сыном Девы²⁵.

Позже Гальтьер утверждает, что Лепорий, Кассиан, Кирилл, Иоанн Антиохийский, Целестин и все остальные признавали, что именно Сын нисшел в утробу Девы и родился по плоти ради нашего спасения. Он говорит, что на этом учении основывалась вера всей Церкви и что нам нельзя рассматривать христологический спор как сплошное межличностное и политическое противоборство²⁶. Прделанное мною исследование Кирилла и Кассиана, и в частности краткий обзор по вопросу благодати и двойного рождения Логоса в разд. 7.2-4, подтверждают заключения Гальтьера. Если мы уходим от чисто терминологической заинтересованности и признаем, что решительным вопросом в христологии V столетия было двойное рождение Логоса, то мы не вправе утверждать, что Запад, формула согласия или даже Восточные христиане придерживались мнений, более близких к Несторию, чем к Кириллу. Не было никаких двух одинаковых по своему положению школ – одной якобы в Антиохии, а другой – в Александрии, и не нужно было выяснять, какую из них больше всего отображала Западная христология. Напротив, в первой половине V столетия был однозначный христологический консенсус, которому противостояли

²⁵ Galtier, *L'Unité du Christ*, 29.

²⁶ *Ibid.*, 69–70.

всего лишь две или три главные личности: Феодор, Несторий и, возможно, Феодорит.

Как показывает мое исследование, данный консенсус о Христовой личности подкреплялся в ранней Церкви единым глубоким взглядом на то, что я называю христологической благодатью. В случае Афанасия, Златоуста, Кирилла и Кассиана Логос провозглашался единым субъектом Христа, потому что это учение считалось главным средством сохранения того, что для них было библейской и всеобще признанной догмой в Церкви. Воплощение не стало бы средством прямого, личностного присутствия Божьего на земле, не будь двойного рождения Логоса. Воплощение не стало бы актом Божьего самодарования, не будь Христос – Сыном Божьим. И мы не стали бы сопричастниками Христова общения, позволяющего разделять его собственные отношения с Отцом, если бы Логос не был рожден от Марии. В этом и заключалось значение благодати и спасения, побудившее к сплоченному провозглашению того, что Логос был Мариин Сын, и это же представление помогает нам увидеть по-настоящему глубокое, четкое единство среди упомянутых выше авторов в вопросе благодати и христологии.

Соответственно, сто́ит поинтересоваться и тем, насколько же распространенным был этот консенсус. Мы видели, что учение о двойном рождении Логоса признавали и другие авторы этого периода. Чем же это было обусловлено? Тем ли, что, по их мнению, только Бог мог уничтожить человеческую смертность и тление? Или же тем, что они подобно Кириллу, верили в исключительную способность Бога давать нам свое общение с Отцом? Если имелось место первому, то подобное понимание соответствовало той части учения Кирилла и Кассиана, которую навряд ли можно было бы назвать собственно «Кирилловой» концепцией благодати. В таком случае мы могли бы заключить, что, несмотря на прочный консенсус в ранней Церкви в отношении того, кем должен был сподобиться Христос, чтобы нас спасти, существовало целое разнообразие убеждений о том, что или кого он, собственно, давал нам для спасения? Однако, если другие авторы того периода признавали двойное рождение Логоса на том же самом основании, что благодать означает соучастие в Божьем общении, которое есть внутри него самого, тогда мы вправе утверждать, что Кирилл был не единственный, кто придерживался такого

учения о благодати. Скорее, это было убеждением всей ранней Церкви в целом.

В связи с вопросом о том, насколько широко распространенным и прочным был этот консенсус, особенно поражает тот факт, что между Кириллом и Кассианам не было известно никакой связи – ни личной, ни литературной. Кроме того, учение Златоуста и даже его язык и терминология очень сильно отражают то, чему учил Кирилл, – и это при том, что между ними опять-таки не было никакой значительной связи. Сталкиваясь с такими близкими по содержанию представлениями о благодати и спасении на примере двух явно «независимых» авторов (тем более что они происходили из трех разных регионов и считались представителями двух разных школ), мы вправе полагать, что Кириллово учение о благодати, как и его христология, не были сугубо Кирилловыми или александрийскими, но что они отражали прочный и широко распространенный консенсус. В связи с этим целесообразно предположить, что последующие исследования смогут обнаружить такую же самую харитологию и в учении других авторов этого периода. Как я полагаю (и, возможно, дальнейшее исследование подкрепит мое мнение), исповедание Божественного Логоса-ставшего-человеком, который даровал нам свое собственное и природное общение (οἰκεῖότης φυσική) с Отцом, представляет собой всеобщий консенсус относительно того, во что верила Церковь V столетия.

Независимо от того, подтвердится ли мое предположение о прочности консенсуса в вопросе благодати и спасения дополнительными исследованиями по другим отцам, такой недвусмысленный консенсус ранней Церкви в отношении христологии дает важные выводы для современной Церкви. Лишь те современные христологические учения вправе заявлять о своей исторической авторитетности (я упоминал о ней в предисловии), в которых за отправную точку берется личное нисхождение Логоса до уровня людей и в которых учение о Божьем самодаровании играет главную роль в искуплении. Безусловно, если брать нисхождение Логоса за отправную точку, это означает, что мы подходим к христологии сверху, а такой подход мало бы понравился интерпретаторам XIX–XX столетий. Да и сегодня многие предпочитают подходить к христологии снизу, отталкиваясь от Иисусова человечества, о котором повествуется в Евангелиях, и только потом пытаться

понять, в каком смысле он был (или стал) также Богом. Для таких людей учение Феодора/Нестория о Христе и благодати будет куда более подходящим. Однако, признавая мнение, которого придерживался Феодор, мы должны осознавать, что оно не считалось одним из хорошо конкурирующих мнений наравне с другими, не говоря уже о том, чтобы быть доминирующим мнением Церкви. Как только в Церкви V столетия появилось представление о Христе, как об «облагодатствованном» человеке, возводящем людей к высшему уровню, оно везде было встречено в штыки. Когда же подобные мнения заново возникают в наши дни, то следует признать, что они не несут в себе никакой исторической авторитетности – разве что одно осуждение со стороны исторической Церкви. Но те, кто ценит отеческую веру и желает следовать ей, должны понимать, что это обязывает нас проповедовать о рождении Божьего Сына человеком, дарующего нам через это его самого. Только такое мнение закрепляет за собой авторитет ранней Церкви.

Эпилог

В стремлении постичь и прояснить таинство спасения во Христе мы наталкиваемся на разного рода проблемы, которые до известной степени остаются теми же независимо от времени. Христиане всегда считали, что между творением и Троициным Богом пролегают четко установленные границы, и вместе с тем мы также ощущали, что искупление в каком-то смысле преодолевает эту пропасть. Во Христе мы являемся (или, кто-то скажет, будем являться) Божьими чадами, соучастниками Божественного естества, сонаследниками Христа в Отчем Царстве. Но до какой степени или в каком смысле перекрывается эта пропасть между творением и Творцом? Где находятся точные границы сходства и отличия между Искупителем и искупленными? Каким образом Бог (или каким образом мы) преодолевает эту пропасть? Одно дело – *знать* из Писания и внутреннего свидетельства, что во Христе мы – дети Божьи, и совершенно другое – уметь *объяснить* это другим. Такая задача, по большому счету, и составляет нескончаемое призвание христианского богословия.

Несомненно, путь к более исчерпывающему пониманию таинства спасения не лишен опасностей, и история христианства приводит в доказательство много случаев, когда искажалась истина искупления или когда давались несоответствующие объяснения того, что Бог дарует нам во Христе. Мы на Западе очень часто стремимся истолковать преодоление пропасти между Творцом и творением в таких безличных терминах,

которые вовсе не отражают наш опыт познания Бога и самих себя. Чтобы избежать такого представления о христианском спасении, которое приводит к поглощению души в Божественную сущность, мы иногда склонны обезличивать (*depersonalize*) себя, а порой и Бога тоже. Если мы будем рассматривать спасение лишь в значении нетления и бессмертности, тогда наше представление о цели человеческой жизни будет носить слишком физический характер, будто бы согрешило одно тело и оно одно нуждается в искуплении. Если мы будем говорить о спасении лишь в значении юридического положения перед Богом или исключительно в значении отмены грехов, то уклонимся от истины в том, что ни Бог, ни человеческие существа по своей природе не являются *преимущественно* юридическими субъектами. Если мы желаем быть до конца верными Христовой вести, нам не следует пренебрегать теми способами, которые иначе объясняют взаимосвязь между искупленными людьми и Богом.

Аналогичным образом, христиане часто забывают связывать искупительные достижения непосредственно с личностью Христа. Когда мы чрезмерно подчеркиваем человеческий аспект в спасении, человеческое шествие к более превосходному веку при Божьем содействии, мы рискуем свести христианскую жизнь к морализму и отвести Богу всего лишь вспомогательную роль. И наоборот, христиане часто связывают спасение с таинственным декретом Бога настолько сильно, что воплощение и дело Христа приобретают вид не более чем обязательной формальности. Рассуждая о содержании и средствах спасения, мы часто забываем должным образом подчеркивать глубоко личную и родственную природу самого Бога и его взаимодействия со своим творением.

Пытаясь избежать подобных крайностей и правильно объяснить, кто же христиане во Христе, современная Церковь, на мой взгляд, должна прислушаться к представлению Кирилла, которое, вероятно, помимо Кассиана и других, разделялось как единое мнение всей ранней Церкви в целом. Возможно, это представление лучше других смогло сохранить границы между Богом и людьми и вместе с тем показать, каким образом христиане соучаствуют в Божественной жизни. Что значит быть Богом, как не то, чтобы обладать вечным, любящим общением трех равных между собой Божественных лиц? Что

значит быть чадом Божьим, как не то, чтобы оставаться конечным, смертным существом по природе и вместе с тем по благодати соучаствовать в том самом общении и жизни, которые присущи самому Богу? Чтобы совершить это спасение, Бог-Слово собственным образом соприкоснулся с человеческим опытом и стал нашим Братом, и все ради того, чтобы сделать нас приемными детьми и позволить нам разделить с ним ту радость и любовь, которая во все века была у него с Отцом.

Таблицы

Выявленные данные в таблицах 1–3 рассчитаны на то, чтобы дать представление об относительной частоте словоупотреблений в разных творениях Афанасия и Кирилла. Поданные цифры носят приблизительный характер и должны рассматриваться соответственно.

Таблица 1. Свод терминов οἰκειότης, ἴδιος и родственных форм в творениях Афанасия

Творения	οἰκειότης	οἰκεῖος	οἰκειώω	ιδιότης	ἴδιος	ιδιοποιέω
<i>Con. Gen.</i>	0	1	0	1	31	0
<i>De Incar. Ver.</i>	0	0	0	0	38	3
<i>De Dec. Nic.</i>	0	4	0	3	37	0
<i>De Sent. Dio.</i>	0	1	0	0	22	0
<i>Apol. Arian.</i>	0	11	0	0	23	0
<i>Hist. Arian.</i>	0	3	0	0	29	0
<i>Apol. Const.</i>	0	2	0	0	8	0
<i>Con. Arian.</i>	3	4	0	16	83	2
<i>Ex. Pss.</i>	2	25	5	0	43	3
<i>Vita Anton.</i>	1	1	0	0	15	0
<i>De Syn.</i>	0	7	0	2	23	0
<i>Apol. De Fuga</i>	0	2	0	0	12	0
<i>Tom. Anti.</i>	0	0	0	0	1	0
<i>Ep.</i>	0	2	0	4	104	1
<i>Frag. Var.</i>	0	0	0	0	13	1
Итого	6	63	5	26	682	10

Таблица 2. Свод терминов οἰκελότης, ἴδιος и родственных форм в ранних творениях Кирилла

Творения	οἰκελότης	οἰκελος	οἰκειω	ἰδιότης	ἴδιος	ἰδιοποιεω
<i>De Ador.</i>	23	54	3	1	183	0
<i>Glaph.</i>	19	32	5	0	158	0
<i>Ex. Pss.</i>	13	31	3	1	86	2
<i>Com. Proph. Min.</i>	29	53	4	0	323	0
<i>Com. Is.</i>	61	41	2	1	244	0
<i>Thes.</i>	0	82	3	14	202	6
<i>Trin. Dial.</i>	11	23	1	7	340	0
<i>De Incar. Vnigen.</i>	0	2	2	1	47	0
<i>Com. Matt.</i>	5	8	0	0	30	0
<i>Com. Luc.</i>	8	36	2	1	102	1
<i>Com. Johan.</i>	48	308	9	20	888	1
<i>Frag. Act.</i>	0	1	0	0	8	0
<i>Com. Paul. Ep.</i>	7	6	9	1	117	0
<i>Frag. Dog.</i>	0	0	0	0	8	0
<i>Frag. Ex.</i>	0	0	0	0	11	0
<i>Florilegium</i>	1	10	9	4	132	1
<i>Ep. Pasch. 1-16</i>	3	55	1	0	45	0
Итого	228	742	53	51	2924	11

Таблица 3. Свод терминов οἰκειότης, ἴδιος и родственных форм в поздних творениях Кирилла

Творения	οἰκειότης	οἰκεῖος	οἰκεῖω	ιδιότης	ἴδιος	ἰδιοποιέω
<i>Ep.</i>	1	6	9	1	155	0
<i>Hom.</i>	0	2	5	0	23	0
<i>Theot. Nol. Confit.</i>	0	0	0	0	7	0
<i>Con. Nes.</i>	0	5	3	0	200	0
<i>De Fide Theod.</i>	0	3	3	1	48	0
<i>De Fide Dom.</i>	1	4	3	0	84	0
<i>De Fide Aug.</i>	1	3	5	0	73	0
<i>Apol. Cap. Or.</i>	0	8	1	1	64	2
<i>Apol. Anath. Thdrt.</i>	1	4	5	4	36	0
<i>Expl. 12 Cap.</i>	0	2	0	0	17	0
<i>Apol. Theod.</i>	0	5	0	0	6	0
<i>Schol.</i>	1	0	5	0	44	0
<i>De Dog. Sol.</i>	0	0	0	0	8	0
<i>Resp. Tib.</i>	0	1	0	0	19	0
<i>Quod Vnus Christ.</i>	0	3	8	1	75	0
<i>Con. Dio. Theo.</i>	0	0	0	1	8	0
<i>Con. Julian.</i>	0	7	0	1	26	0
<i>Ep. Pasch. 17-30</i>	3	10	1	1	36	0
Итого	8	63	48	11	929	2

Таблица 4. οἰκελότης в ранних творениях Кирилла
(ок. 228 случаев употребления)

<i>В применении к взаимоотношениям между лицами Троицы (всего 12 раз):</i>	
Trin. Dial.	1 [SC 231.152], 3 [237.12], 4 [237.192], 6 [246.28] 2x, 6 [246.44]
Com. Johan.	2.1 [Pusey 1.159], 6.1 [2.231], 6.1 [2.232], 9.1 [2.438], 9.1 [2.442], 9.1 [2.451]
<i>В применении к взаимоотношениям между Богом/Христом и людьми (всего 206 раз):</i>	
De Ador.	1 [PG 68.208a], 2 [212c], 2 [228a], 2 [237b], 6 [460d], 6 [477b], 7 [504b], 7 [525b], 7 [532a], 9 [628d], 10 [677c], 11 [725b], 12 [801c], 12 [804b], 12 [804d], 14 [913c], 14 [940a], 14 [941b], 15 [949a], 16 [1013b], 16 [1032b]
Glaph. Gen.	1 [PG 69.29b], 2 [80a], 2 [81a], 4 [184a], 6 [313c], 6 [332c], 6 [332d], 7 [337b]
Glaph. Ex.	1 [389b], 1 [408d]
Glaph. Deut.	[PG 69.649d], [653c], [656a], [656b], [656c], [657b], [675d] 2x
Ex. Pss.	17 [PG 69.825c], 32 [873c], 32 [881a], 34 [896d], 34 [897d], 36 [936a], 36 [944a], 37 [964b], 41 [1000a], 41 [1000b], 44 [1040d], 78 [1197a], 117 [1269c]
Com. Os. 1	[Pusey 1.28], 1 [1.36] 2x, 1 [1.42], 2 [1.46], 2 [1.70], 2 [1.73], 2 [1.75], 2 [1.76], 5 [1.196], 5 [1.202], 5 [1.204], 6 [1.225], 6 [1.250]
Com. Amos.	1 [Pusey 1.394], 1 [1.395], 2 [1.418]
Com. Mich.	3 [Pusey 1.700]
Com. Nah.	1 [Pusey 2.21]
Com. Soph.	1 [Pusey 2.188], 1 [2.191], 1 [2.192], 2 [2.239], 2 [2.240]
Com. Zach.	1 [Pusey 2.323], 2 [2.347], 4 [2.441]
Com. Mal.	1 [Pusey 2.577]
Com. Is.	1.1 [PG 70.13a-b], 1.2 [100c], 1.3 [112b], 1.3 [144a], 1.5 [237d], 1.5 [244a], 3.1 [580c], 3.1 [584b], 3.1 [596d], 3.1 [601a], 3.1 [605b], 3.2 [660d], 3.2 [661d], 3.3 [701d-704a], 3.3 [713c], 3.3 [724c], 3.3 [728c], 3.3 [732c], 3.5 [820b], 3.5 [824b], 3.5 [832d], 4.1 [877c], 4.1 [884d], 4.1 [885d], 4.1 [888c], 4.1 [889a], 4.1 [889b], 4.3 [980d], 4.3 [985c], 4.3 [988a], 4.3 [1021b], 4.4 [1041c], 4.4 [1064c], 4.4 [1084c] 2x, 4.4 [1085a] 2x, 4.4 [1085b], 4.5 [1104b], 4.5 [1109c], 4.5 [1116b] 2x, 5.1 [1145d], 5.2 [1192b], 5.2 [1193c], 5.2 [1201a] 2x, 5.2 [1204c], 5.2 [1205c] 2x, 5.2 [1228c], 5.3 [1244b], 5.4 [1309a], 5.4 [1337d], 5.5 [1393b], 5.5 [1396a], 5.6 [1401a], 5.6 [1401b], 5.6 [1433a], 5.6 [1440d]
Trin. Dial.	1 [SC 231.154], 1 [231.182], 4 [237.22], 6 [246.16]
Com. Matt.	[TU 61, frag. 201], [frag. 221], [frag. 246]
Com. Luc.	[PG 72.560c], [609a], [777c] 3x, [780d], [784a], [820c]

Продолжение табл. 4

Com. Johan.	1.9 [Pusey 1.132], 1.9 [1.135], 2.1 [1.189], 2.1 [1.237], 2.5 [1.284], 3.5 [1.446], 3.5 [1.449], 4.7 [1.630], 4.7 [1.631], 4.7 [1.632], 4.7 [1.641], 5.5 [2.85], 5.5 [2.86], 6.prooem.[2.110], 6.prooem.[2.111] 2x, 6.1 [2.167], 6.1 [2.212], 6.1 [2.231] 2x, 6.1 [2.232], 6.2 [2.233] 4x, 6.2 [234] 2x, 7.frag. [2.264], 9.prooem. [2.389], 10.2 [2.555], 10.2 [2.563] 6x, 11.8 [2.690], 11.12 [3.12], 11.12 [3.13], 12.prooem. [3.82]
Com. Rom.	[Pusey 3.182], [3.223], [3.225], [3.237], [3.241], [3.242]
Com. 2 Cor.	[3.250]
Ep. Pasch. 9	[SC 392.158], 10 [392.192], 13 [PG 77.700a]
Florilegium Cyrillianum	1x
<i>В применении к взаимоотношениям между людьми (всего 10 раз):</i>	
De Ador.	16 [PG 68.1045c], 17 [1077b]
Glaph. Gen.	4 [PG 69.184a]
Com. Os.	5 [Pusey 1.184]
Com. Is.	3.4 [PG 70.781d]
Trin. Dial.	1 [SC 231.156]
Com. Matt.	[TU 61, frag. 225], [frag. 256]
Com. Johan.	6.prooem. [Pusey 2.131] 2x

Таблица 5. Термины *unitas* и *unio* в творениях Кассиана
(ок. 62 случаев употребления)

<i>В применении к общей связи между людьми и духами (всего 2 раза):</i>	
Conlat.	7.9 [SC 42.255] 2x
<i>В применении к общению между людьми (всего 2 раза):</i>	
De Inst. Coen.	4.8 [SC 109.130]
Conlat.	24.26 [SC 64.200]
<i>В значении соглашения, союза веры или цели (всего 7 раз):</i>	
De Inst. Coen.	5.4 [SC 109.196]
Conlat.	16.3 [SC 54.226] 2x, 16.6 [54.228], 18.10 [64.22]
De Incar. Dom.	7.28 [CSEL 17.386], 7.31 [390]
<i>В значении пребывания (inhabitation) Духа или Бога в теле человека (всего 4 раза):</i>	
Conlat.	7.10 [SC 42.255], 7.11 [42.255], 7.12 [42.256], 7.13 [42.257]
<i>В применении к союзу христианина со Христом (всего 4 раза):</i>	
Conlat.	3.1 [SC 42.140], 19.8 [64.46], 23.5 [64.145], 23.11 [64.153]
<i>В применении к христологическому союзу (всего 40 раз):</i>	
De Incar. Dom.	1.2 [CSEL 17.238], 1.2 [239], 2.3 [250], 2.4 [255], 3.1 [262], 4.4 [290], 4.5 [290-1] 7x, 4.13 [301], 5.5 [307], 5.6 [310] 2x, 5.7 [310] 2x, 5.7 [313] 2x, 5.8 [314] 4x, 5.9 [316] 2x, 5.10 [318] 2x, 5.11 [319], 5.12 [321] 2x, 6.20 [347], 6.22 [348] 3x, 6.22 [349] 2x, 7.17 [373], 7.17 [374]
<i>В применении к единству внутри Троицы (всего 3 раза):</i>	
Conlat.	9.34 [SC 54.70], 10.7 [54.81]
De Incar. Dom.	7.17 [CSEL 17.374]

Таблица 6. Термины *societas* и *socius* в творениях Кассиана
(ок. 27 случаев употребления)

<i>В применении к сочетанию понятий или категорий/группы предметов (всего 5 раз):</i>	
De Inst. Coen.	2.5 [SC 109.66]
Conlat.	5.10 [SC 42.198], 12.1 [54.121], 22.3 [64.119]
De Incar. Dom.	6.5 [CSEL 17.330]
<i>В применении к общей взаимосвязи между людьми (всего 7 раз):</i>	
Conlat.	3.19 [SC 42.162-3] 2x, 5.23 [42.214], 8.21 [54.28], 14.14 [54.202], 16.2 [54.224]
De Incar. Dom.	6.5 [CSEL 17.330]
<i>В применении к брачному и половому союзу (всего 4 раза):</i>	
Conlat.	3.19 [SC 42.162-3], 21.9 [64.83], 24.26 [64.200]
De Incar. Dom.	5.11 [CSEL 17.319]
<i>В применении к близкой дружественной связи между людьми (всего 7 раз):</i>	
De Inst. Coen.	2.12 [SC 109.80], 7.17 [318]
Conlat.	16.1 [S C 54.223], 16.2 [54.223], 16.3 [54.225], 16.14 [54.233], 16.28 [54.247]
<i>В применении к общению христианина со Христом (всего 2 раза):</i>	
Conlat.	1.14 [SC 42.93], 23.5 [64.145]
<i>В применении к христологическому союзу (всего 2 раза):</i>	
De Incar. Dom.	5.1 [CSEL 17.302], 7.27 [385]

Таблица 7. Термины *consortium* и *consors* в творениях Кассиана
(ок. 56 случаев употребления)

<i>В применении к сочетанию понятий или категорий/группы предметов (всего 2 раза):</i>	
Conlat.	16.2 [SC 54.224], 22.3 [64.118]
<i>В применении к тем, кто в чем-то соучаствует (всего 5 раз):</i>	
De Inst. Coen.	4.5 [SC 109.128], 5.26 [234], 12.33 [500]
Conlat.	9.17 [SC 54.57], 24.11 [64.182]
<i>В применении к соглашению между людьми (всего 2 раза):</i>	
Conlat.	7.19 [SC 42.261]
De Incar. Dom.	7.30 [CSEL 17.389]
<i>В применении к общей взаимосвязи между людьми (всего 25 раз):</i>	
De Inst. Coen.	Praef. [SC 109.25], 2.16 [86], 8.18 [358], 9.7 [374], 11.6 [432]
Conlat.	Praef. [SC 42.75], Praef. [42.76], 3.1 [42.140], 5.4 [42.192], 5.9 [42.197], 7.9 [42.255], 8.10 [54.18], 10.6 [54.80], 17.10 [54.256], 18.5 [64.15], 18.5 [64.16] 2x, 19.4 [64.41], 19.9 [64.47], 19.10 [64.47], 19.10 [64.48] 2x, 19.11 [64.48], 19.15 [64.54], 23.5 [64.146]
<i>В применении к брачному или половому союзу (всего 2 раза):</i>	
Conlat.	16.10 [SC 54.230-1], 24.26 [64.200]
<i>В применении к близкой дружественной связи между людьми (всего 12 раз):</i>	
De Inst. Coen.	2.5 [CSEL 17.66], 10.2 [386] 2x, 12.30 [496]
Conlat.	3.1 [SC 42.140], 16.11 [54.232], 16.17 [54.237], 18.16 [64.31], 18.16 [64.32], 23.2 [64.140], 24.26 [64.200], 24.26 [64.203]
<i>В применении к общению христианина со Христом (всего 5 раз):</i>	
Conlat.	1.14 [SC 42.93], 17.9 [54.255], 21.9 [64.83], 23.5 [64.146] 2x
<i>В применении к христологическому союзу (всего 3 раза):</i>	
De Incar. Dom.	1.3 [CSEL 17.239], 2.3 [250], 4.5 [290]

Таблица 8. Термины *familiaritas*, *familiariter* и *familiaris*
в творениях Кассиана

<i>В применении к близкой связи или сочетанию предметов или понятий (всего 3 раза):</i>	
De Inst. Coen.	8.1 [SC 109.336]
Conlat.	5.10 [SC 42.199], 23.16 [64.161]
<i>В применении к привычным (familiar) делам, мирским заботам или собственности (всего 5 раз):</i>	
Conlat.	4.21 [SC 42.186], 8.12 [54.20], 21.26 [64.101], 21.26 [64.102], 24.23 [64.194]
<i>В применении к осведомленности (familiarity) человека в добродетели (всего 1 раз):</i>	
De Inst. Coen.	5.4 [SC 109.194]
<i>В применении к общей взаимосвязи между людьми (всего 5 раз):</i>	
De Inst. Coen.	4.16 [SC 109.142], 11.18 [444]
Conlat.	7.26 [SC 42.269], 17.1 [54.250], 20.11 [64.70]
<i>В применении к дружественной связи между людьми либо между людьми и духами (всего 4 раза):</i>	
Conlat.	8.12 [SC 54.20], 8.13 [54.20], 8.19 [54.26], 20.4 [64.61]
<i>В применении к близкой дружественной связи между людьми либо между людьми, ангелами и Богом (всего 8 раз):</i>	
Conlat.	2.2 [SC 42.112], 6.10 [42.230], 8.15 [54.23], 9.18 [54.55], 9.35 [54.71], 14.4 [54.185], 23.5 [64.147]
De Incar. Dom.	5.15 [CSEL 17.324]

Таблица 9. Термины *amicus* и *amicitia* в творениях Кассиана
(ок. 37 случаев употребления)

<i>В значении любви к пороку, добродетели или предметам (всего 4 раза):</i>	
Conlat.	1.13 [SC 42.91], 1.20 [42.103], 10.10 [54.88], 21.28 [64.103]
<i>В применении к дружественной связи между людьми и демонами (всего 1 раз):</i>	
Conlat.	8.10 [SC 54.19]
<i>В применении к близкой дружественной связи между людьми (всего 25 раз):</i>	
De Inst. Coen.	4.16 [SC 109.142], 5.32 [240], 12.27 [490]
Conlat.	6.3 [SC 42.222], 8.24 [54.35], 9.34 [54.67], 11.13 [54.115] 2x, 16.2 [54.223] 3x, 16.3 [54.225] 2x, 16.6 [54.227], 16.6 [54.228] 2x, 16.8 [54.230], 16.18 [54.238] 2x, 16.18 [54.239] 2x, 16.28 [54.247] 3x, 22.12 [131]
<i>В применении к близкой дружественной связи между людьми и Богом (всего 7 раз):</i>	
Conlat.	6.3 [SC 42.223], 7.21 [42.264], 11.12 [54.114] 3x, 11.13 [54.117], 21.18.[64.93]

Библиография

Данная библиография поделена на два раздела, в каждом из которых представлена только непосредственно цитируемая в настоящей книге литература. Все названия источников расположены хронологически и следуют после указания имени автора.

Тексты и переводы творений отцов Церкви

По каждому первоисточнику в библиографии приводится следующая информация:

1. Сокращенное название творения на латинском (то же название дается и в тексте настоящей работы).
2. Полное название творения на латинском в соответствии с *CPG* или *CPL*.
3. Точное место творения в *PG* или *PL*, если оно там есть.
4. Использованное критическое издание творения, если таковое имелось.
5. Переводы творения, с которыми я сверялся, если такие находились.

Жирным шрифтом выделены самые лучшие творения, на которые и даются ссылки в тексте и примечаниях настоящей работы. (Читатель должен помнить, что все цитаты из творе-

ний отцов поданы в английском переводе; ответственность за него лежит на мне, и он не связан напрямую с указанными ниже английскими переводами).

Августин:

(*De Grat. Lib. Arb.*) *De gratia et libero arbitrio* – **PL 44.881-912**

NPNF (1) 5.443-65 (англ. пер.)

(*De Corrept. Grat.*) *De correptione et gratia* – **PL 44.915-46**

NPNF (1) 5.471-91 (англ. пер.)

(*De Praed. Sanct.*) *De praedestinatione sanctorum* – **PL 44.959-92**

NPNF (1) 5.497-519 (англ. пер.)

(*De Don. Pers.*) *De dono perseuerantiae* – **PL 45.993-1034**

NPNF (1) 5.525-52 (англ. пер.)

(*Ep.*) *Epistolae* 194, 214, 215, 219 – **PL 33.874-91, 968-74, 991-2**

CSEL 57.176-214, 380-96, 428-31 (текст)

FaCh 30.301-32; 32.57-68, 99-102. (англ. пер.)

Афанасий Великий:

(*Con. Gen.*) *Oratio contra gentes* – **PG 25.4-96**

Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione. Edited and translated by Robert W. Thomson. **2-133.** Oxford: Clarendon Press, 1971. (текст и англ. пер.)

SC 18 (текст и фр. пер.)

(*De Incar. Ver.*) *Oratio de incarnatione Verbi* – **PG 25.96-197**

Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione. 134-277. (текст и англ. пер.)

SC 199 (текст и фр. пер.)

(*Vit. Anton.*) *Vita Antonii* – **PG 26.837-976**

SC 400 (текст и фр. пер.)

NPNF (2) 4.195-221 (англ. пер.)

(*Ex. Pss.*) *Expositiones in Psalmos* – **PG 27.60-545**

(*Con. Arian.*) *Orationes contra Arianos 3* – **PG 26.12-468**

NPNF (2) 4.306-431 (англ. пер.)

(*De Syn.*) *De synodis Armini in Italia et Seleucia in Isauria* – **PG 26.681-794**

NPNF (2) 4.451-80 (англ. пер.)

Диодор:

(Frag.) *Fragmenta dogmatica*

Abramowski, Rudolf. 'Der theologische Nachlaß des Diodor von Tarsus.' *ZNW* 42 (1949): 19-69.

(фрагменты текстов, лат. верс., сир. верс. и нем. пер.)

Евагрий Понтийский:

(Prac.) *Practicus*

SC 171 (текст и фр. пер.)

(Keph. Gnost.) *Kephalaia gnostica*

Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Edited and translated by A. Guillaumont. *Patrologia Orientalis* 28. Paris: Firmin-Didot et Compagnie, 1958. (сир. верс. и фр. пер.)

Иоанн Антиохийский:

(Ep. Nes.) *Epistola ad Nestorium* – PG 77.1449-57

ACO 1.1.1.93-5 (текст)

Festugière, ed. *Ephèse et Chalcédoine.* 139-43. (фр. пер.)

(Ep. Cyr.) *Epistola ad Cyrillum* – PG 77.169-73

ACO 1.1.4.7-9 (текст)

Festugière, ed. *Ephèse et Chalcédoine.* 474-6. (фр. пер.)

(Ep. Six.) *Epistola ad Xystum episcopum Romae*

ACO 1.1.7.158-60 (текст)

(Ep. Or.) *Epistola ad omnes episcopos Orientis* – PG 84.573-5

ACO 1.1.7.156-7 (текст)

Иоанн Златоуст:

(Hom. Stat.) *Homiliae 21 de statu ad populum Antiochenum habitae* – PG 49.15-222

NPNF (1) 9.331-489 (англ. пер.)

(Cat. 3 Bap.) *Catecheses 3 ad baptizandos*

SC 366 (текст и фр. пер.)

ACW 31 (англ. пер.)

(Cat. 8 Bap.) *Catecheses 8 ad baptizandos*

SC 50bis (текст и фр. пер.)

ACW 31 (англ. пер.)

(Hom. Johan.) *Homiliae in Johannem* – PG 59.23-482

NPNF (1) 14.1-334 (англ. пер.)

FaCh 33 (англ. пер.)

- (*Hom. Rom.*) *Homiliae in epistolam ad Romanos* – **PG 60.391-682**
NPNF (1) 11.335-564 (англ. пер.)
- (*Hom. Phil.*) *Homiliae in epistolam ad Philippenses* – **PG 62.177-298**
NPNF (1) 13.184-398 (англ. пер.)
- (*Hom. Laz.*) *Homilia in quadriduanum Lazarum* – **PG 50.641-644**

Иоанн Кассиан:

- (*De Inst. Coen.*) *De institutis coenobiorum* – **PL 49.53-476**
SC 109 (текст и фр. пер.)
NPNF (2) 11.199-290 (англ. пер.)
- (*Conlat.*) *Conlationes* – **PL 49.477-1328**
SC 42, 54, 64 (текст и фр. пер.)
NPNF (2) 11.293-545 (англ. пер.)
 ACW 57 (англ. пер.)
- (*De Incar. Dom.*) *De incarnatione Domini contra Nestorium* – **PL 50.9-272**
CSEL 17.235-391 (текст)
NPNF (2) 11.549-621 (англ. пер.)

Иринеи Лионский:

- (*Adu. Haer.*) *Aduersus haereses* – **PG 7.437-1224**
SC 100, 153, 211, 264, 294 (фрагменты текста, лат. верс. и фр. пер.)
ANFa 1.315-567 (англ. пер.)
- (*Dem. Praed.*) *Demonstratio praedicationis apostolicae*
SC 62 (фр. пер. армянской верс.)
St. Irenaeus: The Demonstration of the Apostolic Preaching. Translated by J. Armitage Robinson. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920. (англ. пер. армянской верс.)

Целестин (Келестин):

- (*Ep.*) *Epistolae* 11-14 – **PL 50.459-500**
ACO 1.2.5-12, 15-22 (текст)
Ephèse et Chalcédoine: Actes des Conciles. Translated by A.J. Festugière. Textes, Dossiers, Documents 6. 112-36. Paris: Beauchesne, 1982. (фр. пер.)

Кирилл Александрийский:

(*Ep. Pasch.*) *Epistolae paschales* – **PG 77.401-981**

SC 372, 392 (текст и фр. пер.)

Burns, William H. 'The Festal Letters of Saint Cyril of Alexandria: The Manuscript Tradition, Text and Translation (Letters 1 to 5).' Ph.D. Dissertation, University of Southampton, 1988. (текст и англ. пер.)

[Цитаты из посланий 1-11 даются по SC 372 и 392; цитаты из посланий 12-30 даются по PG 77.]

(*De Ador.*) *De adoratione et cultu in spiritu et ueritate* – **PG 68.133-1125**

(*Glaph.*) *Glaphyra in Pentateuchum* – **PG 69.9-678**

(*Com. Proph. Min.*) *Commentarius in 12 prophetas minores* – PG 71.9-1061, 72.9-364

Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini, in 12 prophetas. Edited by P.E. Pusey. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1868. (текст)

(*Com. Is.*) *Commentarius in Isaiam prophetam* – **PG 70.9-1449**

(*Thes.*) *Thesaurus de sancta et consubstantiale trinitate* – **PG 75.9-656**

(*Trin. Dial.*) *De sancta trinitate dialogi 7* – PG 75.657-1124

SC 231, 237, 246 (текст и фр. пер.)

(*De Incar. Vnigen.*) *De incarnatione unigeniti* – PG 75.1189-1253

SC 97.188-301 (текст и фр. пер.)

(*Com. Johan.*) *Commentarii in Johannem* – PG 73.9-1056, 74.9-756

Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini, in d. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tibersium diaconum duo. Edited by P.E. Pusey. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872. (текст)

LoF 43, 48 (англ. пер.)

[При ссылке на это творение в квадратных скобках помечается номер книги и главы Кириллова комментария, а не номер главы и стиха комментируемого им Евангелия от Иоанна.]

(*Com. Paul. Ep.*) *Fragmenta in sancti Pauli epistolas* – PG 74.773-1006

Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini, in d. Joannis evangelium. Vol 3. 173-440. (текст)

(*Theot. Nol. Confit.*) *Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri* – PG 76.256-92

ACO 1.1.7.19-32 (текст)

Lavaud, Benoît, and Herman Diepen. 'Saint Cyrille d'Alexandrie: Court Traité contre ceux qui ne veulent pas reconnaître Marie Mère de Dieu.' *RThom* 56 (1956): 688-712. (фр. пер.)

(*Con. Nes.*) *Libri 5 contra Nestorium* – PG 76.9-248

ACO 1.1.6.13-106 (текст)

LoF 47.1-184 (англ. пер.)

(*De Fide Theod.*) *Oratio ad Theodosium imperatorum de recta fide* – PG 76.1133-1200

ACO 1.1.1.42-72 (текст)

Festugière, ed. *Ephèse et Chalcédoine*. 69-108. (фр. пер.)

(*De Fide Dom.*) *Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide* – PG 76.1201-1336

ACO 1.1.5.62-118 (текст)

(*De Fide Aug.*) *Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide* – PG 76.1336-1420

ACO 1.1.5.26-61 (текст)

(*Apol. Cap. Or.*) *Apologia 12 capitulorum contra Orientales* – PG 76.316-385

ACO 1.1.7.33-65 (текст)

(*Apol. Anath. Thdrt.*) *Apologia 12 anathematisorum contra Theodoretum* – PG 76.385-452

ACO 1.1.6.110-146 (текст)

(*Expl. 12 Cap.*) *Explanatio 12 capitulorum* – PG 76.293-312

ACO 1.1.5.15-25 (текст)

McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Supplements to *Vigiliae Christianiae* 23. 282-93. Leiden: E.J. Brill, 1994. (англ. пер.)

(*Schol.*) *Scholia de incarnatione unigeniti* – PG 75.1369-1412

ACO 1.5.219-31 (фрагменты текста)

ACO 1.5.184-215 (лат. верс.)

LoF 47.185-236 (англ. пер.)

McGuckin. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. 294-335. (англ. пер.)

(*Quod Vnus Christ.*) *Quod unus sit Christus* – PG 75.1253-1361
Cyrille d'Alexandrie: Deux dialogues christologiques. SC

97. 302-514. 1964. (текст и фр. пер.)

LoF 47.237-319 (англ. пер.)

(*Con. Theo.*) *Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum* – PG 76.1437-52

Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini, in d. Joannis evangelium. Vol 3. 492-537. (текст)

LoF 47.320-62 (англ. пер.)

(*De Dog. Sol.*) *De dogmatum solutione* – PG 76.1065-1132

Cyril of Alexandria: Select Letters. Edited and translated by L.R. Wickham. 180-213. Oxford: Clarendon Press, 1983. (текст и англ. пер.)

(*Resp. Tib.*) *Responsiones ad Tiberium diaconum*

Wickham, ed. ***Cyril of Alexandria: Select Letters. 132-79.*** (текст и англ. пер.)

(*Ep.*) *Epistolae* – PG 77.9-390

ACO 1.1.1.10-119 passim; 1.1.2.66-70; 1.1.3.45-101 passim; 1.1.4.15-32, 34-61; 1.1.5.10-13; 1.1.6.110-11, 151-62; 1.1.7.137-72 passim; 1.4.206-32 passim; 1.5.310-15; 2.1.3.66-7; 3.201-2; 4.1.87. (текст)

Wickham, ed. *Cyril of Alexandria: Select Letters.* (текст и англ. пер. посланий *Ep.* 4, 17, 40, 44, 45, 46 и 55)

FaCh 76, 77 (англ. пер. всех посланий)

Лев Великий:

(*Ep.* 28) *Epistola ad Flavianum Constantinopolitanum (Tomus)* – PL 54.755-82

ACO 2.2.1.24-33 (текст)

ACO 2.1.1.10-20 (греч. верс.)

Festugière, ed. *Actes du concile de Chalcedoine.* 32-7. (фр. пер.)

NPNF (2) 12.38-43 (англ. пер.)

Лепорий:

(*Lib. Emend.*) *Libellus emendationis* – PL 31.1221-30

CCSL 64. 111-23 (текст)

Несторий:

(*Ep.*) *Epistolae*

Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Edited by Friedrich Loofs. 165-202. Halle: Max Niemeyer, 1905. (фрагменты текстов и лат. верс.)

- Norris, Richard A., Jr., ed. *The Christological Controversy*. 135-40. Philadelphia: Fortress Press, 1980. (англ. пер. *Ep.* 5)
 (Ser.) *Sermones Nestoriana*. 225-350. (фрагменты текстов и лат. верс.)
 Norris, ed. *The Christological Controversy*. 123-31. (англ. пер. *Ser.* 9)
 (Lib. Her.) *Liber Heraclidis Nestorius. Le Livre d'Hérclide de Damas*. Translated by F. Nau. Paris: Letouzey et Anj, 1910. (фр. пер. сирийской верс.)
 Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Edited and translated by G.R. Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925. (англ. пер. сирийской верс.)

Ориген:

- (De Princ.) *De principiis* – PG 11.115-414
 SC 252, 268 (фрагменты текста, лат. верс. и фр. пер.)
 Origen: *On First Principles*. Translated by G.W. Butterworth. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973. (англ. пер.)

Проспер Аквитанский:

- (Con. Collat.) *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra collatorem* – PL 51.213-76
 ACW 32.70-138 (англ. пер.)

Тертуллиан:

- (De Car.) *De carne Christi* – PL 2.751-92
 Q. *Septimii Florentis Tertulliani De Carne Christi Liber*. Edited and translated by Ernest Evans. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1956. (текст и англ. пер.)
 SC 216 (текст и фр. пер.)
 (Adu. Prax.) *Aduersus Praxean* – PL 2.153-96
 Q. *Septimii Florentis Tertulliani Aduersus Praxean Liber*. Edited and translated by Ernest Evans. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1948. (текст и англ. пер.)

Феодор Мопсуэтский:

- (De Incar.) *De incarnatione* – PG 66.969-94

Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli Commentarii: The Latin Version with the Greek Fragments. Vol. 2: 1 Thessalonians – Philemon, Appendices, Indices. Edited by H.B. Swete. 290-312. Cambridge: University Press, 1882. (фрагменты текста, лат. и сир. верс.)

Norris, ed. *The Christological Controversy*. 113-22. (англ. пер. некоторых фрагментов)

(Hom. Cat.) *Homiliae catecheticae*

Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Réproduction phototypique du ms. Mingana Syr. 561. Translated by Raymond Tonneau and Robert Devreesse. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. (сир. верс. и фр. пер.)

Woodbrooke Studies: Christian Documents Edited and Translated by A. Mingana. Vol. 5: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed and Vol. 6: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1932-33. (сир. верс. и англ. пер.)

(Pecc. Orig.) *Contra defensores peccati originalis – PG 66.1005-12*
Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli Commentarii. Vol. 2. 332-7. (фрагменты текста, лат. и сир. верс.)

(Frag. Gen.) *Fragmenta in Genesim – PG 66.635-46*

Феодорит Кирский:

(Ep. 151) *Epistola ad eos qui in Euphratesia et Osrhoena regione Syria, Phoenicia et Cilicia uitam monasticam degunt – PG 83.1416-40*

NPNF (2) 3.325-32 (англ. пер.)

Халкидонский собор:

(Ges. Chal.) *Gesta concilii Chalcedonensis*

ACO 2.1.1.55-196; 2.1.2.3-42, 69-163 (текст)

Festugière, ed. *Ephèse et Chalcedoine*. 659-895. (фр. пер.)

Actes du concile de Chalcedoine: Sessions 3-6 (La définition de la Foi). Translated by A.J. Festugière. Cahiers d'orientalisme 4. Geneva: Patrick Cramer, 1983. (фр. пер.)

Дополнительная литература

В целях алфавитного расположения указываемой литературы частицы «de», «du» и «van» приводятся как часть фамилии, а «von» – имени. В тех случаях, когда приводится несколько работ одного и того же автора, их наименования даются в хронологическом порядке – по первому году издания, хотя обычно мною цитируются самые последние издания. Если в дополнение к собственным работам у автора также имеются критические работы, они приводятся после первых, независимо от года их издания.

Abramowski, Luise. 'Zur Theologie Theodors von Mopsuestia.' *ZKG* 72 (1961): 263-93. [E.T. by L.R. Wickham in *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, 1-36. Great Yarmouth: Variorum, 1992.]

_____. *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Louvain: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 242, Subsidia 22, 1963.

Amann, Émile. 'Nestorius et sa doctrine.' *DThC* 11 (1931): 76-157.

_____. 'Semi-Pélagiens.' *DThC* 14 (1939): 1796-1850.

_____. 'L'affaire Nestorius vue de Rome.' *RevSR* 23 (1949): 5-37, 207-44; 24 (1950): 28-52, 235-65.

Angstenberger, Pius. *Der reiche und der arme Christus: Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert*. Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte 12. Edited by Ernst Dassmann and Hermann-Josef Vogt. Bonn: Borengässer, 1997.

Arnou, R. 'Nestorianisme et Néoplatonisme: L'unité du Christ et l'union des "Intelligibles".' *Gr.* 17 (1936): 116-31.

Azkoul, Michael. 'Peccatum originale: The Pelagian Controversy.' *PBR* 3 (1984): 39-53.

Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and adapted by W.F. Arndt and F.W. Gingrich. Chicago: University of Chicago Press, 1957. (Revised and augmented by F.W. Gingrich and F.W. Danker, 1979.)

Bethune-Baker, James F. *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*. London: Methuen, 1903. 8th ed. 1949.

- _____. *Nestorius and his Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge: University Press, 1908.
- Blanchette, Oliva. 'Saint Cyril of Alexandria's Idea of the Redemption.' *ScEc* 16 (1964): 455-80.
- Boulnois, Marie-Odile. 'Le souffle et l'Esprit: Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de *Gn* 2, 7 en lien avec celle de *Jn* 20, 22.' *RechAug* 24 (1989): 3-37.
- _____. *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Collection des Études Augustiniennes 143. Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1994.
- Braaten, Carl E. 'Modern Interpretations of Nestorius.' *ChH* 32 (1963): 251-67.
- Brand, Charles. 'Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien: Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Éphèse.' Ph.D. Dissertation, Université de Strasbourg, 1954.
- Brown, Robert F. 'On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus' *Adversus Haereses* iv, 38.' *SJTh* 28 (1975): 17-25.
- Burghardt, Walter J. *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. Studies in Christian Antiquity 14. Woodstock, Maryland: Woodstock College Press, 1957.
- Campenhansen, Hans von. *The Fathers of the Greek Church*. London: Adam & Charles Black, 1963. (German 1st edition 1955).
- Cappuyns, Mareul. 'Cassien (Jean).' *DHGE* 11 (1949): 1319-48.
- Chadwick, Henry. 'Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy.' *JThS*, n.s., 2 (1951): 145-64.
- Chadwick, Owen. 'Euladius of Arles.' *JThS* 46 (1945): 200-5.
- _____. *John Cassian*. 2d ed. Cambridge: University Press, 1968.
- Charlier, Noël. 'Le "Thesaurus de Trinitate" de saint Cyrille d'Alexandrie: Questions de critique littéraire.' *RHE* 45 (1950): 25-81.
- Chesnut, Roberta C. 'The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides.' *JThS*, n.s., 29 (1978): 392-409.
- Chitty, Derwas J. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1966.
- Christophe, Paul. *Cassien et Césaire: Prédicateurs de la morale monastique*. Recherches et synthèses: Section de morale 2. Paris: Éditions J. Duculot, 1969.

- Codina, Victor. *El Aspecto Christologico en la Espiritualidad de Juan Cassiano*. Orientalia Christiana Analecta 175. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1966.
- Clavis Patrum Graecorum*. Edited by M. Geerard and F. Glorie. Vol 3. Brepols-Turnhout: Editores Pontificii, 1979.
- de Durand, G.M, ed. *Cyrille d'Alexandrie: Deux dialogues christologiques*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.
- de Vogüé, Adalbert. 'Monachisme et Église dans la pensée de Cassien.' In *Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique*, Théologie 49, 213-40. Aubier: Éditions Montaigne, 1961.
- _____. 'Pour comprendre Cassien: Un survol des Conférences.' *CCist* 39 (1977): 250-72. [E.T. by J.B. Hasbrouck, 'Understanding Cassian: A Survey of the Conferences.' *CistS* 19 (1984): 101-21.]
- Devreesse, Robert. *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.
- de Vries, Wilhelm. 'Der "Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre.' *OCP* 7 (1941): 91-148.
- Dewart, Joanne McWilliam. *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*. Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 16. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1971.
- _____. 'The Notion of "Person" Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia.' *StPatr* 12 (1975) [TU 115]: 199-207.
- _____. 'The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's Letter 187.' *AugSt* 10 (1979): 113-32.
- Dhôtel, Jean-Claude. 'La "Sanctification" du Christ d'après Hébreux, 2:11. Interprétation des Pères et des Scholastiques Médiévaux.' *RSR* 47 (1959): 515-43.
- Diepen, Herman M. *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*. Textes et études théologiques. Bruges: Desclée de Brouwer, 1957.
- _____. 'L'Assumptus Homo patristique.' *RThom* 63 (1963): 225-45, 363-88; 64 (1964): 33-52, 365-86.
- Dillon, John. *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. London: Gerald Duckworth & Company, 1977.
- Dratsellas, Constantine. 'Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers with Special Reference to St. Cyril of

- Alexandria.' *Theol(A)* 38 (1967): 579-608; 39 (1968): 192-230, 394-424, 621-43. [Данная статья была переиздана в виде книги и опубликована в Афинах, 1968.]
- _____. 'Man in his Original State and in the State of Sin According to St. Cyril of Alexandria.' *Theol(A)* 41 (1970): 441-55, 545-56; 42 (1971): 519-47. [Данная статья была переиздана в виде книги и опубликована в Афинах, 1971.]
- du Manoir de Juaye, Hubert. *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
- Florovsky, Georges. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*. Collected Works of Georges Florovsky 8. Vaduz, Germany: Büchervertriebsanstalt, 1987. (Прежде издано на русском в 1931-33).
- Frend, William H.C. 'Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century.' *SCH* 8 (1972): 19-29.
- Galtier, Paul. *L'unité du Christ: Être, personne, conscience*. Paris: Beauchesne, 2d ed. 1939.
- _____. 'Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine.' In *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. 1: Der Glaube von Chalkedon*, ed. A. Grillmeier and H. Bacht, 345-87. Würzburg: Echter-Verlag Würzburg, 1951.
- _____. 'Saint Cyrille et Apollinaire.' *Gr.* 37 (1956): 584-609.
- _____. 'Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'incarnation.' *RSR* 45 (1957): 161-86, 338-60.
- Gebremedhin, Ezra. *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 17. 1977.
- Gibson, Edgar C.S, ed. 'The Works of John Cassian.' In *Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian, NPNF* (2) 11. New York: Christian Literature Company, 1894.
- Gould, Graham. 'Cyril of Alexandria and the Formula of Reunion.' *DR* 106 (1988): 235-52.
- Gray, Patrick. 'Theodoret on the "One Hypostasis": An Antiochene Reading of Chalcedon.' *StPatr* 15 (1984): 301-4.
- Greer, Rowan A. *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*. Leighton Buzzard: Faith Press, 1961.

- _____. *The Captain of our Salvation: A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973.
- _____. 'The Analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's Christology.' *JThS*, n.s., 34 (1983): 82-98.
- Gregorios, Paulos Mar. 'The Relevance of Christology Today.' In *Christ in East and West*, ed. P. Fries and T. Nersoyan, 97-112. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by John Bowden. London: A.W. Mowbray & Co, 1965. Rev. ed. 1975.
- Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris: Libraire Lecoffre, 1938.
- _____. 'Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre.' *ZKG* 65 (1953-54): 1-15.
- Guillaumont, Antoine. *Les 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Patristica Sorbonensia 5. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- Guillet, Jacques. 'Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche: Conflit ou malentendu?' *RSR* 34 (1947): 257-302.
- Guy, Jean-Claude. 'Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?' *StPatr* 8 (1966) [TU 93]: 363-72.
- Hahn, August, ed. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Revised and expanded by G.L. Hahn. 3d edition. Breslau: Verlag von E. Morgenstern, 1897.
- Hallman, Joseph M. 'The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople.' *J ECS* 5 (1997): 369-91.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Vols. 3 and 4. Translated from the 3d German edition by N. Buchanan *et al.* London: Williams & Norgate, 1897. (Они включены во 2-й том 1-го немецкого издания за 1885 г. и 3-го немецкого издания за 1894 г.)
- Harper, James. 'John Cassian and Sulpicius Severus.' *ChH* 34 (1965): 371-80.
- Hay, Camillus. 'St. John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ.' *FrancSt* 19 (1959): 298-317.
- _____. 'Antiochene Exegesis and Christology.' *ABR* 12 (1964): 10-23.

- Hodgson, Leonard. 'The Metaphysic of Nestorius.' *JThS* 19 (1918): 46-55.
- Holze, Heinrich. *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum: Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian, und Benedikt von Nursia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Jackson, Blomfield, ed. 'The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret.' In *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc.*, NPNF (2) 3. New York: Christian Literature Company, 1892.
- Janssens, L. 'Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie.' *EThL* 15 (1938): 233-78.
- Jouassard, Georges. 'L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428: Essai de chronologie et de synthèse.' In *Mélanges E. Podechard: Études de sciences religieuses offertes pour son Éméritat, 159-74*. Lyon: Facultés Catholiques, 1945.
- _____. 'Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie en christologie dans les premières années de son épiscopat.' *REByz* 11 (1953): 175-86.
- Jugie, Martin. *Nestorius et la controverse nestorienne*. Bibliothèque de théologie historique. Paris: Beauchesne, 1912.
- _____. 'La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie.' *EOr* 15 (1912): 12-27.
- Kelly, John N.D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1958. 5th ed. 1977.
- _____. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1995.
- Kline, Francis. 'Regula Benedicti 73:8: A Rule for Beginners.' In *Erudition at God's Service: Studies in Medieval Cistercian History II*, ed. J.R. Sommerfeldt, Cistercian Studies Series 98, 97-108. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1987.
- Koen, Lars. *The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 31. 1991.
- Kuhlmann, Karl-Heinz. 'Eine dogmengeschichtliche Neubewertung von Johannes Cassianus *De incarnatione Domini contra Nestorium libri 7*.' Th.D. Dissertation, University of South Africa, 1983.

- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Lawrenz, M.E. 'The Christology of John Chrysostom.' *StPatr* 22 (1989): 148-53.
- Lera, José Maria. 'Théodore de Mopsueste.' *DSp* 15 (1991): 385-400.
- Lewis, Charlton, and Charles Short. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Liébaert, Jacques. *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés Catholiques de Lille 58. Lille: Facultés Catholiques, 1951.
- Loofs, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge: University Press, 1914. (Reprint, New York: Burt Franklin Reprints, 1975.)
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clark & Company, 1957. (Прежде издано на французском в 1944.)
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- _____. 'The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril.' *StPatr* 19 (1989): 198-202.
- Liddell, Henry G., and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by H.S. Jones and R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1843. (9-е издание 1940 г. с добавлениями, дополненными в 1996.)
- Mahé, Joseph. 'Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche.' *RHE* 7 (1906): 505-42.
- _____. 'La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie.' *RHE* 10 (1909): 30-40, 469-92.
- _____. 'Cyrille (saint), patriarche d'Alexandrie.' *DThC* 3 (1923): 2476-2527.
- Mandac, Marijan. 'L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au concile d'Éphèse.' *ETHL* 47 (1971): 64-96.
- Markus, R.A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: University Press, 1990.

- McGuckin, John A. 'The Christology of Nestorius of Constantinople.' *PBR* 7:2-3 (1988): 93-129.
- _____. 'Did Augustine's Christology Depend on Theodore of Mopsuestia?' *HeyJ* 31 (1990): 39-52.
- _____. 'The Influence of the Isis Cult on St Cyril of Alexandria's Christology.' *StPatr* 24 (1993): 291-9.
- _____. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 23. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- McKenzie, John L. 'Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia.' *TS* 19 (1958): 345-73.
- McKinion, Steven A. *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 55. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- McNamara, Kevin. 'Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy.' *IThQ* 19 (1952): 254-78; 20 (1953): 172-91.
- _____. 'Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ.' *IThQ* 22 (1955): 313-28.
- Meunier, Bernard. *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut, et la question monophysite*. Théologie historique 104. Paris: Beauchesne, 1997.
- Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, rev. ed. 1975. (Прежде издано на французском в 1969).
- Michel, Otto. 'οἶκος κτλ.' *TDNT* 5 (1967): 119-59.
- Munz, Peter. 'John Cassian.' *JEH* 11 (1960): 1-22.
- Norris, Richard A., Jr. *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- _____. 'Toward a Contemporary Interpretation of the Chalcedonian Definition.' In *Lux in Lumine: Essays to Honor W. Norman Pittenger*, ed. R.A. Norris, Jr., 62-79. New York: Seabury Press, 1966.
- _____. 'Christological Models in Cyril of Alexandria.' *StPatr* 13 (1975) [TU 115]: 255-68.
- O'Keefe, John J. 'Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology.' *TS* 58 (1997): 38-60.
- O'Keefe, Dunstan. 'The *Via Media* of Monastic Theology: The Debate on Grace and Free Will in Fifth-Century Southern Gaul.' *DR* 112 (1994): 264-83; 113 (1995): 54-73.

- Olphe-Galliard, Michel. 'Cassien (Jean).' *DSp* 2 (1953): 214-76.
- Ortiz de Urbina, Ignacio. 'Das Symbol von Chalkedon: Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung.' In *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Vol. 1: Der Glaube von Chalkedon*, ed. A. Grillmeier and H. Bacht, 389-418. Würzburg: Echter-Verlag Würzburg, 1951.
- Parvis, P.M. 'The *Commentary on Hebrews* and the *Contra Theodorum* of Cyril of Alexandria.' *JThS*, n.s., 26 (1975): 415-19.
- Peasants, Phyllis Rodgerson. 'Making Christian the Christians: The Baptismal Instructions of St. John Chrysostom.' *GOTR* 34 (1989): 379-92.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Phan, Peter C. *Grace and the Human Condition. Message of the Fathers of the Church 15*. Edited by Thomas Halton. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988.
- Prestige, George L. *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940.
- Pristas, Lauren. 'The Theological Anthropology of John Cassian.' Ph.D. Dissertation, Boston College, 1993.
- Pusey, Philip Edward, ed. *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorum, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide at principissas, De recta fide ad augustas, Quod unus Christus dialogus, Apolgeticus ad imperatorum*. Oxford: Clarendon Press, 1877.
- Ramsey, Boniface, ed. *John Cassian: The Conferences*. ACW 57. New York: Paulist Press, 1997.
- Raven, Charles E. *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*. Cambridge: University Press, 1923.
- Rea, Robert F. 'Grace and Free Will in John Cassian.' Ph.D. Dissertation, St. Louis University, 1990.
- Richard, Marcel. 'L'introduction du mot 'Hypostase' dans la théologie de l'Incarnation.' *MSR* 2 (1945): 5-32, 243-70.
- Romanides, John S. 'Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach.' *GOTR* 5:2 (1959-60): 140-85.

- _____. 'St. Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon.' *GOTR* 10:2 (1964-65): 82-107.
- Rousseau, Philip. 'Cassian, Contemplation and the Coenobitic Life.' *JEH* 26 (1975): 113-26.
- _____. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford: University Press, 1978.
- Russell, Norman, ed. *Cyril of Alexandria*. The Early Church Fathers. London: Routledge, 2000.
- Samuel, Vilakuvel C. 'Some Facts about the Alexandrine Christology.' *IJT* 11 (1962): 136-42.
- _____. 'One Incarnate Nature of God the Word.' *GOTR* 10:2 (1964-65): 37-53.
- Schwartz, Eduard. *Konzilstudien I: Cassian und Nestorius*. Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 20. 1-17. Straßburg: Karl J. Trübner, 1914.
- _____. *Cyrril und der Mönch Viktor*. Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 208.4. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., 1928.
- Scipioni, Luigi I. *Nestorio e il concilio di Efeso: Storia, dogma, critica*. Milan: Vita e Pensiero, 1974.
- Sellers, Richard V. *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Antioch and Alexandria in the Early History of Christian Doctrine*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940.
- Siddals, Ruth M. 'Logic and Christology in Cyril of Alexandria.' Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1984.
- _____. 'Logic and Christology in Cyril of Alexandria.' *JThS*, n.s., 38 (1987): 341-67.
- Stewart, Columba. *Cassian the Monk*. Oxford: University Press, 1998.
- Studer, Basil. 'Una Persona in Christo: Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen.' *Aug.* 25 (1985): 453-87.
- Sullivan, Francis A. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Analecta Gregoriana 82. Rome: Universitatis Gregorianae, 1956.
- Torrance, Thomas F. *Theology in Reconciliation: Essays Towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*. London: Geoffrey Chapman Publishers, 1975.

- Trakatellis, Demetrios. 'Being Transformed: Chrysostom's Exegesis of the Epistle to the Romans.' *GOTR* 36 (1991): 211-29.
- Tugwell, Simon. 'Evagrius and Macarius.' In *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones *et al*, 168-75. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1986.
- Turner, H.E.W. 'Nestorius Reconsidered.' *StPatr* 13 (1975) [*TU* 115]: 306-21.
- _____. *Jesus the Christ*. London: A.W. Mowbray & Co., 1976.
- van Bavel, Tarsicius J. *Recherches sur la christologie de saint Augustin: L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*. Paradosis 10. Fribourg: Éditions Universitaires, 1954.
- Vannier, Marie-Anne. 'Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De incarnatione Domini*?' *StPatr* 24 (1993): 345-54.
- Vöobus, Arthur. 'Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia.' *ChH* 33 (1964): 115-24.
- Weaver, Rebecca Harden. *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*. Patristic Monographs Series 15. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1996.
- Weigl, Eduard. *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*. Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 5.2-3. Edited by A. Ehrhard and J.P. Kirsch. Mainz: Verlag von Kirchheim & Co., 1905.
- _____. *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373-429)*. Münchener Studien zur historischen Theologie 4. Munich: Joseph Kösel & Friedrich Pustet, 1925.
- Welch, Lawrence J. *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. San Francisco: Catholic Scholars Press, 1994.
- _____. 'Logos-Sarx? Sarx and the Soul of Christ in the Early Thought of Cyril of Alexandria.' *SVTQ* 38 (1994): 271-92.
- Wickham, Lionel R. 'Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria.' In *Typus, Symbol, Allegorie bei den ȳstlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. Margot Schmidt and Carl Friedrich Geyer, 41-53. Eichstätter Beiträge 4. Regensburg: Friedrich Pustet Regensburg, 1981.

- _____. 'Pelagianism in the East.' In *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, 200-13. Cambridge: University Press, 1989.
- _____, ed. *Cyril of Alexandria: Select Letters*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Wilken, Robert L. 'Tradition, Exegesis, and the Christological Controversies.' *ChH* 34 (1965): 123-45.
- _____. *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1971.
- _____. 'St Cyril of Alexandria: The Mystery of Christ in the Bible.' *ProEccl* 4 (1995): 454-78.
- Young, Frances M. 'A Reconsideration of Alexandrian Christology.' *JEH* 22 (1971): 103-14.

Предметный указатель

- Августин 10*, 12*, 17-8, 153*, 166*, 190*, 194, 217, 247-8, 251
- Александрия:
епископская кафедра 2, 3, 7, 8*, 55, 141
школа 4-6, 8-9, 233, 253
александрийская мысль 69, 73, 94, 96-7, 99, 103-4, 227, 240-1, 255
- Аманн, Эмиль 10, 206, 216
- антропологическая благодать,
см. благодать, антропологическая
- Антиохия:
епископская кафедра 245
школа 4-6, 8-12, 233, 241, 247
антиохийская мысль 12, 233
- Аполлинарий/аполлинарианство 9, 121, 136, 143, 217
- Арий/арианство 2, 27-30, 60, 72*, 87, 94, 98-9, 103-2, 104, 109, 121, 237
- Афанасий 23, 27-9, 46, 73, 75, 80*, 84, 88, 94, 96-100, 102-5, 138, 143, 199*, 227, 234, 238, 240, 241, 254
- благодать:
антропологическая 15-7
христологическая 15-7, 24, 198, 254
как Божье самодарование 78, 81-4, 86, 88, 112, 132, 140, 190, 204, 245, 255
как εὐδοκία 41-3, 63-4
как прощение 139-43, 207, 225
как дар общения, см. общение (communion и fellowship)
как дар святости, см. святость
как дар нетления, см. нетление
как сила, поддержка или содействие 31, 39, 41-49, 51, 53, 55-6, 58, 65, 69, 71, 77*, 82-3, 112, 117, 123, 149, 151, 153, 155, 158-9, 161, 163, 169, 182, 184, 188-9, 190, 226, 230-1, 234, 236, 238, 252, 258

* Звездочка, следующая за номером страницы, указывает, что ссылка содержится в сноске.

- как ответ на человеческое усилие 43-5, 156-62, 188-9
- как то, что производит человеческое усилие 167-70, 189
- близость (общения) 88-9, 92-9, 102, 106-7, 110-2, 117, 119-21, 123, 138, 146, 148, 179, 181, 184, 188, 204, 208, 230
- Бог-Отец, см. Отец
- Бог-Сын, см. Логос
- Бог-Дух, см. Святой Дух
- богословие 4-5, 13, 15*, 19, 33-4, 51, 94*, 119, 132*, 162, 188, 214, 236*, 258
- Бран, Шарль 152*, 162, 195
- Бургхардт, Вальтер 76-7, 92, 83
- Бэсун-Бэйкер, Джеймс 11
- Вайгл, Эдуард 18*, 78
- вождь 50
- воплощение 1, 5-6, 11-2, 15, 17*, 20, 24-5, 28, 30, 47, 49-50, 61, 63-4, 69, 72*, 79, 91, 100-1, 114-6, 118, 120, 122-5, 128, 132-7, 141, 143, 145, 147, 162, 166, 195-7, 208, 211, 215, 219-22, 226, 231, 238, 242, 247, 254, 258
- как принятие или усвоение человека 1, 21, 24-6, 28, 30-1, 44-65, 67-8, 84, 98, 101, 113, 115, 120-2, 123-5, 128, 130, 133, 135-6, 138-9, 143, 206-8, 211, 216, 219-21, 226, 230-2, 238-40, 242, 246, 250
- как нисхождение Логоса до уровня человека 78, 130, 135, 203, 207, 238-40, 242, 249-50, 253, 255
- воспринятый человек 24, 25, 30-1, 44-56, 58-9, 61-4, 67-8, 120-1, 123, 128, 133, 186, 206, 208, 211, 216-7*, 219-21, 226, 230-2, 238, 240, 242*, 243
- Восток/Восточная Церковь 6, 19, 227, 246
- Гальтьер, Пауль 12, 55, 216, 253
- Гарнак, Адольф фон 9-10, 20
- Гебрэмедхин, Эзра 147
- гностицизм 21
- Грегориос, Паулос 10
- грехопадение 20-2, 37, 75, 77, 99, 234-5
- Греческая Церковь, см. Восточная Церковь
- Грир, Роуэн 9, 37, 41, 51, 69
- Гриллмайер, Элойс 11, 214, 241
- двойное рождение, см. Логос, двойное рождение
- двухактная модель спасения 20-3, 31, 35, 73, 234
- де Вогье, Адальберт 171
- Дева, см. Мария; *Theotokos*
- Девресс, Роберт 36-7
- Дипье, Герман 136
- Диодор Тарсский 7, 28-30, 45, 62, 233, 236*, 241
- Дух, см. Святой Дух
- душа Христа 47, 136, 243
- Евагрий Понтийский 154, 156, 177, 227
- Евтихий/евтихианство 216, 251
- Евтихианский спор 4, 16, 233
- единство Троицы 106, 110
- единство Христа, см. христологический союз
- единство Церкви, см. консенсус
- единосущный/единосущие (ὁμοούσιος) 27, 60, 103, 110-2, 115, 128, 243-4, 251
- Ефес, собор (431 г. н. э.) 3-4, 8, 16-8, 64*, 149, 213, 233, 241-2, 245*
- Жансан, Л. 76-7

- Запад/Западная Церковь 4, 6, 10, 15, 18-9, 152, 217, 247, 253
- Златоуст (Иоанн) 19, 233-41, 247, 254-5
- Иисус, см. Христос
- Иоанн Антиохийский 7, 12, 19, 62, 233, 241-7, 253
- Иоанн Златоуст, см. Златоуст (Иоанн)
- Иоанн Кассиан, см. Кассиан (Иоанн)
- ипостасный союз 55, 59, 130; см. также христологический союз, реальный (сущностный)
- Ириной Лионский 21-3, 27*, 35, 73
- искупление (Искупитель) 13-15, 20-1, 35, 49, 54, 67-8, 74-7, 84, 113, 161, 173*, 188, 194, 196-7, 211-2, 114, 222, 225-6, 229, 232, 235, 242, 249, 255, 257-8; см. также спасение (Спаситель)
- Кассиан (Иоанн) 5-6, 10, 16-19, 32, 59, 149, 151-233, 236-7, 247, 249, 251-5, 258
- Келли, Джон 12
- Кирилл Александрийский 5-14, 16-17, 19, 23, 32, 55, 59, 63-4, 66, 71-149, 151-2, 182-4, 189, 191, 200, 206*, 207, 215-6, 225-7, 229-34, 237-41, 243-9, 250-8
- Кириллова мысль (учение) 9, 17*, 19, 32, 71, 78-9, 110-1, 113, 117-8, 120, 133, 135, 141-2, 144*, 147-9, 189, 193, 204-5, 215, 218, 227-8, 234, 236, 248, 252, 254-5
- композит, см. христологический союз, как композит
- консенсус, христологический: политический 2, 3-4 богословский 4-6, 13, 146, 149, 227, 233, 241, 251-5
- Константинополь: епископская кафедра 2, 3, 7, 141, 206*, 226 первый собор (381 г. н. э.) 2 второй собор (553 г. н. э.) 32* крещение 50, 160, 166, 205 как знак будущего изменения 33-2, 38-9, 235 как знак нынешнего изменения 235
- Латинская Церковь, см. Западная Церковь
- Лауз, Эндрю 96-9, 177, 188
- Лев, папа 8-12, 17-9, 247, 249-52
- Лебьер, Жак 104, 135-6
- Лепорий I 9, 193-5, 217, 247-8, 251, 253
- личный субъект Христа, см. Христос, личный субъект
- Логос: поступающий как Бог 28-9, 78-9, 115, 239 поступающий как человек 28-9, 116, 218, 239 равенство с Отцом 30, 80, 96, 109, 129, 238*, 258 двойное рождение 29, 131, 141-3, 213-4, 223, 230, 232, 243-6, 251, 253-4 как Отчий Собственный Сын 96-8, 101-2, 113, 115 как пребывающий в восприятии человека 25, 43-5, 51-2, 62-4, 66, 121-2, 205, 207, 220-3 как содействующий восприятию человеку 43-5, 48-53, 56, 120, 229-32, 252 как принявший человечество в свою собственную личность 20, 26, 84-5, 99-101, 115, 135, 210, 214-5, 230, 240

- личностное присутствие
12-3, 121-2, 130-1, 133,
138-41, 147-8, 247
- трансцендентность и бес-
страстность 27, 30, 60-2,
69, 232
- как субъект во Христе
24-6, 28, 65-6, 78, 122-3,
128-32, 144-6, 151, 191,
205-6, 211-2, 216-8, 223,
226, 232, 238-9, 242-5,
247, 251-4
- подчиненность Отцу 27
- страдание и смерть
27, 45, 100, 126, 138-9,
211, 226, 238-9, 251
- Луфс, Фридрих 7
- Любовь 43, 63*, 92-3, 111-
3, 168-9, 181, 183-7, 213, 231,
242, 258, 259; *см. также*
общение (communion и fel-
lowship);
- МакКинион, Стивен 133
- Мария 12, 29, 44, 62-3,
120, 131, 138, 141-3, 194, 198,
202-3*, 205, 207, 209, 210-2,
214, 227, 232, 239, 241-5, 247-
8, 250, 252, 254
- Маркус, Р. А. 154
- модели спасения 20-4, 31, 73, 75;
см. также трехактная модель
спасения; двух-актная модель
спасения
- монах 7, 18, 134, 142,
153-5, 157-64, 166-9, 171,
175-82, 184-91, 194, 198, 223,
226-7, 231, 243, 247
- монашество (монашеский)
18, 151-9, 161-7, 169-75, 177,
180, 182, 184-5, 191, 195-8,
204, 215, 225, 231, 236
- неоплатонизм 42*, 200
- Несторианский спор 4, 7, 16,
18, 24, 72, 75*, 119, 128, 136,
146-7, 149, 152, 229, 231, 233
- несторианство 10, 195*, 206*,
217, 246, 251
- Несторий 5-14, 16, 18-19,
30-3, 47, 55, 59-69, 71, 82, 88,
120-3, 128, 130, 134-5, 138,
141, 144, 146, 149, 151-153*,
182, 193-5, 199, 200, 202, 205-
16, 219-21, 224-6, 229-33, 241-
3, 245-9, 253-4, 256
- нетление/нетленность 16, 33-
4, 36, 38-9, 57-8, 67-8, 73, 77,
83-6, 88, 93, 99, 113, 17, 137,
146, 148, 224, 230, 234-5, 258
- Никея:
символ, *см.* символ
первый собор (325 г. н. э.)
1-2, 27
никейское учение 2
- Норрис, Ричард 12, 37, 133
- обожение 16, 58, 71, 88, 107,
148; *см. также* спасение
- общение (communion и fellowship)
71, 89, 92-4, 97-8, 99-100, 102-
3, 105-13, 117, 119-21, 123-7,
136-7, 140, 143, 146, 148-9,
151, 153, 157, 172-4, 177-80,
182, 183-4, 188-9, 191, 193,
197-8, 203-5, 214, 222, 226,
230-1, 237, 249, 254-5, 258-9
- общение, природное 109-12,
137, 148-9, 183, 230, 238, 255
- О'Киф, Джон 11
- Ориген 22-23, 45*, 73, 227
- оригенизм 37*, 154
- Отец 1, 27-30, 58, 61, 73,
76, 79-80, 87, 89-94, 96-8, 100,
102-4, 106-13, 114-8, 128-9,
131-2, 136-7, 139-40, 141-3,
146, 148-9, 181-6, 188-9, 191,
196, 204, 209-12, 220, 224,
227, 230-2, 238, 240-1, 243-4,
246, 248, 250-2, 254-5, 259
- падшее состояние /падшая при-
рода 76, 84

- Пелагианский спор 15
 пелагианство 14, 194-5*, 206
 Пелагий 194-5
 первопроходец, см. вождь
 платонизм 9, 188
 политика 2-4, 7-8, 12, 242, 246, 253
 Полупелагианский спор 15, 18, 154*, 168*, 189
 полупелагианство 147, 166-7
 предузнание 15, 37, 43-4, 49, 53, 157, 207
 Престидж, Джордж 8, 64
 природное общение, см. общение (communion и fellowship), природное
 псилантропство 206
 радость 259
 разум, человеческий 121, 156, 161, 175, 177-8, 181, 183
 разум Христа; см. душа Христа
 разумная душа Христа, см. душа Христа
 Римский синод (430 г. н. э.) 153*, 241, 248
 Рим, епископская кафедра 2-3, 7, 18, 55, 141, 206*, 243, 249
 Романидес, Джон 244
 Рэйвен, Чарльз 9
 Салливен, Фрэнсис 28
 свобода:
 как освобождение, даруемое Христом от греха и тления 47-8, 67, 110, 129, 197
 как избавление человечества от греха и тления 14, 48, 68, 81, 163
 как свобода воли человека 15, 21-2, 36, 38, 43-5, 51, 54, 58, 68, 159, 168
 святость 73-4, 77*, 81-6, 112-3, 146, 148
 Святой Дух 40, 42, 57, 61, 73-9, 82-3, 85-6, 91, 97, 100, 102, 106, 109-11, 113-17, 124, 128, 139, 142, 143, 148, 168-9, 185, 199, 202, 204, 235, 237, 248, 250
 семантический союз, см. христологический союз, как семантическое единство
 Сиддэлс, Рут 100-1, 121
 синтез/синтетический союз, см. христологический союз, как синтез
 символ/утверждение веры 1-3, 47, 58, 65-6, 120, 205*, 210-2, 250-1
 Соотношение (ассоциация), см. христологический союз, как соотношение (ассоциация)
 сопричастие, см. спасение, как соучастие в Божественной жизни
 сотериология, см. благодать; спасение
 сочетание, см. христологический союз, как сочетание
 союз/соединение, христологические, см. христологический союз
 союз с Богом 16, 22, 122, 127, 153, 164, 169, 170-3, 176-82, 184, 190, 195-6, 198, 203, 207, 219
 как *societas/consortium* 173-8, 197, 207-8, 249
 как *amicitia* 181, 197
 как усыновление [приемное сыновство], см. усыновление (приемное сыновство); сыновство
 спасение (Спаситель) 2, 9, 13-16, 19-23, 27-8, 30, 32, 3, 37, 46-8, 50, 58, 68-9, 71-9, 82-6, 88, 91, 97, 99-101, 112-7, 135, 137-8, 140, 142-3, 147-8, 153, 155-7, 159, 161-6, 168-70, 172, 174-5, 177, 180-3, 188-91, 193-8, 203,

- 205, 207-9, 211-2, 214-5, 218-22, 225-7, 229, 232, 234, 236-8, 240-3, 245-9, 251-5, 257-9
 как возвышение 20, 31, 35, 68, 234
 как восстановление 15, 20-3, 37, 71, 73, 75, 77, 85, 234-5, 250
 как совершенная человеческая жизнь 31, 58, 85, 236
 как сопричастность или соучастие в Божественной жизни и общении (communion и fellowship) 16, 57-8, 67, 72-5, 77-88, 92-3, 97, 107, 111, 113-4, 116, 126-7, 137, 148, 185, 205, 231, 236, 238, 254
 см. также благодать; искупление; модели спасения
- средний платонизм 26
- сыновство 26-30, 56, 62, 72, 81*, 84, 86-94, 103, 106, 112, 114, 18, 127*, 128-31, 137, 139, 143, 145-6, 157*, 186-7, 189, 204, 237-8
 как общение (communion) 92-4; см. также общение (communion и fellowship)
 по благодати или усыновлению (приемному сыновству) 14, 29, 72, 81*, 87-90, 92-3, 106-7, 111-4, 118, 123, 128-31, 134, 139-40, 143, 146, 191, 230-1, 237-8
 по природе (природный Сын) 14, 29, 52-62, 78, 87-92, 100, 106, 108-10, 112, 114, 115-6, 118, 128-31, 135, 145, 149, 191, 204-5, 214, 227, 231, 237-8
 в значении положения 88-92, 94, 106, 112, 114-5, 146, 165, 185-7
- Сэллерс, Ричард 8, 245
- Сэмьюэл, Вилакувел 10
- Тертуллиан 27*, 217
- тление/тленность 33, 36, 67-8, 75-6, 84-5, 97, 115, 117, 137, 139, 142, 234, 254
- Торнер, Х. Е. В. 69
- Торрэнс, Томас 140
- трехактная модель спасения 20-4, 35, 73-7, 234, 236
- тринитарное (троичное) учение 112, 144*; см. также арий/арианство
- Уикам, Лионель 78, 133, 244
- Уилкен, Роберт 147
- усыновление (приемное сыновство) 89, 91-3, 115-6, 127*, 129, 140, 157*, 165, 184-8, 189, 203-4, 237-8, 241; см. также сыновство
- Уэлш, Лаврентий 148
- фатализм 21
- Феодор Мопсуэтский 5, 7, 9-10, 13-14, 16, 19, 23, 30-59, 61-9, 72, 77, 82, 84, 122, 134, 141, 149, 151-2, 189, 205-7, 212, 226, 230, 238, 240, 247, 256
- Феодорова мысль (учение, убеждение, представление, богословие) 9, 19, 30-2, 34-6, 38, 41, 43, 45-6, 51, 53-7, 59, 64, 69, 77, 83, 122, 141, 149, 151, 161, 200, 205, 226, 230-1, 233-6, 238, 241, 245, 247, 256
- Феодорит 32*, 124, 243-5, 251-2, 254
- Флоровский, Георгий 12
- формула согласия 4, 10, 144, 243, 246-7, 252-3
- Халкидон:
- собор (451 г. н. э.) 2-4, 12, 32, 146, 245*, 249-51, 252-3
- вероопределение 2-4, 10, 12, 17, 233, 251
- харитология 5, 19, 51, 191, 241, 245, 255; см. также благодать

Харпер, Джеймс 153-4, 164

Христос (Иисус):

как человек, в котором пребывает Бог 62-4

как «облагодатствованный» человек 45-51, 58-9, 256

как грамматический субъект 25, 55-56, 65

как воплощенный Логос 28-9, 128-32, 141-9, 211-4, 225-7, 231-2, 238-9, 242-4, 248-53, 256

личностный субъект 24-30, 55-6, 65-6, 78, 117, 121-2, 127, 131-2, 137, 140-1, 144, 146, 148-9, 191, 211, 216, 223, 226, 230-1, 238-40, 244-5, 247, 251-2

как Сын по природе, см. сыновство по природе см. также христологический союз; воплощение

христологический спор 1, 4-5, 12-13, 18*, 31, 59, 233, 247, 253

христологическая благодать, см. благодать, христологическая

христологический союз 14, 26, 41, 63, 120-7, 132-3, 178, 207, 216

реальный (сущностный) 100, 127, 130, 144-6

как ассоциация или сочетание (συνάφεια) 24-6, 47, 50-1, 62-6, 120-3, 126-7, 206-7, 210, 219-20, 243, 249

как композит Божества и человечества 24-6, 30, 50, 55, 65, 131-5, 149, 210, 230-1, 243-4

как семантическое или корпоративное [сложное] единство 24-6, 26, 30, 56, 65, 149, 230, 252

как синтез человечества и Бога-Логоса 24

христология:

в значении поглощения 223-5
разъединяющая 29, 31, 45, 59-60, 117, 222

объединяющая 77, 118, 130, 191, 223

Целестин, папа 9, 12, 19, 65, 152, 206*, 247-9, 251, 253

центр личности (индивидуальности), см. Христос, личностный субъект

Чадвик, Генри 147

Чадвик, Овен 216

чистота сердца (*puritas cordis*) 154*, 156, 164

Шварц, Эдуард 7

homo assumptus, см. воспринятый человек

hypostasis (ипостась) 12, 144*, 146

katastasis 33-40, 43, 45, 50, 54, 57, 77, 123, 226, 231, 234-5

physis 12, 144-6

prosopon 19, 24-6, 30, 50, 52-3, 55-6, 59, 62, 64-6, 134-5, 144, 149, 211, 225

prosopon союза/соединения 24, 55-6, 62, 64-6, 211

Theotokos 61, 64, 66, 120, 141-3, 146, 151, 198, 206*, 209, 232, 242, 245-6;

см. также Мария

ἀπάθεια, см. чистота сердца

εὐδοκία, см. благодать, как *εὐδοκία ἰδίου* 94-103, 138-141

ἰμοούσιος, см. единосущий

νοῦς, см. душа Христа

οἰκειότης 94-6, 103-17, 120-6; см. также общение (*communion* и *fellowship*)

οἰκειότης φυσική 108-13; см. также общение (*communion* и *fellowship*), природное

συνάφεια, см. христологический союз, как сочетание



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебных заведений, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Сегодня ББИ — это:

- государственная аккредитация по направлению «теология»
- высшее гуманитарно-богословское образование по библеистике, христианской культуре, библейским языкам, богословию, философии, истории церкви, литургике и социальным дисциплинам
- второе высшее образование, индивидуальные программы для специалистов и повышение квалификации преподавателей и катехизаторов
- начальное и заочное богословское образование, публичные лекции
- летние богословские институты
- научные программы (семинары, конференции, исследовательские проекты)
- издательская деятельность (учебники, монографии, материалы конференций, журнал «Страницы» и альманах «Мир Библии»)

Издательская программа ББИ

Периодические издания

СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование. *Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)*

МИР БИБЛИИ, выпуски 1–10. *Иллюстрированный альманах*

– вышли в свет

– готовятся к печати

Серия «Современная библеистика»

- ИИСУС И ЕВАНГЕЛИЯ. Словарь Нового Завета. Том I.
Под ред. Джозеля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла.
- СЛОВАРЬ НОВОГО ЗАВЕТА. Том II. *Под ред. Ральфа Мартина, Стенли Портера, Дэниэла Рэйда, Джеральда Хавторна, Крейга Эванса.*
- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ в 2-х тт. *Рэймонд Браун.*
- ВВЕДЕНИЕ В НОВЫЙ ЗАВЕТ. *Юрген Ролоф.*
- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. *Под ред. Эриха Ценгера.*
- ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Канон и христианское воображение. *Уолтер Брюггеман.*
- НОВЫЙ ЗАВЕТ: ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕРСПЕКТИВА. Писание, предание, герменевтика. *Теодор Стилианопулос.*
- ИИСУС И ПОБЕДА БОГА. *Н. Т. Райт.*
- ВОСКРЕСЕНИЕ СЫНА БОЖЬЕГО. *Н. Т. Райт.*
- ЧТО НА САМОМ ДЕЛЕ СКАЗАЛ АПОСТОЛ ПАВЕЛ. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? *Н. Т. Райт.*
- ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ В НОВОМ ЗАВЕТЕ. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание. *Джеймс Дж. Данн.*
- НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИИСУСА. В поисках исторического Иисуса. *Джеймс Дж. Данн.*
- ТЕКСТОЛОГИЯ НОВОГО ЗАВЕТА. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. *Брюс М. Мецгер.*
- КАНОН НОВОГО ЗАВЕТА. Возникновение, развитие, значение. *Брюс М. Мецгер.*
- РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ НОВОГО ЗАВЕТА. Их источники, передача, ограничения. *Брюс М. Мецгер.*
- НОВЫЙ ЗАВЕТ. Контекст, формирование, содержание. *Брюс М. Мецгер.*
- ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИТЧЕЙ. *Крейг Бломберг.*
- ЭТИКА НОВОГО ЗАВЕТА. *Ричард Хейз.*

- ☑ ТЕКСТОЛОГИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Эмануэл Тов.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ТЕКСТОЛОГИЮ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. *Джейкоп Вайнгрин.*
- ☑ ПОЭТИКА БИБЛЕЙСКОГО ПАРАЛЛЕЛИЗМА. *Андрей Десницкий.*
- ☑ ДЕЯНИЯ АПОСТОЛОВОВ. Историко-филологический комментарий. Главы I—VIII. *Ирина Левинская.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ. *Клаус Хаакер.*
- ☑ ОЧЕРКИ АРХЕОЛОГИИ БИБЛЕЙСКИХ СТРАН. *Николай Мерперт.*
- ☑ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ. *Кеннет Шенк.*

Серия «Современное богословие»

- ☑ ПОСЛАНИЕ К РИМЛЯНАМ. *Карл Барт.*
- ☑ ЦЕРКОВНАЯ ДОГМАТИКА. *Карл Барт.*
Том I. §§ 3, 15, 28, 32, 41/1.
- ☑ МГНОВЕНИЯ. *Карл Барт.*
- ☑ ОПРАВДАНИЕ И ПРАВО. *Карл Барт.*
- ☑ ВОЛЬФГАНГ АМАДЕЙ МОЦАРТ. *Карл Барт.*
- ☑ БОГОСЛОВИЕ И МУЗЫКА. Три речи о Моцарте. *Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Ганс Кюнг.*
- ☐ ОБЩНОСТЬ И ИНАКОВОСТЬ. *Иоанн Зизиулас.*
- ☑ О ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ. *Роуэн Уильямс.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ. *Епископ Диоклийский Каллист (Уэр).*
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ. *Павел Евдокимов.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание. *Хью Уайбру.*
- ☑ ВОПЛОЩЕННАЯ ЛЮБОВЬ. Очерки православной этики. *Виген Гуроян.*
- ☑ ОТБЛЕСКИ СВЕТА. Православное богословие красоты. *Оливье Клеман.*

- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ.
Архиепископ Михаил (Мудьюгин).
- ☑ СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель.*
- ☑ ИИСУС ХРИСТОС. *Вальтер Каспер.*
- ☑ БОГ ИИСУСА ХРИСТА. *Вальтер Каспер.*
- ☑ ТАИНСТВО ЕДИНСТВА. Евхаристия и церковь.
Вальтер Каспер.
- ☑ СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ. Попытки определения в диспуте современности.
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ☑ ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.
Ганс Урс фон Бальтазар, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер, Хайнц Шюрман.
- ☑ ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН. О соответствии вызовам времени. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*
- ☑ ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. О разуме и религии.
Юрген Хабермас, Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.
- ☑ КАТОЛИЧЕСТВО В ТРЕТЬЕМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ. *Томас Рауш.*
- ☑ ПАСХАЛЬНАЯ ТАЙНА. Богословие трех дней.
Ганс Урс фон Бальтазар.
- ☐ ВЕРУЮ. Размышление об Апостольском символе веры.
Ганс Урс фон Бальтазар.
- ☑ ОСНОВАНИЕ ВЕРЫ. Введение в христианское богословие.
Карл Ранер.
- ☑ БОГ: ОТКРЫТЫЙ ВОПРОС. *Антон Хаутепен.*
- ☑ ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ? Изложение Апостольского символа веры. *Теодор Шнайдер.*
- ☑ СОВРЕМЕННОЕ КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ.
Хрестоматия. Сост. Майкл Хейз и Лайм Джирон.
- ☑ ВОСКРЕСЕНИЕ БОГА ВОПЛОЩЕННОГО. *Ричард Суинберн.*
- ☑ ТАЙНА ТАИНСТВ. *Пол Хаффнер.*
- ☐ КРАСОТА БЕСКОНЕЧНОГО. Эстетика христианской веры.
Дэвид Харт.
- ☐ РАЗМЫШЛЕНИЕ О БОГЕ В ВЕК ТЕХНОЛОГИЙ.
Джордж Пэттисон.

- БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В ЭВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ.
Герд Тайссен.
- ДУХОВНОСТЬ. Формы, принципы, подходы в 3-х тт.
Кейс Ваайман.
- КАТОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ. Источники, принципы, история. *Эйден Николс.*
- ДЛЯ НАШЕГО СПАСЕНИЯ. Два взгляда на миссию Христа.
Джефффри Уэйнрайт.

Серия «Богословие и наука»

- НАЧАЛО ВСЕХ ВЕЩЕЙ. Естествознание и религия. *Ганс Кюнз.*
- НАУКА И РЕЛИГИЯ. Историческая перспектива.
Джон Хедли Брук.
- О НРАВСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ ВСЕЛЕННОЙ. Богословие, космология и этика. *Нэнси Мерфи и Джордж Эллис.*
- БОГОСЛОВИЕ В ВЕК НАУКИ. Модели бытия и становления в богословии и науке. *Артур Пикок.*
- БОГ ПОСЛЕ ДАРВИНА. Богословие эволюции *Джон Хот.*
- ЛОГОС И КОСМОС. Богословие, наука и православное предание. *Алексей Нестерук.*
- ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА. 2-е издание. *Владета Еротич.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Введение. *Джон Полкинхорн.*
- ВЕРА ГЛАЗАМИ ФИЗИКА. *Джон Полкинхорн.*
- РЕЛИГИЯ И НАУКА. История и современность. *Иен Барбур.*
- ЭТИКА В ВЕК ТЕХНОЛОГИИ. *Иен Барбур.*
- НАУКА И БОГОСЛОВИЕ. Антропологическая перспектива.
Под. ред. Владимира Поруса
- БИОЭТИКА. Учебник. *Элио Сгречча, Виктор Тамбоне.*
- СМЫСЛ ЗЕМЛИ. *Оливье Клеман.*
- ТВОРЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ. О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. *Михаил Хеллер.*
- РАЦИОНАЛЬНОСТЬ ВЕРЫ. *Станислав Вшолек.*
- ЕСТЬ ЛИ БОГ? *Ричард Суинберн.*

- ☑ НАУКА И МУДРОСТЬ. К диалогу естественных наук и богословия. *Юрген Мольтман.*
- ☑ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ.
Под ред. Григория Гутнера.
- ☑ НАУЧНОЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРЕДЕЛЬНЫХ ВОПРОСОВ.. Космология, творение, эсхатология. *Под ред. Андрея Гриба.*

Серия «Диалог»

- ☑ ДИАЛОГ О ВЕРЕ И НЕВЕРИИ. 2-е издание.
Умберто Эко и кардинал Мартини.
- ☑ ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЧЕСТВО. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Алексей Юдин.*
- ☑ ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Антология ключевых текстов.
Сост. Майкл Киннемон, Брайан Коуп.
- ☑ БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ВОСТОЧНЫМИ ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ. Хрестоматия. *Сост. Кристин Шайо.*
- ☑ ВЕРА И СВЯТОСТЬ. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. *Ристо Сааринен.*
- ☑ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В РАЗНЫХ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЯХ. 2-е издание. *Сост. Алексей Бодров.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО, ИУДАИЗМ И ИСЛАМ. Верность и открытость. *Под ред. архиепископа Жозефа Доре.*
- ☑ ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ. Проблемы диалога. Хрестоматия. *Сост. Алексей Журавский.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО: НА ПУТИ К ДИАЛОГУ. К 40-летию принятия декларации *Nostra aetate.*
Под ред. Алексея Журавского
- ☑ ИСЛАМ И ЗАПАД. *Бернард Луис.*
- ☑ ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО. Непростая история.
Роллин Армур.
- ☑ ХРИСТИАНСКО-ИУДЕЙСКИЙ ДИАЛОГ. Хрестоматия. 2-е издание. *Сост. Хелен Фрай.*
- ☑ ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ. Словарь-справочник. *Под ред. Леона Клешицкого и Джеффри Вайгодера.*

- ☑ ДЗЭН И БИБЛИЯ. *Какими Кадоваки.*
- ☑ СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В МИРОВЫХ РЕЛИГИЯХ. 2-е издание. *Сост. Джекоб Ньюзнер.*
- ☑ ВВЕДЕНИЕ В ИУДАИЗМ. Учебное пособие. *Глеб Ястребов.*
- ☑ ИИСУС ИЛИ БУДДА. Жизнь и учение в сравнении. *Ульрих Луц и Аксель Михаэльс.*
- ☑ ПЕТРОВО СЛУЖЕНИЕ. Диалог католиков и православных. *Под ред. Вальтера Каспера.*
- ☑ ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ? ЧТО РАЗДЕЛЯЕТ? Основы экуменических знаний.
- ☑ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ. Два века противостояния и диалога. *Анджело Тамборра.*
- ☐ ДА БУДУТ ВСЕ ЕДИНО. Призыв к единству. *Вальтер Каспер.*
- ☑ РУКОВОДСТВО ПО ДУХОВНОМУ ЭКУМЕНИЗМУ. *Вальтер Каспер.*
- ☑ МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*
- ☑ ВЕРА – ИСТИНА – ТОЛЕРАНТНОСТЬ. Христианство и мировые религии. *Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер.*

Серия «История Церкви»

- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНОСТЬ. Вторая половина XX века. *Архиепископ Михаил (Мудьюгин).*
- ☑ ТОТАЛИТАРИЗМ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РУСИ, РОССИИ И СССР. Учебное пособие. *Дмитрий Поспеловский.*
- ☑ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО 1917–1941 гг. Документы и фотоматериалы. *Сост. О. Ю. Васильева.*
- ☑ РЕЛИГИИ И ЮРИДИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ. *Франческо Марджотта Брوليو, Чезаре Мирабелли, Франческо Онида.*
- ☑ ХРИСТИАНСТВО ВОСТОКА И ЗАПАДА. В поисках зримого проявления единства. *Эрнст Суттнер.*

☑ ИОАНН ЗЛАТОУСТ. Проповедник, епископ, мученик.
2-е издание. Рудольф Брендле.

☑ ИСТОРИЯ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА. ТТ. I–V.

Том I. Навстречу новой эре в истории католичества.

Том II. Формирование соборного сознания.

Том III. Сформировавшийся собор.

Том IV. Соборная церковь..

*Под общей ред. Джузеппе Альбериги,
Алексея Бодрова и Андрея Зубова.*

Серия «Религиозные мыслители»

☑ ТАЙНОЕ ПЛАМЯ. Духовные взгляды Толкина.
Стрэтфорд Колдекот.

☑ НЕСЧАСТНЕЙШИЙ. Сборник сочинений. 3-е издание.
Серен Керкегор.

☑ ВЕЛИКИЕ РЕВОЛЮЦИИ. Автобиография западного человека.
Ойген Розеншток-Хюсси.

☑ РОССИЯ И ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ. В. С. Соловьев и
проблема религиозного и культурного единения человечества.
Под ред. Владимира Поруса.

☑ РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ.
С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль.
Под ред. Владимира Поруса.

☑ НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЕДИНСТВУ
ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Философско-богословское
наследие П. А. Флоренского и современность..
Под ред. Владимира Поруса.

☑ Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА.
Под ред. Владимира Поруса.

Серия «Богословские исследования»

☑ УЧЕНИЕ В. ЛОССКОГО О ТЕОЗИСЕ. *Евгений Зайцев.*

☑ УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ.
Дональд Ферберн.

Серия «Современная апологетика»

- ТРАКТАТЫ. Небеса, по которым мы так тоскуем. Три толкования жизни. *Питер Крифт.*
О КНИГЕ “ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ДЖИХАД”
Наталья Трауберг.
- ВОЗВРАЩЕНИЕ БЛУДНОГО СЫНА. *Генри Нувен.*
- ЖИЗНЬ ВОЗЛЮБЛЕННОГО. Духовная жизнь в секулярном мире. *Генри Нувен.*
- ДОРОГА В ЭММАУС. Размышления о евхаристической жизни. *Генри Нувен.*

Серия «Услышать Человека»

- ПРОЩЕНИЕ. Разрывая оковы ненависти. 2-е издание. *Майкл Хендерсон.*
- УРОКИ РАЗДУМЬЯ. Педагогика нравственного развития. *Филипп Лобстейн.*
- ПОСЛУШАЙТЕ ДЕТЕЙ. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ, НАКОНЕЦ. 4-е издание. *Сост. Аньет Кемпбелл.*
- НЕЗРИМОЕ ПРИСУТСТВИЕ. *Элен Гизан-Деметриадес.*
- ЭТОТ НЕИСПРАВИМЫЙ ИНДИВИДУАЛИСТ. История жизни одного финна. *Пол Гундерсен.*
- ПАВЕЛ НИКОЛАИ ИЗ МОНРЕПО. Европейец, не такой как все. 2-е издание. *Пол Гундерсен.*
- УСЛЫШАТЬ ЧЕЛОВЕКА. *Поль Турнье.*

Серия «Читая Библию»

- ЛУКА. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*
- МАРК. ЕВАНГЕЛИЕ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*
- ПАВЕЛ. ПОСЛАНИЯ К ГАЛАТАМ И ФЕССАЛОНИКИЙЦАМ. Популярный комментарий. *Н. Т. Райт.*
- ЧИТАЯ ЕВАНГЕЛИЯ С ЦЕРКОВЬЮ. От Рождества до Пасхи. *Рэймонд Браун.*
- БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ИОАННОМ. Чтобы вы имели жизнь. *Рэймонд Браун.*

- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Ветхий Завет. *Ричард Рор, Джозеф Мартос.*
- ☑ ВЕЛИКИЕ ТЕМЫ ПИСАНИЯ. Новый Завет. *Ричард Рор, Джозеф Мартос.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАТФЕЕМ. Превосходя закон. *Лесли Дж. Хопп.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ МАРКОМ. Школа ученичества. *Стивен Дойл.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ЕВАНГЕЛИСТОМ ЛУКОЙ. Шаг за шагом к Слову Божьему. *Барбара Э. Рейд.*
- ☑ БЕСЕДЫ С АПОСТОЛОМ ПЕТРОМ. Путь от греха к святости. *Джим Уиллиг, Тэмми Банди.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ИОВОМ И ЮЛИАНОЙ НОРВИЧСКОЙ. Веруя в то, что все будет хорошо. *Кэрол Люберинг.*
- ☑ БЕСЕДЫ С ТОМАСОМ МЕРТОНОМ. Как стать самим собой. *Энтони Падовано.*
- ☑ БЕСЕДЫ С КЛАЙВОМ ЛЬЮИСОМ. Настигнут радостью. *Роберт Морно.*
- ☑ ПЕРЕЧИТЫВАЯ БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОРИИ. Открой свою историю в Ветхом Завете. *Макрина Скотт.*
- ☑ ИИСУС В ЕВАНГЕЛИЯХ. Учитель. Пророк. Друг. Мессия. *Артур Заннони.*
- ☑ ОБРАЗЫ ИИСУСА. Десять граней личности Христа. *Альфред Макбрайд.*
- ☑ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРОПОВЕДИ. 2-е издание. *Генри Драммонд.*

Приложения к журналу «Страницы»

- ☐ СБОРНИК УЧЕБНЫХ ПРОГРАММ ББИ. 2008 год, 3-е издание, доп.
- ☑ ПРИМИРЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь. Бельгия.
- ☑ КРЕЩЕНИЕ И ОБЩЕНИЕ. Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь. Бельгия.
- ☑ ПОИСКИ ЕДИНСТВА. Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем.

- ☑ 400 ЛЕТ БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ (1596–1996).
Критическая переоценка.
- ☑ СОБОРНОСТЬ. Статьи из журнала англикано-православного
Содружества св. Албания и преп. Сергия (Оксфорда).
- ☑ НЕОЯЗЫЧЕСТВО НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ.
Сост. Виктор Шнирельман.
- ☑ БИБЛИЯ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ, ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ
РОССИИ И ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСКОГО МИРА.
К 500-летию Геннадиевской Библии.

Книги вне серий

- ☑ ФИЛЬМЫ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО И РУССКАЯ ДУХОВНАЯ
КУЛЬТУРА. *Симонетта Сальвестрони.*
- ☑ ПРОРОК. *Халиль Джибран.*
- ☑ СОКРОВИЩЕ В СОСУДАХ ГЛИНЯНЫХ. Руководство по
экуменической герменевтике.
- ☑ КНИГА БЫТИЯ. Новый перевод.
- ☑ РУКОПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ. *Элизабет Бер-Сижель, епископ Диоклийский
Каллист (Уэр).*
- ☑ МИР МЕГАЛИТОВ И МИР КЕРАМИКИ. Две художественные
традиции в искусстве доантичной Европы. *Э. Л. Лаевская.*
- ☑ ЗОВ ПУСТЫНИ. Биография малой сестры Магдалены Иисуса.
Катрин Спинк.
- ☑ БОГОРОДИЦА – ДУХОВНЫЙ МОСТ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И
ЗАПАДОМ. 2-е издание. *Питер Андерсон.*
- ☑ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИЯ. Хрестоматия.
Сост. Вениамин Новик.
- ☑ РУКОВОДСТВО ПО МЕЖДУНАРОДНОМУ АВТОРСКОМУ
ПРАВУ.

При издательстве ББИ работают:

КНИЖНЫЙ КЛУБ ББИ

Члены книжного клуба приобретают наши издания

по специальным ценам

КНИГА-ПОЧТОЙ

Все наши издания Вы можете получить по почте

наложенным платежом.

Оплата за книги производится в момент их получения на почте.

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

www.standrews.ru

**Заказать каталог, а также информацию
о Книжном клубе Вы можете**

по почте: ББИ, Иерусалимская ул., д. 3, Москва, 109316,

по телефонам (495) 670-22-00, 670-76-44,

e-mail: sales@standrews.ru

и получить на нашем сайте www.standrews.ru

Все наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА» — магазин ББИ;

тел. (495) 670-22-00, 670-76-44

«ПАОЛИНЕ» — Москва, ул. Б. Никитская, д. 26/2;

тел. (495) 291-54-30, 291-65-15

«ФИЛАДЕЛЬФИЯ» — Москва, Волгоградский просп., д.17;

тел. (495) 676-4983

«СИРИН» — Москва, ул. Автозаводская, д. 19, корп. 1;

тел. (495) 677-22-28

«СЛОВО» — Санкт-Петербург, ул. М. Конюшенная, д. 9;

тел. (812) 571-20-75

Многие наши издания есть в магазинах:

«МОСКВА» — Москва, ул. Тверская, д. 8;

тел. (495) 629-64-83, 797-87-17

- «ФАЛАНСТЕР» — Москва, Малый Гнездииковский переулок,
д. 12/27; тел. (495) 504-47-95
- «AD MARGINEM» — Москва, 1-й Новокузнецкий переулок, д.5/7
тел. (495) 951-93-60
- «ГНОЗИС» — Москва, Зубовский проезд, д. 2, стр. 1;
тел. (495) 246-05-48
- «ЛАБИРИНТ» — интернет-магазин (курьерская доставка по
Москве); www.labyrinth-shop.ru
- «ГАЛЕРЕЯ КНИГИ “НИНА”» — Москва, ул. Бахрушина, д. 28,
стр. 1; тел. (495) 959-21-03, 959-20-94
- «БИБЛИО-ГЛОБУС» — Москва, ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Санкт-Петербург, ул. Лебедева,
д. 31; тел. (812) 542-70-05
- «ГАРМОНИЯ» — Краснодар, ул. Красная, д. 68;
тел. (8612) 53-31-05
- «МАГАЗИН ХРИСТИАНСКОЙ КНИГИ» — Новосибирск,
ул. Каменская, д. 60; тел. (3832) 57-10-11
- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» — Киев, ул. Хорива, д. 1/2;
тел. (044) 416-79-13
- «ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» — Одесса, ул. Екатерининская,
д. 87/16 ; тел. (0482) 25-75-24, 49-68-93
- «КОВЧЕГ» — Алматы, ул. Айманова, д. 224; тел. (3272) 74-55-49,
e-mail: kovcheg.kz@mail.ru

Магазины в странах дальнего зарубежья:

В ГЕРМАНИИ:

- «BILD & MEDIEN Vertiebs CmbH» (Harsewinkel) —
Muensterstrasse 17, tel. 49-5247- 0259,
e-mail: info@bild-medien.com; www.bild-medien.com

В США:

- «КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Portland) — 5805 SE Gladstone Str.,
Portland OR 97206, tel. 1-877-2109518 (toll free),
www.polka-store.us

ДОНАЛЬД ФЕРБЕРН



УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И БЛАГОДАТИ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Были ли в ранней Церкви подлинный богословский консенсус в отношении заявлений о Христе? Чтобы прояснить этот вопрос, Дональд Ферберн обращается к концепции благодати и показывает, что в представлении отцов Церкви существовала неразрывная связь между пониманием благодати и учением о личности Христа.

В данном исследовании убедительно показывается, что в представлении Феодора и Нестория благодать воспринималась как Божий дар содействия, оказываемого христианам, стремящимся продвигаться от нынешнего века к веку грядущему и совершенному. Высшим примером такой содействующей благодати является Христос, который как особо «благодатствованный» человек способен передавать эту благодать и нам. Кирилл Александрийский, напротив, считает, что благодать – это прежде всего дар Бога христианам самого себя, выражающийся в том, что мы становимся сопричастниками того общения, которое существует между лицами Троицы. Подобное понимание благодати позволило Кириллу рассматривать Христа как Сына Божьего по природе, благодаря чему он и способен даровать нам благодать. Очень похожих взглядов придерживался и Кассиан. Подобно Кириллу, Кассиан утверждает, что Христос дарует нам благодать, а, значит, он должен быть Сыном Божьим, самим Логосом.

В свете этой связи между благодатью и учением о Христе Ферберн утверждает, что главный предмет христологического спора вращался вокруг того, стоял ли за воплощением Бог-Логос, присутствовавший на земле личным образом. Феодор и Несторий отстаивали опосредованное понимание Божественного присутствия, тогда как Кирилл и Кассиан утверждали, что Логос был личностным субъектом Христа. Рассматривая, среди прочих, Иоанна Златоуста, Иоанна Антиохийского и Льва Великого, автор заключает, что Кириллово учение о Христе и благодати не принадлежало ему одному, но, фактически, составляло консенсус всей ранней Церкви.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ

св. апостола Андрея

www.standrews.ru