

## •ПАТРОЛОГИЯ

С. А. Кожухов

### СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА» В ТЕКСТАХ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО, СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

В статье рассмотрена концепция «антропологическая парадигма» в трудах свт. Кирилла Александрийского, Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского и проведен сравнительный анализ данной концепции.

**Ключевые слова:** *свт. Кирилл Александрийский, Иоанн Кесарийский, Сефир Антиохийский, христианская антропология.*

#### Краткое введение

Одним из самых запоминающихся и противоречивых событий в истории Церкви является Халкидонский Собор (451 г.), который известен не только своими догматическими определениями, но и тем, что стал причиной великого раскола и появления так называемых дохалкидонских Церквей<sup>1</sup>. Главным камнем преткновения была проблема понимания терминологии.

Вопрос о вере очень быстро превратился в политическое противостояние. Постановления Халкидонского Собора сразу же стали

---

<sup>1</sup> Протопресвитер Иоанн Мейендорф говорит, что Халкидонский Собор — одно из крупнейших событий в жизни Церкви по обсуждаемым на нем вопросам веры, но вместе с тем именно этот Собор явился причиной и поныне продолжающегося раскола Восточной Церкви. См.: Иисус Христос в Восточном православном богословии. М., 2000. С. 13. К дохалкидонским Церквам мы относим Коптскую, Эфиопскую, Сиро-Яковитскую и Армянскую Церкви.

иметь силу не только в Церкви, но и приняли статус государственных законов в империи. Те, кто не приняли Халкидонский Собор, перешли в оппозицию, став противниками не только церковной политики, но и императорской власти. Это послужило причиной постепенного отчуждения некоторых частей империи, которое окончательно оформилось в VII в. после арабских завоеваний. В Сирии и, главным образом, в Египте<sup>2</sup>, где скрывались многие «опальные» богословы, не принявшие Халкидонский Собор, сформировалась параллельная церковная иерархия, которая находилась в явной оппозиции императорской власти<sup>3</sup>. По этой причине значительная часть населения этих территорий не желала более оставаться под властью прохалкидонских императоров и приветствовала её свержение персами и арабами<sup>4</sup>. Вторжения последних положили конец существованию независимых центров церковной жизни в Сирии, Палестине и Египте<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Из Александрии непринятие Халкидонского Собора распространилось в Эфиопию и Судан, где остается и по сей день.

<sup>3</sup> В Сирии усилиями Иакова, известного по имени «Барадеус» («нищий, одетый в звериные шкуры»), сформировалась своя монофизитская иерархия. Он был рукоположен в епископа Сирии в Константинополе в 542/543 гг. по требованию персидской династии Сасанидов и при содействии императрицы Феодоры. Таким образом, в Сирии, говорит А. Гриллмайер, существовали два патриархата: «Old-Oriental Syrian and the Chalcedonian-Byzantine» См.: *Grillmeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian tradition, 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the sixth century.* London, 1995. P. 1.

<sup>4</sup> В. В. Болотов говорит, что монофизитство охватило несколько народностей: сирийцев, коптов, армян. Догматические споры были осложнены здесь сплетением с чисто национальной почвой. Некоторые вожаки народностей воспользовались спором для того, чтобы из догматической розни создать опору для национальной независимости. Если что и могло объединить окраины с центром, то это единство религии, а раз оно было поколеблено разномыслием, то уже связь с центром неизбежно нарушалась. Египет в борьбе с мусульманами держался предательской политики. Религиозная разность была так велика, что парализовала усилия Византии удержать Египет за собой. И когда Египет был покорен арабами, то население с радостью приветствовало их как освободителей (Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1994. С. 319–322).

<sup>5</sup> Халкидонский Собор не был принят также и в Армении. Как отмечает В. В. Болотов, во многом по политическим мотивам. Разрыв, говорит он, произошел не потому, что на Соборе не было армян, а потому, что он был созван императором Маркианом. Армяне, по религиозным побуждениям, были вынуждены начать войну с персами, оставаясь в полной уверенности, что получают помощь от Византии. В Константинополь были отправлены послы, которые и пробыли там довольно значительное время. Тогда умер

Вместе с оппозицией Халкидонскому Собору можно говорить и о зарождении новой культурной среды, главным образом среди монашествующих, идеалом и благочестием которой были непоколебимое противостояние Халкидонскому Собору и борьба за «чистоту веры». В конце V — начале VI вв. наблюдается тенденция к написанию агиографической литературы антихалкидонского толка, исторических свидетельств, прославляющих борцов с «халкидонской ересью». Отмечается неподдельный интерес монофизитских авторов и к предшествующей традиции для обоснования своего учения с позиции догматов церковных Соборов и авторитетных текстов отцов Церкви. Таким образом, подобное движение имело ярко выраженный идеологический характер. Это была «борьба за авторитет истории»<sup>6</sup>. Другими словами, имело место рассмотрение истории в определенном контексте, чтобы придать больший авторитет своему учению для формирования иной богословской традиции и отчуждение от нее Халкидонского Собора<sup>7</sup>.

Главным предметом спора явилось мнение, что Халкидонский Собор, приняв учение о двух природах во Христе после Воплощения, сделал себя последователем и приемником несторианской христологии и отступил от учения св. Кирилла Александрийского, то есть от веры, провозглашенной на Эфесском Соборе в 431 г.<sup>8</sup> Терминология Халкидонского Собора, как считают многие его противники, также изменилась по сравнению с кирилловой. В его символе была использована богословская формула папы Льва Римского «в двух природах»

---

Феодосий II и на его место вступил Маркиан. Армяне не получили помощи и были разбиты, вследствие чего имя Маркиана сделалось среди них ненавистным. После этого Армянская Церковь приняла «Энотикон» императора Зенона (482), поскольку Халкидон считался тогда еретическим (с. 323). Немецкий ученый А. Гриллямайер полагает, что только на Соборах в г. Двине (506/507 и в 552 гг.) Армянской Церковью в качестве официальной была принята христология Севира Антиохийского. См.: *Grillmeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian tradition, 2/2. P. 1–2.*

<sup>6</sup> *Steppa J.-E. John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture. New-Jersey, 2002. P. XXVI–XXVIII.*

<sup>7</sup> Одним из ярких примеров такой борьбы было сочинение Иоанна Руфа (Ἰωάννης Ροῦφος). См. его *Plérophories, témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine / ed. and tr. by F. Nau. Paris, 1912. (Patrologia Orientalis, 8.1).*

<sup>8</sup> Как известно, Эфесский Собор запретил впредь составлять какие-либо символы веры, в чем очень часто обвиняли Халкидонский Собор его противники. См.: *Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос... С. 31.*

(ἐν δύο φύσεσιν) вместо формулы «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), которую употреблял св. Кирилл для выражения соединения двух природ во Христе. Кроме того, Собор установил различие между терминами «ипостась» и «природа», отождествив первый с «лицом», а второй с «сущностью»<sup>9</sup>, что также, по мнению противников Халкидона, явилось грубым отступлением от терминологии св. Кирилла и было сделано для утверждения учения о соединении двух природ во Христе в единой ипостаси. На основании данной терминологии догматическое содержание Халкидонского ороса сводилось к двум положениям: 1) во Христе сохраняются две природы<sup>10</sup> и два свойства; 2) но одна Ипостась, или Лицо. Вокруг этого учения и развернулась полемика. Противоречие, с точки зрения противников Халкидонского Собора, заключалось в том, что формально терминология, оставаясь той же, тем не менее, изменилась по своему богословскому содержанию. Поскольку термин «природа», ставший наряду с «сущностью» обозначением «общее», делал невозможным употребление формулы «единая природа Бога Слова воплощенная»<sup>11</sup>. Халкидониты предлагали понимать её в смысле двух природ, в чем последователи св. Кирилла (и не только монофизитского толка) усматривали явную уступку антиохийцам и посприятие авторитета великого святителя и борца с несториан-

<sup>9</sup> В учении о Св. Троице это различие было предложено отцами Каппадокийцами и принято на II Вселенском Соборе (381 г.). В области христологии многие вопросы оставались еще не решенными, поэтому Севиру Антиохийскому было очень удобно интерпретировать христологию св. Кирилла в смысле «одной природы» во Христе, сделав при этом различие употребления терминологии в христологии и в учении о Св. Троице. Этот вопрос мы подробно разберем ниже.

<sup>10</sup> Полемисты, последователи Халкидонского Собора, совершенно спокойно могли заменять термин «природа» термином «сущность», как это делал, например, Иоанн Кесарийский, что было неприемлемо для Севира Антиохийского.

<sup>11</sup> Для Севира это два принципиально разных понятия в христологии. Нельзя было сказать: «Единая сущность Бога Слова воплощенная». Именно в некорректном употреблении этих понятий Севира обвиняли Иоанн Грамматик и монах Нефалий. О Нефалии известно немного. Он был монахом в Египте и поначалу придерживался антихалкидонских взглядов. Но затем перешел на сторону халкидонитов, став горячим защитником учения о двух природах. Он был одним из первых, кто предложил использовать формулы «из двух природ», «в двух природах» и «две природы» как равнозначные для утверждения халкидонского догмата. См. статью Ш. Мёллера: *Moeller Chr. Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI s. en Orient*, Naphalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1944–1945. Т. 40. Р. 73–140.

ской ересью. Именно поиск путей опровержения или оправдания богословия Халкидона и способствовал зарождению халкидонского<sup>12</sup> и антихалкидонского богословия. В связи с этим обеими сторонами был разработан ряд терминологических решений для понимания образа соединения двух природ во Христе после Воплощения.

### Постановка вопроса

Одной из таких попыток можно назвать интерпретацию концепции «антропологической парадигмы», употребляемой св. Кириллом Александрийским в полемике с Несторием<sup>13</sup>. До VI в. эта формула практически не употреблялась сторонниками Халкидона, но применялась почти исключительно монофизитами для объяснения своей концепции «единая природа». Однако в начале VI в. такие последователи св. Кирилла и Халкидонского Собора, как Иоанн Кесарийский Грамматик, Леонтий Византийский и другие богословы эпохи императора Юстиниана начали широко применять её наряду с другими формулами в качестве возможной модели для объяснения единства и двойства во Христе, ставя целью истолкования формулировок александрийца в контексте халкидонского богословия. Данная формула применяется Иоанном Грамматиком на основе все той же каппадокийской терминологии общего и частного, основанной на различии «природы» (сущности) и «ипостаси»

---

<sup>12</sup> Движение последователей Халкидонского Собора современные ученые назвали «неохалкидонизмом» или «кирилловым халкидонизмом».

<sup>13</sup> Это вопрос много дискутировался среди ученых. Из исследований можно отметить следующих: *Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon // Das östliche Christentum / Neue Folge. Bd. 35. Würzburg, 1984; *Stockmeier P.* Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluß auf die Anthropologie der Spätantike // Im Gespräch: der Mensch: Ein interdisziplinärer Dialog. Düsseldorf, 1981; *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // *Kleronomia*. 1982. Т. 14. С. 215–312 (раздел, посвященный Иоанну Грамматику: p. 230–236); *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. Leuven, 1997. С. 54–117; *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1957; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1–2. Казань, 1906; *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория Нисского. СПб., 1886; *Владимирский Ф. С.* Немезий Эмесский «О природе человека». М., 2011; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: (о характеристике византийской философии в VI в.) // *Византийский временник*. 1988. Т. 49. С. 81–99.

(лица)<sup>14</sup>. Цель, которую преследует Иоанн, состоит в том, чтобы про-

<sup>14</sup> Различие терминов  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  и  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , их отличие от  $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$  ( $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ ), как мы отметили, было установлено отцами Каппадокийцами и, в частности, св. Василием Великим. Литературы на эту тему очень много. Приведем лишь некоторые из исследований: *Снасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 474–563; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. С. 86–108; *Quasten J.* Patrology. The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Vol. III. Westminster, 1986. P. 203–254; *Drecoll V. H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, Sein Weg von Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996; *Robertson D. G.* Stoic and Aristotelian notions of Substance in Basil of Caesarea // *Vigiliae Christianae*. 1998. T. 52. P. 393–417; *Turcescu L.* Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's «Against Eunomius» and the Epistles» // *Vigiliae Christianae*. 1997. T. 51. P. 374–395. Об этом св. Василий говорит в некоторых своих письмах к разным лицам. Мы можем указать несколько самых важных из них, где св. Василий напрямую касается данной темы. Ссылки греческого оригинала даны на французское издание Я. Куртона (*Courtonne Y.*). Русский текст по изданию, составленному под руководством А. И. Сидорова, см.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М., 2009. Письмо 38 «К Григорию брату». С. 502–511 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris, 1957. P. 81–93 (PG 32. Col. 325A–340C)). Это послание некоторые ученые считают не принадлежащим перу св. Василия Великого, но приписывают его составление брату св. Василия св. Григорию Нисскому или кому-то из его окружения и датируют его более поздним периодом. Это обстоятельство ни в коей мере не накладывает тени на его авторитетность в церковных кругах. Письмо очень важно для нас с той точки зрения, что в нем говорится о различии  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  и  $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$  и тождестве терминов  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  и  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , с помощью которых выражается концепция общности Лиц Божества во Святой Троице и человеческих индивидуумов между собой; письмо 52 «К Монахиням» против савелиан. С. 537–540 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris 1957. P. 131–133); письмо 125 «Список исповедания веры». С. 630–633 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 130–134; письмо 210 «К Неокесарийским ученым». С. 759–765 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 189–197); письмо 214 «К Терентию комиту». С. 768–771 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 205 (PG 32. Col. 789A, 4–15)); письмо 236 «К Амфилохию». С. 819–825 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters III. Paris, 1957. P. 39–41). Самым важным в понимании различия между «общим» и «частным» представляется текст письма 38 «К Григорию брату» (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris, 1957. P. 81–93 (PG 32. Col. 325A–340C)). Здесь св. Василий не только проводит различие между терминами  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  и  $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ , но и, что в данном случае более важно для нас, употребляет  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  и  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  в тождественном значении по отношению к Лицам Святой Троицы и к отдельным людям, называя то, что является «общим» для Божества и человечества — «природой» (сущностью) независимо от их индивидуальных различий (см. по изданию А. И. Сидорова письмо 38 «К Григорию брату». С. 502–511). Следует отметить то, что св. Василий здесь говорит не только о единой общей природе или

иллюстрировать с её помощью концепцию «ипостасного единства» и «двойства» во Христе — Божественной и человеческой природ на примере соединения души и тела в человеке<sup>15</sup>. Авторитет св. Кирилла Александрийского стал причиной того, что парадигму включил в свой терминологический аппарат и Иоанн Грамматик<sup>16</sup>. Одной из своих задач он считал попытку переосмысления некоторых аспектов христологии свт. Кирилла Александрийского и, в частности, употребление данной формулы. «Переосмысление» значит не то, что она была не православна у свт. Кирилла, а то, как её представляли оппоненты Халкидонского Собора. Для них формула служила опровержением учения о двух природах во Христе, что совсем не следовало из её содержания. Это и постарался показать Иоанн Кесарийский<sup>17</sup>. Главным его противником из среды монофизитов был Севир Антиохийский. Он обвинял Иоанна в неправильном понимании богословского языка свт. Кирилла, некорректном использовании данной парадигмы и неправомерном её употреблении для обоснования

---

сущности Лиц Святой Троицы, но переносит эту категорию и в антропологию, что важно, поскольку «общность природы» и «сущности» едина у Петра и Иоанна (см. с. 503, в греческом тексте термины соответствующие).

<sup>15</sup> Некоторыми сведениями об этом нас снабжает А. И. Сидоров. См. его статью: Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 94.

<sup>16</sup> Для нас в данном случае важно именно то, как её использовал св. Кирилл Александрийский, поскольку его мнение было наиболее авторитетным среди полемистов того времени. О предыстории концепции «антропологической парадигмы» можно узнать из вышеуказанной статьи А. И. Сидорова «Иоанн Грамматик Кесарийский». С. 94–96.

<sup>17</sup> Иоанн Кесарийский очень часто прибегает к «антропологической модели» для пояснения идеи воплощения. Наряду с ней он употребляет и другие формулы. Такие, как, например: ὑπόστασις σύνθετος, ἐνυπόστατος, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Грамматик — один из первых, кто начал употреблять данную концепцию в христологии, которая до этого была исключительно в арсенале противников Халкидонского Собора. Например, Леонтий Византийский укоряет монофизитов за её употребление в подобном понимании. См.: *Dell'Ossio C. Christo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*. Roma, 2010. (*Studia Ephemeridis Augustinianum*; 118). P. 96–98. По мнению итальянского ученого Л. Перроне, на её примере Иоанн Грамматик определяет в человеке две сущности — душу и тело. Они, соединяясь вместе, формируют одну и только одну ипостась, или лицо. Такое понимание концепции антропологической парадигмы, полагает Л. Перроне, в богословии Иоанна становится своего рода проекцией халкидонской формулы в его сочинениях. Основываясь на ней, Иоанн смог найти ответ на вопрос о соединении двух сущностей (природ) во Христе. См.: *Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*. Briscia, 1980. P. 255–256.

вания халкидонской христологии. В нашем небольшом исследовании мы проведем анализ применения формулы «антропологическая парадигма» св. Кириллом Александрийским и сравним её с тем, какую трактовку она получает в богословии Севира Антиохийского и Иоанна Грамматика.

### «Антропологическая парадигма» у св. Кирилла Александрийского

Св. Кирилл неоднократно использовал эту формулу для объяснения таинства Воплощения. Мы можем найти множество примеров, подтверждающих это в текстах Александрийского патриарха. Причина этому, по нашему мнению, была двоякой: она представлялась ему очень удобной в качестве подобия для выражения единства Воплощенного Христа и в то же самое время служила аналогией двойства природ подобно тому, как в человеке различаются душа и тело<sup>18</sup>.

Вот несколько примеров такого понимания. По мнению св. Кирилла, человек — это единое «живое существо» (τὸ ζῶον)<sup>19</sup>, которое состоит из двух элементов: разумной души и воодушевленного тела. Они составляют человеческую природу, не смешиваясь друг с другом и не поглощая одно другое, сохраняются в этом единстве, образуя единого человека<sup>20</sup>. Все люди, говорит св. Кирилл, состоят «из двух разных природ» (ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων)<sup>21</sup>. Плоть отлична от души и имеет свой логос (λόγος), равно как и душа имеет свой логос и отличается от плоти<sup>22</sup>. Их совершенное отличие заключается в том, что плоть смертна, душа же, напротив, бессмертна. Душа не уничтожается вместе с земной плотью. Она, хотя и рождается вместе с телом, но по природе иная, нежели тело. Мать рождает и то, и другое как единое живое существо, искусно составленное из неподобных друг другу частей<sup>23</sup>. Подобным образом, считает св. Кирилл, необходимо понимать и Воплощение. Эммануил состоит из Божества и человечества, отличающихся друг от друга по подобию души

<sup>18</sup> Различие души и тела в единой человеческой природе — это «общее место» у всех отцов Церкви, и св. Кирилл не является здесь исключением.

<sup>19</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) I, 1, 1 / ed. by E. Schwartz. Berlin, 1938. Line 19. P. 15. Здесь св. Кирилл говорит о рождении человека от женщины, сравнивая это с Рождением Христа, и предлагает рассуждение об антропологических концепциях.

<sup>20</sup> ACO I, 1, 6. Lines 8–11. P. 154.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid. 1. Lines 17–18. P. 15.

<sup>23</sup> Ibid. Lines 30–32. P. 15.



и тела в человеке<sup>24</sup>. Слово страдало и умерло Своей собственной Плотью, восприняв её от Жены<sup>25</sup>. Другими словами, парадигма служила средством для лучшего понимания теснейшего способа соединения двух природ во Христе<sup>26</sup>. Подобный метод объяснения таинства Воплощения на примере человеческой природы был изложен им более предметно в двух письмах «К Суккенсу»<sup>27</sup>, где александриец проводит параллель между составной природой человека и Воплощенным Христом, состоящим из Божества и человечества. Св. Кирилл говорит, что две природы во Христе соединены (συνῆλθον) между собой в нераздельном единстве. Плоть остается плотью и не изменяется в Божество, даже если она становится Плотью Бога. Точно таким же образом Бог Слово не стал плотяным, несмотря на то, что плоть стала Его собственной<sup>28</sup>.

Итак, св. Кирилл говорит, что человек — это единая природа, единое живое существо и единая ипостась из двух природ<sup>29</sup>. Он состоит из души и тела, которые не единосущны друг другу. Эти природы не сливаются и не составляют некоего смешанного единства, но всегда сохраняют различие<sup>30</sup>. Именно в таком смысле «парадигма» становится для

<sup>24</sup> Парадигма всегда оставалась для св. Кирилла лишь своего рода моделью соединения двух разных природ. Он всегда подчеркивал двойное Рождение Единородного — первое от Отца по Божеству, второе от Девы Марии по человечеству. Однако это две разные природы, поэтому соединение души и тела как составляющих природное единство человека можно использовать только лишь как подобие соединения, но не как тождество.

<sup>25</sup> ACO I, 1, 1. Lines 26–29. P. 15.

<sup>26</sup> Такой подход будут использовать Иоанн Грамматик и Севир Атиохийский в своих полемических сочинениях друг против друга, приходя, однако, как увидим ниже, к разным выводам.

<sup>27</sup> На протяжении всего 2-го письма «К Суккенсу» св. Кирилл использует «парадигму» как проекцию для лучшего раскрытия христологического учения.

<sup>28</sup> ACO I, 1, 6. Lines 16–20. P. 153. См.: *Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini*. In D. Joannis Evangelium / ed. by P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. III. Lib. XII. Cap. I. Line 5–24. P. 155. Здесь св. Кирилл дает похожее объяснение.

<sup>29</sup> ACO I, 1, 6. Lines 3–6. P. 154.

<sup>30</sup> Ibid. Lines 4–9. P. 160. В толковании на Евангелие от Иоанна св. Кирилл продолжает ту же мысль. Он говорит о дифизитском понимании парадигмы в связи с Воплощением: «Ведь рассматривая предмет со стороны природы, мы, когда что-либо разумеем о Христе, то находим, что плоть есть нечто другое, отличное от Сущего из Отца и в Отце Бога Слова. А когда рассматриваем предмет по отношению к соитию <плоти> с Ним <Богом Словом>, исследуя эту недоступную и превышающую разум тайну, то разумеем Слово как нечто единое, с Его собственной Плотью, не превратившееся в Плоть, ибо Слово

св. Кирилла моделью для объяснения таинства Воплощения, где наряду с природой Божества есть место для «природы плоти» (τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν)<sup>31</sup> и в единстве сохраняется различие. Таким образом, св. Кирилл допускает понимание парадигмы в дифизитском смысле по отношению ко Христу, как и пытается показать это в своих текстах Иоанн Кесарийский. Для св. Кирилла Христос не был «иной и иной» (οὐκ ἕτερον καὶ ἕτερον)<sup>32</sup>, то есть составленный из двух ипостасей — Божественной и человеческой, но имел, без сомнения, природное отличие по Божеству и по человечеству. Различие природ после Воплощения у св. Кирилла можно проследить и на уровне свойств. Христос, утверждает александриец, иногда как Человек говорит по домостроительству то, что свойственно человеку, а иногда как Бог произносит речи с приличествующей Божеству властью<sup>33</sup>. По нашему мнению, этот отрывок из первого послания св. Кирилла «К Суккенсу» очень важен. Здесь можно увидеть параллель с посланиями св. Григория Богослова «К пресвитеру Кледонию». Христос не «иной и иной», но Тот же Самый, состоящий из двух разных природ, в соответствии с которыми и действует<sup>34</sup>. Сходство положений

не подлежит никакому изменению». См.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 3. Ч. II. М., 2002. С. 885.

<sup>31</sup> АСО I, 1, 6. Line 20. P. 159.

<sup>32</sup> Ibid. Line 8–10. P. 153. Просматривается аналогия с «иной и иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος) св. Григория Богослова (см. ниже, сноска 34).

<sup>33</sup> Ibid. Lines 10–12. P. 153. Св. Кирилл говорит следующее: «τοιγάρτοι ποτὲ μὲν ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς ἀνθρωπίνως διαλέγεται, ποτὲ δὲ ὡς θεὸς μετ' ἐξουσίας τῆς θεοπρετοῦς ποιῆται τοὺς λόγους».

<sup>34</sup> Вот текст св. Григория о различии природ и действий во Христе из 102 послания к Кледонию (см. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / etab. et trad. par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; 208). Lettre 102, § 24–29. P. 82.* Здесь свт. Григорий полемизирует с последователями Аполлинария Лаодикийского: «Но кто же не подивится их учениями? Сами они ясно различают касающееся Христа, и то, что Он родился, был искушен, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают человечеству (τῷ ἀνθρωπίνῳ), а то, что он был прославлен ангелами, победив искусителя, накормил народ в пустыне и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству (τῇ θεότητι); так же говорят, что слова: «где положили Лазаря?» (Ин 11. 34) свойственны нашему <человечеству>, и сказанное «Лазарь, гряди вон» (Ин 11. 43), и воскрешение четверодневного мертвеца, принадлежит тому, что выше нас, равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребен, относятся к завесе, а то, что Он уповал и воскрес, и восшел на Небо, относятся к внутреннему сокровищу. После этого обвиняют они нас, будто бы вводим две природы (δύο φύσεις) совершенные и противоборствующие

св. Кирилла, что не менее важно, можно увидеть и с «Томосом» св. папы Льва<sup>35</sup>, который учил, что каждая природа действует в соответствии с собственным естеством. Именно за это папа Лев и заслужил осуждение со стороны Севира Антиохийского. Св. Кирилл, на наш взгляд, стоит здесь на той же самой позиции, подчеркивая как единство, так и наличие двух природ Христа, действующих в соответствии с собой. Антропологическая модель служит ему прекрасным примером этому<sup>36</sup>. Для Севира подобное понимание абсолютно неприемлемо. Он отвергал учение о двух природах и действиях и видел в антропологической парадигме идентичную модель Воплощения, нашедшую отражение в его собственной доктрине о единой сложной природе и действии во Хри-

---

и разделяем сверхъестественное и чудное единение (ἕνωσις). Им надлежало бы или не делать того, в чем обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают...». Показательным является и фрагмент из 101 послания «К пресвитеру Кледонию», где св. Григорий различает «субъект» и «предикат» во Христе: «Действительно, хотя и две природы (φύσεις) — Бог и человек, как в человеке душа и тело, но не два сына, не два Бога. Как здесь не два человека, хотя Павел наименовал человеком внешнее и внутреннее в человеке (2 Кор 4. 16). И если необходимо сказать кратко, то это есть иное и иное, из которых Спаситель (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ), потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем, но не имеет <в Спасителе> места иной и иной (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος); да не будет! Поскольку <природы> в равном отношении есть одно в теснейшем общении (τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει) вочеловечившийся Бог и обоженный человек <...>. Когда же говорю «иное и иное» (ἄλλο καὶ ἄλλο), то не имею в виду то, как в Троице. Ибо там иной и иной (ἄλλος καὶ ἄλλος), чтобы не слить Ипостаси, а не иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), поскольку единое есть три (ἐν γὰρ τὰ τρία), в которых Божество». См.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / etab. et trad. par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; 208). Lettre 101, § 21. P. 44–46.*

<sup>35</sup> В своем «Томосе к Флавиану» св. папа Лев говорит, что каждая из природ воплощенного Слова сохраняет свое собственное действие: «agit utraque forma quod proprium est». Эта формула обсуждалась на Халкидонском Соборе на III сессии. См.: АСО II, I, 2. P. 81–82.

<sup>36</sup> Рассуждая о соединении двух природ во Христе, св. Кирилл говорит: «Это совсем то же, как душа человека рождается вместе с собственным телом и считается с ним чем-то одним, хотя в сравнении с ним, она и постигается и существует как иная согласно своему понятию». См.: АСО I, 1, 1. Lines 25–29. P. 15. Иоанн Кесарийский ссылается на это место как на доказательство дифизитского понимания и употребление св. Кириллом «антропологической парадигмы». См.: *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici. Opera quae supersunt / ed. M. Richard – M. Aubineau. Louven, 1977. (Corpus Christianorum; Series graeca; 1). Apologia I, 1 (fr. 51). Lines 446–457. P. 21.*

сте<sup>37</sup>. Подобного учения мы не находим ни у св. Кирилла Александрийского, ни у св. Григория Богослова.

### «Антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского

Иоанн Грамматик в своих сочинениях очень часто прибегает к использованию концепции «антропологической парадигмы»<sup>38</sup>. В своем сочинении «Апология Халкидонского Собора» он несколько раз приводит её как пример понимания соединения двух природ во Христе<sup>39</sup>. Главное, что хочет показать Иоанн, — как в человеке, так и во Христе есть абсолютно идентичный образ единения по ипостаси. По мнению немецкого ученого К.-Х. Утеманна, для объяснения ипостасного единства Иоанн использует каппадокийскую терминологию «общего» и «частного»<sup>40</sup>, применяя её в христологии и не упраздняя «парадигмы»<sup>41</sup>. Однако ан-

<sup>37</sup> Свое учение Севир Антиохийский очень ясно изложил в сохранившемся фрагменте греческого текста своего послания к игумену Иоанну. В нем севирианская концепция «сложной природы» вырисовывается очень определенно. Во фрагменте говорится о «единой природе» и «богомужней ипостаси» (μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν). Используя её, Севир излагает свое понимание формулы «единая природа Слова воплощенная». По его мнению, Христа после Воплощения необходимо рассматривать как «единую природу» и «единую ипостась», наделенную «единой сложной энергией», или действием (ἕως ἄν οὖν εἰς ἔστιν ὁ Χριστός, μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον). См.: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / ed. by F. Diekamp*. Münster in Westfalen, 1907. Fr. XXIV. P. 309–310. Прот. Олег Давыденков в своей работе приводит историю происхождения выражения «сложная природа» и производных от σύνθετος терминов. Он считает, что эта формула, воспринятая Севиром, имеет арианско-аполлинарианское происхождение. Выражение «сложная природа» и подобные ему термины, относящиеся к единой сложной природе Христа, отец Олег считает синонимами. К примеру, термин «сосложение» и связанные с ним формулы в христологии Севира должны были показать богочеловеческое единство как бы «изнутри» и объяснить, каким образом реальное различие между Божеством и человечеством сохраняется в единстве. См.: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 180–182 и далее.

<sup>38</sup> Антропологическая модель часто использовалась для объяснения образа воплощения у отцов Церкви. Также её очень активно использовали языческие авторы в своих философских текстах. См.: *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell. S. 215–312.

<sup>39</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. I et II. P. 49–50; fr. IV, 2. Lines 135–156. P. 53–54; fr. IV, 3. P. 54–55.

<sup>40</sup> *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 232.

<sup>41</sup> *Ibid.* S. 236. См. также *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon:

тропологическая модель у Иоанна и всех православных полемистов, продолжает К.-Х. Утеманн, исключает аполлинарианское и монофизитское понимание. Они рассматривали её в качестве подобия соединения двух природ во Христе, но не в качестве тождества<sup>42</sup>. Её смысл: две (природы) соединяются в одном едином субъекте<sup>43</sup>. Как душа образует с телом единую ипостась, так и Плоть Христова воспринимается Словом в Свою собственную Ипостась, поскольку она есть Плоть Бога Слова, а не кого-то другого<sup>44</sup>. Однако в этом ипостасном единстве Иоанн четко различает двойство «из двух» или «в двух» природах, не сливая одно с другим. Давайте рассмотрим несколько примеров подобного употребления парадигмы в текстах Иоанна Кесарийского.

В первом фрагменте он сравнивает эту формулу с «Ипостасью» Эммануила. Как в человеке, говорит он, соединяются природы или сущности, то есть разумная душа и тело, таким же образом и в Ипостаси Христа соединяются и сохраняются две природы: как Божественная, так и человеческая<sup>45</sup>. То есть здесь мы видим, что концепция «антропологической парадигмы» используется кесарийцем в дифизитском смысле для объяснения халкидонского учения о соединении двух природ во Христе. Две составляющих человеческой природы Иоанн проецирует на две природы Христа, в Котором они соединяются по Ипостаси. Если человеческую природу, продолжает Иоанн, мы можем назвать «единой сущностью» (μίαν οὐσίαν)<sup>46</sup>, то Ипостась Эммануила не может быть названа таковой, состоящей из Божества и человечества<sup>47</sup>. Для Ио-

---

Geschichte und Aktualität... S. 79–80.

<sup>42</sup> *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 217. К.-Х. Утеманн цитирует текст Анастасия Синаита *Vitae Dux*, опубликованный в *Corpus Christianorum; Series Graeca*, VIII. Turnhout-Leuven, 1980. Cap. II, 8. P. 65–66.

<sup>43</sup> Не лишне здесь будет вспомнить различие, установленное св. Григорием Богословом в 1-м письме «К пресвитеру Кледонию», на которое мы уже ссылались выше. Оно состоит в том, что Христос — это не «иной и иной», но «иное и иное». Другими словами Христос — это две разные природы, но не две ипостаси.

<sup>44</sup> *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 232.

<sup>45</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. I. Lines 8–10. P. 49.

<sup>46</sup> *Ibid.* Fr. I et II. Lines 6 et 18. P. 49. Налицо полное тождество «сущности» и «природы» у Иоанна Грамматика, что важно отметить в его полемике с Севиром Антиохийским, у которого мы находим несколько иное понимание «общего» и «частного» в христологии.

<sup>47</sup> *Ibid.* Fr. I. Lines 7–9. P. 49. Исходя из вероопределения Никейского Собора, которое понимается отцами в смысле двойного единосущия, что Сын, будучи тождественен

анна термины «природа» и «сущность» тождественны как выражающие идею «общего» и отличны от «ипостаси». С точки зрения Севира, такое тождество по отношению к Воплощенному Христу неприемлемо<sup>48</sup>. В этом фрагменте Иоанн оперирует этими терминами именно как синонимами, желая показать севирианам, что если не понимать «природного единства» в смысле «ипостасного», где сохраняются две природы как таковые, то необходимо принять единство «по сущности», поскольку она тождественна «природе». В подобном единстве сохраняется только одна природа или сущность<sup>49</sup>, что, естественно, нельзя допустить по отноше-

по сущности Отцу, был тождественен по сущности и человеку, формула  $\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \upsilon\omicron\beta\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$  по отношению к человечеству Христа имеет свое основание. Человечество само по себе является единой природой или сущностью, состоящей из двух разных компонентов — души и тела, которые Иоанн также называет «природой» или «сущностью». Ипостасное же единение в Эммануиле включает в себя две разные природы: человечество и Божество, которые не смешиваются, но сохраняются в единой Ипостаси. Единство Ипостаси здесь дает Иоанну возможность сохранить единство и двойство во Христе, что было бы невозможно в «единой сущности». Таким образом, по мнению Грамматика, если мы используем антропологическую парадигму правильным образом, то её можно употреблять и для объяснения таинства Воплощения.

<sup>48</sup> В своем письме («К Марону») Севир поясняет значение трех терминов: «сущность», «ипостась» и «природа». По его утверждению, термин «природа» может принимать значение как «сущности», так и «ипостаси». С её помощью мы можем определять природу животных, птиц, а также всего человеческого рода. Помимо этого, термин «природа» следует относить и к индивидуальному человеку, как, например, Петр, Павел или Иоанн. В первом случае мы используем термин «природа» для выражения категории «общего», то есть в том же самом значении, что и «сущность», но тогда, когда употребляем по отношению к природе Павла, она имеет значение «индивидуальной ипостаси». Следовательно, когда мы называем Святую Троицу «одна природа», ясно, что «природа» употребляется в значении «общего», то есть «сущности». Однако, когда говорится «единая природа Слова воплощенная», «природа» употреблена здесь в значении «частного», то есть в значении «индивидуальной ипостаси», обозначая единую Ипостась Того же Самого Слова так же, как и ипостась Петра или же Павла или любого другого человека. И далее Севир добавляет, что относительно Воплощенного Слова термин «природа» может обозначать только «Ипостась». Таким образом, для Севира употребление одного и того же термина отличается в триадологии и христологии. См.: *A Collection of Letters of Severus of Antioch* / ed. and trans. by E. W. Brooks. Turnhout, 1973. (*Patrologia Orientalis*. Vol. 12). P. 197. См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio prima*. Т. II. Cap. II. P. 53–55 (CSCO; 112). Здесь Севир дает похожее объяснение.

<sup>49</sup> Иоанн Кесарийский часто обвинял Севира в «смешении сущностей», что вызывало у последнего сильное раздражение, поскольку для него эти понятия совсем не являлись тождественными.

нию к «Ипостаси Эммануила»: в противном случае это привело бы к учению о «единой сложной природе».

Здесь мысль Иоанна не совсем ясна<sup>50</sup>. Вполне возможно, что он пытается применить каппадокийскую терминологию по отношению к «сущности» и «природе» как тождественным терминам, выражающим идею «общего» и их различие от «ипостаси». Используя подобную терминологию для объяснения концепции «антропологической парадигмы» св. Кирилла, Иоанн стремится провести демаркационную линию между севиловым пониманием парадигмы как аналогии учения о «сложной природе» и кирилловским, которому это учение абсолютно чуждо. Если человека мы можем назвать в каком-то смысле «единой сущностью» или «единой природой», то по отношению к Эммануилу, говорит Иоанн, такая аналогия недопустима, поскольку она могла бы указывать на смешение природ в «единую сложную природу». Идея, которую проводит Иоанн, состоит в том, что именно ипостась является выражением понятия конкретного бытия, её консистенцией, а не природа как таковая. Для демонстрации этого он и использует концепцию «антропологической парадигмы», применяя к ней категории «общего» и «частного» на базе терминологии Каппадокийцев. Другими словами, это можно назвать попыткой объяснения халкидонского учения<sup>51</sup>, где именно ипостась, а не природа, соединяет в себе Божественное и человеческое, включая в себя иную, помимо своей собственной, природу как в примере с Ипостасью Христа. В то же время Иоанн Кесарийский хорошо понимает, что это всего лишь аналогия, используемая для объяснения, которая не может быть точным подобием, ускользая от понимания<sup>52</sup>.

В другом месте Иоанн Грамматик поясняет сказанное выше. Он объясняет то, как необходимо понимать пример «антропологической модели» применительно к ипостаси Христа. Он подчеркивает двойство природ (сущностей), сохраняющихся в единой Ипостаси. Человек, говорит Иоанн, является «разумным смертным живым существом» (τὸ εἶναι ζῶον λογικὸν θνητὸν)<sup>53</sup>, в котором нам необходимо признавать две различные

<sup>50</sup> Причиной тому может служить отсутствие завершенности и фрагментарность дошедших до нас текстов Кесарийца.

<sup>51</sup> См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität...* S. 78–81.

<sup>52</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. IV, 2. Lines 156–160. P. 54.

<sup>53</sup> *Ibid.* Fr. II. Lines 24–25. P. 49.

природы (τὸ ἕτεροφύε̅ς)<sup>54</sup> и свойства сущностей после соединения (τὰ ἴδια τῶν οὐσιῶν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν)<sup>55</sup>. В этом месте Граммати́к рассуждает о различии составляющих человека с онтологической точки зрения: тело смертно, душа, поскольку отлична от тела, бессмертна<sup>56</sup>. Таким образом, Иоанн стремится выразить ту же мысль, что и в предыдущем отрывке, желая подчеркнуть на примере человеческой природы ипостасное единство Эммануила, в Котором сохраняются две природы или сущности так же, как в ипостаси человека.

В четвертом фрагменте Граммати́к вновь возвращается к той же самой парадигме, видя в ней аналогию ипостасного единства природ как одной из подходящих моделей для объяснения Воплощения. Он рассуждает о возможности понимания её как некоего «смешения» (κράσις) или «слияния» (σύγχυσις)<sup>57</sup>, вероятно, полемизируя здесь со своими противниками монофизитами<sup>58</sup>. С его точки зрения, парадигма не должна пониматься как некое смешение природ, но как соединение,

<sup>54</sup> Этот термин употребляет также и св. Кирилл Александрийский во 2-м письме «К Суккенсу» по отношению к Воплощенному Христу. См.: АСО I, 1, 6. Line 23. P. 158.

<sup>55</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia. Fr. II. Line 26–28. P. 49.*

<sup>56</sup> *Ibid. Fr. II. Line 29–32. P. 50.*

<sup>57</sup> *Ibid. Fr. IV, 2. Line 139–140. P. 53.* По мнению Иоанна, только в ипостаси могут соединиться разные сущности. Чтобы подтвердить это мнение, Иоанн прибегает к философскому учению об элементах: четыре элемента представляют собой четыре «разные сущности». Кроме того, они могут соединяться в «несказанном единстве» в «единой ипостаси» и таким образом становятся «деревом», «камнем» и так далее. А. Грильмайер называет подобный пример Иоанна «невыгодным», поскольку в одной ипостаси совершается «смешение» (κράσις) или скорее некое «слияние» (σύγχυσις). См.: *Grillmeier A. Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, 2/2. Brescia, 1999. P. 98.* К.-Х. Утеманн видит в этом примере цель использования концепции «антропологической модели» в том, чтобы истолковать определение Халкидонского Собора в кирилловском смысле, а именно, что в одной ипостаси может быть более чем одна природа, и что только ипостась может воплотиться, но не сущность. Иными словами, немецкий ученый хочет подчеркнуть, что четыре элемента соединены исключительно в ипостаси, что и утверждает Граммати́к. См.: *Uthemann K.-H. Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität... S. 76.*

<sup>58</sup> Иоанну Кесарийскому образ соединения по природе, который предлагали Севир и его последователи, казался не чем иным как «смешением», тогда как ипостасный представлялся выходом из сложившегося тупика, поэтому он снова и снова возвращается к его объяснению с разных точек зрения.



существующее в единой ипостаси (ἐν μιᾷ ὑποστάσει)<sup>59</sup>. В этой единой ипостаси сохраняются две разные сущности души и тела<sup>60</sup>. Подчеркивая двусоставность человеческой природы, Иоанн цитирует апостола Павла (2 Кор 4. 16), который говорит о двух составляющих по отношению к душе и телу — человек «внутренний» (ὁ ἔσω) и человек «внешний» (ὁ ἔξω)<sup>61</sup>. Впоследствии он, объясняя приведенные выше примеры, предлагает понимать подобное различие двух природ в одном человеке так же, как соединение двух сущностей в одной Ипостаси Христа<sup>62</sup>, составленных тем же образом и в человеке. При этом кесариец признает, что данное таинство очень трудно объяснить с помощью таких примеров (τῶν παραδειγμάτων)<sup>63</sup>. Смысл этих построений — истолковать концепцию «антропологической парадигмы» в приемлемом для халкидонского учения смысле. Иоанн Кесарийский хочет подчеркнуть, что природы в Воплощенном Христе не смешиваются, и пример этому, по его мнению, мы найдем, если обратимся к человеческой природе, которая не является неким продуктом смешения, но в единстве сохраняет различие.

В 3-м параграфе 4-го фрагмента «Апологии» мы находим еще одно возражение противников, побудившее Иоанна вновь обратиться к концепции «антропологической парадигмы» для объяснения образа ипостасного единства из двух природ. Оппоненты Иоанна утверждают, что во Христе, по причине наличия двух сущностей, необходимо признавать

<sup>59</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia. Fr. IV, 2. Lines 140–141. P. 53.*

<sup>60</sup> *Ibid. Fr. IV, 2. Lines 141–144. P. 53.*

<sup>61</sup> *Ibid. Lines 145–147. P. 54.*

<sup>62</sup> *Ibid. Lines 156–157. P. 54.* Οὕτως οὖν ἐν Χριστῷ τῶν δύο οὐσιῶν γέγονεν ἑνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον. Характер антропологической парадигмы, как выражающей два противоположных аспекта в христологии Иоанна Грамматика, подчеркивает в своей статье и А. И. Сидоров. Он говорит, что с её помощью Иоанн выражает идею как тождества и единства, так и инаковости природ, соединенных по ипостаси. Таковым представляется и соединение души и тела в человеке, содержащее инаковость сущности и тождество ипостаси. Для пояснения Иоанн использует известный новозаветный образ о «внутреннем» и «внешнем» человеке, который хорошо иллюстрирует ту же идею единства и двойства человеческого естества. См.: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 96.

<sup>63</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia. Fr. IV, 2. Line 158. P. 54.* Как известно, отцы Халкидонского Собора образ соединения во Христе выразили четырьмя отрицательными наречиями: неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно, подчеркнув тем самым неизреченность этого единства.

и наличие двух ипостасей<sup>64</sup>. С точки зрения кесарийца, напротив, наличие двух сущностей никоим образом не обязывает нас признавать две ипостаси. Примером тому может служить сам человек. Он говорит, что тело и душа созерцаются в их собственных характеристиках (ἐν ἰδιώμασι χαρακτηριστικοῖς), но это не может нас заставить признать, что человек составлен из многих ипостасей и из «многих людей» (πολλοὺς ἀνθρώπους)<sup>65</sup>. Действительно, душа и тело не являются двумя отдельными существами и двумя отдельными ипостасями, живущими как бы сами по себе, что не может быть свидетельством единства, но это, скорее, похоже на нечто несообразное<sup>66</sup>. Человек имеет одну и только одну ипостась, соединившую в себе душу и тело. Таким образом, если человек это две сущности и одна ипостась, то, делает вывод Иоанн, и во Христе необходимо исповедовать единую Ипостась по причине воипостасного единства Бога с Его собственной плотью, соединенной в Ипостаси Слова<sup>67</sup>, примером чему может служить подобие человеческой природы<sup>68</sup>.

Исходя из вышесказанного, мы можем сделать вывод, что использование «антропологической парадигмы» в текстах Иоанна Кесарийского имеет исключительно христологическую направленность. Целью подобного использования является попытка истолковать «антропологическую модель» в халкидонском смысле, подчеркнуть, как уже было отмечено выше, два очень важных аспекта халкидонской христологии: единство субъекта или ипостаси и наличие двух компонентов, то есть двух природ или сущностей, сохраняющихся неизменными в единой Ипостаси Слова. Используя каппадокийскую терминологию, Иоанн делает попытку соединить богословие св. Кирилла Александрийского и учение Халкидонского Собора для получения приемлемого богословского синтеза. Его цель — продемонстрировать, что Халкидонский Со-

<sup>64</sup> *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia*. Fr. IV, 3. Lines 163–165. P. 54.

<sup>65</sup> *Ibid.* Line 171. P. 54: <...> πολλὰς ὑποστάσεις καὶ πολλοὺς ἀνθρώπους δοκεῖτε ποιεῖν.

<sup>66</sup> *Ibid.* Lines 172–180. P. 54.

<sup>67</sup> *Ibid.* Lines 177–184. P. 55.

<sup>68</sup> Ряд интересных рассуждений о применении Иоанном Грамматиком антропологической парадигмы для подтверждения единосубъектности Христа предлагает в своей статье А. И. Сидоров; он приводит рассуждения Иоанна на тему, что наличие двух сущностей в человеке и во Христе не влечет за собой признание двух ипостасей и что сложная Ипостась Христа не предполагает сложность природы. См.: *Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 97.*

бор ни в чем не отошел от того, что было сделано на Эфесском Соборе в 431 г. и, в частности, св. Кириллом Александрийским. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что позиции св. Кирилла и Иоанна Кесарийского относительно концепции «антропологической парадигмы» несомненно имеют точки соприкосновения. Св. Кирилл вполне допускал толкование этой формулы не только как выражающей природное единство, но и допускающей в этом «едином живом существе» реальное природное двойство, перенося эту модель на единую природу Бога Слова, но всё же Воплощенную, что может говорить нам о наличии двух природ у Слова после Воплощения<sup>69</sup>.

**«Антропологическая парадигма» в текстах Севира Антиохийского**

Интерпретация концепции кирилловой «антропологической парадигмы», данной Севиrom, отличается от той, которую дает Иоанн Кесарийский. Севир ни под каким предлогом не хочет признавать различие двух природ во Христе после соединения и поэтому отвергает дифизитское толкование формулы, которое дает Иоанн Кесарийский. Он интерпретирует её в сугубо антихалкидонском смысле, давая термину «природа» конкретное частное значение, противопоставляя его «сущности»<sup>70</sup>. Он признает, что душа и тело в человеке — это две разные природы, образующие единую природу, следовательно, и во Христе необходимо признавать только одну природу. По аналогии с душой и телом Севир использует антропологическую парадигму как точную копию тождества соединения двух природ в Эммануиле при Воплощении. Различие между Иоанном и Севиrom можно увидеть в отрывке из первого слова Севира “*Contra impium Grammaticum*”<sup>71</sup>. Севир приводит слова Грамматика, где Иоанн осуждает его в следующем: «Если ты говоришь, что душа человека иная и представляется отличной от собственной плоти по природе, то каким же образом <может быть> одна природа в <единичном> строении человека? И при этом ты не дерзаешь представлять душу и

<sup>69</sup> См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität... S. 76.

<sup>70</sup> *Severus Antiochenus.* Contra impium Grammaticum / ed. et trad. par J. Lebon. Louvain, 1933. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 111 et 112 (versio). Scriptori Syri). Oratio I. Cap. IX. Lines 27–33. P. 35. Ibid. Lines 13–28. P. 20. Подобных примеров у Севира очень много.

<sup>71</sup> Ibid. Cap. VII. Lines 12–18. P. 24.

тело одним и тем же?»<sup>72</sup>, эти слова Иоанна сопровождаются таким ответом Севира: «...душа и тело человека, хотя и являются отличными друг от друга по природе, составляют вместе одну природу по соединению, образуя неизменяемое сошествие в природное единство»<sup>73</sup>. Кроме того, Севир цитирует письмо св. Кирилла “Ad Valerianum”, где говорит, что у человека «одна природа и устройство проповедуется»<sup>74</sup>. На основании этих и многих других рассуждений подобного рода Севир отвергает дифизитское понимание антропологической парадигмы, считая это неприемлемым. По его мнению, термин «природа» должен пониматься как обозначающий соединение без какого-либо двойства, даже в том случае, когда в тексте говорится о двух природах<sup>75</sup>, тем более если это относится ко Христу. Человека Севир рассматривает как результат соединения двух природ, из которых составила одна природа. Он признает, что душа и тело — две разные природы, но это постоянно наталкивает его мысль в полемике с Иоанном Грамматиком на принятие опасного двойства и во Христе, поскольку парадигма, с точки зрения Севира, это идентичная копия соединения двух природ, и в ней не может быть никакого дуализма.

Рассмотрим один из примеров, чтобы понять метод, который использовал Севир при сравнении парадигмы с Воплощением Логоса. В первом слове “Contra imprium Grammaticum” в 9-й главе Севир говорит о соединении природ во Христе и сравнивает его с *устройством* человеческой природы, используя парадигму. По его мнению, Эммануил это «одна Ипостась, одна природа и одно Лицо», состоящее «из Божества и

---

<sup>72</sup> «Si animam hominis diversam secundum naturam a proprio corpore intellegi et esse dicis, quomodo una est natura et constitutio hominis? Et non erubescis animam et corpus idem esse ponere?». Ibid. P. 24.

<sup>73</sup> «...animam et corpus hominis, etsi secundum naturam diversa inter se intelliguntur et sunt, unam naturam absolvere per congregationem inter se atque naturalem immutabilis concursus unionem». Ibid. P. 24.

<sup>74</sup> «Una namque natura et constitutio hominis proclamatur». Ibid. P. 24.

<sup>75</sup> Этот принцип Севир использовал всегда, когда ему встречалась формула двух природ у кого-либо из отцов. Действуя подобным образом, он пытался искоренить среди своих современников и последователей учение о двух природах во Христе. Наглядный пример подобного метода можно увидеть в толковании Севиром посланий св. Григория Богослова к пресвитеру Кледонию. В этих отрывках св. Григорий ясно говорит о двух природах во Христе, однако Севир отвергает этот факт и настаивает, что после Воплощения природа осталась только одна.

человечества», которые «соединились в одно» (*in unum compactus sit*)<sup>76</sup>. Подтверждение вышесказанному Севир находит в парадигме человеческой природы, как это часто делал св. Кирилл Александрийский. Он говорит, что «Петр и Иоанн <два разных человека> состоят из души и тела», составляя (*compositus*) «одно лицо, одну природу и одну ипостась <из души и тела>»<sup>77</sup>. В приведенном отрывке мы можем еще раз увидеть подход Севира к антропологической модели по отношению к Воплощенному Христу как к абсолютно идентичной аналогии, которая не допускает дифизитского понимания формулы<sup>78</sup>. Кроме того, надо признать, что термин «природа» имеет для Севира исключительно конкретное значение и в антропологическом контексте и исключает отождествление с термином «сущность», что противоречит общей позиции отцов Церкви.

Таким образом, Воплощенный Христос для Севира — это точное тождество сложной человеческой природы, следовательно, и природа Христа будет точно повторять её *устройство* (*constitutio*), поэтому результатом соединения является «единая сложная природа». Тогда как Иоанн Кесарийский предлагает рассматривать парадигму в качестве подобия, понятийного подхода, как наглядный пример того, что во Христе в единстве сохраняются две разные природы — Божество и человечество, по аналогии души и тела, но не как их тождество, которые не производят одну сложную природу. Второе положение, по нашему мнению, наиболее соответствует позиции свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова.

В том же самом смысле, используя «парадигму», Севир объясняет кирилловскую формулу «единая природа Бога Слова воплощенная». Для него это синоним «единой сложной природы», исключая любой дуализм природ. В противном случае, считает он, Христос был бы разделен на две части. В христологии термин «природа» Севир употребляет

<sup>76</sup> *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio. I. Cap. IX. Lines 4–7. P. 37. (CSCO; 111 et 112 (versio)).*

<sup>77</sup> *Ibid. Lines 7–9. P. 37.*

<sup>78</sup> См.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // Богословский вестник. 2004. Т. 4. С. 154. В статье исследователь приходит к следующему выводу после сравнительного анализа употребления Севиром антропологической парадигмы: «Итак, по мысли Севира, как человек, хотя состоит из души и тела, остается, тем не менее, единой природой, так и Христос, соединяя в себе Божество и человечество, остается единой сложной природой».

в двух случаях: по отношению к «Божеству» Слова и к «единой сложной природе» как к результату соединения, полученного вследствие соединения Божественной и человеческой природ<sup>79</sup>. «Человечество» после Воплощения уже не является природой, как Божество, но становится частью сложной природы<sup>80</sup>. В этом случае аналогией также служит антропологическая парадигма в *монофизитском* понимании.

### Общий вывод относительно концепции «антропологическая парадигма»

Итак, как мы попытались показать выше, Севир Антиохийский и Иоанн Кесарийский, апеллируя к св. Кириллу Александрийскому, по-разному интерпретируют формулу антропологической парадигмы и приходят к противоположным выводам относительно её употребления<sup>81</sup>. Подводя итог

<sup>79</sup> Такое соединение монофизиты еще очень любят называть «икономией». Для них оно значит, что Божественная природа в Воплощении соединяется с человеческой. Результатом такого соединения и является «икономия».

<sup>80</sup> Термин *unum*, использующийся Севиром как синоним концепции «сложная природа» часто встречается у него в текстах. Его можно назвать синонимом термина «сложная природа». Например, в сочетании *unum ex utroque*. См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio I. Cap. IX. P. 29, 38. (CSCO; 111 et 112 (versio))*. Протопресвитер Иоанн Мейендорф говорит, что Севир ставил своей целью утвердить подлинный дуализм внутри единого существа. Это существо он обозначал словами «единая природа», но в то же время избегал говорить о слиянии природ. См.: *Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос... С. 46*. Термин *unum*, использующийся Севиром как синоним концепции «сложная природа», часто встречается у него в текстах. Его можно назвать синонимом термина «сложная природа». Например, в сочетании *unum ex utroque*. См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio prima... Cap. IX. P. 38, 29. (CSCO; 112)*.

<sup>81</sup> К.-Х. Утеманн признает позитивной попытку Иоанна ввести эту формулу в арсенал халкидонского богословия. Он говорит, что эта формула была унаследована от Аполлинария Лаодикийского и была понимаема в смысле “*einer naturhaften Synthese*”, но Халкидонский Собор ввел различие в употребление двух терминов — «природа» и «ипостась». В этом случае концепция «антропологической модели» более не понимается в смысле “*vitalisch-naturalhafte Synthese*”, что позволяет интерпретировать её в халкидонском смысле, то есть как две природы в единой Ипостаси. Именно в этом смысле её понимает сам Иоанн Кесарийский, который был первым православным полемистом (после св. Кирилла Александрийского), кто употребил эту формулу в таком контексте. По мнению К.-Х. Утеманна, Иоанн стремится употреблять парадигму как пример, который может продемонстрировать, что в человеке есть различие природ души и тела и только одна ипостась, но никак не две, и никто не может отвергать этого

всему вышесказанному, хотелось бы привести в качестве возможного ответа на этот сложный вопрос отрывок из 2-го письма св. Кирилла «К Суккенсу», где Александрийский патриарх, касаясь той же христологической проблематики, использует в качестве сравнения антропологическую модель. Он полемизирует здесь с теми, кто не хочет принимать формулу «единая природа Слова воплощенная», видя в ней противоречие учению о двух природах. В параграфе 5-м этого послания он отвечает тем, кто не хочет признавать формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» и считает, что Христос пострадал только лишь плотью, то есть как человек<sup>82</sup>. На первый взгляд, в этом нет ничего необычного, но св. Кирилл видит в этом «всцелое отделение» (ἀνὰ μέρος ὀλοτρόπως)<sup>83</sup> одной природы от другой. Здесь он вновь использует аналогию «парадигмы человеческой природы» (εἰς παράδειγμα <...> καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), с помощью которой он пытается решить эту трудность. Замечания св. Кирилла следующие:

— душа и тело, которые являются разными по природе, различаются не только в созерцании, но и в реальном смысле;

— человек включает в себя две природы души и тела, которые не представляются отдельными друг от друга, но принадлежат единому живому существу (τὸ ζῶον);

— в том же смысле (как было сказано выше) следует понимать и воплощенного Эммануила, в котором также две природы — человеческая и Божественная, однако это «человечество» сделалось собственным человечеством Слова и есть не что иное как разумная и воодушевленная Плоть и всё вместе это один Сын;

— выражения, которые используются в Божественном Писании, в соответствии с которыми Христос пострадал «плотью» (σαρκί), в нашем случае применяются более адекватным образом относительно того, что Христос пострадал в человеческой природе (τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος), совсем не разрушают истинного учения, не причиняя никакого вреда вере<sup>84</sup>.

---

факта. Ту же логику Иоанн применяет по отношению к Воплощенному Христу. См.: *Uthemann K.-H. Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität... S. 79–80.*

<sup>82</sup> ACO I, 1, 6. Lines 19–25. P. 161.

<sup>83</sup> Ibid. Line 3. P. 162.

<sup>84</sup> Ibid. Lines 4–14. P. 162.

Из этих положений мы можем увидеть два реальных различия между позициями св. Кирилла и Севира Антиохийского. Первый исповедует в Воплощенном Христе не только единство, но и двойство природ, которое, как мы видели выше, категорически отвергает Севир. Кроме того, св. Кирилл совсем не исключает, хотя и не всегда употребляет, термин «природа» в значении общего понятия в христологии, что также было неприемлемо для Севира.

Позиция Иоанна Кесарийского принципиально отличается от позиции Севира. Его цель — обосновать «антропологическую парадигму» с точки зрения халкидонского богословия, выражая не столько таинство человеческой природы самой по себе, сколько «таинство Боговоплощения»<sup>85</sup>. Это он и попытался показать в своих сочинениях, интерпретируя богословие св. Кирилла в духе Халкидонского Собора. Следует отметить и то, что употребление концепции «антропологической парадигмы» в текстах Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского, как и в текстах св. Кирилла, сосредоточивается вокруг формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», поэтому с позиции понимания концепции «парадигмы» можно очень хорошо понять метод, которым Иоанн Грамматик объясняет эту формулу. Он дает ей именно дифизитское толкование, говоря о двух природах в единой Ипостаси<sup>86</sup>. В этом ему прямо противоположен Севир, который понимает «единую воплощенную природу» только как «единую сложную природу» по аналогичному тождеству с человеческой сложной природой. Выше мы уже говорили о том, что, по собственному мнению Иоанна, аналогия антропологической парадигмы недостаточна для объяснения таинства Воплощения, она может быть не больше, чем образным сравнением. Парадигма, по мнению кесарийца, представляет собой сопоставление, где сравниваемые величины не располагаются на одной плоскости. По мнению К.-Х. Утеманна, эта модель может быть понимаема именно с халкидонской точки зрения,

<sup>85</sup> Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 97.

<sup>86</sup> Прп. Максим Исповедник, так же как и Иоанн Кесарийский, объясняя св. Кирилла Александрийского, склонен именно к такому пониманию «антропологической парадигмы», используя в качестве аналогии различие природ или сущностей души и тела и проецируя их различие на две природы во Христе. Это двойство сохраняет свое единство в ипостаси. См.: *Максим Исповедник, прп. Письма* / пер. Е. Начинкина; сост. Г. И. Беневича. СПб., 2007. (Византийская философия. Т. 2; Smagardos Philocalias). С. 145 и далее.



указывая на «структурное подобие», но не на «структурное тождество» того, что сравнивается<sup>87</sup>.

Таким образом, «антропологическая модель» выполняет здесь чисто пояснительную функцию, с помощью которой делается попытка объяснить учение о Воплощении. Цель Иоанна Грамматика — показать, что парадигма может указывать как на ипостасное единство, так и на природное двойство. С подобной интерпретацией не может согласиться Севир Антиохийский, поэтому терминологическая разница в применении концепции «антропологической парадигмы» между Севиром Антиохийским и Иоанном Кесарийским, по нашему мнению, является очень существенной, поскольку результат соединения природ у них получается совершенно иной. Мы можем констатировать, что концепция «антропологической парадигмы», наряду с другими важнейшими христологическими формулами, такими, как «сложная ипостась» и «воипостасное единство», стала одним из средств выражения соединения Бога Слова со Своей человеческой природой. Будучи используема почти исключительно богословами антихалкидонского толка, в начале VI в. с появлением сочинений Иоанна Кесарийского и Леонтия Византийского эта формула начала входить и в богословский лексикон последователей Халкидонского Собора. Наряду с единой Ипостасью в Воплощенном Слове сохраняется и различие природ, как в человеке мы различаем душу и тело, поскольку ни душа, ни тело не изменяются, не смешиваются при соединении. Таким образом, формула «антропологическая парадигма» вновь приобрела, как мы отметили выше, православное понимание<sup>88</sup>, что позволило последующим богословам, таким, как св. император Юстиниан, прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин успешно использовать её

---

<sup>87</sup> <...> daß es nur um einen Vergleich handeln könne: nur eine Strukturähnlichkeit, nicht um eine Strukturgleichheit. См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität...* S. 217.

<sup>88</sup> Конечно же, само использование этой формулы св. Кириллом Александрийским уже дает право халкидонитам употреблять её для выражения ипостасного единства и двойства природ во Христе, однако ситуация после Халкидонского Собора сложилась так, что некоторые формулировки св. Кирилла не применялись православными богословами, что было исправлено в начале VI в. В западной науке эту эпоху принято называть «неохалкидонизмом», что для нас, по мнению отца Иоанна Мейендорфа, более приемлемо называть «кирилловым халкидонизмом».

Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма»...

в качестве аналогии соединения Божественной и человеческой природы в полемике с последователями монофизитской христологии.

Sergey A. Kozhukhov

**A COMPARATIVE ANALYSIS OF  
THE “ANTHROPOLOGICAL PARADIGM» CONCEPT IN  
JOHN OF CAESAREA, ST. CYRIL OF ALEXANDRIA AND  
SEVERUS OF ANTIOCH**

The article addresses the concept of «anthropological paradigm» in the writings by St. Cyril of Alexandria, John of Caesarea and Severus of Antioch and gives the comparative analysis of this concept.

**Keywords:** *St. Cyril of Alexandria, John of Caesarea, Severus of Antioch, Christian anthropology.*