## Кафедра

***ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ЕРЕСИ VI ВЕКА***

Калуга

2010

**СОДЕРЖАНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ

Глава I. ПРЕДПОСЫЛКИ К ВОЗНИКНОВЕНИЮ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ЕРЕСИ МОНОФИЗИТСТВА

I.1 Христология св.Кирилла Александрийского

I.2 Первые монофизиты: Евтихий и Диоскор Александрийский

I.3 Халкидонский Собор

I.4 Монофизитство после Халкидонского Собора

I.5 Спор о «трёх главах» и Пятый Вселенский Собор

Глава II. ХРИСТОЛОГИЯ МОНОФИЗИТОВ

II.1 От евтихианства к умеренному монофизитству

II.2 Севир Антиохийский

II.2.1 Спор Севира с Иоанном Грамматиком

Глава III. ЕРЕСИ НА ПОЧВЕ МОНОФИЗИТСТВА

III.1 Ересь афтартодокетизма. Полемика Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского

III.2 Актистизм

III.3 Ересь агноитов

Глава IV. ТРИТЕИЗМ КАК СЛЕДСТВИЕ МОНОФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ

IV.1 Возникновение ереси тритеизма

IV.2 Тритеизм Иоанна Филопона

IV.3 Тритеиты и конониты

IV.4 Полемика с тритеизмом в монофизитской среде: дамианизм

IV.5 Ересь ниовитов – проекция тритеизма на христологию севириан

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПРИЛОЖЕНИЕ

**ВВЕДЕНИЕ**

После указа Константина Великого о веротерпимости (313 г.) христианство перестало быть гонимой религией. В первые века Церкви приходилось выживать в сложнейших условиях гонений, неприятия, теперь же она обрела свободу и вступила в период своего расцвета. Христианство постепенно становилось государственной религией Империи, и теперь уже язычество оказалось в положении едва терпимого меньшинства. У Церкви появилась власть и влияние в обществе, во множестве строились храмы, появились большие возможности для социального служения. Не испытывая более угрозы извне, христианская Церковь сосредоточила силы на своих внутренних вопросах. Началась эпоха Вселенских соборов – эпоха формирования христианской догматики, окончательного оформления вероучения в систему. Каждый Собор вносил в учение Христианской Церкви всё большую последовательность, оно систематизировалось и приобретало внутреннюю стройность.

VI век ознаменовался провозглашением христианства единственной государственной религией Византийской Империи (указ Юстиниана Великого 528г.). В этом веке религиозные интересы получили в Византии решительное преобладание, и церковная жизнь заметно выступила на первый план. Церковный и светский элементы вступили в тесное взаимное проникновение. Все светское получило религиозный колорит, и не только религиозный, но и аскетический. Старая жизнь объединилась в Византии с новыми началами и пропиталась новым духом. Религиозность проникла во все стороны жизни, пропитала все отрасли науки и искусства, охватила все классы общества. Во всей широте развернулась византийская культура, отличительной чертой которой стала глубокая религиозность с отпечатком аскетической требовательности. Новая культура не была полным отрицанием воспринятых и претворенных ею культур; она сохранила все виды искусства, науки, права, но лишь придала всему этому своеобразную окраску. Так, эстетический вкус нашел себе пищу в развитии богослужения, в христианском искусстве, а философские идеи использовались в целях богословия.

Именно в шестое столетие творческий синтез идей, заимствованных из античной философии и отчасти ранней патристики, привел к формированию особого, византийского типа богословского мышления. «Начиная с VI в., наблюдается широкое использование методов логического решения христологических вопросов, проникновение в богословие форм и методов философского мышления, что даже позволяло некоторым исследователям определять это столетие как «век византийской схоластики»[[1]](#footnote-1) - пишет о. Олег Давыденков. «С одной стороны, греческие христиане считали, что человеческий язык не может выразить всю *полноту* богооткровенной истины. С другой стороны, им была присуща «оптимистическая уверенность в некоей фундаментальной адекватности» концептуального языка для выражения религиозных истин. Более того, византийцы полагали, что и само вечное спасение, в определенной степени, зависит «от точности слов и фраз». Этот греческий «гностицизм», вероятно, и является объяснением того факта, что византийцы признавали за человеческим разумом, а следовательно, и за философией, вполне определенные права в вопросах веры»[[2]](#footnote-2).

Характерной чертой шестого столетия является то, что в этот период христологический вопрос начал постепенно выходить из фазы жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы. Бурные философско-богословские искания в области христологии провоцировали догматические конфликты, порождали новые еретические учения.

Исследованию христологических ересей VI века и посвящена данная дипломная работа. Под объектом исследования в данном случае подразумеваются догматические заблуждения относительно воплощенного Логоса.

Цель исследования - рассмотреть христологические ереси в ракурсе догматического богословия. Указанная цель даёт возможность сформулировать и конкретные задачи, поставленные автором работы:

1. рассмотреть причины возникновения и историю развития еретических учений в христологии VI века;
2. подробно исследовать их философско-богословскую концепцию.

В соответствии с задачами строятся разделы основной части данной работы. В первую очередь автором рассматривается учение монофизитов, поскольку именно оно служило главным поводом к христологическим спорам в шестом столетии. Полемика с монофизитами занимала христианские умы уже начиная с V века. Рассмотрению истории возникновения и дальнейшего развития монофизитства посвящена первая глава дипломной работы. Во второй главе анализируется богословие монофизитства в лице выдающихся его представителей. Третья глава повествует о разделениях в монофизитстве, возникших вследствие спора о тленности или нетленности тела Христова и выделившихся в самостоятельные еретические учения. В последней, четвёртой главе отдельно исследуется тритеитская ересь и заблуждения, возникшие на её основе или вследствие полемики с ней. Несмотря на то, что тритеизм относится к триадологическим ересям, он рассматривается в данной работе, поскольку учение это возникло в среде монофизитов, было порождено монофизитской христологией, являясь её проекцией на учение о Троице, и в свою очередь повлияло на дальнейшие разделения в монофизитстве.

Говоря о степени изученности темы, заметим, что до недавнего времени представления церковных историков о VI веке были достаточно смутными. Только к середине ХХ века, после длительного изучения богословских трактатов, сохранившихся только в переводах (а иногда и оригиналах) на языках негреческого Востока, стала складываться хотя бы приблизительная картина. Сегодня всё ещё остается неизученным или изученным частично значительное количество источников, поэтому VI век представляет на сегоднешний день одну из бурно развивающихся областей истории христианского богословия.

Из вопросов, затронутых данным исследованием, наименее изученными можно назвать богословскую концепцию Петра Антиохийского в вопросе воскресения мертвых и учение ниовитов.

В своей работе автор использует труды церковных историков, как известных отечественных авторов (таких как прот. Иоанн Мейендорф, А. В. Карташев, А. Л. Дворкин, Г. И. Беневич, М. Э. Постнов и др.) так и зарубежных исследователей (Адольф фон Гарнак, Самуэль В. Ч.). Отдельно хочется упомянуть труд В.В. Болотова «Лекции по истории древней Церкви» в 4-х томах, как самый подробный источник из используемых в работе. Также достаточно глубоко рассматривает различные направления философско-богословской мысли в VI веке В.М. Лурье в своей книге по истории Византийской философии. Высшей оценки, по мнению автора дипломной работы, достойны и статьи о.Олега Давыденкова о христологических спорах.

Помимо печатных источников в исследовании широко использовались материалы сети Интернет – в первую очередь это книги и статьи, предоставленные «Библиотекой Якова Кротова» (http://www.krotov.info ) и научным порталом «Богослов RU» (www.bogoslov.ru).

Также следует отметить, что автор не заостряет внимания на историческом обзоре монофизитства, подробно описывая только ключевые события в его истории. В соответствии с поставленной целью исследования автор старается уделить больше внимания догматическому аспекту, стремясь по возможности подробнее рассмотреть не историю, а именно богословскую сущность заблуждения.

**Глава I. ПРЕДПОСЫЛКИ К ВОЗНИКНОВЕНИЮ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ МОНОФИЗИТСТВА**

Основной темой христологических споров 5 – 6 вв. было не само по себе наличие во Христе двух природ, но то, как они соединяются: как именно вторая божественная ипостась — Логос — соединяется с человеческой душой и телом Иисуса. Опасность нес любой односторонний подход, независимо от того, какая из двух природ Христа преувеличивалась — божественная или человеческая.

 Богословие Антиохии, с одной стороны, и богословие Александрии, с другой, дали два различных ответа на этот вопрос. Для того чтобы правильно оценить разные точки зрения и вынести окончательное суждение, нужно учесть, что терминология тогда во многом не была выработана, и требовалось еще длительное время для ее уточнения.

Антиохийская школа исходит из того, что человеческая природа Христа пребывает автономной и безущербной; чтобы сохранить это положение, она прежде всего придерживается строгого разделения обеих природ Спасителя. Поэтому антиохийская школа учит, что две природы во Христе не соединены внутренне — они только связаны, подобно двум кускам дерева, которые плотно прилегают друг к другу, но при этом не повреждаются. Это означало: человеку — Иисусу нельзя приписывать атрибуты Логоса.

Такое понимание ставило под вопрос единство сущности Спасителя, а следовательно, спасение; утверждалось не истинное воплощение Логоса, а только вселение Логоса в человека, только нравственное соединение человека и Бога. Перед нами чрезмерное акцентирование полноты человеческой природы в противоположность учению аполлинаристов, которые именно эту полноту отрицали или ставили под сомнение. Вывод был неизбежен: в Иисусе Христе сосуществуют два раздельных лица — Второе Лицо Бога и человек Иисус. Такова была теория Феодора Мопсуэстийского из Антиохии.

Эта теория оказалась значимой для истории Церкви, когда ее взял на вооружение ученик Феодора Несторий из Антиохии, ставший в 428 г. патриархом Константинополя. Несторий проповедовал крайний вывод из этой теории, утверждая, что Марию нельзя называть Богородицей.

Ход мысли александрийского богословия был обратным: оно избежало односторонности антиохийской школы. Александрийское богословие исходило как из полноты человечества Иисуса, так и из Его Богочеловечества. Оно учило, что обе Природы подлинно соединены в одном Лице, без смешения. Подчеркивалось реальное, физическое единство. Главным представителем этой теории был патриарх Кирилл Александрийский.

**I.1 Христология св.Кирилла Александрийского**

Кирилл, патриарх Александрийский – один из наиболее значимых и авторитетных богословов первой половины 5 века. Имя и деятельность его тесно связаны с борьбой против ереси Нестория, заключающейся в спорах о лице Христа, как Искупителя и спасителя мира, о способе соединения в Его Личности божественной и человеческой природ.

Судя по творениям св. Кирилла, он получил блестящее образование, отлично знал Священное Писание и философию. По желанию своего дяди Александрийского патриарха Феофила, Кирилл вступил в клир Александрийской церкви, среди которой пользовался большой популярностью благодаря своим назидательным проповедям. Его общественно-церковная деятельность в звании епископа началась в 412 г. – после смерти Феофила александрийские христиане предпочли Кирилла всем прочим кандидатам в архиепископы.

 В «донесторианский» период своей жизни свят. Кирилл, поддерживаемый христианским населением Египта и коптским монашеством, активно боролся с остатками древних ересей в Египте, а также с иудеями и язычниками. После 428 г. вся последующая жизнь св. Кирилла была посвящена борьбе с несторианством.

Богословское наследие свт. Кирилла огромно. Первыми по времени были его экзегетические труды по Ветхому Завету («О поклонении в духе и в истине», 13 книг «Изящных изречений»). К донесторианскому времени относится составление обширного толкования на Евангелие от Иоанна, а так же два громадных труда, посвященных раскрытию Троического догмата — «Сокровищница» (итог противоарианской полемики) и 12 томов «О святой и нераздельной Троице».

Его творения «несторианского» периода носят догматический характер. В это время св. Кириллом были написаны 5 книг против Нестория, а так же «Схолии о воплощении Единородного» и книги «О правой вере». После Ефесскаго собора составлено «Слово против нежелающих исповедывать Святую Деву Богородицей» и диалог «Что един Христос». Следует добавить также многочисленные письма, многие из которых представляют собой догматические трактаты (письма или послания к Несторию, письмо к Иоанну Антиохийскому, письма к Акакию Милетийскому, къ Валериану Иконийскому, два письма къ Суккенсу, епископу Диокесарийскому).

Св. Кирилл являлся не только очень ярким и творческим богословом, но и резким полемистом. Наиболее сильно эти качества проявились в споре с Несторием. Последний видел во Христе человека, сына Девы Марии, в которого при самом его рождении вселился Бог. Кирилл же утверждал, что вечное Слово Божие стало человеком. Цитата из пролога к Евангелию от Иоанна: И Слово стало плотью (Ин. 1, 14), - звучала лейтмотивом письма святого Кирилла к Несторию, написанного в 430 году: «Писание говорит, что Слово плоть бысть (Ин. 1, 14), а не то, что Слово соединило с Собою лицо человека. Выражение: Слово плоть бысть - означает только то одно, что Слово приискренне приобщися нашей плоти и крови (Евр. 2, 14); наше тело Оно усвоило Себе, и от Жены произошел человек, не перестав быть Богом, рожденным от Бога Отца, и при восприятии плоти пребыв тем, чем Он был»[[3]](#footnote-3). Важно отметить следующее: св. Кирилл подчёркивал, что слово «плоть» подразумевает в данном случае не одно лишь бездушное тело (как считал еретик Апполинарий), но всего человека – как тело, так и душу. Он не был аполлинаристом, но, будучи всецело "александрийцем", он не опасался "антропологического минимализма": Бог, а не человек, есть единый Спаситель мира.

Помимо этого Кирилл ввел понятие «ипостасного единства» двух природ Христа, необходимое, чтобы исключить понимание Христа как «двух сынов»: Бог Слово, став Эммануилом, сделал человеческую природу с ее телом Своей собственной. «Естества, истинно соединенные между собою, хотя различны, но в соединении обоих этих естеств есть один Христос и Сын. Это мы представляем не так, что в этом соединении уничтожилось различие естеств, но божество и человечество при неизреченном и неизъяснимом соединении пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына».[[4]](#footnote-4) Личность Христа едина - эта личность есть предвечная Ипостась Слова, Которая стала субъектом и человеческого рождения Спасителя, и Его человеческой смерти. В соответствии с этим можно сказать, что родился, страдал и умер Сам Бог, но не божеством Своим (ибо «естество Слова неизменно» - подчеркивал свят. Кирилл ) а человечеством, Своей плотью.

Свят. Кирилл остро осознавал, что для спасения человека Бог должен был в действительности стать человеком, по-настоящему воспринять человеческую природу, пройти весь путь до конца. «Мы исповедуем, — писал Кирилл к Несторию, — что самый Сын, рожденный отъ Бога Отца и Бог Единородный, хотя и безстрастный по собственному естеству, плотию пострадал за нас, по Писаниям, и в распятом теле безстрастно усвоил Себе страдания собственной плоти. По благоволению Божию, Он принял смерть за всех, предав ей собственное тело, хотя по естеству Он есть жизнь и есть воскресение, — чтобы въ собственной плоти, как в начатке, неизреченною силою поправ смерть, быть перворожденным из мертвых и начатком из умерших и открыть человеческому естеству путь к достижению нетления.»[[5]](#footnote-5)

Согласно святому Кириллу, спасение для нас осуществляется путем жизни в Церкви и достигает каждого человека через Евхаристию. В полемике с Несторием, доводя мысль своего противника до абсурда, Кирилл утверждает, что без животворящего Слова Божия, находящегося в мистическом и реальном единстве с плотью, Евхаристия становится людоедством, а участие в ней - бессмыслицей. В Евхаристии Дух обожествляет человеческую плоть Иисуса, и, приобщаясь к ней, мы спасаемся через участие в жизни Бога.

Свои мысли, изложенные в письмах к Несторию, Кирилл развил в двенадцати тезисах, "анафематизмах", разъясняющих различные аспекты христологии.

Слабостью христологии св. Кирилла, на почве которой суждено было возникнуть монофизитству, была нечеткая терминология, а именно, взаимозаменяемое употребление слов "ипостась" и "природа". Он постоянно подчеркивал ограниченность нашего разума, недостаточность его понятий и логических формулировок, а потому и не придавал особого значения их точности. Особенно это относится к выражению μία φύσις του θεοϋ λόγου σεσαρκωμένη - "Единая природа Бога Слова воплощенная ", которое употреблял св. Кирилл, полагая, что цитирует св. Афанасия (в действительности эта фраза принадлежала Апполинарию). Именно эта формула в дальнейшем станет камнем преткновения для богословской мысли, на неё обопрётся учение монофизитов. Для Аполлинария смысл формулы «μία φύσις» был тот, что, согласно его представлениям, Логосом воспринята только плоть, но без духа. Как было сказано выше, св. Кирилл не имел в виду ничего подобного, хотя уже одной такой формулой давал Антиохийцам, понимающим его терминологию буквально, серьезный повод к подозрению в аполлинаризме. Авторы-историки, чьи труды использовались в данной работе (Болотов, Карташев, Мейендорф, Алымов), единогласно утверждают, что для св. Кирилла эта фраза явлась выражением ипостасного единства, и fvσις употреблялось в данном случае в значении uπ3στασις. Несколько иначе, более глубоко, трактует этот момент Лурье. Он утверждает, что «само понятие природы Христа у св. Кирилла гораздо объемнее и не ограничивается христологическим измерением, а выражение «единая природа Бога Слова воплощенная» включает в себя не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества—всех спасенных и спасаемых, т.е. всю Церковь»[[6]](#footnote-6). Таким образом, Лурье утверждает, что понятие fvσις воплощенного Логоса оказывается у св. Кирилла понятием сотериологическим и соответствует понятию Тела Христова как Церкви. Как бы то ни было, в условиях христологической полемики того времени эти слова явились соблазном как для противников Кирилла, так и для его ярых последователей, ставших монофизитами, поэтому на Халкидонском соборе 451 г. Церковь отказалась от данной формулировки.

Вместе с тем, дальнейшее развитие православной христологии совершалось в духе и стиле св. Кирилла, несмотря на то, что в дальнейшем приходилось не столько защищать истинное единство, сколько различать его неслиянность. Отцы Халкидонского собора делали ударение на том, что они придерживаются «веры Кирилла». Осознавая огромный вклад святителя в развитие богословской мысли, можно утверждать, что сила кириллова богословия была не в формулах, часто неточных, дающих возможность неоднозначного толкования, а в его живом созерцании, которое раскрывалось в целостную христологическую систему.

**I.2 Первые монофизиты: Евтихий и Диоскор Александрийский**

Ярая борьба с несторианством, вершиной которой стал Эфесский собор, породила в христологии резкий перегиб в противоположную сторону. Теперь в крайней позиции оказались радикальные последователи богословия св. Кирилла, утвержденного как истина на эфесском соборе, но не отличавшегося терминалогической четкостью. Именно они, кирилловцы-фундаменталисты, строго придерживавшиеся буквы, но не чувствовавшие духа учения св. Кирилла, стали родоначальниками ереси монофизитства. Таковыми были константинопольский архимандрит Евтихий и приемник Кирилла на Александрийской кафедре Диоскор.

Архимандрит Евтихий, к тому времени уже 70-летний старец, был известен своей аскетической жизнью и пользовался большим влиянием в монашеском мире. Его почитала православная партия во главе с императрицей Евдоксией, а также он являлся духовным отцом временщика Хрисафия, имевшего большое влияние на императора.

Евтихий слишком увлекался полемическими крайностями свт. Кирилла, доводил до абсурда его богословские неточности. Основываясь на фразе "Единая природа Бога Слова воплощенная" Евтихий утверждал, что Иисус Христос имел в себе лишь одно естество – Божественное. От этих слов "одно естество" (или "природа" - φύσις) и произошло название новой ереси: монофизитство.

Основные моменты евтихиева учение ёмко выражаются двумя его фразами :

1. «Исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств до соединения, а по соединении исповедую одно естество»;
2. «Иисус Христос единосущен Матери, но не имеет плоти единосущной нам»[[7]](#footnote-7).

Первым опасность нового лжеучения увидел блж. Феодорит Кирский. В своей книге «Эранист» он изобличает ошибочность взглядов Евтихия.

В 448 г. На Константинопольском сборе Евтихий был открыто обвинен в ереси.

После смерти Кирилла в 444 г. Александрийскую кафедру занимал его племянник и последователь Диоскор. М. Постнов в своём труде по церковной истории дает весьма нелестную характеристику этому иерарху: «Если Кирилл напоминал своего дядю не только честолюбием, горячностью характера, настойчивостью в достижении цели — талантливостью натуры он быть может даже превосходил его, то Диоскор унаследовал от своего предшественника, повидимому, лишь страсть к господству, несдержанность, но без его талантливости, без понимания исторических обстоятельств и умения истолковать их для себя. Он не понимал основной догматической точки Кирилла, но тем тверже усвоил крайности в его выражениях, часто лишь полемические выпады его. Он принадлежал к крайней правой Кирилловой партии. Если Кирилл своим властным словом сдерживал неумеренную ревность своих почитателей, то Диоскор сам стал во главе этих последних».[[8]](#footnote-8)

Диоскор разделял взгляды Евтихия. При поддержке императора Феодосия он добился права на проведение ещё одного собора. Собор состоялся в Ефесе на 1 августа 449 г. Вопрос, предлагаемый на обсуждение данного собора, сводился к рассмотрению правомерности осуждения Евтихия на соборе в 448 г. Состав присутствующий был тщательно подобран в интересах сторонников Евтихия. Участники Константинопольского собора, осудившие Евтихия, были лишены права голоса. Легатам папы также не дали слова. Присутствовавшие на заседании параваланы и сирийские монахи, неистовствовавшие при одном упоминании о двух природах Христа, призывали: «Рассечь надвое разделяющих Христа надвое».

Неудивительно, что Ефесский Собор (впоследствии его назвали «Разбойничьим»), организованный для укрепления монофизитства, одобрил исповедание Евтихия, объявив его православным. Под угрозой побоев, от всех епископов требовали подписать это решение. Были низложены противники Евтихия: Флавиан Константинопольский, Евсевий Дорилейский, Феодорит Кирский и др. Монофизитский характер, необъективность и бесчинства – всё это стало причиной исключения православной церковью собора 449 г. из числа Вселенских соборов.

**I.3 Халкидонский собор**

Узнав о катастрофе на Востоке, папа Лев уже через месяц созвал в Риме Собор, осудивший эфесское сборище, как "разбойничье". Также папа направил императору Феодосию письма с требованием созыва нового Вселенского Собора. Все низложенные Диоскором обратились к папе Льву, как своему последнему защитнику.

 В то самое время (в июле 450 г.) умирает император Феодосий II. К власти приходит его сестра Пульхерия, которая возводит с собой на престол своего номинального мужа Маркиана. Побуждаемый постоянными протестами папы Льва, и стремясь освободиться от навязчивого Александрийского диктата, Маркиан созывает новый Вселенский Собор в Халкидоне.

Халкидонскому собору суждено было стать крупнейшим не только по количеству участников (630 епископов под председательством патриарха Константинопольского Анатолия, в том числе многочисленные папские легаты), но и крупнейшим по своим историческим последствиям.

Собор осудил Евтихия как еретика, он был отлучен и сослан. Диоскор также был осужден, однако не за ересь, а лишь за нарушение канонов – неявку на собор после трехкратного приглашения. Остальные участники "разбойничьего" собора принесли покаяние.

На соборе было прочитано, а после и подписано послание папы Льва «Томос», утаенное Диоскором в 449 г. Оно произвело на всех присутствующих ошеломляющее впечатление. Оно и сейчас потрясает ясностью изложения сложнейшего догмата, высотою мысли, безукоризненной чистотой классического стиля.

На Халкидонском соборе было выражено полное признание постановлений III Вселенского собора в Ефесе и богословского авторитета св. Кирилла. В то же время отцы собора отказались от кирилловой формулировки μία φύσις, по причине того что она толковалась сторонниками Диоскора в смысле принижения человечества Христова. Так формула «единая природа Бога Слова воплощенная» вышла в православном богословии из употребления.

Кроме того, отцы собора упорядочили терминалогию, различную у Александрийской и Антиохийской школ. Поэтому в соборном определении «ипостась» приравнивается к понятию «φύσις» св. Кирилла и к Антиохийскому понятию «лицо».

Итак, знаменитый халкидонский орос был составлен на 5-м заседании собора. B основу его легло Антиохийское вероизложение 433 г., подписанное св. Кириллом, послание самого Кирилла к Несторию ("Καταφλυαρουσιν") и «Томос» Льва. Таким образом, был найден максимальный компромисс двух богословствований. Привдем полный текст халкидонского вероопределения:

«Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына Господа Нашего Иисуса Христа, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинного Бога и истинного Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству; по всему нам подобного, кроме греха; рожденного прежде всего от Отца по Божеству, в последние же дни Того же ради и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству. Одного и Того же Христа, Сына Господа, единородного; в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и Того же Сына и единородного Бога-Слова, Господа Иисуса Христа, как издревле пророки и как Сам Господь Иисус Христос научил нас и как передал нам символ Отцов наших»[[9]](#footnote-9).

Кульминационной точкой внутри самого ороса являются его отрицательные наречия: «неслитно, неизменно» (против Евтихия) и «нераздельно, неразлучно» (против Нестория), исключающие доступ в него еретических тенденций. Эта знаменитая классическая антиномия Халкидонского Собора не оставляла места ни монофизитству, ни несторианству.

Также необходимо упомянуть и то, что произошло на девятом и десятом заседаниях: а именно реабилитацию двух епископов, осужденных "Разбойничьим" собором, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Реабилитация этих двух бывших выдающихся и явных критиков Кирилла впоследствии станет ещё одним поводом для «фундаменталистских» последователей Кирилла (т.е. монофизитов) к очернению всего Халкидонского собора.

**I.4 Монофизитство после Халкидонского собора**

Значение Халкидонского Собора в истории и богословии велико и неоспоримо. Если Собором Ефесским 431 г. были осуждены крайности Антиохийского богословия, то Халкидонский Собор 451 г. осудил крайности богословия Александрийского. С устранением Александрийского монофизитства и Антиохийского несторианства утверждается, как идущее средним путем, — греческое православие. «Халкидонский «орос» заканчивает диалектическую раздвоенность Антиохии и Александрии. За «тезисом» и «антитезисом» приходит «синтез». И с этого синтеза начинается уже новая - византийская - глава в истории православного богословия. Халкидон есть богословская «формула» исторического Православия. Выраженная опять таки на «антиохийском» языке, она, парадоксальным образом, являет веру Кирилла Александрийского и он остается для нас предтечей и истолкователем Халкидона, великим учителем о смысле Боговоплощения. В Халкидоне перегорела историческая ограниченность каждой «школы», была преодолена двусмысленность и недостаточность слов. Он завершает старое и начинает новое. Из «Халкидонского чуда», как из своего источника вытекает все православное богословие и его раскрывает и толкует»[[10]](#footnote-10) - так пишет А. Шмеман о значении Халкидонского собора.

Несмотря на то, что Халкидонское вероопределение было принято всеми присутствующими, Собор породил огромное количество споров, так и не был рецепсирован значительной частью Церкви и вызвал монофизитскую смуту, которая кипела целый век и привела к образованию ряда национальных Церквей.

Формула «в двух естествах» (έν δύο φύσεσιν) у св. Кирилла не встречалась, но она употреблялась в Антиохийской школе и в Томосе св. Льва. Включение этой формулы, а не кирилловой «из двух естеств» (έκ δύο φύσεων) вызвало протест монофизитов, и они отказались её принять. Восточный массовый мир воспринял Халкидонский орос как скрытое несторианство, считая, что Кириллова формула православия более верна и привычна. Но, как говорилось выше, на Халкидонском соборе выражение "из двух естеств" было заменено, μία φύσις вычеркнуто из православного употребления, были замолчены и 12 анафематизмов св. Кирилла. По выражению Карташева, в Халкидоне «Кирилл был принесен в жертву Льву»[[11]](#footnote-11). Сопротивление "кириллистов" и создало тяжелый монофизитский кризис.

Однако, слегка углубясь в исторический аспект монофизитства, отметим, что борьба против халкидона была вызвана не только богословскими разногласиями, но также и религиозно-политическими причинами. Халкидонский собор явился не только торжеством объективной истины, но и веры Империи, Константинополя. Но, увы, Империя в то время не являлась тем, чем провозглашала себя – вселенским, сверхнациональным государством, на её территории не наблюдалось ни культурного, ни психологического единства.

Торжество Константинополя не было оправданным. Об этом пишет А. Шмеман. Он указывает, что коптская и сирийская масса воспринимала власть Империи как «ненавистное иго». «Под тонким слоем эллинизма, элленистической культуры, утвердившейся в городах и среди «интеллигенции», продолжали бурлить старые национальные страсти, жили древние традиции. … В монофизитстве нашли выход разгоравшиеся под спудом этнические страсти. Борьба против «двух природ» грозила превратиться в борьбу против самой Империи».[[12]](#footnote-12)

Главной питательной средой антихалкидонской реакции и монофизитства было монашество. В рассматриваемый период монашество Сирии и Египта состояло в основном из местных национальных элементов: коптов и сирийцев, и поэтому меньше всего было связано с эллинизмом.[[13]](#footnote-13) Отстаивая Кирилла, бушуя на «разбойничьем» соборе, монахи уже очевидно защищали «свою» Церковь от поползновения чужого «имперского» центра. Ситуация осложнялась ещё и тем, что основная часть монахов жила тогда свободно, бродя и меняя места жительства. Это делало массу монашества довольно анархичной, с трудом признающей церковную власть.

Вначале в оппозицию Халкидону встали и почтенные монахи— о. Иоанн Мейендорф указывает на св. Герасима и св. Геронтия, бывшего собеседником св. Мелании-младшей. Они изменили свое отношение лишь позже. «В 451г. единственным действительно стойким приверженцем Халкидона был великий святой Евфимий в своей лавре»[[14]](#footnote-14) - пишет Мейендорф.

Хронологически первый массовый протест против собора произошел в Палестине. Толпы монахов под предводительством Феодосия, вдохновляемые вдовой Феодосия II Евдокией (противницей политики императора Маркиана), восстали против Ювеналия Иерусалимского. Когда он вернулся с собора, ему не дали занять свою кафедру. Вместо него епископом Иерусалима монофизиты провозгласили монаха Феодосия. Начались беспорядки, город подвергся грабежам и пожарам. Был убит епископ-халкидонит Севириан Скифопольский. Ювеналий бежал в Константинополь. Только через 2 года, ценой вмешательства римских войск и кровопролитных столкновений с толпами монахов, Ювеналий был восстановлен на своей кафедре.

В Антиохийском патриархате господствовали подобные неустройства. Монах Петр Гнафевс, усердный монофизит, прибавивший к трисвятой песне выражение "распныйся за ны", явился в 467 г. искателем Антиохийской кафедры, при живом православном патриархе Мартирии. Последний, опасаясь расправы, добровольно оставил кафедру в 471 г. Но и Петр Гнафевс недолго занимал Антиохийскую кафедру: он бежал, боясь царского гнева.

Наиболее разросся и укрепился монофизитский бунт в Египте. Диоскор был сослан в Гангры, а на его место избрали Протерия, сторонника Халкидона. Однако монахи посчитали выборы при живом Диоскоре незаконными, а признание им собора сделало его неугодным большинству египетских христиан. Лидерами оппозиции стали приверженцы Диоскора, пресвитер Тимофей Элур и диакон Петр Монг.

После смерти Диоскора (454г.) монофизиты, не признававшие Протерия, считали александрийскую кафедру вдовствующей. В 457 г., в Страстной Четверг, произошло народное восстание, в ходе которого Протерий был убит прямо во время совершения им Евхаристии. На освободившуюся кафедру монофизиты поставили «своего» патриарха – Тимофея Элура. Также монофизитские епископы были поставлены по всему Египту.

Император Маркиан умер в 457 г. Новый император Лев 1 также воспринял халкидонские суждения, но не хотел сразу же прибегать к силе для поставления в Египте халкидонского епископа, как это сделал Маркиан в Иерусалиме. Лев предпринял необычный шаг: он обратился ко всему епископату Империи, а так же к авторитетам монашества (в том чисте к Симеону Столпнику) с просьбой выразить мнение о законности хиротонии Тимофея Элура. Почти все признали его незаконным. После этого Лев обратился к Тимофею с призывом покинуть кафедру либо принять Халкидон. Тимофей ответил отказом, после чего он был арестован и сослан в Гангру, а на его место императором был поставлен Тимофей Салофакиол.

Первая попытка компромисса с монофизитством была сделана в 475г, когда власть в империи захватил узурпатор Василиск. Он издал Окружное послание (εγκυκλιον), в котором осуждался Халкидонский собор. Тимофей Элур и Петр Гнафевс вернулись на свои бывшие кафедры. Однако в столице благоволение Василиска к монофизитам встретило противодействие в лице патриарха Акакия, на стороне которого был и верующий народ. При таких обстоятельствах Василиск круто повернул в сторону православия. Он издал новый указ, отменяющий предыдущий – αντιεγκυκλιον. Но народ не поверил ему, и он был низвержен.

После недолгого правления Василиска, к власти пришёл император Зенон. Он решил действовать дипломатическими и пытался найти вероисповедный компромисс. В 482 году был опубликован вероисповедный указ, который назывался "Энотикон" ("объединительное послание"). Вероопределительная часть "Энотикона" была очень расплывчатой, однако в нем бросалась некая тень на Халкидонский Собор. Поскольку Халкидонский Собор явно не осуждался, то многие православные представители смогли подписаться под этим документом. Однако документ не был признан ни теми, кто твердо держался Православия, ни теми, кто твердо стоял на позициях монофизитства. Таким образом, вместо двух противоборствующих сторон образовались три. В связи с "Энотиконом" произошел и разрыв Константинополя с Римом (так называемая акакианская схизма, по имени константинопольского патриарха Акакия, который принимал деятельное участие в церковной политике императора Зенона).

В период царствования Юстиниана Великого, твердо стоявшего на халкидонской позиции, христологические споры были далеки от разрешения. Сущность разногласий того периода сосредоточилась вокруг проблемы теопасхизма (богострадания). Виновниками теопасхистского спора стали скифские монахи. В противовес прибавлению в Трисвятому «Распныйся за ны», введенной сирийскими монофизитами, эти монахи ввели другую: «Один из Троицы плотью пострадал», и требовали присоединения этой формулы к Халкидонскому вероопределению. Важнейшим понятием для сторонников теопасхизма, среди которых самым выдающимся богословом являлся Леонтий Византийский, было понятие одной ипостаси: человеческая природа во Христе не есть ипостасна либо неипостасна, она воипостасна, т.е. имеет свою ипостась в Логосе. В 533 г. Юстиниан I издал эдикт, узаконявший формулу скифских монахов, также император провозгласил ее своим догматическим гимном "Единородный Сыне и Слове Божий... Един сын Святыя Троицы…».

Император Юстиниан стремился объединить всю империю и сделал это стремление краеугольным камнем своей религиозной политики. Его главной установкой было добиться примирения православных с монофизитами. Он был к тому же крупнейшим богословом своего века. Сознавая бесцельность гонений на монофизитов, он разрешил изгнанным вернуться в их церкви и монастыри. Император надеялся достигнуть единства путем выяснения пунктов разногласия в личных собеседованиях. Однако никаких практических последствий собеседования не имели. Тогда Юстиниан, вникая в богословие минувших полутора столетий, пытается осмыслить православную христологию как единое целое, дать богословский синтез учений III и IV Вселенских Соборов. Доказывая свою верность Халкидонскому вероопределению, Юстиниан, однако, рассматривает его в свете учения св. Кирилла Александрийского. В 551 г. он составляет свое исповедание веры (Ομολογία), которое являлось попыткой примирить халкидонское и монофизитское богословие.

В «Омологии» Император упорно отстаивает ортодоксальность теопасхистских формул, но делает он это не в ущерб Халкидонскому вероопределению; решительно отвергая идею слияния Божества и человечества во Христе, Юстиниан твердо настаивает на необходимости признания двух природ. Оставаясь убежденным приверженцем Халкидона, Юстиниан вполне осознает различие между природой и ипостасью Единство Христа выражается понятием ипостаси, а не природы. Если бы Христос обладал сложной природой (как утверждал один из виднейших монофизитских богословов Севир Антиохийский), Он не был бы ни Богом, ни человеком, но некой новой природой; тогда как в действительности Он есть и Бог, и человек в Своей сложной Ипостаси. Юстиниан открыто противостоял монофизитству, отстаивая единичное понимание ипостаси. Он полемизировал с Севиром по вопросу о количестве природ, осуждал нежелание монофизитов «подсчитывать число природ». Тем не менее, он сделал ряд существенных терминологических уступок Севиру. В частности, Юстиниан полагал, что две природы во Христе возможно различать только «словесно или созерцательно, а не как две различные вещи». Именно в таком смысле понимал две природы и Севир. Кроме того, императорское исповедание веры провозглашало истинно православной формулу св. Кирилла «Единая природа Бога Слова воплощенная», признавая, что Кирилл использовал слово «природа» в значении «ипостаси»[[15]](#footnote-15).

**I.5 Спор о трёх главах и Пятый Вселенский собор**

Одной из причин неприятия монофизитами Халкидона являлось то, что на Соборе были приняты в общение с Церковью два прежних несторианина, ученики Феодора Мопсуэтийского: блаж. Феодорит Кирский и Ива Эдесский. Феодорит был принят после анафематствования Нестория в число отцов Халкидонского Собора, однако его еретические сочинения, которые он писал в защиту Нестория против Кирилла, не подверглись осуждению. Точно также на Соборе было доложено явно еретическое письмо Ивы Эдесского к персу Марию. Хотя оно было признано содержащим ересь, но не вызвало осуждения со стороны Собора. Наконец, Собор 451 г. не произнес никакого осуждения на творения учителя Нестория, Феодора, епископа Мопсуэстийского, совершенно несогласные с учением Кирилла. Все это послужило дополнительным аргументом для монофизитов в осуждении Халкидонского собора как несторианского. И хотя несторианство к тому времени перестало представлять реальную опасность, но монофизитам казалось, что они вновь сталкиваются с ним в халкидонском вероопределении.

Придворный епископ оригенист Феодор Аскида внушил императору мысль, что осуждение вышеупомянутых сочинений и их авторов устранит для монофизитов самую возможность нападок на Халкидонский Собор и тем самым будет содействовать воссоединению их с господствующею Церковью. Движимый идеей достижения единства с монофизитскими массами Востока, Юстиниан в 544 г. издал указ по проекту Аксиды. По уцелевшим из него фрагментам у Факунда Гермионского, суть его состояла в следующем:

* "Кто называет правильным нечистивое послание, приписываемое авторству Ивы, или кто поддерживает его, a не анафематствует как дурно отзывающееся о Кирилле... и порицающее 12 глав Кирилла, нападающее на первый Ефесский собор (т.е. 431 г.), a Нестория защищающее и Феодора Мопсуестийского похваляющее, - тот да будет анафема.
* Кто утверждает, что мы изрекли с целью уничижения или устранения св. отцов, бывших на Халкидонском соборе, тот да будет анафема.
* Стоит только заглянуть в послание к Маре, чтобы увидеть, как оно все сплошь безбожно и нечестиво, почему восточная церковь и анафематствует Феодора." [[16]](#footnote-16)

После издания эдикта сторонники Халкидона оказались в сложном положении. «Эдикт, разумеется, был политическим шагом, сделанным под влиянием известных обстоятельств. Приверженцы Халкидонского Собора теперь были поставлены пред альтернативой: или осудить три главы и чрез это корректировать, исправить Вселенский Халкидонский Собор, или оставаясь всецело верными Халкидонскому Собору, защищать сомнительное (т.е. "три главы"). Все патриархи Востока испытывали громадное затруднение при получении императорского эдикта, и однако, все подписали, даже Евфрем Антиохийский»[[17]](#footnote-17) - отмечает М. Постнов.

В отличии от восточных, западные иерархи решительно не приняли эдикта, отрицая смысл и надобность обличать давние заблуждения и анафематствовать людей, умерших в мире с Церковью. Создавшейся тупик принудил обе состязавшиеся стороны, императора и западных епископов во главе с папой Вигилием, признать неизбежность вселенского собора.

Собор открылся в мае 553 г. в Константинополе под председательством патриарха Евтихия. Западная сторона оказалась в довольно ущемленном положении: император пригласил всего около 25 латинских епископов, тогда как греческих присутствовало 150. Создалось впечатление, что император "расчищает путь" к искомому соборному разрешению вопроса. Видя это, папа Вигилий демонстративно отказался от приглашения, объявив, что вынесет свое суждение относительно решений Собора по его окончании. Этим формальная вселенскость Собора была поколеблена, a возможность достижения общего вероопределения поставлена под сомнение. Но Юстиниан, несмотря на это, открыл Собор, и объявил папе, что его отдельное решение не будет принято.

Открылся Собор слушанием обращения императора. «Под видом истории вопроса в этом обращении была предписана не только полная программа для суждений собора, но в довольно требовательном тоне указаны и ожидаемые от него постановления, как якобы самоочевидные и не могущие вызвать никаких сомнений»[[18]](#footnote-18) - отмечает Карташев. Императорская программа собора звучала так: "Просим вас рассмотреть, что нечестиво написано Феодоритом против правой веры и первого Ефесского св. Собора и против памяти св. Кирилла и против 12-ти его глав и что тот же Феодорит написал нечестиво в защиту Феодора и Нестория и их хулений против святой памяти Кирилла. Просим также сделать исследование и о нечестивом послании, которое написал Ива к персу Марию; в нем составитель его отрицает, что Бог-Слово сделался человеком и что святая славная Приснодева Мария есть Богородица".[[19]](#footnote-19) Итак, благодаря авторитарным методам Юстиниана исход собора был предрешен.

Собор осудил Феодора Мопсуетийского, признав его «сокровищницей нечестия». Нечестивыми были признаны следующие его утверждения:

* «от Пресвятой Девы родился не Бог, a человек»;
* «Бог присутствовал в человеке Иисусе при его рождении»;
* Дева Мария – «Матерь Бога, потому что в рожденном ею человеке был Бог по благоволению»;
* «Христос в борьбе с страстями и похотями нуждался в руководстве Духа Святого»
* хульно говорил Феодор Мопсуестийский о книгах Иова и Песни Песней.

У Феодорита Киррского было признано неприемлемым многое в его писаниях:

* его полемика против 12 Кирилловых анафематизмов;
* несторианские формулы «для Христа был храм в девической утробе» и «единство ипостасного, как странного и чуждого, не знаем ни из Божественного Писания, ни из отцов церкви»;
* текст письма по случаю смерти в 444 г. Кирилла Александрийского: «Наконец-то умер этот злой человек»;
* письмо 431 г. из Ефеса к Андрею Самосатскому, где вся линия поведения св. Кирилла рисуется как беззаконная;
* письмо в дружеском тоне к Несторию уже после его осуждения.

В вопросе об Иве Эдесском Собор постановил оправдать его лично, поскольку он был оправдан на Халкидонском соборе, но письмо его к Маре однозначно осудить.

Прежде произнесения соборных решений о трех главах, папа Вигилий отправил императору составленное им постановление, подписанное ещё 16-ю латинскими епископами. Папа осуждал еретические места из сочинений Феодора, но его лично, как уже почившего, предоставлял суду Божию. От осуждения Феодорита и Ивы папа уклоняется и даже возражает против него потому, что они анафематствовали несторианство и были приняты Халкидонским Собором.

Собор, по предложению императора, не принял мнения папы, и наложил на него меру наказания за отказ участия во Вселенском Соборе: имя папы Вигилия было исключено из диптихов.

На последнем заседании Собора был принят орос, дополненный 14 анафематизмами. Текст документов был очень близок к исповеданию веры Юстиниана, практически являлся его повторением лишь с незначительной переработкой. Орос оканчивался анафематствованием Феодора Мопсуэтийского; Феодорит и Ива не подпали лично под анафему, как защищенные Халкидонским собором (осужделись лишь их творения, признанные нечестивыми): «Итак, мы анафематствуем три главы, т.е. нечестивого Феодора Мопсуестийского, и его богохульные книги, и то, что нечестиво написал Феодорит, и богохульное письмо, приписываемое Иве. Мы анафематствуем их со всеми теми, кто их защищает, которые считают три главы православными, желают или будут желать покрыть их нечестие авторитетом св. отцов или Халкидонского собора»[[20]](#footnote-20).

Надежды, которые возлагал Юстиниан на осуждение трех глав в отношении Востока, не оправдались. Монофизиты по-прежнему резко отделяли себя от господствующей Церкви, не желая признавать Халкидонского Собора. На почве разногласий между православными и монофизитами по всему Востоку возникали столкновения, оканчивавшиеся нередко кровавыми беспорядками. Юстиниан, все более и более отдаваясь богословствованию, в конце своего царствования заинтересовался вопросом, который разделил некогда монофизитскую общину - вопросом о тленности или нетленности тела Христа. Император склонялся на сторону Юлианитов. Изложив учение о нетленности тела Христова в эдикте, он потребовал патриарха Евтихия подписать его. Последний категорически отказался разделить еретические воззрения императора, за что был сослан в Армению. Только смерть императора — 14 ноября 565 г. — спасла Церковь от очень серьезных волнений.

Император Юстин II-й (565-578 г.) предал забвению упомянутый указ Юстиниана и издал свой эдикт о правой вере в очень осторожных выражениях. Монофизиты не приняли эдикта, ибо он не осуждал Халкидонского Собора. Император Тиверий (578-582 г), не желая лишних волнений, удерживал православных патриархов от гонений на монофизитов. Император Маврикий (582-602 г) строго держался православия, и все 4 патриарших престола на Востоке имели своих представителей, находившихся во взаимном общении и единении с Римской Церковью.

**Глава II. ХРИСТОЛОГИЯ МОНОФИЗИТОВ**

**II.1 От Евтихианства и умеренному монофизитству**

Как пишет выдающийся историк В.В. Болотов, «доктрина монофизитства, слагается из двух моментов – материального и формального. Первый решает вопрос о характере, о качестве человеческой природы во Христе, второй занимается количественною стороною, утверждает во Христе бытие одной природы, а не двух».[[21]](#footnote-21) В учении родоначальника монофизитства Евтихия формальная сторона выражалась в принятии им двух Христовых естеств до воплощения, а после единения их во Христе - одного (μία φύσις). С материальной стороны он держался мысли об иносущии тела Христова нашему телу.

На вопрос о природе Пресв. Богородицы Евтихий отвечал, что Она единосущна нам, но если Она единосущна Христу, то в ней есть и нечто божественное. В теле же Христа есть «нечто человеческое», но Его тело не является полностью телом человека.

Таким образом Евтихий устанавливает различие между понятиями «тело человека» и «тело человеческое». В.В. Болотов для упрощения восприятия проводит удачную аналогию – различие в понятиях «цвет розы» и «цвет розовый». «Когда мы говорим «это розовый цвет», то выражаем только что наш глаз воспринимает известное количество колебаний эфира; выражением же «это цвет розы» - мы допускаем, кроме того ещё и то,что видимый нами предмет есть цветок роза,» - пишет профессор Болотов. «Выражение «тело Христа есть тело человека» - указывает не только на качество природы, но предицирует и самого её носителя: полагается основа для заключения, что Христос есть человек»[[22]](#footnote-22).

Евтихий не мог допустить, что Христос есть человек, т.к. видел Христа прежде всего Богом, единосущным Отцу, а признать Бога человеком казалось Евтихию унизительным для божества Христова. Он считал, что Божественное и человеческое не могут существовать вместе, и человеческому надлежит раствориться в Божестве, как исчезает капля в море.

Близко к Евтихию стоял Диоскор. Он полностью признавал формальную сторону учения Евтихия, и в материальном аспекте он близок к ересиарху. Однако, в отличии от Евтихия, он не отвергал единосущия в принципе, признавая Христа единосущным людям чрез восприятие плоти. На это указывают его следующие слова: «Отцы предают анафеме тех, кто Бога слова не признаёт единосущным Отцу на том основании, что Он, восприняв плоть, соделался единосущным человеку, хотя и пребывал неизменно тем, чем он был»[[23]](#footnote-23). Но, рассуждая о крови Христовой, он не находил возможным называть её единосущной крови людей по природе: «Если кровь Христова по естеству не есть кровь Бога, а человека, то чем же она разнится от крови козлов и тельцов и пепла рыжей телицы? И она будет кровь земная и тленная, и кровь человеческая по существу есть кровь земная и тленная. Но да не будет того, чтоб мы кровь Христову называли единосущной крови одного из нас по природе.[[24]](#footnote-24)

Тимофей Элур уже дальше стоит от первоначального монофизитства, хотя довольно близко к Диоскору. Он писал так: «Ни один человек, чье сердце расположено к здравой вере, не станет проповедовать две природы или верить в них, ни до соединения, ни после оного, ибо, когда бесплотное Слово Бога Отца было зачато в лоне Святой Девы, тогда же от Ее плоти Он взял и тело известным лишь одному Ему образом. Оставаясь неизменным как Бог, Он соединился с плотью, ибо до зачатия Бога Слова у Его плоти не было ипостаси или сущности, которой можно было бы дать название какой бы то ни было частной или отдельной природы, ибо природа не существует без ипостаси, ни ипостась без Лица. Поэтому, если есть две природы, то должно быть два Лица, но если есть два Лица, это значит, что есть два Христа»[[25]](#footnote-25). Эти слова показывают, что Элур, признавая одно естество во Христе (божественное) вообще отказывается рассматривать Его человечество как природу. Однако он признаёт плоть Христову единосущной человеческой плоти. Именно это ударение на моменте единосущия человечества Христова нашему и составляет характерную черту учения Элура. Но признавая тело Христово заимствованным из общего нам человеческого естества, он отрицает то, что оно является человеческой природой, объясняя это сверхъестественностью рождения Христа.

То, что Элур в значительной мере подчеркивает единосущие плоти Христа с человеческой, хотя бы лишь на основании общности Христа с нами по Его началу, является свидетельством перехода монофизитства на новую ступень: оно уже далеко от евтихианства. Это подтверждает и тот факт, что он не принял под своё покровительство константинопольских евтихиан, когда они обратились к нему за защитой в 476 г.

С другой стороны, он не считал своим учителем и Кирилла Александрийского, признавая, что нельзя оправдать монофизитство сочинениями Кирилла и обличая его в противоречиях. Таким образом, отрекшись от Евтихия, Тимофей отрекается и от претензии быть продолжателем дела Кирилла.

Другой интеллектуальный лидер монофизитства, подобно Элуру отвергавший крайних монофизитов – Филоксен Маббугский, известный своей борьбой против православного патриарха Флавиана Антиохийского. В своих рассуждениях о единой природе Христа он также схож с Элуром: «По природе Он - Бог, и если Он стал тем, чем Он не был, то не из человека Он стал Богом, но из Бога стал человеком, оставаясь, как и прежде, Богом... Он стал, но остался неизменен, ибо Он остался тем, чем был ранее, даже в своем "становлении"»[[26]](#footnote-26). Здесь Филоксен опирается на то обстоятельство, что не было объединения двух «существ», но Слово стало человеком.

Филоксен видел во Христе одну божественную природу, но считал её сложной. Именно ему принадлежит формула «одна природа сложная, двойственная» (μια φυσις συνθετος, μια φυσις διττη), ставшая впоследствии символической для монофизитства. Впоследствии этой формулировкой будет пользоваться Севир Антиохийский.

**II.2Севир Антиохийский**

Севира Антиохийского называют самым выдающимся монофизитским богословом. Он родился в греческой языческой семье в Созополисе (Писидия), получил блестящее образование в области риторики, словесности, философии. В 488г. обратился в христианство, его наставником был Петр Маюмский. А. Л. Дворкин так характеризует Севира: «Севир обладал блестящим умом, сочетавшимся с относительной гибкостью и умеренностью. Среди всех монофизитских богословов он стоит ближе всего к Православию. …Вместе с тем, когда дело касалось вопросов, которые Севир считал главными, вся его гибкость и готовность идти на компромиссы кончалась. Он видел себя главным представителем и наследником кирилловской христологии, вне которой нет Православия. Его успешная карьера во многом стала результатом силы его характера и магнетизма его личности»[[27]](#footnote-27)

Халкидонский собор Севир предавал анафеме не за то, что собор говорит о двух природах, но за то, что Халкидон предал, по его мнению, учение Кирилла. За то, что собор выбрал западное έν δύο φύσεσιν (в двух природах) вместо кирилловой εκ δυо φυσεων, за то, что отгородился от выражения μία φύσις του θεού Λόγου σεσαρκωμένη. Таким образом мы видим, что Севир относится к самому халкидонскому богословию значительно терпимее, чем другие монофизиты. Он не видел ереси в учении о двух естествах, относился нему как к одностороннему, не раскрывающему полноту. Энотикон Зинона Севир воспринял враждебно, ибо там не было анафемы Халкидонскому собору, называл это посление не соединительным, а разделительным.

Севир признавал, что можно привести много мест из отцов церкви за "две природы." Но он добавлял, что эти выражения неточны, недостаточны, ибо написаны до Нестория. И, кроме того, охватывают собственно не весь догмат, a лишь разные моменты бытия Сына Божия: "И мы признаем существенное различие двух, сочетавшихся воедино, естеств; мы знаем, что иная природа Слова и иная - плоти."[[28]](#footnote-28)

Севир полагал, что, если рассуждать отвлеченно, можно говорить о двух естествах во Христе, какими они были до единения. Но с того момента, как эти естества сочетались между собой, вследствии чего получилась одна ипостась и одно лицо, тогда кончается право мысли разделять их. Получается единое естество, « единая природа Бога Слова воплощенная». Он не допускал возможности рассматривать в отдельности естества Христовы после соединения, считать их, говорить о двойстве, ибо считать можно лишь то, что самобытно. Но эта единая природа есть «природа сложная, двойственная» (в данном моменте Севир использовал фразу Филоксена Маббугского), ни о каком слиянии или смешении не может быть и речи.

Единение, по Севиру, не произвело перемены в существе единосущного нам человечества Христова, качественно оно не изменилось от этого. Поэтому различие природ всё же существует, они не утратили своей реальности. Но усматривается это различие лишь мысленно, т.к. обе природы теперь не имеют самобытности, не представляют из себя двух единиц, существующих отдельно друг от друга.

В подтверждение мысли о сложной μια φυσις после воплощения Севир приводит евангельский эпизод хождения Спасителя по водам. «Какой природе свойственно ходить по воде? Пусть ответят нам вводящие две природы после соединения. Божеской? Но разве свойственно Божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку шествовать по жидкой стихии? Исчезли, как видим, твои две природы! Но для всякого, кто сознательно не закрывает глаза, ясно и бесспорно, что как Бог-Слово, ради нас воплотившийся, един и неразделен, так нераздельна и Его энергия, и Ему-то именно и свойственно ходить по воде. И в этом заключается вместе и богоприличная и человеческая сторона."[[29]](#footnote-29)

Однако необходимо заметить, что хотя Севир и считал себя последователем Кирилла, но на деле выходило иначе. Некоторые пункты Кириллова учения Севир преподносил совершенно в ином свете. Этот факт достаточно подробно разбирает иерей Олег Давыденков в статье о различиях в богословии Севира и Кирилла. К примеру, это видно в использовании Севиром кирилловой фразы «из двух естеств». О. Олег по этому поводу пишет следующее: «Можно заключить, что в формулу «из двух природ» святитель Кирилл и Севир вкладывают различное содержание. У последнего это выражение, указывающее на изначальную внеположенность естеств друг другу, относится к идеальному моменту, предшествующему соединению, тогда как для святителя Кирилла Христос не только произошел, но и есть из двух естеств, в Нем пребывающих, Божество и че-ловечество не только однажды соединились, но и всегда суть «естества, истинно соединенные между собой». «На примере Севирова учения о «единой сложной природе» нетрудно увидеть, что декларируемая нехалкидонитами верность христологии святителя Кирилла не означает реального тождества их веры с богословием александрийского епископа. Попытки втиснуть редкое по глубине мысли, но не систематизированное учение святителя Кирилла в рамки монофизитской схоластики не могли не привести к искажению его смысла» - отмечает Давыденков[[30]](#footnote-30).

**II.2.1 Спор Севира с Иоанном Грамматиком**

Одно из важнейших произведений Севира Антиохийского, трактат «Против нечестивого Грамматика» (написан в период с 518 по 538 гг.) посвящено полемике с халкидонитским автором Иоанном Грамматиком Кесарийским. Об этом авторе и его произведении мы знаем только то, что сообщает Севир в ходе полемики. Полный текст трактата сохранился в переводе на сирийский язык.

Обе спорящих стороны признавали Кириллову формулу относительно вочеловечения Сына Божия — «из двух природ» (человеческой и божественной). Но теперь возник спор, какой смысл имеет слово «природа» применительно к природе человеческой: имеется в виду «природа» в значении «сущность», то есть «природа общая» или же это «природа» частная. То есть возник новый вопрос: является ли человечество Христа общей человеческой природой или же человечеством одного индивидуума, Иисуса? Иоанн Грамматик (и с ним вся последующая православная традиция) трактовал человечество Христово как «общую природу», утверждая, что «во Христе пребывает вся сущность божественная и вся сущность человеческая»[[31]](#footnote-31)

Севир не мог согласиться с таким решением, т.к. монофизитская традиция исключила из «единой природы Бога Слова воплощенной» человечество всех остальных людей. Признавая, вместе с халкидонитами, Христа по человечеству единосущным нам, монофизитам было необходимо, несмотря на это, обосновать отличие Иисуса от нас. Таким образом Севир, а с ним и все остальные монофизиты, объявили человечество Иисуса индивидуальным.

Однако, «вписать» индивидуальность Иисуса в «единую природу Бога Слова» оказалось для монофизитов тяжелой проблемой: им предстояло объяснить, каким образом человечество Иисуса, оставаясь человечеством индивидуума, может не становиться отдельным субъектом во Христе. Это повлекло за собой внутренние догматические разделения в монофизитстве, речь о которых пойдёт ниже.

**Глава III. ЕРЕСИ НА ПОЧВЕ МОНОФИЗИТСТВА**

**III**.**1 Ересь афтартодокетизма. Полемика Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского**

Самый главный богословский спор внутри монофизитского мира—между Севиром Антиохийским, и Юлианом, бывшим епископом Галикарнасским, начался в 520-е гг. За несколько первых лет спора только его зачинщики написали друг против друга целые тома (антиюлианитские сочинения Севира, в основном, сохранились в переводе на сирийский, соответствующие сочинения Юлиана—в многочисленных цитатах у Севира). В основе спора лежал вопрос: тленно или нетленно тело Христово? «Тленно» - отвечал Севир. Юлиан был противоположного мнения.

Заметим, что предпосылки для этого спора существовали задолго до его начала, и эта полемика представляла собой большее, чем просто расхождение во мнениях двух иерархов. Её основой было недовольство строгих монофизитов либерализмом Севира. В его учении виделись слишком большие уступки халкидонитам. «Его учение о единой сложной природе признавали, но мысль, что и по соединении сохраняется различие между божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу – ипостась – лицо, но при разности в сущности, с удержанием своих качественных особенностей, - эта мысль для монофизитов была очень смелым и опасным новшеством. Спор о тленности тела Христова был лишь частным обнаружением этого недоверия к севирианству,»[[32]](#footnote-32) - отмечает Болотов. Политическую специфику спора подтверждают и следующие слова Юлиана: «Если тело Христово тленно - рассуждал Юлиан, - то мы вводим различие в Слово Божие. А коль скоро введено различие, то получаются два естества во Христе, и тогда к чему же мы без толку сражаемся против собора?»[[33]](#footnote-33)

Указав глубинные предпосылки полемики, рассмотрим подробнее её богословское содержание.

Укажем, что слово «нетление» может употребляться в нескольких значениях:

* в смысле «безгрешность»: и Севир, и Юлиан были согласны с тем, что Христос являлся абсолютно безгрешным.
* как неподверженность разложению: тело Христово после смерти не подверглось разложению – это факт, засвидетельствованный Деян. 2.31
* как неподверженность «неукоризненным страстям», таким как голод, жажда, усталость, боль – т.е. всякому страданию и в итоге смерти.

Евангелие повествует, что Христос испытывал страдания – Он чувствовал голод, утомление, боль, претерпевал скорби и душевные мучения, умер на кресте. Факт страданий и смерти Христа несомненен. Но обладал ли Он способностью не испытывать тления в этом смысле? Мог ли Он, являясь человеком, не страдать и не умереть? Этот вопрос и являлся центральным моментом полемики.

Учение Юлиана Галикарнасского сосредотачивалось на трёх основных тезисах:

1. страдания и смерть не являются составной частью человеческой сущности, они вошли в человеческое бытие вследствие грехопадения Адама;
2. в Воплощении Бог Сын посредством рождения от Девы воспринял сущностное человечество, а именно –нетленное человечество Адама, посему Христос как человек по природе не был подвержен страданиям и смерти – т.е. тело Его было нетленным с момента зачатия в Девическом лоне.;
3. это, однако, не означает, что страдания и смерть Христа были призрачными, они были реальными и действительными, ибо Он добровольно принял их нас ради;

Приведенные выше пункты показывают, что учение Юлиана, названное его противниками афтартодокетизм, основывалось на его специфическом понимании первозданной природы человека и не содержало явных монофизитских элементов. Поэтому спор между Юлианом и Севиром привлекал также и халкидонитов, включая самого императора Юстиниана в самом конце его жизни.

До тех пор, пока полемика велась между отцами-основателями двух направлений монофизитского богословия, центральным спорным вопросом оставалось влияние греха прародителей, Адама и Евы, на человеческую природу вообще и на человечество Христа в частности. В этом отношении Севир решительно отверг точку зрения Юлиана, будто до грехопадения Адам был бесстрастным и бессмертным и что он стал смертным и тленным вследствие своего непослушания и греха. «Человек, – пишет Севир, – по природе своей смертен, ибо он был сотворён из ничего … Однако, если бы он сохранил дарованную ему возможность лицезрения Бога, то преодолел бы природную тленность и пребыл бы нетленным»[[34]](#footnote-34). Согласно Севиру, человек был создан страстным и смертным; однако ему дано было обетование бесстрастия и бессмертия по дару божественной благодати. Вследствие грехопадения человек утратил этот дар, но его природа не претерпела изменения.

В отношении второго тезиса теории Юлиана Севир говорил следующее: «Тело Христа, Господа нашего, всегда было святым и безгрешным. Однако бесстрастным и бессмертным оно стало по Воскресении. Ибо бесстрастное Слово соединило с Собой по ипостаси тело, подверженное страданиям и смерти». То есть Севир учил, что тело Христа, тем самым, было по природе страстным и смертным, как вообще человеческое тело по своей природе, однако оно стало бесстрастным и бессмертным уже по Воскресении. Посему, если иметь в виду значение слова нетленность в смысле неподверженности безгрешным страстям, то Севир утверждал, что тело Христа до Воскресения было тленным, по Воскресении же оно обрело нетленность[[35]](#footnote-35).

Говоря о добровольном характере страданий Христа, Севир и Юлиан сходились во мнении друг с другом. И тот, и другой полагали, что страдание и смерть Богочеловека были следствием Его произволения. Различие было в том, что по Севиру страдания были даны уже в самой природе человечества, добровольно принятой Христом, а его оппонент не признавал этой физичности. Так, Севир пишет: «Хотя страдания и смерть Бога и Спасителя нашего были добровольными и были восприняты во исцеление наших немощей, тем не менее по природе они были свойственны плоти, которая была доступной страданиям и несомненно страдала»[[36]](#footnote-36). Севир учил, что Христос, воплотившись, соединил с Собою ипостасно плоть, которая по природе была страстной и смертной, чтобы восторжествовать над страданиями и смертью. Посему Бог Сын попустил плоти свободно испытывать всё, что естественно для плоти, позволил ей пострадать и умереть.

Юлиан же считал страдания несвойственными для нетленного человечества Христова, и для него было более естественным говорить, что Бог-Слово добровольно понуждает Своему телу испытывать страдания, несвойственные Его человеческому естеству. Юлиан отрицал для плоти Христовой саму способность к тлению, и «если, - по словам Лурье, - у Севира (и халкидонитов) таким чудом, превосходящим собственные возможности плоти, было воскресение,... то у Юлиана им становится, наоборот, смерть, тогда как воскресение оказывается для плоти не чудом, а закономерностью»[[37]](#footnote-37)

 Как говорилось выше, Юлиан считал победу над тлением не совершенной когда-либо в земной жизни Христа, а заранее заданной в сам момент Воплощения. Нетление человечества Христова от самого соединения Юлиан объяснял Его безгрешностью (если Христос чужд греха, то и закону тления Он не мог подлежать). Но если Спаситель нетленен от зачатия потому что безгрешен, то все люди, тленные с момента зачатия являются греховными также с момента зачатия - т.е. грех оказывается свойством человеческой природы. А это ставило под сомнение тезис о единосущности человечества Христова нашему. Ведь если наше человечество греховно от зачатия, а человечество Христа таковым не является, то принадлежность плоти Христа нашему естеству перестает быть очевидным. Но фундаментальное положение о единосущии Христа нам по плоти признавались обеими сторонами, севирианами и юлианитами. Таким образом, этот момент являлся самым слабым в учении Юлиана. Поэтому его последователи вынуждены будут отказаться от утверждения о нетлении как следствии безгрешности. В. М. Лурье омечает, что уже в 540-е гг. среди юлианитов стали преобладать учения, которые не придерживались этого пункта, а просто учили о нетлении «от самого соединения» по причине такого рода соединения человечества с божеством[[38]](#footnote-38).

Что касается теории Севира, то она тоже имела свои слабые места. Догмат единосущия нам тела Христова при возведении тленности в ранг неотъемлемой принадлежности человеческой природы требовал однозначных выводов о действительной тленности плоти Христа. Это отбрасывало севириан к несторианству, и делало обоснованной их кличку, придуманную противниками,—«танатолатры» («смертепоклонники»). У несториан плоть (точнее, человечество в целом, тело и душа) Христова постепенно возрастала в степени обожения на разных этапах земной жизни Христа, и, прежде воскресения не считалась Животворящей. Вопрос об отношении к телу Христа до воскресения в христианстве всегда носил вполне практический характер—поскольку из него следовало разное понимание Евхаристии (таинства преложения хлеба и вина в тело и кровь Христовы). Согласно свидетельству Севира, Юлиан распространял про него в Александрии слухи, будто бы он учит, что «божественное тело, освященное на святых престолах, и чаша Завета суть ястие и питие истления». Это было доведенное до абсурда (как неизбежного логического следствия) реальное учение Севира.

Как бы то ни было, учение Севира представляло собой меньшее заблуждение, нежели учение Юлиана. Чтобы подтвердить это, коснёмся вкратце православной позиции по вопросу о тленности/нетленности человечества Христа.

Говоря о состоянии человеческой природы до грехопадения, православная церковь придерживается мнения что человек был создан совершенным, как и всё творение Божие, но это изначальное совершенство не являлось конечным, в нём не было полноты духовно-нравственного совершенства. Оно выражалась в способности приобщаться Богу, участвовать в Божественной жизни, в способности к принятию всё большей благодати. По словам Иоанна Дамаскина «человеческая природа была создана обоживающейся». [[39]](#footnote-39) Человеку предстояло развиваться и совершенствоваться путём собственной деятельности. Поэтому изначально человек не являлся бессмертным, как и не являлся смертным. Но в зависимости от направленности своей свободной воли был способен как к одному, так и к другому.

Православное богословие признаёт, что «Господь воспринял не природу Адама в его первозданном состоянии, какую он имел до грехопадения, а нашу природу со всеми последствиями падения, для того, чтобы, разделив с человеком все последствия его падшести, исцелить наше естество».[[40]](#footnote-40) Таким образом, человечество Христа не было свободным от последствий первородного греха и являлось тленным в смысле подверженности непорочным страстям. Господь, воплотившись, принял на себя все последствия нашей падшести, Он принял их не по принуждению, а по Своей Божественной воле, и в этом смысле можно утверждать, что страдания являлись добровольными. Но вместе с тем мы признаём и естественную необходимость этих страдании: воплотившись, Христос подчинил Себя законам подшего естества и уже не мог не страдать. Он мог не поститься, но, постившись 40 дней не мог не взалкать. Пройдя по жаре не мог не испытать усталости и жажды. Благоволив пригвоздиться ко кресту, Он не мог не испытать боли и страданий, естественным результатом которых стала смерть.

Таким образом, позиция Севира почти полностью совпадает с православным учением. Отличие состоит лишь в некоторых моментах и не является значительным, и это также даёт право утверждать, что из монофизитских богословов VI века Севир стоял ближе всего к православию.

**III**.**2 Актистизм**

После спора между Севиром и Юлианом монофизитское учение продолжало развиваться, разделяясь на новые ереси[[41]](#footnote-41). Этот конфликт привёл к возникновению новых богословских вопросов. Последствием утверждения Юлиана о нетлении тела Христа стал вопрос о тварности Христова человечества. Некоторые ученики Юлиана признавали, что человечество сотворено, за что получили прозвище «ктистолатры» (поклонники твари) или «диафориты» (то есть признающие различие – διαφορά – божества и человечества во Христе).

Другая часть юлианитов придерживались мнения о нетварности тела Христова. Их называли «актиститами» (несотворенниками). Актистизм радикализировал учение Юлиана: тело Христово объявляется не только нетленным от зачатия, но также и нетварным с того же самого момента. Актиститы так же, как и Юлиан, утверждали о единосущии тела Христова нашему, поэтому они признавали тело Христово тварным по природе, но с момента соединения с Божеством считали его нетварным. То же они говорили о неописуемости (неограниченности в пространстве) тела Христова – это свойство своей плоти Сам Христос являл после воскресения, когда проходил через запертые двери. Актиститы учили, что неописуемость была свойственна телу Христову также с момента зачатия.

«Подробности бытия этой тварной природы после преложения в нетварное оставались в актистизме не «прописанными», но такого рода подробности – о бытии человечества внутри общей реальности соединения с божеством – были не в большей степени детализированы и у остальных монофизитов, - пишет Лурье, - Само по себе это не выглядело большим недостатком актиститской христологии… Получалось, что в условиях середины века вряд ли могла найтись какая-либо односубъектная христологическая система, которая могла бы соперничать с актистизмом по внутренней стройности и логичности»[[42]](#footnote-42).

Из всех направлений юлианизма именно актистизм получил наиболее широкое распространение. Уже в 540 гг. в Месопотамии сформировались идейные центры этого течения. Поначалу у актиститов был лишь один епископ – Прокопий, он отказался единолично рукопологать новую иерархию, т.к. единоличное рукоположение епископа противоречит первому апостольскому правилу, в результате чего не оставил после себя епископов. Поэтому после смерти Прокопия его приближенные решились рукоположить в епископы некоего Евтропия, используя для рукоположения руку покойного епископа. Этот шокирующий факт вызвал раскол среди актиститов, и многие из них не признали Евтропия. Противники Евтропиевой иерархии отправились в Армению, где с 506г. официальным вероисповеданием было монофизитство. В результате Армянская Церковь на Втором Двинском соборе в 555 г. официально приняла актиститскую христологию.

**III**.**3 Ересь агноитов**

Среди последователей Севира впоследствии выделились «агноиты», развившие севирову мысль о тленности плоти Христовой до утверждения о неведении Христа. Они учили, что, если тело Христово тленно, то следует признавать и дальнейшие отличия человечества от божества. Поскольку Христос воспринял человечество во всей полноте, то неведение – одно из свойств человеческой природы, также должно быть Им воспринято. Агноиты подкрепляли свою теорию Священным Писанием, которое свидетельствовало, что Христос действительно не знал того, что не свойственно знать человеку, к примеру день и час Второго Пришествия (Мр. 13, 32; ср. Мф. 24, 36). Однако речь шла не просто о том, что Он не мог обладать таким знанием в силу ограниченности человеческой природы — это было очевидно, а о том, что это знание вообще не присутствовало в сознании Иисуса. Получалось, что сознание Христа отличается от того, что можно было бы назвать сознанием Сына Божия.

Оставшиеся севириане посчитали, что через подобное разделение сознания Христа в христологию вводится двухсубъектность. Лидер севириан Феодосий, патриарх Александрийский, анафематствовал предводителя агноитов Фемистия, после чего агноиты образовали отдельную секту. Вплоть до конца VI века она оказывала существенное влияние на севириан, но уже в VII веке следы этой секты теряются.

Данная тема нашла отклик и в православной среде. Леонтий Византийский признавал, что этот вопрос не может быть решен в строго православной традиции. Евлогий Александрийский, папа Гонорий Великий, Софроний Иерусалимский решительно стали на сторону противников агноитов. Следовательно, переносили всеведение как свойство божества во Христе на его человечество.

Действительно, вопрос о неведении Христа не был тогда теоретически уяснен даже в православии. Болотов видит причину этого в недостаточной развитости психологии того времени. Знание смешивалось с самосознанием, а во Христе признавалось единство самосознания (единое «я»). Следовательно и ведение могло признаваться лишь одно – Божественное либо человеческое. Если признать божественное ведение, то это будет прецедентом к отвержению человеческой воли. Если признать во Христе лишь ведение человеческое (неведение), то это приведет к отрицанию божества во Христе.

Этот вопрос будет доработан православными богословами несколько позже. В частности, позицию православия выразит преп. Иоанн Дамаскин в своем знаметитом догматическом труде. Эта позиция такова: «Должно знать, что Христос воспринял естество, не обладавшее ведением и рабское, ибо естество человеческое в отношении к сотворившему его Богу является рабским и не обладает знанием будущего. Вот почему, по учению Григория Богослова, если разделять видимое от того, что познается умом, то плоть надобно будет назвать и рабскою, и не обладающею ведением… Душа же Господа, по причине соединения с Самим Богом Словом и тождества Ипостаси, обогатилась, вместе с остальными знамениями Божества, — и ведением будущего»[[43]](#footnote-43).

Подводя итог сказанному, мы можем заключить, что учение агноитов, хотя и является еретическим и не выходит в целом за рамки умеренного монофизитства, но представляет собой шаг в направлении православной христологии.

**Глава IV. ТРИТЕИЗМ КАК СЛЕДСТВИЕ МОНОФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ**

**IV**.**1 Возникновение ереси тритеизма**

Учение тритеизма представляло собой проекцию монофизитской христологии на триадологию. Монофизиты в вопросе о воплощении отождествляли термины ύπόστασις и φύσις, считая, что нет природы без ипостаси. Но это утверждение влекло за собой другие богословские сложности: объяснить, почему они считают, что лишь одна ипостась Логоса образовала «единую природу Бога Логоса воплощенную», а ипостаси Духа и Отца не воплотились? Как совместить единство трех ипостасей Святой Троицы между собой с единством лишь одной из этих ипостасей с плотью?

Эта внутренняя слабость севирианского учения активно использовалась православными в полемики с монофизитами. Так, император Юстиниан в своем христологическом послании к александрийским монахам (540 г., известно под названием «Против монофизитов») писал (гл. 58): «Ибо если природа Святой Троицы исповедуется во всех отношениях простой и не сложной [aσύνθετον, т. е. не составленной из разных компонентов], а они (монофизиты) вводят сложную природу Сына [монофизитская «единая природа Логоса воплощенная» оказывается, согласно монофизитскому учению, «сложной», σύνθετος, т. к. включает не только божество, но и человечество], то, согласно их учению, обретается иная природа у Сына, нежели у Отца и Святого Духа».[[44]](#footnote-44)

Первым результатом поиска ответов на эти вопросы явилось учение севирианина Иоанна Аскунагиса, возникшее около 557 г. Он утверждал необходимость понимать слово «ипостась», относимое к лицам Святой Троицы, как «природу», т.е. признавал Троице три природы, а не просто три ипостаси.

Его учение, разрешающее противоречие в учении умеренных монофизитов, не вызвало широкой поддержки в массе севириан, ведь ещё со времён Великих Каппадокийцев принято было говорить только об одной природе в Святой Троице, общей для всех трех лиц. Поэтому учение Иоанна его оппоненты назвали треиеизмом (троебожничеством). Живший в Константинополе севирианский патриарх Александрии Феодосий (в то время фактический глава всех севириан) официально осудил Иоанна, и около 560 г. написал против тритеитов трактат «О Троице» (сохранился в переводе на сирийский язык).

**IV.2Тритеизм Иоанна Филопона**

Ко времени смерти Иоанна Аскунагиса (564 или 565 г.) эстафета тритеитского учения перешла к Иоанну Филопону. Свою теорию Филопон изложил в сочинении «О Троице»; от этого сочинения дошли (в сирийском переводе) лишь фрагменты, сохраненные его противниками. В 567 г. это тритеитское сочинение было осуждено монофизитами на собрании в Александрии под председательством епископа Иоанна Келлиота.

Тритеизм Филопона был основан на категорях и логике Аристотеля. Филопон, следуя за Аристотелем, говорил, что и природа, и сущность - только общие понятия, тогда как в реальности мы имеем дело с конкретными единичными предметами. Каждый частный предмет или лицо представляет собой природу, облеченную в ипостась. Поэтому выражение «Божество едино» - это только общее понятие о природе Божества. Поэтому единство Троицы Филопон понимал как единство родовое, т.е. равенство (одинаковость) сущности, a не тожество ее, т.е. не нумерическое единство. Филопон утверждал, что если бы божественность (как сущность) была бы только одна — то нечему было бы быть ей единосущным. Он писал: «Говоря, что божественность Отца и Сына и Святого Духа есть одно и то же численно, вы отнимаете единосущие, потому что единосущие существует не в чем-то одном, а во многих»[[45]](#footnote-45). Таким образом он предлагает принять в Троице три единосущных божественности. Не останавливаясь на утверждении о трех «божественностях», Филопон начинает представлять Троицу как «три неких бога».

Учение Филопона легко могло отвечать на вопросы о том, почему «сложная природа» Христа не вносит сложности в Святую Троицу: если в Святой Троице присутствует тройственность природ, то сложность природы Сына остается ее личной сложностью — а никак не сложностью природ Отца и Духа.

Несмотря на то, что тритеизм Филопона, как и теория Аскунагиса, был осуждён большинством монофизитов, у него были сторонники. К тритеитам примкнули два авторитетных севирианских епископа, из числа самых старших по хиротонии - Конон Тарсийский и Евгений Селевкийский. Они были первыми, кого в начале 540-х гг. рукоположил епископ Ефесский Иаков Барадей (ок. 500—578), восстанавливавший севирианам их грозившую исчезнуть иерархию.

**IV.3 Тритеиты и конониты**

Однако после смерти Филопона в среде тритеитов также наметился раскол. Очередной спор был вызван двумя сочинениями Филопона, которые он обнародовал незадолго до своей кончины - трактатами «О воскресении» и «Против послания Досифея», где Филопон разошелся в понимании воскресения уже не только с халкидонитами, но и с подавляющим числом монофизитов-тритеитов.

Филопон считал, что в воскресении изменится не только форма (эйдос) тела, но и сама материя, из которой оно будет состоять, станет иной – следовательно люди воскреснут в совершенно новых телах. Речь шла не просто об изменении свойств природы, но фактически о творении новой природы, во-первых, в отношении тела (душа итак бессмертна), которое станет нетленным, а во-вторых, в отношении природы человека в целом, поскольку в ее прежнее определение (логос) входила смертность а новая природа уже бессмертна, в смысле невозможности смерти, т. е. отделения души от тела. Так, описывая его учение о воскресении, Тимофей Константинопольский писал, что, согласно Филопону, «все эти видимые и чувственные тела были приведены Богом в бытие из ничего. Они сотворены тленными и разрушаются и по материи, и по форме [эйдосу], и вместо этих Бог творит новые, лучшие тела, нетленные и вечные. [Он учил] завершению этого видимого мира [космоса] и... творению нового космоса. Воскресение мертвых определяется как нерушимое единство разумной души с нетленным телом».[[46]](#footnote-46)

Глава тритеитской иерархии епископ Конон Тарсийский выступил против учения филопона, и поэтому тритеитов, не согласных с Филопоном в вопросе воскресения, стали называть «кононитами» и «кондовавдитами». Тритеитов, последовавших Филопону в его учении о воскресении, стали называть «филопонианами» или «афанасианами» — по имени их лидера монаха Афанасия, внука императрицы Феодоры.

**IV.4 Полемика с тритеизмом в монофизитской среде: дамианизм**

Сопротивление тритеизму Филопона вызвало к жизни новые догматические воззрения среди севириан. Полемика с тритеитами породила новый спор в лоне севирианского монофизитства – между Дамианом Александрийским и Петром Антиохийским.

Первым полемику с тритеизмом начал патриарх Александрийский Дамиан. В 585 г. Дамиан написал подробный обличительный трактат против тритеизма и послал его на отзыв яковитскому патриарху Антиохийскому Петру из Каллиника. Но Петр Антиохийский усмотрел в учении Дамиана ересь: в трактате он увидел другую крайность, в точности противоположную учению Филопона, но не менее опасную. В 588 г. Пётр и Дамиан официально обвинили друг друга в ереси и объявили о полном разрыве церковного общения друг с другом.

В споре с тритеитами Дамиан отождествил ипостась с ипостасной идиомой: "He каждое Лицо Св. Троицы есть по природе и само по себе - Бог. Но они все три имеют в себе Общего им Бога (Κοινον Θεον), a именно присущее им божество (ηγουν ενυπαρκτον θεοτητα). И, соучаствуя в этом (т.е. в божестве) нераздельно (και ταυτης μετεχοντα αδιαιρετως), каждое из Них является Богом (είναι Θεον εκαστον). Каждое свойство (ιδιοτης) в Боге образует ипостась, лицо (υποστασιν, προσωπον)»[[47]](#footnote-47). То есть, по мнению Дамиана, Сын — это и есть «рождение», Отец — «нерожденность», Дух — «исхождение».

Лурье отмечает, что в своей теории Дамиан опирался на формулировки Григория Богослова («…единая природа в трех идиомах» из Беседы 33, «…Отец — Бог, Сын — Бог, Дух — Бог, три идиомы, одна неделимая божественность…» из Беседы 31, а также аналогичное место из Беседы 39). В то же время, после св. Василия Великого общепринятым являлось понятие, согласно которому ипостасные идиомы не являются самостоятельными реальностями, а лишь отличают ипостаси друг от друга. Таким образом, Дамиан допустил смешение двух разных видов терминологического словоупотребления –сама терминология была взята им от Григория Богослова («ипостась» и «идиома» - синонимы), а определение для понятия «идиома» - из Василия Великого.[[48]](#footnote-48)

Подобная триадология позволяла избежать тритеизма, ведь для Дамиана ипостасные идиомы (теперь уже отождествленные с самими ипостасями) не были существующими самими по себе, то есть самостоятельными реальностями. Реальность в Троице по Дамиану оказывалась только одна — реальность божественной сущности. Однако это роднило Дамиана с еретиком Савеллием (в чём его и обвинил Петр), ведь если каждое Лицо есть Бог только потому, что в нём существует единое божество, то эти Лица становятся только разными модусами единого Божества. Одновременно с савеллианством Петр усматривал в этом учении и тетратеитство: если существует Κοινος Θεος (общий всем трем Бог), a в то же время каждое из Лиц есть Бог, то при трех Лицах-богах общий всем им Бог будет неизбежно четвертым; вместо Троицы получалась четверица.

Кроме того, сомнительным явилось и само отождествление Дамианом понятий ипостаси и идиомы. Петр Антиохийский не признал между этими понятиями полного тождества, на основании того, что каждое Лицо Св. Троицы имеет не один характеризующий признак, а несколько. Например, Отец помимо собственного своиства нерожденности, ещё рождает Сына и изводит Духа. А если одно свойство (ιδιοτης) уже производит ипостась, то тогда в Отце надо помещать три ипостаси, что является абсолютной ересью.

Еще одной важной стороной учения Дамиана стала не меньшая, чем у Филопона ясность в соотношении триадологии и христологии. Вопрос о том, почему не вся Троица воплотилась, если воплотился Сын, а Дух и Отец пребывают в Сыне, терял свою остроту: ведь реальность Троицы воплотилась, таким образом, вся, и плоть Христова оказалась как бы введенной во внутреннюю жизнь Троицы. Дамиан решил важнейший вопрос монофизитского богословия, избежав «разделения Троицы»: Троица воплотилась вся, но это не создало разделения между Сыном и двумя другими ипостасями — потому что в реальности между ними никакого различия нет. Возможно, именно благодаря своему христологическому аспекту это противоречивое учение оказалось жизнеспособным.

В VII веке слияние реальности трех ипостасей Троицы воспринималось как официальное вероисповедание монофизитского Египта, для него был даже введен фразеологизм «египтствовать умом». В 616 г. на соборе в Александрии раскол официально был прекращен. В изданном документе собора не содержалось никакой триадологической позиции, а лишь отменялись взаимные анафемы между Петром и Дамианом, а сами эти патриархи, как уже давно умершие, предоставлялись суду Божию. Основная часть египетских севириан разорвала общение с иерархией, принявшей собор 616 г., и вскоре смогла сделать патриархом своего собственного лидера — Вениамина (ок. 626—665), который не допустил отказа египетских монофизитов от учения Дамиана. Таким образом, дамианизм надолго, до конца XI века, превратился в официальное вероисповедание Коптской церкви.

Что касается наличия определенной догматической концепции у Петра Антиохийского - приходится признать, что сегодня этот вопрос ещё недостаточно изучен. В ходе полемики Петром был написан огромный трактат «Против Дамиана», разделенный на три книги, из которых до нашего времени дошла лишь вторая, причем неполностью. Помимо трактата существует переписка Петра с Дамианом. Все эти произведения сохранились только в переводе на сирийский, публикация их была начата в 1994 г. и продолжается до сих пор. Поэтому, говоря о полемике между Петром и Дамианом, необходимо иметь в виду, что заметная часть даже выявленных источников все еще не введена в научный оборот полноценным образом.

**IV.5 Ересь ниовитов - проекция тритеизма на христологию севириан**

Тритеизм, спровоцированный христологическими спорами, в свою очередь сам дал «побочную реакцию» в христологии. Из тритеизма родилась новая христологическая ересь, нашедшая существование в учении «ниовитов». Основателем этого течения именуется некий Стефан Ниов.

Об этой секте сохранилось очень мало свидетельств. Ей приписывается учение об исчезновении различия между божеством и человечеством после воплощения Логоса, однако, эта секта последовательно различается от актиститов и вообще юлианитов, а описывается как ответвление севириан-тритеитов.

Учение Стефана доступно нам слишком фрагментарно. О нём можно судить лишь по двум сохранившимся на сирийском языке источникам: это монофизитская хроника Дионисия Телль-Махрского (ок. 785 г.), где описывается осуждение тритеитами взглядов Ниова, и трактат неизвестного ученика Филопона «О различии, числе и разделении», автор которого также полемизирует со Стефаном.

Итак, различие природ во Христе отрицали и актиститы, и ниовиты. Отличие учения Стефана от учения актиститов состояло в том, что последние отрицали различие во Христе «после соединения», а Ниов — «после помышления соединения».

Исследователя тритеизма Уве Ланга, утверждает, что выражение «после помышления соединения» встречается уже у Севира. «Оно подчеркивает, что о соединении двух природ во Христе можно говорить только в философском смысле, так как человечество Христа индивидуально, но не существовало актуально никакого отдельного человека, в котором бы воплотился Логос. Поэтому актуального процесса «соединения» не было, а есть только результат процесса, мыслимого логически»[[49]](#footnote-49).

Для всех остальных монофизитов понятия сущности Божией и сущности человеческой были реальными. Две природы, соединившиеся в Логосе, принадлежат разным сущностям, то есть несут на себе сущностное «различие». Далее, согласно общемонофизитскому учению, после соединения двух природ образуется новая, единая, но «сложная» природа, и ее сложность заключается именно в том, что и в ней остается сущностное различие — то есть различие сущности божественной и сущности человеческой. Актиститы предлагали понимать соединение двух природ в воплощенном Логосе происходящим с исчезновением сущностного различия. По их мнению, различие исчезало вследствии поглощения реальности одной сущности (человеческой) другой (божественной), но реальность хотя бы одной из двух общих сущностей этим не устранялась.

В Филопоновском тритеизме всё это стало выглядеть по-другому: те сущности, между которыми проводилось сущностное различие, считались существующими только в нашем уме. Но если понятие существуют лишь в нашем уме, то различие между этими понятиями логично признавать существующим тоже исключительно в нашем уме. Вне воплощения Логоса, когда два этих умозрительных понятия — общей сущности божества и общей сущности человечества — могли рассматриваться только порознь, они различались, но в единой и отнюдь не умозрительной реальности воплощенного Логоса различие между двумя умозрительными понятиями никакой реальности не соответствует, а только лишь вносило бы разделение и множественность природ. Таково было учение ниовитов.

Таким образом, представление тритеизма о сущностях Божией и человеческой как о существующих только в нашем уме подготовило почву для отказа от признания реальности сущностного различия между божеством и человечеством во Христе. Не принимая предпосылок богословия юлианитов, логика тритеизма привела к такому же выводу своим путем.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

В конце исследования вопроса христологических ересей VI века подведем итог проделанной работы и сделаем заключительные выводы по данной теме.

1. Христологические споры V-VI века представляли собой философско-богословскую борьбу, спровоцированную отсутствием универсальной философско-догматической понятийно-терминологической системы. Понятия «природа», «сущность», «ипостась» требовали единой трактовки, но терминология в богословии того времени не была упорядоченной и каждая богословская школа трактовала эти понятия по-своему. Халкидонский собор упорядочил терминалогию, но его определение о двух природах, соединявшихся в одну ипостась во Христе, явилось причиной раскола Восточной Церкви.

2. Монофизитство возникло в середине V века как «кирилловский фундаментализм», и представляло собой крайнюю форму заблуждения – евтихианство. Окончательное разделение монофизитов и православных произошло после Халкидонского Собора. Систематически монофизитская христологическая доктрина сформировалась лишь в VI веке, благодаря прежде всего трудам Севира Антиохийского. Христология Севира уже была далека от крайнего евтихианства, являлась умеренной формой монофизитства.

3. Всё шестое столетие явилось для Христианской Церкви веком борьбы с монофизитством. Еретическое учение монофизитов, впитавшее в себя черты философии Аристотеля, порождало новые вопросы, попытки ответить на которые, не выходя за рамки монофизитского понятия о единой природе Христа, рождали очередные заблуждения. Так, спор Севира Антиохийского с Юлианом Галикарнасским, а затем тритеитские споры спровоцировали множественные разделения монофизитства, которые оформилась в самостоятельные еретические учения. Так появились афтартодокетизм, в свою очередь давший жизнь ереси актиститов, учение агноитов, тритеизм в своих различных проявлениях, дамианизм, ересь ниовитов. Таким образом, все христологические ереси VI века вышли из монофизитства, являясь различными его ответвлениями и представляя собой трансформацию первоначальной доктрины.

Монофизитская христология, несмотря на внутренние противоречия, оказалось весьма жизнеспособной. В дальнейшем она нашла свое продолжение в учении моноэнергизма и монофилитства (VII век).

В различных своих проявлениях монофизитство дожило до сегодняшнего дня. Антихалкидонские Церкви, отвергающие решения IV Вселенского Халкидонского Собора и придерживающиеся учения о доминирующей одной Божественной природе во Христе, сохранились и поныне - это так называемые «Древневосточные» или «Дохалкидонские» церкви. К ним принадлежат Сирийская, Коптская, Армянская, Эфиопская, Эритрейская и Маланкарская Церкви.

Сегодня Вселенская Православная Церковь ведет богословский диалог с Дохалкидонскими церквами, пытаясь преодолеть разделения. Итогом такого диалога стали Шамбезийские соглашения, которые содержат согласованный текст христологического учения. Они имеют целью найти компромисс между Православными и Древневосточными церквами на основе богословской позиции, которую можно было бы охарактеризовать как «умеренное монофизитство». Однако, большинство Православных Церквей (в том числе и Русская Православная Церковь) не готовы принять эти соглашения, так как они содержат двусмысленные богословские формулы, допускающие монофизитское толкование. Таким образом, вопрос о преодолении раскола сегодня всё ещё остается нерешенным.

В заключении следует отметить значение конфликта с монофизитами и споров внутри монофизитского лагеря для православия. Споры в монофизитстве привлекали внимание и дифизитов - православных, которые также стремились найти ответы на возникшие в еретической среде вопросы, но делали это в своей, православной, традиции. Православные богословы вели полемику с монофизитством и ересями внутри него, составляли трактаты против еретиков, разрабатывали православную позицию в отношении возникших учений. Нередко разногласия внутри монофизитства переходили и в халкидонскую среду (к примеру, учение о неведении Христа получило поддержку у части халкидонитских богословов и помогло сформировать православное учение по данному вопросу).

Таким образом, можно утверждать, что христологические споры VI века способствовали формированию православной догматики и систематизации вероучительных положений Церкви. Поэтому сегодня церковные историки пришли к выводу, что именно VI век определил развитие христианского богословия на все время Средневековья и стал одной из ключевых эпох в истории богословской мысли.

**СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Адольф фон Гарнак. История догматов [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://www.krotov.info/history/04/alymov/harn\_00.html свободный. – Загл. с экрана.
2. Асмус В. Лекции по истории Церкви [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://www.krotov.info/history/00/ploho/asmus.html свободный. – Загл. с экрана.
3. Беневич Г. И. О философском – богословском синтезе Иоанна Филопона [Электронный ресурс] - Богослов RU: Научно-богословский портал - Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/716515.html свободный. – Загл. с экрана.
4. Беневич Г.И. Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом [Электронный ресурс] - Богослов RU: Научно-богословский портал - Режим доступа: www.bogoslov.ru/data/2010/01/.../Pages\_71-88\_from\_Antologie\_2\_1.pdf, свободный. – Загл. с экрана.
5. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви в 4-х томах. Т. 4. История Церкви в период вселенских соборов. – Репринт. издание. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального м-ря, 1994. – 599 с.
6. Давыденков Олег, иерей. Библейско-патристические истоки христианского персонализма (философско-антропологический аспект христологических споров VI в.) [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://rl-online.ru/articles/rl3-2007/690.html, свободный. – Загл. с экрана.
7. Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. Курс лекций, ч. 3.- М.:Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. – 292 с.
8. Давыденков Олег, иерей. Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского // Развитие личности, 2007. № 3. С 88 - 107
9. Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Курс лекций. – 3-е изд., перераб. и доп. – Ниж. Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2006. – 935 с.
10. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. – М.: Лодья, 1998. – 458 с.
11. Карташев А.В. Вселенские соборы. – СПб.: Библиополис, 2002. – 560 с.
12. Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father58/Kirill1.html , свободный. – Загл. с экрана.

Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию об отлучении и анафемы Кирилловы [Электронный ресурс] – Портал «Святоотеческое наследие» - Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.v.k\_02\_0016 , свободный. – Загл. с экрана.

1. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. —СПб.:Axiôma, 2006.— 553 с.
2. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в Святоотеческое Богословие [Электронный ресурс] – Библиотека Якова Кротова - Режим доступа: http://www.krotov.info/library/13\_m/mey/patr\_00.html , свободный. – Загл. с экрана.
3. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 576 с.
4. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.) [Электронный ресурс] – Библиотека Якова Кротова - Режим доступа: http://www.krotov.info/history/00/posnov/00\_posn.html, свободный. – Загл. с экрана.
5. Самуэль В. Ч. Христология Севира Антиохийского [Электронный ресурс] – Электронный журнал «Текстология. RU» - Режим доступа: www.textology.ru/article.aspx?aId=208, свободный. – Загл. с экрана.
6. Шмеман А. Исторический путь православия [Электронный ресурс] – Библиотека Якова Кротова - Режим доступа: http://www.krotov.info/libr\_min/25\_sh/shme/man\_01.html , свободный. – Загл. с экрана.

**ПРИЛОЖЕНИЕ. Схема**

Догматические течения в монофизитстве.

афанасиане

конониты

ниовиты

дамианиты

тритеиты

петриты

актиститы

диафориты

агноиты

 севириане

 юлианиты

 монофизиты

1. Давыденков Олег, иерей. Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского // Развитие личности, 2007. № 3. С. 100 [↑](#footnote-ref-1)
2. То же. С.89 [↑](#footnote-ref-2)
3. Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-3)
4. Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-4)
5. Кирилл Александрийский, свт. Послание к Несторию об отлучении и анафемы Кирилловы [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-5)
6. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период. —СПб., 2006. С. 112-113 [↑](#footnote-ref-6)
7. Цит. по: Болотов В.В. Указ. соч. С. 249 [↑](#footnote-ref-7)
8. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.) [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-8)
9. Цит. по: Болотов В.В. Указ. соч. С. 292 [↑](#footnote-ref-9)
10. Шмеман А. Исторический путь православия [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-10)
11. Карташев А.В. Вселенские соборы. – СПб., 2002. С. 305 [↑](#footnote-ref-11)
12. Шмеман А. Указ. соч. [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-12)
13. См. там же [↑](#footnote-ref-13)
14. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003 С. 143 [↑](#footnote-ref-14)
15. См. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003 С. 175 [↑](#footnote-ref-15)
16. См. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви в 4-х томах. Т. 4. История Церкви в период вселенских соборов. М.,1994. С.387 [↑](#footnote-ref-16)
17. Постнов М. Э. Указ. соч. [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-17)
18. Карташев А.В. Указ. соч. С. 358 [↑](#footnote-ref-18)
19. Цит. по: Постнов М.Э. Указ. соч. [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-19)
20. Цит. по: Карташов А.В. Указ. соч. С. 362 [↑](#footnote-ref-20)
21. Болотов В.В. Указ. соч. С.333 [↑](#footnote-ref-21)
22. Там же, С. 251-252 [↑](#footnote-ref-22)
23. Цит. по: Болотов В.В. Указ. соч. С.334 [↑](#footnote-ref-23)
24. Цит. по: Карташев А.В. Указ. соч. С. 381 [↑](#footnote-ref-24)
25. Цит. по: Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в Святоотеческое Богословие [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-25)
26. Цит. по: Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Введение в Святоотеческое Богословие [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-26)
27. Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Курс лекций. Ниж. Новгород, 2006. С. 386 [↑](#footnote-ref-27)
28. Цит. по: Болотов В.В. Указ. соч. С.338 [↑](#footnote-ref-28)
29. Цит.по: Карташов А.В. Указ. соч. С. 383 [↑](#footnote-ref-29)
30. Давыденков Олег, иерей. Учение Севира Антиохийского о «Единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-30)
31. Лурье В. М. Указ. соч. С. 139 [↑](#footnote-ref-31)
32. Болотов В.В. Указ. соч. С. 343 [↑](#footnote-ref-32)
33. Там же. С. 344 [↑](#footnote-ref-33)
34. Цит. по: Самуэль В. Ч. Христология Севира Антиохийского [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-34)
35. См. Самуэль В. Ч. Указ. соч. [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-35)
36. Цит. по: Самуэль В. Ч. Указ. соч. [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-36)
37. Лурье В. М. Указ. соч. С.188 [↑](#footnote-ref-37)
38. То же. С.186 [↑](#footnote-ref-38)
39. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение Православной веры. Кн. 2, гл. 12. М.1997. С. 81 [↑](#footnote-ref-39)
40. Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. Курс лекций, ч. 3.- М., 1997. С.110 [↑](#footnote-ref-40)
41. См. Приложение [↑](#footnote-ref-41)
42. Лурье В.М. Указ. соч. С.204 [↑](#footnote-ref-42)
43. Иоанн Дамаскин, прп. Указ. соч. Кн.3, гл. 21 С.186 [↑](#footnote-ref-43)
44. Цит. по: Лурье В. М. Указ. соч. С. 231 [↑](#footnote-ref-44)
45. Цит. по: Беневич Г. И. О философском – богословском синтезе Иоанна Филопона [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-45)
46. См. Беневич Г. И. О философском – богословском синтезе Иоанна Филопона [Электронный ресурс] [↑](#footnote-ref-46)
47. Цит. по Карташев А.В. Указ. соч. С. 387 [↑](#footnote-ref-47)
48. Лурье В. М. Указ. соч. С. 241 [↑](#footnote-ref-48)
49. См. Лурье В. М. Указ. соч. С. [↑](#footnote-ref-49)