

СВ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ДИАЛОГ О ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ  
ЕДИНОРОДНОГО<sup>1</sup>

Диалог «О вочеловечении Единородного» (далее — DI)<sup>2</sup> написан св. Кириллом Александрийским как продолжение семи «Диалогов о Святой и Единосущной Троице»<sup>3</sup>. По главной своей теме (опровержение христологического дуализма в форме учения о «двух Сынах») он примыкает к сочинениям святителя времен несторианского спора, выделяясь среди них стройностью, сжатостью композиции и некоторой отстраненностью от частных подробностей полемики<sup>4</sup>. Давно замечена близость DI и другого, более известного сочинения святителя — послания «О правой вере,

<sup>1</sup> Данная публикация, подготовленная К. Б. Юлаевым, представляет собой улучшенный вариант его дипломной работы в МДС, защищенной в мае 2005 г.

<sup>2</sup> De incarnatione Unigeniti (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*) 678:1—714:4. TLG 4090/26 (PG 75, 1189—1254; Durand 1964. P. 188—301).

<sup>3</sup> De sancta et consubstantiali Trinitate 383:1—659:40. TLG 4090/23 (PG 75, 657—1124; SC 231, 237, 246).

<sup>4</sup> Durand 1964. P. 35—36. В этом отношении к диалогу близки два других христологических трактата святителя, написанных после 431 г.: диалог «О том, что Христос один» (*Quod unus sit Christus* 714:1—778:21. TLG 4090/27 [PG 75, 1253—1362; Durand 1964. P. 302—515]) и «Схолия на вочеловечение Единородного» (*Scholia de incarnatione Unigeniti*). Последнее сочинение целиком известно лишь в латинском переводе, выполненном в V веке Марием Меркатором, возможно, еще при жизни св. Кирилла (*Μαριέ 1938*. Col. 2490). Этот перевод издан в патрологии Ж.-П. Миня (PG 75, 1369—1412). Фрагменты греческого текста сохранились у Иоанна Кесарийского и свт. Фотия (см.: АСО 1, 5, 1, 219:1—231:28. TLG 5000/2).

к императору Феодосию» (далее — RF)<sup>5</sup>. Вместе с двумя посланиями, предназначенными для «царственных жен»<sup>6</sup>, RF входит в группу посланий «О правой вере»<sup>7</sup>, которые были составлены и отправлены к царскому двору в 430 г., в самый разгар борьбы Кирилла с Несторием, еще до созыва Эфесского Собора<sup>8</sup>. Помимо обращенного к императору большого вступления, которым открывается RF и которое отсутствует в DI, сходство между DI и RF настолько значительное, что, быть может, правильнее было бы говорить не о двух разных сочинениях, но о двух редакциях

<sup>5</sup> De recta fide ad Theodosium (*Πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Θεοδοσίον προσφωνητικὸς περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*). ACO 1, 1, 1, 42—72. TLG 5000/1 (PG 76, 1133—1200).

<sup>6</sup> De recta fide ad reginas (PG 76, 1201—1336) и De recta fide ad reginas oratio altera (PG 76, 1335—1420). Вопрос об адресатах этих двух посланий долгое время был предметом спора. В настоящее время общепринятым является высказанное еще в VI веке мнение Иоанна Кесарийского, который уточнял, что первое из этих посланий адресовано «царевнам», младшим сестрам императора Феодосия, Аркадии и Марии, второе — «царицам», т. е. его супруге Евдокии и старшей сестре Пульхерии (*Quasten 1986*. P. 126). С этим соглашается и Э. Шварц, издатель ACO, который называет их соответственно De recta fide ad dominas (ACO 1, 1, 5, 62—118. TLG 5000/1) и De recta fide ad augustas (ACO 1, 1, 5, 26—61, в издании Э. Шварца послания помещены в иной последовательности, чем у Ж.-П. Миня) (*Durand 1964*. P. 22). См. также аргументацию Лященко, который считает, что это две части одного послания, направленные одним и тем же лицам, сестрам императора (*Лященко 1913*. С. 280—283). Свящ. В. Дмитриев в своей кандидатской диссертации полагает, что первое послание было направлено Пульхерии, а второе — Евдокии (*Дмитриев 1916*. С. 4—8). Иером. Пантелеимон (Успенский), рецензировавший данную диссертацию, высказал предположение о том, что, задуманное как одно послание к царицам, это сочинение вылилось в две книги. Поскольку первая из них вышла «необработанной и довольно элементарной по содержанию», то она была адресована младшим сестрам императора Феодосия, в то время как вторая, содержание которой оказалось «более сложным и менее удобопонятным», — Пульхерии и Евдокии (см.: *Успенский 1916*. Л. 3—8). Таким образом, нером. Пантелеимон в своей краткой рецензии предвосхитил выводы, сделанные современными западными учеными.

<sup>7</sup> Рус. пер. всех трех посланий см.: *Дмитриев 1916*. С. 13—220.

<sup>8</sup> *Mahé 1938*. Col. 2490.

одного и того же трактата. Относительно того, что обе эти редакции составлены самим св. Кириллом, сомнений у исследователей не возникало, однако вопрос об их взаимном отношении решался по-разному. В прежнее время среди патрологов главенствующей была точка зрения, согласно которой DI является второй редакцией этого послания<sup>9</sup>, хотя это и вызывало возражения<sup>10</sup>.

Мы, в свою очередь, более склонны принять выводы Ж. Дюрана, издателя DI во французской патрологической серии «Христианские источники». В предисловии к этому изданию он утверждает первенство по времени DI и даже, более того, относит этот диалог к ранним сочинениям святителя<sup>11</sup>. По его мнению, св. Кирилл переработал диалог, написанный им еще в донесторианский период, сочтя мысли, развитые в нем, вполне подходящими для того, чтобы посредством представления их императору склонить его на свою сторону в развязавшемся богословском споре. Для обоснования этого утверждения Ж. Дюран сперва ука-

<sup>9</sup> Пьюзи, издавший в составе своего собрания творений св. Кирилла DI и RF, сопоставив различия между ними, в предисловии к своему изданию высказывает предположение, что св. Кирилл придал своему прежнему труду форму диалога, чтобы сообщить ему более популярный характер и сделать его своего рода орудием распространения православных взглядов (*Pusey 1877*. P. IX). Его вывод принимает и Маэ (*Mahé 1938*. Col. 2490). Э. Шварц считает очевидным, что DI является переработкой RF (ACO 1, 1, 1. P. XVII. Примеч. 1). Отсутствие какого-либо упоминания о диалоге в ряде обзорных патрологических работ, как прежних, так и новейших, можно объяснить только тем, что DI обыкновенно считается позднейшей редакцией RF, лишенной самостоятельного значения (Ср.: *Писарев Л., проф.* Кирилл, архиепископ Александрийский // *Богословская энциклопедия* / Под ред. Н. Н. Глубоковского. Т. 10. СПб., 1909. Стб. 246—279; *Altaner B.* Patrologie. Freiburg, 1938. P. 176—177; *Quasten 1986*. P. 116—142).

<sup>10</sup> *Durand 1964*. P. 43.

<sup>11</sup> Начало несторианского спора (428 г.) как бы делит жизнь и деятельность св. Кирилла на две половинки. В ранний период им составлены экзегетические труды и большие антиарианские трактаты, во второй, более поздний, период святитель занят почти исключительно полемикой против Нестория (*Quasten 1986*. P. 119).

зывает на определенные отличия RF от двух других посланий «О правой вере», которые он пытается объяснить ранним временем происхождения содержательной части RF. Затем он детально сопоставляет RF и DI, аргументируя первенство по времени DI. Наконец, и среди творений самого св. Кирилла он находит подтверждение столь ранней датировки DI<sup>12</sup>. Приведем в сокращенном виде его аргументацию.

Прежде всего бросается в глаза отличие RF, как адресованного императору, от двух других посланий «О правой вере», направленных «царственным женам». Разница между ними была столь заметна, что впоследствии даже вызвала раздражение императора, усмотревшего здесь намерение внести разделение в императорскую семью<sup>13</sup>. И действительно, в то время как в RF святитель ведет достаточно спокойное обсуждение богословских вопросов, воздерживаясь от резких полемических выпадов в адрес своего противника, в посланиях «к царственным женам» именно полемика выдвинута им на передний план и здесь он переходит в открытое наступление<sup>14</sup>.

Следует указать, что в двух последних посланиях значитель-

<sup>12</sup> Durand 1964. P. 35—57.

<sup>13</sup> Император Феодосий писал: «Какая была причина — иное писать к нам и к супруге моей благочестивейшей Августе Евдоксии, и — иное к сестре моей благочестивейшей Августе Пульхерии, если ты не думал, что мы находимся в разномыслии? Или ты надеялся произвести разномыслие между нами письмами своими?» (ACO 1, 1, 1, 73:22—25 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 209]). В связи с этим в своей «Защитительной речи к императору Феодосию» (Arolog. ad Theod., ACO 1, 1, 3, 75:3—90:24 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 499—512]) св. Кирилл вынужден был оправдывать себя.

<sup>14</sup> Так определяет их различие Э. Шварц (*Schwartz E. Cyrill und der Mönch Victor // Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte. Vol. 208. Ch. 4. Wien und Leipzig, 1928. P. 16. Примеч. 1*). Дюран же добавляет: «Очевидно, что в первом послании видна работа, выполненная „на свежую голову“, в то время как в двух других — несколько поспешная подборка материалов, которая годится для того, чтобы произвести решительное впечатление, но никак не достаточна для того, чтобы изложение их в посланиях стало вполне органичным» (*Durand 1964. P. 39*).

но сильнее развита христологическая терминология, характерная для антинесторианской полемики. В них решительно утверждается законность именованная Святой Девы Богородицею, поскольку рожденный от Нее Христос есть Сам Бог Слово<sup>15</sup>. В них говорится о единении по ипостаси (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*), в противоположность несторианским понятиям о единстве «в лицах» (*ἐν προσωποῖς*), и о «богоносном человеке» (*ἄνθρωπος θεοφόρος*)<sup>16</sup>. Отрицается, что Христос может быть разделен по ипостаси<sup>17</sup>. Многократно подвергается критике само представление о единстве Христа как всего лишь связи человека и Бога по равенству «власти» и «чести»<sup>18</sup>. Термин *συνάφεια* и глагол *συνάπτω* часто сопоставляются с более сильным *ἕνωσις* и отвергаются, как в весьма недостаточной мере описывающие теснейшее единение Божества и человечества<sup>19</sup>. Все эти черты можно найти и во многих местах пяти книг «Против Нестория», составленных весной 430 г., в то время как в RF они практически отсутствуют<sup>20</sup>.

Едва ли возможно объяснять причину такой сдержанности святителя в послании к императору тем, что он, скрывая до времени перед царским двором имя своего противника, был более осторожен с императором, чем с «царственными женами», поскольку буквальное изложение речей его оппонента в начале RF было едва ли менее опасным, чем отвержение отдельных несторианских терминов в двух других посланиях<sup>21</sup>. Принятие более раннего времени происхождения RF могло бы хорошо объяснить как сравнительно спокойный характер этого послания, так

<sup>15</sup> RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 63:3—4; 63:35—38; 65:10—12; 68:32—69:2.

<sup>16</sup> RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 81:16; 89:5; 103:7—9; 103:32—37.

<sup>17</sup> RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 52:9—16.

<sup>18</sup> RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 35:23; 35:26—28; 43:23—25; 49:31—32; 49:35; 50:1—2; 52:9—10; 52:16—18; 56:28—29.

<sup>19</sup> RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 44:1—3, 52:12—18; RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 69:22—23.

<sup>20</sup> Durand 1964. P. 41.

<sup>21</sup> Там же. P. 41.

и относительную неразвитость его христологической терминологии. Отсутствие обсуждения термина *συνάφεια* наводит на мысль об отнесении его написания к самому началу несторианского спора, точнее к первой половине 429 года<sup>22</sup>. Однако тогда было бы удивительно, что имя «Богородица» в RF употребляется просто, как не нуждающееся в защите, хотя именно это имя послужило первоначальным предметом спора. Последнее обстоятельство ведет к еще более ранней дате написания RF. Однако не стоит упускать из виду, что RF обязано своим составлением именно противостоянием св. Кирилла Несторию, и в окончательном своем виде не могло появиться до начала конфликта. Стало быть, уместнее предположить, что это послание является переработкой прежде написанного трактата<sup>23</sup>.

Далее, если исходить из того, что DI был написан до 428 г., а RF представляет собой его вторую редакцию, составленную для императора уже во время несторианской полемики, можно вполне приемлемо объяснить и отличия этого диалога от RF. В этом случае налицо вполне продуманные исправления, обусловленные новым адресатом и новыми требованиями времени. Если же предположить первенство по времени RF, тогда эти изменения становятся труднообъяснимыми. Отличия не ограничиваются отказом в RF от диалогичной формы и наличием там большого вступления, обращенного к императору. Прежде всего надлежит отметить замену конкретных выражений, используемых в DI, на более отвлеченные в тех местах, где речь ведется о человечестве

<sup>22</sup> В написанных в это же время «Послании к монахам» и в первом послании к Несторию критика термина *συνάφεια* также отсутствует. Св. Кирилл впервые подвергает его критике в «Памятной записке», отправленной вместе с письмом папе Целестину, в которой содержались основные пункты учения Нестория (АСО 1, 1, 7, 171:15—16). Несторий, в свою очередь, во втором послании к св. Кириллу хвалит его «за соединение в одном лице» (*εἰς ἓν ὄψιν συνάφειαν*) Божества и человечества (АСО 1, 1, 1, 30:19—20 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 148]), видимо и не подозревая, что термин *συνάφεια* может вызвать неприятие (Durand 1964. Р. 41).

<sup>23</sup> Durand 1964. Р. 42.

Христа. Надо полагать, такая замена направлена к тому, чтобы предотвратить всякое понимание человечества Слова, как обладающего самостоятельным существованием<sup>24</sup>.

## Фрагменты из DI:

«...Слово соединилось с человеком, являющимся совершенным по отношению к понятию о человечестве, то есть из души и тела...» (688:18—20. С. 102:16—18)<sup>25</sup>.

Слово соединилось «с человеком совершенным, а именно, из души и тела...» (690:16—19. С. 107:9—10).

«...Слово соединилось с человеком...» (692:13. С. 111:3).

«...и хотя Он превышает человечество, как Бог и Сын по природе, но *немного* в чем ниспускается от подбавшей Божеству славы, как человек...» (698:21—23. С. 121:15—18).

## Фрагменты из RF:

«...Слово соединилось по природе с человеческой плотью, одушевленной разумной душой...» (АСО 1, 1, 1, 52:15).

Слово соединилось «с человечеством таким, как наше, являющимся совершенным...» (53:24—25).

«...Слово от Бога соединилось с человечеством, таким, как наше...» (55:14).

«...Он, хотя и превышает человечество, как Бог и Сын по природе, но не пренебрегает и тем, чтобы представляться пребывающим в унижении, по причине человеческого...» (60:21—22).

В то же время в других местах «плоть» (*σάρξ*) заменяется на «человек» (*ἄνθρωπος*), видимо для того, чтобы не давать лишнего повода к обычному со стороны несториан обвинению св. Кирилла в аполинаризме<sup>26</sup>.

## Фрагменты из DI:

Христос принимает веру в Себя, «...хотя Он и стал плотью...» (703:25. С. 130:27—28).

## Фрагменты из RF:

«...хотя Он и стал человеком...» (64:25).

<sup>24</sup> Там же. Р. 44—45.

<sup>25</sup> Здесь и далее после ссылки на издание Ж. Дюрана дается ссылка на публикуемый в БВ 5 русский перевод DI.

<sup>26</sup> Durand 1964. Р. 45.

## Фрагменты из DI:

Слово сохранило Божественные свойства «...даже тогда, когда Оно стало плотью...» (709:31. С. 142:10).

## Фрагменты из RF:

«...даже тогда, когда Оно явилось как человек...» (69:19).

Этим же можно объяснить и то, что святитель опустил в RF две мнимые похвалы аполинаристам, присутствующие в диалоге (689:1—2, 690:15—16; С. 104:12—13, С. 107:5—7)<sup>27</sup>.

В RF по сравнению с DI можно видеть последовательное устранение или ограничение ряда терминов, которые могли бы навести на мысль о некоем смешении Божества и человечества во Христе<sup>28</sup>. Здесь также налицо уточнение христологической терминологии святителя в ответ на обвинения несториан.

## Фрагменты из DI:

«...один и единственный Господь Иисус Христос, неизреченно составленный (*συνκεῖμενος*) из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества...» (702:2—4. С. 128:4—6).

Слово «...сплелось (*ἐνέπλεκτο*) с плотью» (705:14. С. 134:9—10).

Слово «...собирает воедино обе природы, словно бы смешав (*ἀνακίρνῃς*) друг с другом их свойства» (708:4—5. С. 139:3—4).

Евангелист Иоанн «...собирает две природы, чуть ли не заставляя слиться (*μωυάκειαν ἄλων*) силу свойств, подобающих каждой из них» (712:1—3. С. 146:6—7).

<sup>27</sup> Там же. Р. 46.

<sup>28</sup> Там же. Р. 46—47.

## Фрагменты из DI:

«...мы ни человечество не лишаем Божества, ни Слово не обнажаем от человечества после невыразимого сплетения (*συμπλοκήν*)...» (713:26—27. С. 149:2—4).

## Фрагменты из RF:

«...после невыразимого и непостижимого единения (*ἕνωσιν*)...» (72:21).

В нескольких местах, говоря о рождении Слова от Девы, св. Кирилл заменяет предлог *διὰ* на *ἐκ*, «через жену» (DI 695:19, 699:39, 704:39—40; С. 116:20, С. 123:16, С. 133:11) на «от жены» (RF 58:5; 61:25; 65:26), видимо желая подчеркнуть, что Слово не просто прошло «сквозь» Деву, как через некий канал, но действительно восприняло «от Нее» Свою плоть. И здесь можно усмотреть его желание отдалиться от аполинаристских воззрений<sup>29</sup>.

Наконец, имя «Богородица» (*Θεοτόκος*), четырежды встречающееся в RF (45:6; 46:27; 53:29; 69:26), вовсе отсутствует в соответствующих местах DI (679:4—5, 681:6, 690:23—24, 710:1—2; С. 87:1, С. 90:16, С. 107:14, С. 142:25). Это имя было в широком употреблении по всему христианскому Востоку по меньшей мере со времен Оригена<sup>30</sup>. Но сам св. Кирилл в до-

<sup>29</sup> Там же. Р. 47. Примеч. 2.

<sup>30</sup> Император Юлиан Отступник не упускает случая сделать язвительное замечание: «Вы не перестаете называть Марию Богородицею» (в отрывках сочинения Юлиана «Против галилеян», сохранившихся у св. Кирилла Александрийского: *Cyr. Alex. Contra Julianum*. Lib. 8, PG 76, 901:32—33). *Θεοτόκος* встречается также у св. Александра Александрийского (в его письме к Александру Византийскому, сохранившемся у бл. Феодорита: *Theodoretus*. Hist. eccl. 23:3. TLG 4089/3 [Рус. пер.: *Бл. Феодорит*. Церковная история. Кн. 1. Гл. 4. М., 1993. С. 34]), у Дидима Слепца (*Didymus*. De trin. 1, 31, 2:2. TLG 2102/8; De trin. 2, 4, 6:3; 4, 7:3. TLG 2102/9), у св. Афанасия Великого (*Athan. Alex. Orat. contra Arian.*, PG 26, 349:42, 385:13, 393:13, 393:26—27.; *Vita Antonii*, PG 26, 897:1—2; *De incarn. contra Apoll.*, PG 26, 1097:37, 1113:31, 1116:14 [Рус. пер.: *Св. Афанасий Великий*. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 387, 407, 411. Т. 3. М., 1994. С. 209, 318, 328, 329]) (*Durand 1964*. Р. 47—48). Однако св. Иоанн Златоуст, учившийся у Диодора Тарсийского, в своих подлинных сочинениях никогда не использует имя «Богородица», хотя при этом он не-

несториянское время использует его нечасто<sup>31</sup>. И если он даже не упоминает его в DI, значит, этот диалог должен предшествовать его первым антинесториянским сочинениям, а не следовать за ними<sup>32</sup>.

Помимо указанных выше отличий содержательного характера, в первенстве по времени DI убеждают и отличия сугубо литературного свойства. Слова, однокоренные с *θρῶσκω* («прыгать, скакать»), последовательно заменяются в RF на синонимичные, видимо для того, чтобы устранить отчасти присущий им оттенок грубости и преувеличения<sup>33</sup>. Кроме того, подобные слова, обычные у св. Кирилла до 428 г., почти не встречаются в его сочинениях позднее, и это обстоятельство само по себе может быть хорошим хронологическим признаком<sup>34</sup>. Следует также отметить в RF и невольные угловатости в виде «наложения швов», которые были неизбежны при отказе в изложении от формы диалога. Таковы возражения, предваряющиеся репликами вроде «но, несомненно, скажут ...», или же риторические вопросы, на которые дается немедленный ответ<sup>35</sup>. Хотя такие литературные приемы весьма подходят к воинственному темпераменту св. Кирилла,

однократно указывает на единство лица и «общение свойств» Божества и человечества во Христе (*Alès 1931. P. 233—235*).

<sup>31</sup> Например, в «Толковании на пророка Исаию» (Comm. in Is. 4, 3, PG 70, 1036:52 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 70]).

<sup>32</sup> *Durand 1964. P. 49.*

<sup>33</sup> *καταθρῶσκουσιν* (DI 678:32) — *πίπτουσιν* (RF 45:1); *ὑπερθρῶσκει* (DI 691:34) — *ὑπερφέρεται* (RF 54:34); *ὑπερθρῶσκον* (DI 694:1) — *ὑπερέχον* (RF 56:26); *ἀναθρῶσκειν* (DI 702:40) — *ἀναφοιτᾶν* (RF 64:7); *ὑπερθρῶσκων* (DI 704:43—44) — *οὐ περιμένων* (RF 65:28).

<sup>34</sup> *Durand 1964. P. 49—50.*

<sup>35</sup> См. в RF: «Однако могут сказать, думаю я: стало быть...» (44:30—31); «Но если спросят, что хорошо для вещей сущих: бытие или, быть может, необытие, любой тотчас ответит, что бытие» (51:34—35); «А если при случае кто-то спросит...» (54:13—14); «Но вероятно, кто-нибудь спросит нас...» (57:19); «Разве не так? Конечно, так» (63:1); «Однако противящийся такому мнению спросит...» (63:11); «А если уж кто-нибудь приступит к нам, вопрошая...» (66:31).

часто поражающего своими аргументами воображаемых противников, однако в RF они встречаются излишне часто и не всегда вполне вписываются в общий характер изложения<sup>36</sup>.

Наконец, среди творений св. Кирилла можно найти и прямое указание на время составления DI. В своем первом письме к Несторию он пишет: «Еще при жизни блаженной памяти Аттিকা была мною написана книжица о Святой и Единосущной Троице; в ней есть также слово о вочеловечении Единородного, с ним согласно и нынешнее мое писание. Я читал его епископам, клирикам и тем из народа, которые любят чтения. Но до сего времени я не давал его никому. Вероятно, с изданием этого слова опять будут обвинять меня; потому что это сочинение составлено было мною прежде, нежели твое благочестие было избрано на архиепископию»<sup>37</sup>. То есть речь идет о некоем трактате, в котором о воплощении Слова говорится особым образом, а не мимоходом<sup>38</sup>. Часто это «слово» отождествляют с шестым из «Диалогов о Святой и Единосущной Троице»<sup>39</sup>. Но в этом последнем диалоге нет отклонения от главной темы всего сочинения, утверждения единосущия Сына Отцу. Здесь предлагается рассуждение о том, что хотя о Сыне и говорится, что Его прославляет Отец и освящает Святой Дух, тем не менее Он имеет природу несколько не низшую, чем природа Отца. Только во времена вочеловечения Слово рассматривается как подчиненное Отцу и получающее славу, которая не принадлежит Ему по существу. Однако в этом диалоге совсем нет последовательного представления учения «о вочеловечении Единородного», а тем более не содержится критики христологического дуализма.

<sup>36</sup> *Durand 1964. P. 50—51.*

<sup>37</sup> АСО 1, 1, 1, 24:29—25:4. Рус. пер.: Деяния 1996. С. 143.

<sup>38</sup> *Durand 1964. P. 53.*

<sup>39</sup> Так считают Л. Тиллемон (*Tillemont 1709. P. 664*), Ж. Маэ (*Mahé 1938. Col. 2489*), Э. Шварц (АСО 1, 1, 1. P. 24. Примеч. 1) и П. Пьюзи, в своем предисловии к изданию творений св. Кирилла (*Pusey 1877. P. IX*) (*Durand 1964. P. 53*).

Отметим, что александрийский святитель высказывал озабоченность по поводу возникновения дуалистической тенденции в христологии и ранее своего вступления в несторианскую полемику, о чем ясно свидетельствуют многочисленные места из «Толкования на Евангелие от Иоанна» и некоторые фрагменты других его сохранившихся экзегетических трудов<sup>40</sup>. Опровержение учения о «двух Сынах» — главная тема его восьмой «Пасхальной гомилии», относящейся к 420 г.; критикует он это учение и в одиннадцатой «Пасхальной гомилии»<sup>41</sup>. Стало быть, если он хотел указать Несторию на свое всегдашнее неприятие дуалистических воззрений, он мог бы избрать из своих сочинений и более подобающее, нежели шестой из «Диалогов о Святой и Единосущной Троице». Не уместнее ли было бы предположить, что упомянутое в письме к Несторию «слово» — это именно DI? В таком случае он был составлен никак не позднее октября 425 г. (время кончины константинопольского архиепископа Аттика). Из того,

<sup>40</sup> Comm. in Joan. 1, 140:1—17, 265:27—29, 442:17—26, 533:5—9, 550:21—551:8, 576:31—577:17, 712:28—713:10; 2, 79:29—80:3, 200:2—201:16, 377:10—14, 381:19—29, 401:23—402:25, 505:10—29, 543:22—27; 3, 152:8—12, 154:20—155:24. TLG 4090/2 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 533, 627, 765; Творения 2002. С. 41, 53, 73, 174, 245, 335—336, 477, 480—481, 497—498, 575—576, 605, 883, 885—886]. De ador., PG 68, 593:18—26, 696:24—29 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 410, 470]; Glaph. in Pent., PG 69, 129:28—32, 560:31—38 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 79, 353]; Comm. in Is., PG 70, 973:14—16 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 500—501] (Durand 1964. P. 17. Примеч. 2). Иногда объясняют наличие подобных мест в «Толковании на Евангелие от Иоанна» тем, что этот обширный комментарий мог дорисовываться уже после 428 г. (Сидоров 2000. С. 58). Однако почти вся восьмая «Пасхальная гомилия», бесспорно относящаяся к 420 г., посвящена опровержению учения «о двух Сынах», откуда очевидно, что дуализм в христологии обратился на себя внимание святителя задолго до начала несторианского спора (Durand 1964. P. 56).

<sup>41</sup> Ер. расч. 8, PG 77, 565:14—576:20. Ер. расч. 11, PG 77, 664:10—32. Изложение содержания этих гомилий и перевод фрагментов из них на русский язык см.: Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 147—153, 164—169.

что в этом же письме святитель говорит, что это «слово» еще не опубликовано и он намерен его «издать», вполне резонно можно заключить, что именно RF представляло собою «первое издание» этого трактата<sup>42</sup>.

Правда, в предисловии к «Диалогам о Святой и Единосущной Троице» достаточно недвусмысленно говорится, что в составе этого сочинения — только семь диалогов<sup>43</sup>. Хотя это и может означать, что DI был составлен несколько позднее этих «Диалогов», тем не менее вовсе необязательно считать его переработкой RF и отодвигать время его составления до 431—432 гг. Также непонятно, для чего было бы связывать его со столь давним сочинением (а «Диалоги о Святой Троице» датируются приблизительно 412—420 гг.<sup>44</sup>) и давать собеседнику имя Ермия, которое фигурирует в ранних «Диалогах»<sup>45</sup>.

В DI св. Кирилл цитирует два фрагмента (*λογίδια*) из сочинений своего противника<sup>46</sup>. Если здесь приведены слова Нестория, тогда DI, конечно же, не мог появиться ранее 428 г. Однако в обоих фрагментах учение о «двух Сынах» выражено чрезмерно прямолинейно<sup>47</sup>, так что можно усомниться в их принадлежности Несторию<sup>48</sup>. Да и сам св. Кирилл за все время несторианского

<sup>42</sup> Durand 1964. P. 55.

<sup>43</sup> Св. Кирилл пишет, что «полный корпус этой книги составляют семь слов» (De Trin. 383:15—384:1 ...ἐν ἐπὶ λογίδιας τὸ σύμπαν τοῦ βιβλίου συντεθείκαμεν ὁῶμα).

<sup>44</sup> Сидоров 2000. С. 73.

<sup>45</sup> Durand 1964. P. 54.

<sup>46</sup> DI 680:6—18. С. 88:19—89:11.

<sup>47</sup> Ср. мнение В. В. Болотова о учении Нестория: «Различая „храм“ от „живущего в нем“, „Господа“ от „образа раба“, „вседержителя Бога“ от „споклоняемого человека“, он однако же не допускал и мысли, чтобы это вело к предположению о двух Христах или о двух Сынах... Как ни резко Несторий различал естества, он не имел намерения расторгать единство Лица Христа...» (Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 181).

<sup>48</sup> Тиллемон пишет: «Я не смог отыскать эти слова среди тех, которые принадлежат Несторию» (Tillemont 1709. P. 341) и «Нужно бы рассмотреть, действительно ли эти термины таковы у Нестория» (P. 665). Издатель фрагмен-

спора никогда более не приводил именно этих слов своего оппонента, столь компрометирующих его<sup>49</sup>. Кроме того, святитель нигде более не называет писания своего противника *λογίδια*, но или «беседы» (*ὁμιλίαι*), или «толкования» (*ἐξηγήσεις*). Скорее всего в DI он приводит слова вовсе не Нестория, а какого-то богослова, оставшегося для нас неизвестным<sup>50</sup>.

Итак, если принять эти выводы, сделанные Ж. Дюраном, можно утверждать, что DI написан в начале 420-х гг. В таком случае этот диалог не может не привлекать к себе особенного интереса, поскольку только в нем содержится систематическое изложение ранних христологических воззрений св. Кирилла.

тов Нестория Лоофс хотя и приводит эти *λογίδια* среди «несомненно аутентичных» фрагментов, однако отмечает, что авторство Нестория не более чем «правдоподобно» (*Nestoriana*. Halle, 1905. P. 217—218). Правда позднее тот же Лоофс замечает (*Loofs F. Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*. Cambridge, 1914. P. 5. Примеч. 3), что эти *λογίδια* вполне могут быть частью книг Нестория (*Durand 1964*. P. 55).

<sup>49</sup> По предположению Ж. Дюрана, термин *ὁμωνύμως*, используемый в этих фрагментах для выражения отношения Божества и человечества во Христе, отсутствует в других сочинениях Нестория. Однако сам св. Кирилл в послании «О правой вере, к царицам» (RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 35:22—24) опровергает мысль последнего о том, что во Христе Слово будто бы соединилось (*συνῆψεν*) с человеком «по одноименности сыновства (*κατὰ τὴν τῆς υἰότητος ὁμωνυμίαν*)», которая, как видно, терминологически выражена почти так же, как во фрагментах. Значит, термин *ὁμωνύμως* вполне мог использоваться Несторием.

<sup>50</sup> Ж. Дюран не пишет об авторстве этих фрагментов. Возможно, их автором был Диодор Тарсийский. Св. Кирилл в первом письме к Суккенсу именно его называет учителем Нестория и излагает его учение о «двух Сынах» следующим образом. Один есть Тот, Кто от семени Давида, рожденный от Девы, другой — истинный Сын, Слово Божие. Рожденный от семени Давида получает имя Сына как соединенный с истинным Сыном равенством достоинства, власти и чести (Ер. 45, ACO 1, 1, 6, 151:15—152:4). Но хотя учение о «двух Сынах» еще при жизни Диодора было осуждено Римским собором под председательством папы Дамаса, трудно сказать, насколько он сам осознавал свое инакомыслие (*Alès 1931*. P. 228—229). Впрочем, вероятно и то, что св. Кирилл, порицая в начале 420-х гг. крайности антиохийской экзегезы и христологии, имел уже в виду воззрения Феодора Мопсуэстийского (*Лященко 1913*. С. 183—186).

DI обладает довольно ясным композиционным устройством. В нем можно с легкостью выделить вступление и две части. Учение о вочеловечении Бога Слова раскрывается через отвержение ложных воззрений, и уже во *вступлении* собеседник св. Кирилла указывает на них (679:3—680:24. С. 85:1—89:17). Далее, в *первой части*, меньшей по объему, рассматриваются первые четыре заблуждения. Поначалу речь идет о докетах, которые признают у Христа лишь мнимую плоть (680:31—682:32. С. 89:25—92:26). Потом разбираются взгляды тех, кто представляет воплощение как изменение Бога Слова в природу плоти (682:33—684:38. С. 92:27—96:10). Затем опровергаются два сходных учения, которые святитель связывает с Маркеллом и Фотином: в одном из них говорится, будто Слово начало существовать посредством Своего образования во чреве Девы (684:42—685:45. С. 96:14—98:5), другое же вовсе отрицает у Слова Его действительное и ипостасное существование (686:1—688:9. С. 98:6—102:7). Наконец, не называя их по имени, святитель переходит к аполинаристам, лишивших человечество Христа разумной души (688:10—693:33. С. 102:8—113:16). Первая часть заканчивается изложением учения о воплощении, представляющим собою краткую сводку вышесказанного (694:16—36. С. 114:17—115:15).

Наконец, *вторую часть* диалога святитель посвятил опровержению учения о «двух Сынах» и утверждению единства воплощенного Слова. Здесь речь идет о том, что недопустимо разделять Христа, Который как прежде воплощения, так и после него — един, будучи вместе Богом и человеком (694:37—698:8. С. 115:16—121:2). Все сказанное о Нем в Священном Писании необходимо относить к одному и тому же Христу, Который иногда рассматривается как Бог, иногда — как человек (698:8—700:3. С. 121:2—124:4). Один и тот же самый Он есть вместе Единородный и Первородный (700:4—33. С. 124:5—126:2). В доказательство единства Христа приводится поклонение, которое Он принимает как Богочеловек, и вера в Него (700:34—

702:36. С. 126:3—129:27). Существует теснейшее и неразрывное единство между Словом и Его человечеством, подтверждением чему служат чудеса Христовы и свидетельство о Нем Отца (702:37—705:30. С. 129:28—134:27), а также таинства Крещения и Причащения (705:30—708:6. С. 134:27—139:4). После рассмотрения отдельных изречений Священного Писания и разрешения ряда недоуменных вопросов (708:6—713:17. С. 139:4—148:20) следует заключительное изложение веры (713:18—714:4. С. 148:21—150:14).

Даже из приведенного нами краткого обзора содержания DI видно, что, хотя он, как раннее произведение св. Кирилла, еще лишен тех особенностей, которые привнесла в христологию святителя несторианская полемика, тем не менее в нем уже довольно полно раскрыто учение о воплощении. DI отличается замечательной последовательностью мыслей и стройностью композиции. Через отвержение, одного за другим, ложных мнений и разрешение недоуменных вопросов читателю все глубже открывается «великая тайна благочестия». Руководством для святителя является Священное Писание и идущее от предшествующих отцов Предание. На протяжении всего диалога святитель прежде всего подчеркивает сотериологическое значение истинности Боговоплощения<sup>51</sup>. Указанные черты делают DI замечательным памятником святоотеческой письменности и важным свидетельством учения Церкви о Лице Господа нашего Иисуса Христа.

<sup>51</sup> Преимущественный интерес св. Кирилла к сотериологии в DI особенно ярко виден в рассуждении против докетов (681:17—682:30. С. 91:2—92:24), в пространном разделе из антиаполлинаристской части диалога, специально посвященном рассмотрению спасительного значения вочеловечения Слова (691:5—693:33. С. 108:11—113:16), а также в рассуждении святителя о Евхаристии из антидуалистической части (707:21—708:6. С. 137:17—139:4).

\* \* \*

До настоящего времени дошло совсем немного рукописей, содержащих «Диалог о вочеловечении Единородного», если не считать RF, рукописная традиция которого представлена более обширно<sup>52</sup>. Ж. Дюран перечисляет четыре известных ему манускрипта, содержащих DI<sup>53</sup>. В первых трех из них DI помещается вместе с диалогом «О том, что Христос один», вслед за «Диалогами о Святой и Единосущной Троице», как их продолжение.

— *Monacensis graecus 398 (M)*. Это наиболее древняя рукопись: пергаменный манускрипт, относящийся к XI веку. С 1806 г. она хранится в Мюнхене. DI здесь располагается на листах 230<sup>r</sup>—253<sup>v</sup>. К сожалению, на рубеже XVI—XVII веков эта рукопись испытала воздействие влаги, что привело к многочисленным мелким утратам текста.

— *Vaticanus graecus 596 (C)*, рукопись на бумаге, XIV века. Она упоминается во всех известных каталогах Ватиканской библиотеки, начиная с самых ранних. DI помещен в ней на листах 314<sup>r</sup>—349<sup>v</sup>.

— *Vatopedinus 390 (V)*, принадлежащий Ватопедскому монастырю пергаменный манускрипт, датируемый приблизительно XIV веком. Текст всех диалогов подразделен в этой рукописи на параграфы приблизительно равного размера, причем при этом совсем не принимается во внимание распределение реплик участников диалога. DI здесь находится на листах 250<sup>v</sup>—273<sup>v</sup>.

— *Mediceus Laurentianus Plut. V cod. 35*, находящаяся во Флоренции рукопись на бумаге, XIV века. DI здесь следует за первой книгой сочинения св. Кирилла «О поклонении и служении в духе и истине», на листах 146<sup>r</sup>—165<sup>r</sup>.

<sup>52</sup> RF сохранился по меньшей мере в 12 рукописях (*Durand 1964. P. 151*. Примеч. 2). Имеются также армянский и сирийский перевод RF, в то время как древние переводы DI неизвестны (*Durand 1964. P. 151*).

<sup>53</sup> *Durand 1964. P. 152—154*.

Первое печатное издание DI осуществил фламандский гуманист Бонавентура Вулканиус, опубликовавший в 1605 г. его латинский перевод и сопроводивший его своими комментариями<sup>54</sup>. В 1638 г. Ж. Обером был издан также и греческий текст «Диалога», в его собрании творений св. Кирилла<sup>55</sup>. В 1863 году DI был опубликован в 75-м томе «Греческой патрологии» Ж.-П. Миня вместе с комментариями Бонавентуры<sup>56</sup>, а в 1877 г. его опубликовал П. Пьюзи, параллельно с RF<sup>57</sup>. Критическое издание греческого текста DI, как и другого христологического диалога «О том, что Христос един», вместе с французским переводом, обстоятельной вступительной статьей и пространными комментариями, было подготовлено Ж. Дюраном и выпущено в серии «Христианские источники» в 1964 г. (SC 97). Наш перевод выполнен по этому последнему изданию.

Цитаты из Священного Писания приводятся преимущественно по синодальному переводу, за исключением Псалтири, которая дается по-церковнославянски, для ряда мест из Нового Завета был избран перевод епископа Кассиана (Безобразова). В нескольких местах диалога перефразировка синодального перевода обусловлена контекстом речи или особенностями цитирования Священного Писания самим св. Кириллом. Во всех случаях расхождения с синодальным переводом отмечены в примечаниях.

<sup>54</sup> *Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini adversus Antropomorphitas liber unus, graece et latine. Eiusdem De Incarnatione Unigeniti, et Quod unus sit Christus ac Dominus secundum Scripturas, Ad Hermiam dialogi duo, nunquam antehac editi, interprete Bonaventura Vulcanio, cum notis ejusdem etc.* Lugduni Batavorum, 1605. В своих примечаниях Бонавентура главным образом сопоставляет DI с письмами св. Исидора Пелусиота.

<sup>55</sup> *Sancti Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine.* T. V. Pars 1. Paris, 1638. P. 678—714. Последующие издания воспроизводят пагинацию Обера (*Durand 1964.* P. 165).

<sup>56</sup> PG 75, 1189—1253.

<sup>57</sup> *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti etc / Ed. Pusey P. E.* T. VII. Pars 1. Oxford, 1877. P. 11—153 (*Durand 1964.* P. 166).

Примечания богословского и церковно-исторического характера составлены главным образом на основании комментариев Дюрана и Бонавентуры. В примечаниях также приводится русский перевод тех мест RF, которые отличаются от DI, выполненный по современному изданию<sup>58</sup>.

После завершения работы над нашим переводом в Отделе рукописей РГБ был обнаружен машинописный перевод всех трех посланий «О правой вере», защищенный в 1916 г. как кандидатское сочинение студентом МДА свщ. Василием Дмитриевым<sup>59</sup>, занимавшимся переводами св. Кирилла и ранее<sup>60</sup>. Данный перевод, выполненный по греческой патрологии Ж.-П. Миня, был оценен проф. С. И. Соболевским как «правильный, близкий к подлиннику, но вместе с тем отделанный ясным и литературным языком», с малым количеством «несущественных ошибок»<sup>61</sup>. Хотя другой рецензент, иером. Пантелеимон (Успенский), рекомендовал его к изданию<sup>62</sup>, он так и не был издан из-за революционных событий. В нашей работе, к сожалению, перевод о. Василия Дмитриева не был учтен.

Переводчик выражает свою особую признательность своему научному руководителю иером. Дионисию (Шленову) и иером. Тихону (Зимину), взявшему на себя труд по окончательному редактированию перевода.

<sup>58</sup> При сравнении его с диалогом был взят греческий текст этого послания: АСО 1, 1, 1, 42—72. TLG 5000/1.

<sup>59</sup> *Дмитриев 1916.* С. 13—220.

<sup>60</sup> См.: *Св. Кирилл Александрийский.* Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Святая Дева — Богородица, а не Христородица. Перевод с греческого свящ. Василия Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской духовной академии. Вып. 1. СПб, 1915.

<sup>61</sup> *Соболевский 1916.* Л. 2.

<sup>62</sup> *Успенский 1916.* Л. 12 об.

## ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Деяния 1996 — Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996.
- Дмитриев 1916 — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Курсовое сочинение студента 71-го курса свящ. В. Дмитриева по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 4. 123 лл.)
- Лященко 1913 — Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
- Успенский 1916 — Пантелелимон (Успенский), иером. Отзыв о кандидатском сочинении студента свящ. Василия Дмитриева на тему: Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. 12 лл.)
- Сидоров 2000 — Сидоров А. Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения // Творения св. Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000.
- Соболевский 1916 — Соболевский С. И., проф. Отзыв о сочинении свящ. Василия Дмитриева. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 6. 2 лл.)
- Творения 2000, 2001, 2002 — Творения св. Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 1, 2, 3. М., 2000—2002.
- Alès 1931 — Alès A. Le dogme d'Éphèse. Paris, 1931.
- Durand 1964 — Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964 (SC 97).
- Mahé 1938 — Mahé J. Cyrille (Saint), patriarche d'Alexandrie // Dictionnaire de Theologie Catholique. Paris, 1938. Col. 2476—2527.
- Pusey 1877 — Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti, de recta fide ad principissas, de recta fide ad Augustas, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticum ad Imperatorem / Ed. Pusey P. E. T. VII. Pars 1. Oxford, 1877.
- Tillemont 1709 — Tillemont L. Memoires pour servir aux histoires ecclésiastiques des six premières siècles. Vol. 14. Paris, 1709.
- Quasten 1986 — Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, 1986.

## СОКРАЩЕНИЯ

- DI = диалог «О вочеловечении Единородного»  
 RF = послание «О правой вере, к императору Феодосию»  
 < ... > = фрагменты в DI, отличающиеся от RF

СВЯТОГО КИРИЛЛА О ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ  
ЕДИНОРОДНОГО, И ЧТО ХРИСТОС  
ОДИН И ГОСПОДЬ ПО ПИСАНИЯМ

<А — Не кажется ли тебе, что наше рассуждение о Божестве Единородного вышло и хорошо соразмеренным, и достаточно обработанным?

В — Даже очень.

А — По-моему, оно совсем не лишено и тонких доказательств — так, во всяком случае, представляется мне самому. А ты, Ермий<sup>63</sup>, что скажешь на это?

В — По справедливости я могу похвалить его и за точность, и за изящество речи.

А — Тогда ты, конечно же, желаешь, чтобы мы, не задерживаясь более на этом, поговорили о вочеловечении Единородного и притом попытались<sup>64</sup> как можно яснее растолко-

<sup>63</sup> В начале «Диалогов о Святой Троице» этот Ермий представлен как старец, пресвитер, который хотя и обременен телесными немощами, однако имеет большую любовь к богословским беседам (De Trin. 384:31—386:28). В предисловии к Немесину, которому посвящены «Диалоги», сказано: «Мы обращаемся здесь к кротчайшему Ермию, с его чрезвычайной любовью к ученым разговорам и постоянной любознательностью к таковым предметам» (De Trin. 384:2—3 ...φιλολογωτάτῳ δὲ ὄντι λίαν καὶ φιλοπευστοῦντι τὰ τοιάδε συχνῶς τῷ ἐπιεικεστάτῳ Ἐρμείᾳ προσπεφωνήκαμεν), откуда видно, что это реальное лицо, а не просто литературный персонаж. Очевидно, речь идет о некоем общем знакомом из дружеского круга александрийского архиепископа, для которого он писал свои книги. Палладий, с которым св. Кирилл беседует в книгах «О поклонении в духе и истине» и к которому он обращается в «Глафирах» на книгу Исход (Glaph. in Pent., PG 69, 388:7 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 243]), также принадлежал к этому кругу. Три кратких письма св. Исидора Пелусиота (Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 350, PG 78, 1005:10—15; Lib. 3, Ep. 201 и 214, PG 78, 1288:38—45 и 1308:28—37 [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860. С. 348; Ч. 3. М., 1860. С. 111 и 129]) адресованы некоему Ермию, однако вопрос, насколько этот Ермий идентичен собеседнику св. Кирилла, остается открытым (Durand 1964. P. 188. Примеч. 1).

<sup>64</sup> В RF вместо этого вступления — пространное обращение к императору Феодосию (42:10—44:26).

вать, что есть относящееся к Нему таинство, — разумеется, насколько это достижимо для тех, кто видит в зеркале и гадательно и отчасти знает (ср. 1 Кор. 13, 12) *по мере дарования* (Еф. 4, 7) *содействия Духа* (Флп. 1, 19), как и пишет божественный Павел?

<В — Ты сказал превосходно.><sup>65</sup> Действительно, *никто* не называет *Иисуса Господом*, как только *Духом Святым*, и *никто* не произносит *анафемы на Иисуса*, как только Веельзевулом (ср. 1 Кор. 13, 12). <Однако><sup>66</sup> раз уж ты решил выйти на ристалище и вытерпеть столь обременительный и невыносимый труд, то <окажи услугу, причем именно мне прежде других. Ведь тогда я смогу, к величайшему своему удовольствию, узнать достоверное><sup>67</sup> и неподдельное и свободное от всяких обвинений учение о Христе. Дело в том, что некоторые

15 опьянены различными мнениями, обезображивая то, что возведено о Нем в новозаветном и ветхозаветном Писании.

<А — Друг мой, у людей несмысленных нет ничего, за что бы они не ухватились, и они с величайшей готовностью бросаются><sup>68</sup> *на дно ада* (Притч. 9, 18), как написано, и в сеть смерти, *не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают* (1 Тим. 1, 7). <Но почтеннейший, может быть ты скажешь о каждом из них, что именно они болтают и какие басни почитают как священные?>

В — Конечно.><sup>69</sup> А именно, одни дерзнули <высказать><sup>70</sup>, будто Слово от Бога хотя и явилось как человек, однако не по-

<sup>65</sup> В RF — отсутствует.

<sup>66</sup> RF: Однако могут сказать, думаю я: стало быть (44:30—31).

<sup>67</sup> RF: объясни скорейшим образом точное (44:32).

<sup>68</sup> RF: Итак, нам неизвестно, что у людей несмысленных нет той нелепости, за которую бы они не ухватились, и они падают, и притом с чрезмерной готовностью (44:35—45:1).

<sup>69</sup> RF: Однако необходимо поговорить подробно о каждом из них, что именно они болтают и какие басни почитают как священные (45:3—4).

<sup>70</sup> RF: помыслить и сказать (45:6).

несло на Себе плоть <от Девы><sup>71</sup>. И они клеветуют на таинство, что это одна лишь видимость. В свою очередь другие, полагая, что им стыдно показаться человекопоклонниками, отказываясь увенчать плоть от земли высочайшей славой, а также от крайнего невежества недугуя неким фальшивым и поврежденным благоговением, говорят, будто рожденное от Бога Отца Слово переменялось в естество костей, жил, плоти. Тем самым эти несчастные всю осмеивают рождение Еммануила от Девы и расписывают как непристойность такое-то превосходное и подобающее Богу домостроительство. А иные уверовали, что совечный Отцу Бог Слово рожден позднее (*ὁψιγενῆ*)<sup>72</sup> и едва призван к существованию тогда же, когда получил и начало рождения по плоти. Но есть и те, кто нечестиво устремляются к такому безумию, что говорят даже, будто Слово от Бога лишено ипостаси и что просто в человеке возникло некое произнесенное [Богом] изречение. Таковы Маркелл и Фотин. Другие же и в самом деле решили, что они веруют в истинное вочеловечение и явление во плоти Единородного, вот только воспринятая плоть у них более не одушевлена в полной мере душой мыслящей и имеющей подобный нашему ум. А скрепя, как они полагают, Слово от Бога и храм от Святой Девы во всецелое единство, они говорят, что Слово вселилось в этот храм и при этом хотя и усвоило Себе воспринятую плоть, но Само восполнило место мыслящей и разумной (*λογικῆς τε καὶ νοεράς*)<sup>73</sup> души. Другие, в свою очередь, противостоят их мне-

<sup>71</sup> RF: от Святой Девы и Богородицы (45:6).

<sup>72</sup> Подобные воззрения опровергает в одном из своих писем св. Исидор Пелусиот: «Если, как они говорят, (Слово) позднее (*μεταγενέστερος*), то не вечно; а если вечно, как мы учим, то не позднее... О вещах сотворенных пусть имеют место речения: *прежде* и *после*, о досточтимой же и царственной Троице слова: *первый* и *второй* не имеют места; потому что Божество выше и числа и времен» (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 18, PG 78, 744:38—745:2* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. С. 91—92]. Ср.: PG 75, 1191. Примеч. 2 [*Bonaventura*]).

<sup>73</sup> Из этих двух определений человеческой души Спасителя св. Кирилл упо-

ниям и противоречат их суждениям, решительно утверждая, что Еммануил составился и был соткан как из Бога Слова, так и из мыслящей души с телом, то есть, попросту говоря, из совершенного человека. Однако и они все еще не сберегли здра-  
 5 вого и безукоризненного представления о Нем. А именно, они совершенно расчлняют надвое единого Христа и, словно бы внося между ними грубое рассечение, чуть ли не сопоставля-  
 ют того и другого как отдельно пребывающих, настаивая на том, что иной есть рожденный от Девы совершенный человек,  
 10 а иной, в свою очередь, Слово от Бога Отца. И не потому, что они различают природу Слова от плоти, но они не желают удовольствоваться лишь этим различием. Действительно, они тогда и не уклонились бы от истинных мыслей, ведь не одинакова природа плоти и <Бога><sup>74</sup>. Однако они себе в угоду счи-  
 15 тают одного отдельным человеком, а другого именуют Богом по природе и истинно Сыном, и это при том, что хотят называться христианами! А записав некие изречения, они даже осмелились сказать < ><sup>75</sup>, говоря собственными их словами: «Ибо есть как Сын по природе и истинно, Слово от Бога Отца, так и одноименный (*ὁμωνύμως*) Сыну сын»; и немного ни-

требляет *λουκῆ* как в остальных местах этого диалога (679:32, 688:13, 689:4, 694:29; С. 88:3, С. 102:12, С. 104:14, С. 115:8), так и в других сочинениях до-несторического периода (Glaph. in Pent., PG 69, 297:32 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 184]; Ер. rasch. 8, PG 77, 573:28), а равно и в пространных ани-несторических сочинениях (Ер. 1, АСО 1, 1, 1, 13:33; Ер. 4 и 17, АСО 1, 1, 1, 26:27, 28:21 и 38:12 [Рус. пер.: Деяния. С. 145, 146, 196]; Adv. Nest., АСО 1, 1, 6, 33:10; RF ad Aug., АСО 1, 1, 5, 37:16). Позднее он, напротив, пользуется исключительно терминами *νοερά* и *νοερός* (Quod unus sit Christus 718:32, 726:6—7, 735:43—44, 743:38—39, 759:33, 777:40; Ер. 31, 50, АСО 1, 1, 3, 72, 26:3, 91:23, 92:26 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 515, 556, 557]; Ер. 45, 46, АСО 1, 1, 6, 153:3, 158:15). Возможно, это свидетельствует о том, что св. Кирилл хотя и знал аполинаризм в целом, лишь со временем стал откликаться на его основополагающую формулу — замещение Словом человеческого ума (*νοῦς*) во Христе (Durand 1964. P. 192. Примеч. 1).

<sup>74</sup> RF: Божества (45:32).

<sup>75</sup> RF: следующее (45:34).

же опять: «Плоть не есть Слово от Бога, но воспринятый человек. Действительно, Единородный первоначально и Сам по Себе есть Сын Бога, Творца всяческих; человек же, воспринятый Им, не будучи <Господом><sup>76</sup> по природе, благодаря воспринявшему его истинному Сыну именуется себя одинаковым с  
 5 Ним именем. Ведь согласимся, что в то время как слова: *никто не знает Сына кроме Отца* (Мф. 11, 27) показывают Сына от Отца по природе и истине, сказанное Гавриилом: *не бойся, Мария; ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь имя Ему Иисус*  
 10 (Лк. 1, 30) соответствуют человеку». Впрочем, таковы их речи. Но мы-то не станем принимать их. Почему? Да потому что никогда речь инакомыслящих не склонит нас к тому, чтобы мы, оставив правую тропу, отправились иным путем, извращенным и ведущим мимо цели. <И все же ты выполни задуманное и  
 15 попробуй изложить мне чистое учение, коль скоро я готов слушать и как можно скорее узнать его.

А — Какое это тягостное дело и совершенно неудобноносимое бремя! Разве ты не знаешь, друг мой, что если ><sup>77</sup> кто и возьмется вести продолжительную речь о каждом и приводить  
 20 пространные доказательства, то едва ли успеет в этом, даже если потратит бесчисленное время и претерпит неподъемные и неизбежные труды?

<В — Истинно так.><sup>78</sup>

А — Так значит <, если тебе угодно,><sup>79</sup> отложив необ-  
 ходимые для этого долгие и слишком мелочные рассуждения и уделив на каждое мнение совсем немногие доводы, давай-ка скажем, и именно докетам<sup>80</sup> прежде других: *заблуждае-*

<sup>76</sup> RF: Богом (46:5).

<sup>77</sup> RF: И все же, если (46:13).

<sup>78</sup> В RF отсутствует.

<sup>79</sup> В RF отсутствует.

<sup>80</sup> В «Глафирах на книгу Бытия» (Glaph. in Pent., PG 69, 380:27—34 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 237]) св. Кирилл указывает на тех, кто учит о

тесью, не зная ни Писаний (Мф. 22, 29), ни, право же, *благочестия великой тайны*, то есть Христа, Который явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе (1 Тим. 3, 16). И я думаю, что наши противники вынуждены либо навлечь бесчестье на древних и назвать лжецами тайноводцев вселенной — тех, которым Сам Христос говорил: *идите, научите все народы* (Мф. 28, 19) — либо, если только они устрашились совершить это, решиться-таки право мыслить о Христе и, неизбежно сказав «прощай» своему собственному невежеству, крепко держаться священных Писаний и, устремившись по непогрешимой тропе святых отцов, пойти к самой истине. Ведь у нас не иное что, думаю, может быть тайной благочестия, как Само Слово от Бога Отца, Которое явилось во плоти. И действительно, Он рожден через Святую Деву < ><sup>81</sup>, приняв образ раба (Флп. 2, 7). Также показал Он Себя и ангелам, которые торжественно славят Рожденного и восклицают: *слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение* (Лк. 2, 14). Да и пастухам указывая на Бога Слово, [явившегося] во плоти ради нас, они говорят: *вот же, родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь. И вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях* (Лк. 2, 10—12). <Но если><sup>82</sup> есть рождение через Деву и явление во плоти, то разве не будет бессильным пустословием, безумием и бессмысли-

Христе как о призрачном человеке, и, в противоположность этому, настаивает на действительном характере Его родов и кормления грудью. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Сопт. in Иоан. 3, 127:30—128:24, 142:29—143:17, 150:25—151:4 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 863—864, 876, 882]) он в нескольких местах обращает внимание на реальность тела Христа даже в прославленном состоянии, непосредственно имея в виду раны от крестных страданий Спасителя (Durand 1964. P. 197. Примеч. 1).

<sup>81</sup> RF: и Богородицу (46:27).

<sup>82</sup> RF: Но там, где (46:32).

цей — приписать имя видимости такому-то <осязаемому><sup>83</sup> и очевидному домостроительству? В самом деле, если оно было тенью и видимостью, а не истинным воплощением, тогда, конечно, ни Дева не родила, ни Слово от Бога Отца не восприняло *семя Авраамово*, ни уподобилось братьям (ср. Евр. 2, 16—17). Ведь совсем не тень или видимость то, что свойственно нам (*τὰ καθ' ἡμᾶς*), но мы существуем в телах и осязаемых, и видимых; и мы побеждаемся тлением и страстями именно потому, что облечены этим земнородным телом. Стало быть, если Слово не стало плотью, тогда нет и того, что как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и *искушаемым помочь* (Евр. 2, 18). Потому что и не может ничего претерпеть тень. Тогда уже и все, [что совершено] ради нас, поистине превращается в ничто. Действительно, какой тогда хребет Он предал за нас? Или какие ланиты подставляя, переносил Он заушения иудеев? (ср. Ис. 50, 6). А может ли кто-нибудь представить, каким таким образом пронзены гвоздями руки и ноги у Того, Кто не явился во плоти? Или какое, скажи мне, пробив ребро, копьеносцы Пилата показали *видящим изливающуюся с водой драгоценную Кровь*? И если нужно сказать больше этого, то Христос за нас не умер и не воскрес. Когда такое принимается за истину, тогда уничтожена вера, исчезает Крест, спасение и жизнь мира, и совсем погублена надежда почивших в вере! Ведь вот и блаженный Павел хорошо представлял, что это так. *Ибо я первоначально преподавал вам, го-*

<sup>83</sup> RF: ясному (46:13).

гу (1 Кор. 15, 3—8). И немного спустя снова: *если же о Христе проповедуются, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения из мертвых? Если нет воскресения из мертвых, то и Христос не воскрес.*  
 5 *А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают (1 Кор. 15, 12—15).*  
 10 *Каким таким образом, скажи мне, могла умереть тень? Или как Отец воскресил Христа, если Он был тень и видимость и даже не мог быть захвачен смертными узами? Пусть же исчезнет их нечистота! Кроме того, признаем, что предлагаемое ими — басни и изливание нечестивого совета. Ведь именно та-*  
 15 *ких нам предрекавшая, ученик Спасителя пишет, что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса, не есть от Бога, но это дух антихриста,*  
 20 *о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1 Ин. 4, 1—3). И действительно, если Он не стал человеком и не восшел во плоти к существу на небесах Отцу и Богу, тогда Он не сможет и вернуться с неба таким, как мы (καθ' ἡμᾶς), а именно человеком и во плоти. <Не кажется ли тебе,*  
 25 *что сказанное верно?*

В — Даже очень.<sup>84</sup>

А — Ну, а когда другие думают и заключают от своего крайнего недомыслия, будто Слово, рожденное от Бога, отворачивается от рождения через Святую Деву и гнушается природы  
 30 *такой, как наша, и что Оно изменилось в плоть от земли*<sup>85</sup>, не

<sup>84</sup> В RF отсутствует.

<sup>85</sup> Несторий в обзоре христологических заблуждений, с которого начинается его «Книга Гераклида» указывает на сходное воззрение (Nestorius. Le Livre

свойственно ли и это тем, кто злословит домостроительство и взялся порицать Божественные замыслы? Ведь Слово Божие, Творец всего и богатый в милости, для того-то и истощил Себя ради нас, став человеком (ср. Флп. 2, 7) и родившись от жены (ср. Гал. 4, 4), чтобы, *коль скоро плоти и крови причаст-*  
 5 *ны дети, то есть мы, и Он также воспринял бы оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти че-*  
 10 *рез всю жизнь были подвержены рабству (Евр. 2, 14—15). Ибо именно так гласит Священное Писание. А эти столь пре-*  
 15 *красный и превосходный замысел определяют как неподобное и даже порицают намерения Премудрости, как будто им самим присуще придумывать нечто лучшее! Ведь они как раз и гово-*  
 20 *рят, что не следует нам приписывать Единородному ни родовых мук, ни рождения от жены, а лучше нам думать, что при-*  
 25 *рода Слова преобразовалась в это ветхое и земнородное тело. Но тем самым они воображают превращение Того, Кто не знает превращения. Ведь Божественная природа прочно стоит в собственных благах, и присущее им постоянство пребывает не-*  
 30 *разрушимым. То правда, что природа сотворенная (γενητή) и во времени приведенная к существованию могла бы претерпеть изменение, и это не располагается вне надлежащего и истинного разума. Ибо вообще то, что получает начало бытия, по необходимости изменяется, как если бы эта необходимость ка-*  
 35 *ким-то образом была для него уже врожденной*<sup>86</sup>. Но Бог, бу-

d'Héraclide de Damas / Trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 9—19). Разделяющие данное воззрение отличаются от манихеев тем, что допускают действительное воплощение Слова. Но это воплощение, так же, впрочем, как и теофании Ветхого Завета, представляется им некоего рода «застыванием» Божества, которое позволяет Ему ощущать страдания человеческой природы, в которую Оно преобразуется, подобно тому, как вода, становясь льдом, может быть сломана (Du-rand 1964. P. 202. Примеч. 1).

<sup>86</sup> Согласно св. Кириллу, вещи, подлежащие «тлению» (φθώρα), должны непрерывно укрепляться Духом Божиим, даже когда речь идет о небе, которое греки столь охотно наделяли нетлением (De Trin. 652:3—41). Имея начало,

дучи по ту сторону всякого разумения, имеющий существование непричастное становлению и тлению и превышающее их, будет превыше изменения. И словно по закону собственного естества, Он возвышается над всем, думаю я, что когда-то было призвано к бытию и превосходит это, и притом различиями несравненными, так что даже если чему и случится, по обыкновению, возникнуть через Него, Он опять станет выше, не ведая тех страданий, которые по природе причиняют вред.

Следовательно, тогда как Божество пребывает в незблемых благах, сотворенное — в изменении и превращениях, а к тому же близко к тлению. Очень хорошо зная это и превосходнейшим образом любомудрствуя, пророк Иеремия восклицает к Богу: *Ты — вечно пребывающий, а мы — вечно погибающие* (Вар. 3, 3). Потому что Божество вечно будет восседать, словно бы в собственном седалище, царствуя над всем и обладая всем, и не подвергаясь насилию ни от какой страсти. А мы, имея естество весьма подвижное и легко увлекаемое к изменению и превращению, — «вечно погибающие», на всякий час и во всякое время подвержены тлению и превращению. Значит, не может ни Божество когда-нибудь испытать изменение, будучи исторгнуто какой-то страстью из свойственной ему устойчивости, ни эта тленная и изменяемая, то есть сотворенная, природа по своему существу обогатиться неподвижностью, и не сможет творение похвалиться благами Божественной природы как собственными. Ведь иначе оно

они по необходимости будут иметь конец, однако действием Слова этот конец будет неким обновлением (Comm. in Is., PG 70, 1117:3—25 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 158—159]). В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joan. 1, 109:26—110:21 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 511]) он объясняет, что всякая сотворенная вещь, по причине ее сложности, обладает благими свойствами только по причастию. В «Толковании на пророка Иону» (Comm. in XII proph. 1, 577:29—578:7. TLG 4090/1 [Рус. пер.: ТСО 61. С. 35—36]) уточняется, что в любом случае природа всецело в руках Божиих: Он в силах разрушить вещи нетленные и сообщить нетление вещам самым ветхим (Durand 1964. P. 205. Примеч. 2).

услышит: *что ты имеешь, чего бы не получил?* (1 Кор. 4, 7). А что вполне недвижима и неизменна природа Слова, сотворенная же, напротив, вполне изменяема, может удостовериться всякий, и притом очень легко, поскольку блаженный Давид воспевает в Духе: *Небеса погибнут, Ты же пребываеши; и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 26—28). Где тогда остается Само Слово от Бога, если и в самом деле <достоверно><sup>87</sup> сказанное, будто Оно, отложив прочное и свободное от потрясений состояние, сошло в то, чем не было, и переменялось в естество плоти и в то, что по природе разрушается? Но разве же это не вздор и не безумие?

<В — Разумеется.

А — Пора ведь уже тем, кто противятся их невежеству, сказать нечто более невежественное:><sup>88</sup> что не будет несправедливым и то, чтобы плоть от земли могла каким-то образом восходить к Божественному естеству и обрести состояние сущности, высочайшей всех сущностей. Действительно, если сама Божественная природа перешла в природу плоти, согласно, конечно, их испуленным бредням, то ничто < ><sup>89</sup> более не препятствует и тому, чтобы плоть взлетала над низшей и свойственной себе природой и преобразовывалась в Божество и в высочайшую сущность. Но чем покорно угождать их неразумию, мы лучше будем прилежать к Божественным Писаниям. А поскольку и пророк говорит: *се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил* (Ис. 7, 14), и блаженный Гавриил запечатлевает прежде реченное и изъясняет Деве вышнюю волю, говоря: *Не бойся, Мария, ибо вот, Ты зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь имя Ему:*

<sup>87</sup> RF: истинно (49:9).

<sup>88</sup> RF: Однако как может кто-нибудь усомниться (пора ведь уже тем, кто противятся их невежеству, сказать нечто более невежественное) (49:11—12).

<sup>89</sup> RF: как кажется (49:16).

Иисус (Лк. 1, 30—31), то будем веровать, что Еммануил истинно родился от жены и притом, мысля право, не станем отбрасывать блистательной и достойной удивления похвалы нашей собственной природы.

5 <В — Ты сказал превосходно.><sup>90</sup> В самом деле, Единородный воспринял не Свою собственную природу — ведь тогда свойственное нам оказалось бы ничуть не в лучшем состоянии — и не ангельскую, но семя Авраамово (Евр. 2, 16), как написано. Потому что так, а не иначе, возможно было спасти  
10 соскользнувший в тление [человеческий] род.

А — И что? После этого разве не заслуживает изумления также и иное, <о Ермий?

В — Что именно?><sup>91</sup>

А — Ведь некоторые, чуть ли вовсе не распростились с  
15 богодухновенным Писанием и вдавши свой собственный ум духам заблуждения (ср. 1 Ин. 4, 6), дошли до такого безрассудства и ребяческой глупости, что думают, будто у Творца веков, совечного Богу Отцу Бога Слова, начало существования должно сопутствовать Его же рождению по плоти и воображают, что явился позднее Тот, Кто за пределами всякого века  
20 и времени, и будто в последние времена, времена вочеловечения, Бог стал Отцом, а Тот, через Которого все, и в Котором все словно бы смог прийти и к бытию, и существованию вместе с храмом от Девы. Так разве не устремились уже к жребию,  
25 превосходящему всякое зло, те, кто позволяют себе такую отвратительную бабью басню и довели свой ум до такой крайней тупости? Воистину, *гортань их — открытый гроб; языком своим обманывают; яд аспидов на губах их. Уста их полны злословия и горечи* (Рим. 3, 13—14. Ср. Пс. 5, 10; 139, 3; 9,  
30 28).

<В — Согласен, и правда, точна речь Псалмопевца!

<sup>90</sup> В RF отсутствует.

<sup>91</sup> В RF отсутствует.

А — Разве можно отрицать, что Тому, через Кого все, необходимо и существовать прежде всего?

В — Хорошо ты говоришь.><sup>92</sup>

А — К тому же, как они могут учить так, если и Иоанн пишет: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 1—3), и снова: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1, 1—2); если и Сам Христос указывает иудеям на отдаленную древность Своего существования. А именно, когда они говорили: *Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?* (Ин. 8, 57), то ясно услышали в ответ: *Истинно, истинно говорю вам, прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8, 58). Но там, где имеется «было», без каких-либо добавлений, да к тому же поставлено вполне определенное «есмь», — кто может усмотреть какое-то начало бытия?<sup>93</sup> Или каким таким образом Сущий в начале, превосходящем всякое разумение, может принять на Себя то, чтобы при наступлении какого-то времени быть призванным к существованию? Поэтому, если кто возьмется на досуге возражать им, то вовсе не трудно, приводя слова богодухновенного Пи-

<sup>92</sup> RF: Ведь право же, необходимо мыслить, что Тот, через Кого все, и существует прежде всего (50:7).

<sup>93</sup> В «Толковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилл подчеркивает значение глагола *ἦν*, указывающего на некое устойчивое и неопределимое существование (Comm. in Joan. 1, 21:26—22:9 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 444]). В других местах этого сочинения (Comm. in Joan. 1, 91:3—11 и 2, 133:15—19 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 496—497; Творения 2002. С. 288]) формы глагола «быть» (*εἶμι, ἦν*) противопоставлены соответствующим формам глагола «становиться, происходить» (*γίνωμαι, ἐγένετο*), которые могут употребляться по отношению к тварным вещам (Durand 1964. P. 212. Примеч. 1. См. также: Творения 2001. С. 497. Примеч. 1).

сания, отражать от себя вред, проистекающий от их безумия. Однако то, что недугует столь явной срамотой и столь великое имеет безобразие, я полагал бы излишним даже и удостоить хоть какой-то заботы.

5 <В — Хорошо ты говоришь.><sup>94</sup>

А — Тогда перейдем к тому, что сродни с тем, что мы рассмотрели. А именно, некоторые, совсем как фальшивомонетки, заново отмечают достоинство истины, *воздвигая на высоту рог свой и глаголя неправду на Бога* (Пс. 74, 6), как написано. Они воображают, что Единородный лишен действительного существования и не имеет отдельно ипостасного бытия и не существует в собственной ипостаси, но просто стал изречением и словом, всего лишь произнесенным Богом, которое и вселилось в человека. Так считают эти несчастные, измышляя таким образом, что Иисус хотя и святее прочих святых, как они говорят, но, конечно, еще не есть Бог. Вот уже и то, о чем известил ученик Спасителя: *кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца* (1 Ин. 2, 22—23). Ведь согласись, что и мы сами, и святые ангелы узнают Обоих через Обоих и Каждого в Каждом. Действительно, никто не может узнать, что́ есть Отец, если не примет умом существующего ипостасно и рожденного Сына. Но, в свою очередь, никто не может узнать и то, что́ есть Сын, если не осознает отчетливо того, что Его родил Отец. Стало быть, думаю я, поневоле придется так или иначе сказать <со всей определенностью><sup>95</sup>, что мы не сможем помыслить и об Отце по истине, если и вправду Сын лишен действительного существования. В самом деле, где <останется><sup>96</sup> Отец, если

<sup>94</sup> В RF отсутствует.

<sup>95</sup> RF: вполне безопасно (51:1).

<sup>96</sup> RF: есть (51:3).

Он не родил истинно? Или если вправду Он родил то, что не существует ипостасно и то, что вообще не существует в действительности, тогда рожденным будет ничто. Ведь право же, то, что не существует ипостасно, состоит в равенстве с ничем, а лучше сказать, и есть совершенное ничто. После этого Бог 5 будет Отцом ничего.

Но любезнейшие, — сказал бы я в свою очередь этим толкователям, — пустой вздор все эти ваши речи! А иначе объясните мне: откуда видна исключительная любовь к нам Бога и Отца? Пускай Он и дал за нас Сына, но если Тот, по 10 вашему, не существует ипостасно, тогда выходит, что Он дал за нас ничто. Значит, Слово и не стало плотью, и не подняло Честной Крест, и не упразднило державу смерти, и, уж конечно, не ожило опять. Ведь если, по-вашему, Он — ничто и лишен действительного существования, то как Он мо- 15 жет быть во всем этом? Тогда выходит, что учение Святого Писания обмануло уверовавших, и вовсе исчезла незыблемость веры?

<В — Да не будет!><sup>97</sup>

А — Но что же? Не объявило ли нам <Божественное слово><sup>98</sup>, что Сын существует в образе Божиим (ср. Флп. 2, 6), и не называет ли оно Его образом и отпечатком (*χαρακτήρ*)<sup>99</sup> (ср. Евр. 1, 3) Родившего?

<В — Вполне ясно.><sup>100</sup>

А — А образы не таковы ли, как первообразы?<sup>101</sup> 25

<sup>97</sup> В RF отсутствует.

<sup>98</sup> RF: Священное Писание (51:13).

<sup>99</sup> По син. пер.: «образ». По переводу еп. Кассиана: «отпечаток».

<sup>100</sup> RF: «Разве это не очевидно для всех?» (51:14).

<sup>101</sup> В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joān. 1, 339:16—343:29 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 690—693]) св. Кирилл, указав, что имеются различные категории образа и перечислив те из них, которые воспроизводят свой первообраз в ослабленной степени, доказывает, что Сын может быть образом лишь существенным, равным Отцу, в совершенстве представляя Того, Кто Его родил (*Durand 1964. P. 217. Примеч. 1*).

<В — Как может быть иначе?><sup>102</sup>

А — Следовательно, если допустить, что образ не ипостасен и отпечаток не существует сам по себе, это как бы по необходимости означает и то, что безипостасен и тот, чей именно есть отпечаток, и несовершенство образа так или иначе полностью перейдет и к первообразу<sup>103</sup>. <Не так ли?>

В — Совершенно так.><sup>104</sup>

А — Далее, скажи мне, Филипп, который был столь усерден к научению от Христа, желал ли увидеть Отца сущего и существующего ипостасно, когда говорил: *Господи! Покажи нам Отца, и довольно для нас* (Ин. 14, 8), либо, напротив, не сущего и безипостасного?

<В — Ясно, что сущего.><sup>105</sup>

А — Тогда, если и в самом деле Сын есть ничто, как не существующий ипостасно, согласно с их, конечно, необузданной дерзостью, зачем Он приводил нам Себя Самого в качестве образа для точного познания Отца, когда говорил: *столько времени Я с вами, и ты не познал Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца. Разве Ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9—10; 10, 30). Но, по-моему, никто не может хоть как-то рассмотреть сущего ипостасно в том, кто не существует ипостасно, и никто никогда не может представить себе, что существующий тождествен во всех отношениях с несуществующим. Тогда как Отец будет в Сыне, а Сын, в свою очередь, в Отце? Разве будет неразумным сказать, что если Слово не имеет существова-

<sup>102</sup> RF: Ведь они должны быть такими же, а не другими (51:15).

<sup>103</sup> Св. Исидор Пелусиот пишет: «Посему, кто говорит, что Сын позднее Отца, из Которого воссиял безначально, тот со своей стороны в пречистой Сущности уничтожает отличительное Ее свойство (*τὸ χαρακτηριστικόν*)» (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 63, PG 78, 772:47—51* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. С. 120]). Бонавентура отождествляет это «отличительное свойство» (*τὸ χαρακτηριστικόν*) у св. Исидора с «первообразом» (*τὸ ἀρχέτυπον*) у св. Кирилла, как указание на сущность Отца (PG 75, 1205. Примеч. 3 [Bonaventura]).

ния в Себе Самом, тогда и Сам Отец подвергнется опасности, коль скоро Он содержит в Себе ничто, и притом мыслится как существующий в ничем? Ведь тогда остается и Его считать за совершенное ничто.

В — Таковую речь не назовешь гладкой, и правда, сколь великую нелепость она содержит в себе! Однако к такой вот несуразице приводят воззрения наших противников.

А — Есть все основания удивляться и тому, как Отец сотворил все сущее в Сыне, если Тот даже не получил бытия. Но если спросят, что хорошо для вещей сущих: бытие или, быть может, небытие, <каким образом ты ответишь?>

В — Могу сказать<sup>106</sup>, что бытие. Ведь Творец именно из-за того, что некогда дает не-сущему бытие, более всего и именуется Благим и является таким на деле.

<А — Ты сказал превосходно.><sup>107</sup> Действительно, такова природа вещей. Стало быть, тварь будет в лучшем состоянии, нежели Тот, через Которого все призвано к бытию, коль скоро о Нем говорится, что Он не существует, а это все мыслится и существующим, и находящимся в бытии. < ><sup>108</sup>

В — Прочь от злохулений! Ибо Слово<sup>109</sup> Божие живо и действительно (Евр. 4, 12), по написанному. Поэтому Он и сказал: *Я есмь жизнь* (Ин. 14, 6).

А — Однако не существующий не может считаться жизнью. И все же Он есть жизнь по природе, поскольку ни в каком случае не будет лгать. И значит, утверждать, будто Слово, рожденное от Бога, не существует — бессмысленная ложь и извержение безрассуднейших мыслей.

<sup>104</sup> В RF отсутствует.

<sup>105</sup> RF: Полагаю, что всякий без колебаний скажет, что сущего и существующего ипостасно (51:20—21).

<sup>106</sup> RF: любой тотчас ответит (51:35).

<sup>107</sup> В RF отсутствует.

<sup>108</sup> RF: О, как нелепы эти мысли! (52:4).

<sup>109</sup> По син. пер.: «слово».

<В — Совершенно так.><sup>110</sup> Действительно, Он сказал Моисею: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14). Как же можно думать об истинно сущем, что оно не сохраняется в собственной ипостаси?

5 А — Стало быть, величайшее невежество тех, кто понял это именно так, справедливо будет отвергнуто нами?

<В — Разумеется.><sup>111</sup>

А — Но раз уж мы научены во всем с любовью устремляться к истине, то не сможем похвалить и других, <о Ермий.

10 В — Кого же?><sup>112</sup>

А — Да тех, которые говорят, будто соединенная со Словом плоть не имеет разумной души. Ведь они, вводя в мир Слово, облачают Его в одну только плоть, наделенную жизненным и чувствительным движением, при том, что действие ума и души относят к Единородному. Ибо они страшатся, не знаю почему, исповедовать, что Слово соединилось <с человеком, являющимся совершенным по отношению к понятию о человечестве, то есть из души и тела><sup>113</sup>. Тем самым они совсем мало дорожат преданием изначальной и древнейшей веры, но невежественно предпочитают следовать своему собственному произволению и человеческим рассуждениям и поистине думают *более, чем подобает думать* (Рим. 12, 3).

В — А какое у них обоснование именно такого учения?

А — Я объясню. Мы говорим, что *посредник между Богом и человеками* (1 Тим. 2, 5) слагается из человечества, такого как наше, имеющего совершенство по отношению к собственному определению, и из рожденного от Бога по природе Сына, то есть Единородного. И мы <настаиваем><sup>114</sup>, что состоялось

<sup>110</sup> В RF отсутствует.

<sup>111</sup> В RF отсутствует.

<sup>112</sup> В RF отсутствует.

<sup>113</sup> RF: по природе с человеческой плотью, одушевленной разумной душой (52:15).

<sup>114</sup> RF: решительно утверждаем (52, 23).

некое сочетание (*σύνδοκον*) и некое превыше разума стечение (*συνδρομήν*)<sup>115</sup> неравных и неподобных природ. Но тем не менее мы признаем одного Христа, Сына и Господа, Который в то же самое время и существует и мыслится как Бог и < ><sup>116</sup> человек. И мы имеем обыкновение соблюдать единение совершенно неразрывным, веруя, что Тот же Самый есть и Единородный, и Первородный<sup>117</sup>. Он — Единородный, как Слово

<sup>115</sup> По поводу *σύνδοκον*, *συνδρομή* и других сходных слов Ж. Льебэр писал: «Необходимо отметить, что эти различные термины используются Кириллом обычно в одном активном смысле: соединение, соприкосновение, стечение; только не Слова и плоти, но Слова с (*πρός, εἰς*) плотью. Кирилл не располагает два элемента „в одной плоскости“, как это сделал бы богослов-дифизит, и эти выражения являются для него на деле еще одним способом утверждать восприятие плоти» (*Liébaert J. Doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne // Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille* 58. Lille, 1951. P. 201—202). Ж. Дюран отмечает, что хотя в нескольких местах антиполлинаристского раздела DI (693:13, 698:7; С. 112:21, С. 120:30) св. Кирилл, употребляя эти термины, следует этому «общему» правилу, однако в данном месте DI (688:30—31), как и в нескольких других (689:37, 690:3, 695:16; С. 106:7, С. 106:13—14, С. 116:17), при использовании их Божественная и человеческая природы располагаются именно «в одной плоскости». Тот же Льебэр указывает на два подобных текста до 428 г. (*Glaph. in Pent.*, PG 69, 560:39—40, *συνδρομή* [Рус. пер.: Творения 2001. С. 353]; *Ер. расч. 8, PG 77, 572:5, σύνδοκον*), сам Дюран — на несколько случаев после 428 г. Возможно, это расположение двух природ «по горизонтали» представлялось святителю неким предупреждением монофизитского, «синусиастского» понимания воплощения, как смешения или слияния природ (*Dunand 1964*. P. 220. Примеч. 1).

<sup>116</sup> RF: вместе как (52:24).

<sup>117</sup> Несколько ниже в диалоге (DI 700:4—33. С. 124:5—126:2) он более широко развивает ту же мысль; использует он ее и в двух антидуалистических «Пасхальных гомилиях» (*Ер. расч. 8, PG 77, 572:14—32* и *Ер. расч. 11, PG 77, 664:17—30*). Мысль о том, что Единородный есть в то же самое время и Первородный, высказывалась уже против валентиниан, которые также были дуалистами в христологии (*Clem. Alex. Ex. ex Theod. 1, 7, 3:1—4:3. TLG 0555/7*. [Рус. пер.: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. М., 2002. С. 182]). Широко употреблялась она и в арианской полемике (*Greg. Nyss. Contra Eun. 3, 2, 55:1—57:14. TLG 2017/30* [Рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 5. М., 1863. С. 456—457]; *Didym. De Trin. 3, 4,*

Бога Отца и рожденный из Его сущности; но Он же и Первородный, поскольку стал человеком и между многими братьями (Рим. 8, 29). Потому что, как один есть Бог Отец, из Которого все, так и один Господь Иисус Христос, Которым все (1 Кор. 8, 6). Ведь мы признаем, что Слово, Которым все, есть Бог по природе, хотя Оно и стало плотью (Ин. 1, 14).

<В — Ты сказал в высшей степени верно.><sup>118</sup>

А — Однако то, что предлагают они, конечно же, совсем не согласно с нашими мыслями об этом. Действительно, то бесспорно, что и они принимают одного Христа Иисуса, и усиленно отвергают, как в высшей степени нечестивое, разделение надвое Еммануила, <именно в этом рассуждая превосходно><sup>119</sup>. Однако они, обнаживши плоть от человеческой и разумной души, говорят, что Слово от Бога соединилось именно с такой плотью. И у них изобретено некое доказательство, убедительное для этого, как они полагают. Ведь право же, утверждают они, то, что сошлось в состояние совершенного единства через составление, обыкновенно и рассматривается как части, и притом несовершенные, в то время как то, что пребывает совершенным само по себе и как бы в собственной природе, не нуждается в составлении из частей. Поэтому-то, говорят они, с полным основанием следует отвергать то допущение, будто соединенный со Словом храм есть совер-

РГ 39, 828:33—840:14). Св. Афанасий устанавливает здесь следующее различие: Христос — Единородный, по Своему неизреченному рождению от Отца, Он же — Первородный «всей твари», по причине Его снисхождения к ней, во-первых, в творении, во-вторых, в воплощении и искуплении. Стало быть, Он Единородный и Первородный — «в разных отношениях», *πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο* (Athan. Alex. Orat. contra Ar. 2, PG 26, 277:34—284:40 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 341—346]). Св. Кирилл в своем «Сокровище о Святой и Единосущной Троице» (Thes. 24, PG 75, 401:25—408:11) берет это рассуждение св. Афанасия за образец (Durand 1964. P. 223. Примеч. 1).

<sup>118</sup> В RF отсутствует.

<sup>119</sup> В RF отсутствует.

шенный человек, чтобы то именно составление, которое может мыслиться в отношении Христа, сохраняло свой собственный смысл точным и безукоризненным. < ><sup>120</sup> Действительно, говорят они, если мы складываем Еммануила из совершенного человека и Слова, сущего от Отца, не малой, но почти уже и неизбежной явится опасность быть вынужденным, даже и помимо воли, мыслить и говорить о двух сынах и, в свою очередь, о двух Христах.

В — Тогда что мы можем им возразить?

А — Во-первых, что не стоит ни отягощать чрезмерными уточнениями столь древнее и дошедшее к нам от самих святых апостолов предание веры, ни, конечно, доведенными до крайности изысканиями передвигать то, что превышает наш ум; что не следует и выступать на средину, совсем как какие-то законодатели, говоря <притом><sup>121</sup> с отчаянной смелостью, будто вот это — правильно, а вот то, другое, — без сомнения должно было быть иным, и поистине было лучшим; и что лучше предоставить всеумудрому Богу путь Его собственных замыслов, а не порицать <с дерзостью><sup>122</sup> то, что Он считает добрым. Будем же внимать тому, что ясно говорит Он Сам: *Ибо Мои советы — не то, что ваши советы, и пути Мои — не то, что пути ваши*<sup>123</sup>. *Но как отстоит небо от земли, так отсто-*

<sup>120</sup> RF: Однако они могут добавить и следующее, как я полагаю (53:6—7).

<sup>121</sup> В RF отсутствует.

<sup>122</sup> RF: нечестиво (53, 16).

<sup>123</sup> Бонавентура, рассмотрев употребление слова «домостроительство» (*οἰκονομία*) в письмах св. Исидора Пелусиота, отмечает, что он называет так или Божественный замысел о спасении человеческого рода и то промышление и руководство, которые употреблены для его выполнения, или прямо воплощение Бога Слова. В одном месте св. Исидор пишет, что «любителю порока непозволительно даже и язык повернуть о Божиих оправданиях и о Боге» и что «чрез меру дерзки те, кто пылливо доведываются о Его путях, то есть о домостроительствах (*τὰς ὁδοῦς αὐτοῦ, τουτέστι, τὰς οἰκονομίας*)» (Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 232, PG 78, 913:13—29. [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота Ч. 2. С. 261—262]). Бонавентура находит здесь подтверждение своей мысли, что

ит путь Мой от путей выше ваших, и помыслы ваши от Моей мысли (Ис. 55, 8—9).

<А потом то, что им мнится столь премудро отысканным, будет изобличено как нечто безнадежно устаревшее и невежественное. Ведь если кто и вправду решит, будто этот Божественный храм обнажен от разумной души, тогда не будет и соединения двух несовершенных, но даже многого будет к этому не доставать. Действительно, по общему признанию по отношению к целому человеку — я хочу сказать, из души и тела — взятая отдельно и сама по себе плоть есть как бы часть. Однако же Бог Слово не может считаться ни частью чего-то, ни чем-то несовершенным, почтеннейшие! Ведь Он совершенен в собственной природе. Стало быть, где тогда будет соединение в какую-то совершенную единицу, если и в самом деле это есть стечение из совершенного Слова и плоти, несовершенной в том, как она достигает понятия о человеке совершенном и пребывающем по своей собственной природе таким, как сказано выше?<sup>124</sup>

И мы ни в коем случае не будем поклоняться двум сынам, не станем мы и говорить о двух Христах, пусть даже мы веруем, что <у Еммануила стечение в единство состоялось из совершенного человека и из Бога Слова><sup>125</sup>. Ведь если решат,

«пути» и «советы» Божии, о которых идет речь в Ис. 55, 8—9, есть не что иное, как *ἡ τοῦ Θεοῦ οἰκονομία* (PG 76, 1101—1102. Примеч. 11 [Bonaventura]).

<sup>124</sup> Во всех известных списках RF, за исключением армянского перевода, этот отрывок (689:34—690:6) отсутствует. Сирийский перевод на месте этой лакуны предлагает совсем другую фразу: «А потом мы воображаем себе, будто преуспеваем, мы тщетно трудимся, чтобы лучше это понять, и мы остаемся в изумлении, почти как остолбеневшие». Видимо, при пересмотре диалога св. Кирилл усомнился в силе своего аргумента или нашел его слишком трудным для Феодосия II. Текст RF выдает некоторую спешку при переделке сочинения для нового адресата: здесь нет ожидаемого ответа на «во-первых», *πρῶτον* (Dierand 1964. P. 226. Примеч. 1).

<sup>125</sup> RF: соединенный со Словом храм одушевлен разумной душой (53:20—

что Он — из одной только плоти и из рожденного от Бога Отца Слова, согласно тому мнению, которое им представляется добрым, никакой довод не принудит их исповедовать двоицу христов, располагая отдельно плоть и отдельно, в свою очередь, Единородного <, но они будут принимать как Еммануила одного Господа Иисуса Христа — и именно в этом они, конечно же, избрали весьма правильные мысли><sup>126</sup>. Точно так же и мы, если даже говорим, что Слово от Бога сошло и соединилось неизреченно и выше разумения <с человеком совершенным, а именно, из души и тела><sup>127</sup>, однако не станем мыслить о двух сынах, но об Одном и Том же, Кто, будучи Богом по природе, рожденным из самой сущности Бога и Отца, в последние времена этого века стал человеком, родился через святую Деву < ><sup>128</sup> и принимает поклонение как от нас самих, так и от святых ангелов, согласно Писаниям (ср. Пс. 96, 7; Евр. 1, 6).

<В — А что, если они скажут><sup>129</sup>, будто наше состояние (*τὸ καθ' ἡμᾶς*) нуждалось лишь в пребывании с нами Единородного и потому Он, пожелав явиться тем, кто на земле (ср. Вар. 3, 38), общаться с людьми и показать нам путь евангельского жительства, по домостроительству облекся в подобную нам плоть? Ведь и правда, по своей собственной природе Божество невидимо.

А — Тогда они будут изобличены в том, что не знают цели вочеловечения и совсем не понимают великой тайны благочестия (ср. 1 Тим. 3, 16). В самом деле, если воплощение Единородного, то есть Его вочеловечение, имеет лишь то основание, чтобы Он был видим теми, кто на земле, но ничего другого не добавило к человеческой природе, почему тогда и для нас самих

21).

<sup>126</sup> В RF отсутствует.

<sup>127</sup> RF: с человечеством таким как наше, являющимся совершенным — разумеется, в смысле [совершенства] собственной его природы (53:24—25).

<sup>128</sup> RF: и Богородицу (53:29).

не будет полезнее и мудрее согласиться с мнением докетов?<sup>130</sup> Разоблачая Слово от плоти, а вместе и от земляного тела, эти несчастные баснословят, что Слово явилось на земле в подобии человека, <хотя явно соглашаются с тем, что Оно стало виновником наивысших благ.><sup>131</sup> Разве <ты не скажешь><sup>132</sup>, что коль скоро Слово от Бога ни в чем не приносит пользы человеческой природе, даже когда стало плотью, лучше будет, чтобы Оно было свободно от плотской нечистоты, и сразу же показав, будто пользуется земляным телом, так достигло поставленной цели?

<В — Но я желал бы узнать, какой><sup>133</sup> смысл Его житель-

<sup>129</sup> RF: А если они кроме этого скажут (53:31).

<sup>130</sup> Подобное сближение аполинаристов с докетами встречается и в первой книге «Против Аполинария» св. Афанасия Великого (*Athan. Alex. De incar. contra Apoll.*, PG 26, 1116:2—8 [Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 329]). Вполне вероятно, что св. Кирилл уже знал две книги «Против Аполинария», причем именно как творение св. Афанасия (*Durand 1964. P. 299. Примеч. 3*). Возражения против их подлинности далеко не бесспорны (*Сазарда Н. И. Лекции по патрологии I—IV века. М., 2004. С. 598—599*), в то время как церковное предание говорит в пользу авторства св. Афанасия. Под его именем несколько извлечений из них приводит христологический флорилегий VII века «Учение отцов о Воплощении Слова» (*Doctrina patrum 52:3—4, 52:13—14, 98:8—11, 299:14—300:3. TLG 7051/1*). Еще Болотов не сомневался в подлинности этих книг (*Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 136. Примеч. 1*). Авторство св. Афанасия отстаивают и некоторые современные западные ученые (ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 32). Представляется преувеличенным также мнение Ж. Дюрана о чрезмерной доверчивости св. Кирилла к псевдоэпиграфам (*Durand 1964. P. 16; P. 299. Примеч. 1*). Напротив, из первого письма к Суккенсу, где идет рассуждение о разных списках «Послания к Эпиктету» св. Афанасия (Ер. 45, АСО 1, 1, 6, 156:19—157:8), хорошо видно, что он был способен критически отнестись к рукописям святоотеческих творений.

<sup>131</sup> RF: но могут быть уличены, и при том без особого труда, в том, что уклонились от истины (54:9).

<sup>132</sup> RF: не скажут (54:10).

<sup>133</sup> RF: А если при случае кто-нибудь спросит: какой же, наконец (54:12—14).

ства [с нами] и какой способ Его вочеловечения, и ради чего оно совершилось?<sup>134</sup>

А — Так пойдя же, почтеннейший, расспроси у священных Писаний и, пристально вперив очи ума в изречения святых апостолов, хорошо рассмотри искомое. Итак, премудрый Павел говорит нам, имея в себе говорящим Самого Христа (ср. 2 Кор. 13, 3): *А как дети причастны плоти и крови, то и Он также стал общником оных, дабы смертью упразднить имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству* (Евр. 3, 14—15). Излагает он нам это и в другом месте, иным образом: *Ибо по невозможности Закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти для того, чтобы праведность, предписанная Законом, была исполнена в нас, не по плоти ходящих, но по духу* (Рим. 8, 3—4)<sup>135</sup>. Так разве не вполне очевидно, разве хоть кому-то не ясно, что Единородный для того стал таким, как мы, то есть совершенным человеком, чтобы с одной стороны, избавить земляное наше тело от прившедшего в него тления, через домостроительство по единению <снизойдя в такую же по закону жизнь><sup>137</sup>, а с другой стороны, сделал собственной человеческую душу, явить ее сильнее греха, окрасив ее, <словно бы некоей краской><sup>138</sup>, крепостью и неизменностью Своей собственной природы<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> RF: то он услышит от нас в ответ: этому научит божественное Писание (54:14).

<sup>135</sup> По син. пер.: «воспринял оные, дабы смертью лишить силы».

<sup>136</sup> Перевод еп. Кассиана. Ср. син. пер.: *Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по Духу*.

<sup>137</sup> RF: внося в него собственную жизнь (54:28).

<sup>138</sup> RF: совершенно так, как шерсть краской (54:30).

<sup>139</sup> Мысль, что незыблемость Божества способна изнутри упрочить нашу не-

<В — По-моему, твое сравнение лишено какой-то неясности><sup>140</sup>, ведь оно несет в себе подобающее, а лучше сказать, истинное разумение.

А — Значит, как плоть, именно когда она стала плотью животворящего все Слова, <преодолеваемое властью><sup>141</sup> смерти и тления, таким же образом и душа, думаю я, раз она стала душой Того, Кто не знает прегрешений, отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре, и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха. Ведь Христос — <первый человек><sup>142</sup>, Который не сотворил греха и в устах Которого не было лести (1 Пет. 2, 22; ср. Ис. 53, 9); а поскольку Он поставлен как корень и начаток (ср. Рим. 11, 16) тех, кто преобразуется в Духе в обновление жизни (ср. Рим. 6, 4), то как бы по причастию и по благодати Он сообщает уже и всему человеческому роду и нетление тела, и незыблемость и крепость Божества. Зная же это, божественный Павел пишет: *Ведь точно так же как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного* (1 Кор. 15, 49). А именно, «образом перстного» он назвал удобопреклонность ко греху и ниспосылаемую нам отсюда смерть. И наоборот, «образом небесно-

мощь, в других случаях выражается у св. Кирилла через понятие смешения, а не окрашивания (Ер. расч. 10, PG 77, 617:29—38; Thes. 24, PG 75, 409:41—42). При этом о душе Христа, как правило, не упоминается. В лучшем случае говорится, что Христос «соединился (ἐμίχθη, буквально „смесился“) с непотребными телесно, а вместе и духовно» (De ador., PG 68, 297:50—51. [Рус. пер.: Творения 2000. С. 226]) (Durand 1964. P. 230. Примеч. 1).

<sup>140</sup> RF: Дело в том, что как мне представляется, для рассуждений об этом, обладающих слишком большой неясностью, есть необходимость в примерах, ведь мы едва видим в зеркале и гаданиях (ср. 1 Кор. 13, 12) Божественные и превышающие ум тайны. Но я думаю, что наше сравнение может быть вполне уместным (54:30—33).

<sup>141</sup> RF: возносится над властью (54:34).

<sup>142</sup> RF: как первый, так и единственный человек на земле (55:3—4). Смысл данного прибавления в том, чтобы подчеркнуть безгрешность Христа, исключительную и несообщимую (Durand 1964. P. 231. Примеч. 2).

го» — непоколебимость в освящении, возвращение от смерти и тления и обновление в нетление и жизнь.

Итак, мы говорим, что <Слово соединилось с человеком><sup>143</sup>, как полное с полным. Потому что никак не может быть того, чтобы лучшее в нас, то есть душу, Он не удостоил никакой заботы, одаривая одну лишь плоть трудами жительства с нами. Но таинство домостроительства счастливо устроено через обе эти [части человека]. Он воспользовался, словно бы неким орудием, с одной стороны, собственной плотью, ради плотских трудов и немощей — естественных и настолько далеких от порицания; а с другой стороны собственной душой, ради человеческих и неукоризненных страстей. Ведь повествуют, что Он голодал и перенес изнурение от долгих пеших переходов, и страх, и ужас, и скорбь, и предсмертную тоску, и смерть на кресте — ибо хотя никто и не принуждал Его, Он Сам *положил за нас собственную душу* (ср. 1 Ин. 3, 16), *чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми* (Рим. 14, 9), уплачивая Свою плоть как поистине равноценную плату за всякую плоть и делая Свою душу выкупом за всякую душу<sup>144</sup>, хотя Он и ожил снова, будучи, как Бог, жизнью по природе. 20 И в самом деле, божественный Петр говорит: *Мужи братья!*

<sup>143</sup> RF: Слово от Бога соединилось с человечеством, таким, как наше (55:14).

<sup>144</sup> Мысль, выраженная здесь, находится уже у св. Иринея Лионского: «Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши...» (Iren. Adv. haer. 5, 1, 1:33—35. SC 153. Греч. текст см.: Fg. 2:2—4. TLG 1447/8 [Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1900. С. 447]), а также в первой книге «Против Аполлинария» св. Афанасия Великого (Athanas. Alex. De incarn. contra Apoll. 1, PG 26, 1125:8—10 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 336]): «Он дал тело за тело и душу за душу, совершенное бытие за целого человека» (Durand 1964. P. 232. Примеч. 1). Понимание искупления как равноценной греху жертвы, принесенной в Своем лице Спасителем, является вполне обычным для александрийского святоотеческого богословия (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 190).

да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его посадить на престоле его, он прежде 5 сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде и плоть Его не видела тления (Деян. 2, 29—31). Согласись, что не следует говорить, будто соединенная со Словом плоть может <долго><sup>145</sup> побеждаться тлением, а Божественная душа может быть скована вратами ада. В самом деле, она 10 не оставлена в аде, как и сказал божественный Петр. Ведь <он вовсе не говорит><sup>146</sup>, будто совершенно непреступная и неодолимая смертью природа, то есть Божество Единородного, возвращено из подземных бездн. Да и не заслуживало бы удивления то, что не пребывает в аде Слово от Бога, Которое 15 действием и природой Божества чудным образом и превыше разума наполняет все и пребывает во всем. Ведь Божество выше места, ограничения и измеримой величины, и Оно ни во что не вмещается. Но то необычайно и не может не изумить всякого, что тело, которое тленно по природе, воскресло, <по- 20 тому что оно соединилось с нетленным Словом. Божественная же душа><sup>147</sup>, обретшая сближение и соединение с Ним, хотя и сошла в ад, но, пользуясь подобающей Божеству силой и властью, явилась пребывающим там духам. Поэтому Он и сказал *узникам: выходите и тем, которые во тьме: откройтесь* 25 (Ис. 49, 9). И мне представляется, что нечто такое понимает и божественный Петр о Боге Слове и о душе, ставшей Его собственной через единение по домостроительству. *Ибо если*

<sup>145</sup> RF: когда-нибудь (55:32). Ж. Дюран считает, что такая замена более соответствует мысли, выраженной апостолом Петром в Деян. 2, 31. В DI же «тление» (*φθορά*) принимается в общем смысле, как власть смерти (*Durand 1964*. P. 233. Примеч. 1).

<sup>146</sup> RF: мы вовсе не говорим (55:34—56:1).

<sup>147</sup> RF: потому что оно было собственным для нетленного Слова; а душа, в свою очередь (56:6—7).

угодно воле Божией, говорит он, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые; потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды умер за грехи, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, пропове- 5 довал, некогда непокорным (1 Пет. 3, 17—20). В самом деле, они не могут сказать, думаю я, что обнаженное и само по себе Божество Единородного, которое совершенно невидимо, сошло в ад и проповедало тамошним духам, потому что Божество всегда превосходит то, чтоб быть видимым. Не допуска- 10 ем мы и того, будто мнимым или притворным образом Он принял внешний облик души, но следует всячески избегать мнимости. Однако как с теми, кто еще был с плотью, Он общался вместе с плотью, таким же образом Он проповедал и душам в аду, имея, как Свое собственное одеяние, соединенную с Ним 15 душу<sup>148</sup>.

Также и способ <единения><sup>149</sup> равным образом глубок и поистине невыразим и неуловим для наших мыслей. Однако следует принять во внимание и следующее: согласись, что не останется без наказания тщательное исследование того, что 20 нам не под силу; и совершенно безумно — подвергать испытанию то, что превышает наш ум, и пробовать понять то, что

<sup>148</sup> В антиполлиаристском разделе послания «О правой вере к царицам» (RF ad Aug. ACO 1, 1, 5, 58:20—59) св. Кирилл, касаясь сошествия Спасителя в ад, более занят описанием настоящего состояния души после смерти и, по контрасту, этого состояния прежде пришествия Христова: Он открыл нам новый путь, мы более не пойдем в ад, но последуем за Ним. В пятой книге «Против Нестория» (Adv. Nest. ACO 1, 1, 6, 102:10—16) он снова кратко упоминает об этом, но не для доказательства существования человеческой души Христа, а чтобы защитить Его Божественное достоинство: Тот, Кого увидел ад и Кто освободил от уз находящиеся там души — Сам Бог. Спасительные страдания заставили отступить пламенный меч, они ввели человека в рай, как об этом свидетельствует ответ Господа благоразумному разбойнику (*Durand 1964*. P. 236. Примеч. 1).

<sup>149</sup> RF: вочеловечения (56:23).

мы не способны понять. Или ты не знаешь, что именно это глубокое и превосходящее наш разум таинство почитается безыскусной верой? Предоставив же неразумно вопрошать: как это может быть? (Ин. 3, 9) этому Никодиму и тем, кто по-добен ему, примем без сомнений прореченное Святым Духом и станем веровать Самому Христу, Который говорит: *Истинно, истинно говорю вам: мы говорим о том, что знаем и свидетельствуем о том, что видим* (Ин. 3, 11)<sup>150</sup>.

<В — Хорошо сказано.><sup>151</sup>

А — Так исчезнет же всякая пустая болтовня, бессильные басни, ложные мнения и обман цветистых словес. Потому что мы никоим образом не принимаем того, что вредоносно по природе, пусть даже противники и грохочут перед нами чрезвычайно изощренными, но поистине горькими речами. Ведь наше Божественное таинство состоит не в убедительных словах человеческой премудрости, но в явлении Духа (1 Кор. 2, 4).

Итак, будучи по Писаниям Богом и Господом всего, Единородный явился нам (Пс. 117, 27). А именно, Он явился на земле (ср. Вар. 3, 38) и воссиял тем, кто во тьме (ср. Мф. 4, 16; Ис. 9, 1—2), поскольку стал человеком; не мнимым образом, да не будет — ведь безумно же мыслить и говорить так; и, конечно, не так, будто Он был перенесен в плоть через изменение или превращение — ведь Слово от Бога неизменно и всегда одинаково и тождественно Себе; но и не так, будто Он

<sup>150</sup> Недоуменный вопрос Никодима (Ин. 3, 9) изъясняется также в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joap. 1, 221:10—20 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 594]). Ср. пространное рассуждение из «Толкования на пророка Исаию» (Comm. in Is., PG 70, 964:26—968:3 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 490—494]), где помещена данная цитата. Здесь среди прочего сказано: «Если мы не разумеем пути Божественных дел, то, удаляя ум свой от всякого сомнения, скажем Богу: *вем, яко вся можещи, невозможно же Тебе ничтоже* (Иов 42, 2); не станем вопрошать Его о дочерях и сынах Его», т. е. о способе, которым Он делает нас сынами через усыновление, тайну чего Никодим никак не может понять (Durand 1964. P. 238. Примеч. 1).

<sup>151</sup> В RF отсутствует.

имеет одновременное с плотью существование — ведь Он есть Творец веков; и, конечно, не так, будто Он возник в человеке как безипостасное слово, или простое изречение — ведь право же, Тот, Кто призвал не-сущее к бытию и становлению, по необходимости существует прежде этого, и действительно, Он есть Жизнь, явленная от живого Бога и Отца, сущего и мыслимого в собственной ипостаси. И не облачился в одну лишь плоть, лишенную разумной души, но поистине родился от жены и явился как человек живой и существующий и совечный Богу и Отцу Бог Слово, приняв образ раба (Флп. 2, 7); и как в Божестве Он совершенен, так Он совершенен и в человечестве, слагаясь (συγκείμενος) в единого Христа, Господа и Сына не из одного Божества и плоти, но чудным образом связываясь (συνδούμενος)<sup>152</sup> в Одного и Того же из двух совершенных, а именно, говорю я, из человечества и Божества. < ><sup>153</sup>

В — Кого же тогда родила Святая Дева? Человека или Слово от Бога? < ><sup>154</sup>

А — Но именно в этом и состоит заблуждение и уклонение от того, что пристойно и истинно! Не разделяй же мне Емануила < ><sup>155</sup> и не представляй, будто Он у нас в двух лицах (διπρόσωπον)<sup>156</sup>, разлучая Его на человека самого по себе

<sup>152</sup> Св. Кирилл использует это причастие только для разнообразия, не устанавливая какого-то смыслового отличия от συγκείμενος; в других местах DI он использует для описания Боговоплощения то же συγκείμενος (702:4. С. 128:5) наряду с συκείσθαι (DI 688:27. С. 102:25) (Durand 1964. P. 240. Примеч. 1).

<sup>153</sup> RF: Но вероятно, кто-нибудь спросит нас: (57:19).

<sup>154</sup> RF: А мы скажем: (57:20).

<sup>155</sup> RF: после единения (57:21).

<sup>156</sup> Возможно, этот термин указывает на разделение более слабое, чем если бы было сказано «два лица» (δύο πρόσωπα). В послании «О правой вере к царицам» (RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 37:20—27) он использует то же прилагательное (διπρόσωπον ... λόγου σχήμα), определяя этим особенность библейской речи, различающей человека и дух, находящийся в нем, или дух и сердце (Durand 1964. P. 241. Примеч. 2).

и на Слово от Бога. А иначе любой может по справедливости осмеять нас за то, что мы не избрали никакого здравого суждения, но предпочли то, что осуждено и Священным Писанием. Сказал ведь некто из учеников Христа следующее: *Но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа. Они говорили вам, что в последнее время придут, насмехаясь, наглые ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям. Это люди, отделяющие себя, душевные, не имеющие Духа* (Иуд. 17—19).

В — Так значит, Он никаким образом не должен быть разделяем?

<А — Поистине нет.><sup>157</sup> А уж более-то всего нельзя говорить о двух после единения и принимать в мысли каждого по отдельности. Напротив, следует знать, что хотя ум и созерцает некоторое различие природ — совсем ведь не то же самое Божество и человечество — вместе с этим в размышлении о них он принимает и соединение обеих в единство. Следовательно, Он родился от Бога Отца как Бог, а от Девы — как человек. Ведь говорится, что Слово, Которое неизреченно и выше разума умения воссияло от Бога Отца, родилось и <через жену><sup>158</sup>, снизойдя в человечество и низведя Себя Самого в то, чем Он не был, — не для того, чтобы остаться в истощании, но чтобы уверить, что Он есть Бог и что в нашем облике Он явился на земле. Не сказано, будто Он вселился в человека, но что Он Сам стал человеком по природе вместе с тем, что сохранил Себе и собственную славу. И в самом деле, божественный Павел, собирая воедино по домостроительству весьма отстоящие друг от друга в отношении единосущия и отделенные неизмеримым различием Божество и человечество и указывая на единого из обоих Христа, говорит: *Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию*

<sup>157</sup> В RF отсутствует.

<sup>158</sup> RF: от жены (58:5).

*Божью, которое Бог прежде обещал через пророков Своих в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и наречен Сыном Божиим в силе, по Духу святыни* (Рим. 1, 1—4). Вот же, он ясно говорит о себе, что избран к благовестию Божью, хотя в то же время открыто пишет: *Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа* (2 Кор. 4, 5); и снова: *Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого* (1 Кор. 2, 2). Назвав Его Сыном Божиим, он говорит, что Тот родился «от семени Давидова», и утверждает, что Он наречен в Сына Божия. Так как, скажи мне, Бог родился от семени Давида? И каким же образом, будучи прежде веков и вечно Сыном, по тому, как Он явился от Отца, Он был наречен в Сына Божия, совсем как если бы Он был приведен к началу существования? Ведь Он сказал о Себе Самом: *Господь рече ко Мне: Сын Мой еси, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7), хотя «днесь» так или иначе всегда выражает не прошедшее, но настоящее время<sup>159</sup>.

<В — Я в безмерном затруднении, но могу сказать, что и для многих других это совершенно непостижимо.

А — Для тех, кто располагает по отдельности><sup>160</sup> и разгра-

<sup>159</sup> Можно сравнить это с толкованием Феодора Мопсуэстского на Рим. 1, 1—4 в его «Огласительных беседах» (*Theodore de Mopsueste. Les Homelies Cathetiques / Ed. R. Tonneau // StT 145. 1949. P. 209—211. Ср.: Wordbook studies. Christian documents in siriatic, arabic and garshūni, edited and translated with critical apparatus by A. M. Mingana. Vol. V. Cambridge, 1932. P. 91*): «Ибо когда он говорит о Сыне, Который родился от семени Давидова по плоти, он уверен, что это имя Сына дано тому, кто из потомства Давида, и притом вовсе не Богу Слово, но образу раба, который был воспринят Им. Действительно, дело не в том, что Бог стал плотью, ни тем более, что Бог появился среди потомков Давида. Но блаженный Павел называет Сыном того человека, который был воспринят ради нас, и очевидно, что именно его» (*Durand 1964. P. 244. Примеч. 1*).

<sup>160</sup> RF: Тайна эта глубока; но только для тех, кто располагает по отдельности (58:24).

ничивает, это поистине непостижимо и затруднительно. Однако это удобно постичь тем, кто скрепляет Еммануила в единство, и для них вполне уже готово неподдельное познание священных догматов. Ведь когда совечный Родившему Его и существующий прежде всех веков Сын сошел в природу человека, не выскользнув из Божественного бытия, но восприняв человечество, с достаточным основанием можно мыслить, что Он рожден от семени Давида и имеет совсем недавнее рождение в человечестве. Притом воспринятое — не чужое Ему, но поистине собственное. Потому что оно считается как единое с Ним, точно так же, как, без сомнения, это можно усмотреть и в человеческом составе. Ведь согласишься, что хотя он и соткан из вещей неподобных по природе — я, конечно, подразумеваю душу и тело, — но обе вместе они считаются за одного человека. Как по одной плоти иногда именуется целое живое существо, а при наименовании души мыслятся обе вместе, по такому же точно способу прими и относящееся к Самому Христу<sup>161</sup>. Ибо один есть Сын, один Господь Иисус Христос, и прежде плоти, и тогда, когда Он явился как человек, и мы не станем отвергать искупившего нас Владыку, пусть даже Он < ><sup>162</sup> и указывает на Себя через человеческие свойства и из того, что соответствует истощанию.

<В — Я не вполне поспеваю за твоей мыслью и хотел бы понять яснее.><sup>163</sup>

<sup>161</sup> Подобное сравнение единства Христа с единством человека, состоящего из двух частей, души и тела, можно встретить у св. Кирилла и в других сочинениях, написанных до 428 г. В «Толковании на пророка Исаию» (Сomm. in Is., PG 70, 973:16—18 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 501]) он говорит, что Слово обитает в плоти, «как в человеческом теле душа». Более выразительны примеры из «Толкования на Евангелие от Иоанна». Здесь святитель дважды (Сomm. in Joan. 2, 543:24—27 и 3, 155:5—24 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 605 и 885—886]) весьма отчетливо употребляет это антропологическое сравнение против учения о «двух Сынах» (Durand 1964. P. 246. Примеч. 1).

<sup>162</sup> RF: иногда (59:6).

<sup>163</sup> В RF отсутствует.

А — Обращаясь к иудеям, Господь наш Иисус Христос сказал: *Если бы вы были дети Авраама, то дела Авраама делали бы. А теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину: Авраам этого не делал* (Ин. 8, 39—40). Пишет же и Павел о Нем: *Он во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию* (Евр. 5, 7—8). Однако неужели из-за этого мы станем считать Христа за простого человека, который ни в чем не 10 превосходит то, что свойственно нам?

В — Да не будет!

А — Позволим ли, чтобы Божия премудрость и сила (ср. 1 Кор. 1, 24) сошла в таковую степень немощи, что страшится смерти и испрашивает спасения от Отца, и отлучим Еммануила от того, чтобы Он был жизнью по природе? Или, обратив к человечеству и к мере такого, как наше, естества то, что <ничтожно><sup>164</sup> в речах о Нем, мы все-таки совершим нечто похвальное и усмотрим Его превосходящую мир славу из того, что свойственно Ему как Богу, сознавая, что Тот же 20 Самый есть <и человек и Бог><sup>165</sup>, или же Бог вочеловечившийся?

<В — Скажи мне, как?><sup>166</sup>

А — Пусть же выступит на средину испытаннейший Павел, громогласно говоря следующее: *Мудрость мы проповедуем между совершенными, не мудрость века сего и не властей века сего преходящих, но премудрость Божию, в тайне сокровенную, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2, 6—8). Да и помимо этого он пишет: *Сей, бу-* 30

<sup>164</sup> RF: представляется ничтожным (59:18).

<sup>165</sup> RF: равным образом Бог и человек (59:20).

<sup>166</sup> В RF отсутствует.

дучи сияние славы и отпечаток<sup>167</sup> ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную [престола] величия на высоте, будучи настолько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя (Евр. 1, 2—4). Однако быть и именоваться «Господом славы» — разве не будет это неизмеримое превосходство находиться за пределами всего того, что рождено и приведено к становлению? Я пропускаю человеческое — ведь очевидно его крайнее ничтожество, — но скажу, что если назвать и ангелов, то перечислит ли кто-нибудь Власти, Престолы, Господства или упомянет о наивысших Серафимах, даже тогда он сможет согласиться, что все это стоит позади настолько превысшенной славы, если, конечно, имеет <неповрежденный><sup>168</sup> разум. Ведь таковая почесть, полагаю я, исключительна и должна быть относима только к <безгранично><sup>169</sup> царствующей над всем природе. Тогда как мог стать Господом славы Распятый? Говорится же, что Тот, Кто есть сияние славы Отчей и отпечаток Его сущности, Кто держит все словом силы Своей, стал превосходнее ангелов скорее всего потому, думаю я, что Он воспринял худшее, когда явился как человек. В самом деле, написано: *Но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много в чем унижен пред Ангелами* (Евр. 2, 9). Станем ли мы исторгать Слово, явленное от Бога Отца, из свойственного Ему по сущности превосходства и точного сходства с Отцом, даже если увидим, что Он уступает славе ангелов из-за того унижения, какое есть в Нем по домостроительству?

В — Поистине, нет. Ведь не следует, думаю я, ни Слово от Бога совершенно отдалять от свойственного человечеству после соития с плотью, ни человеческое лишать подобающей Бо-

<sup>167</sup> Син. пер.: образ.

<sup>168</sup> RF: твердо стоящий и искусный (59:34—60:1).

<sup>169</sup> В RF отсутствует.

жеству славы, если его усматривать и говорить о нем во Христе. И все же <знай, что некоторые спрашивают><sup>170</sup>: Кто же именно есть Иисус Христос на самом деле? Человек от жены, или Слово от Бога?

А — Вполне безрассудно — излишне распространяться и 5 воздвигать глас в ответ на вздорную и пустую болтовню. Однако скажу, что не останется безнаказанной рискованная затея рассекать Его надвое и располагать отдельно человека и Слово, когда этого не терпит домостроительство и когда богодухновенное Писание провозгласило нам об одном Христе. 10 А лично я утверждаю, что ни Слово от Бога отдельно от человечества, ни рожденный от жены храм без единения со Словом нельзя именовать Христом Иисусом. Потому что под Христом понимается неизреченно сошедшее с человечеством через единение по домостроительству Слово от Бога, и хотя Он 15 превышает человечество, как Бог и Сын по природе, <но «немного в чем» (см. Пс. 8, 6) ниспускается от подобающей Божеству славы, как человек><sup>171</sup>. Поэтому некогда Он сказал: *Видевший Меня видел Отца. Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9; 10, 30), а в другой раз напротив: *Отец Мой более Меня* (Ин. 20 14, 28). Ведь будучи не меньше Отца по тождеству сущности и по совершенному равенству с Ним во всем, Он все же говорит, что заключен в худшем по причине человеческого естества. И Священными Писаниями Он провозглашается то как целиком человек, причем Его Божество по домостроительству 25 обходится молчанием, то, в свою очередь, как Бог, и при этом умалчивается о Его человечестве. Но Он никоим образом не терпит ущерба из-за сближения (*σύμβασις*) обоих в единство.

<sup>170</sup> RF: мне неизвестно, что некоторые спросят (60:13).

<sup>171</sup> RF: но не пренебрегает и тем, чтобы представляться (*δοκεῖν*) пребывающим в унижении, по причине человеческого (60:21—22). Замена, быть может, не вполне удачна: присутствие глагола *δοκεῖν* может навести на мысль, что унижение Слова, ставшего плотью, есть одна лишь видимость (*Durand 1964. P. 250. Примеч. 1*).

<В — Что ты хочешь этим сказать? Я не совсем понимаю это.><sup>172</sup>

А — Еврей от евреев и от колена Вениаминова (ср. Флп. 3, 5), призванный апостол (ср. Рим. 1, 1) извещает тех, кто оправданы через веру и умертвили члены плоти, под которыми я разумею, конечно, блуд и страсть, злую похоть и любостыжание (ср. Кол. 3, 5): *Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3, 3). И Сам Он говорил о Своих учениках: *Отче Святой! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое, тех которых Ты дал Мне, и Я сохранил их, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость* 15 *Мою совершенную* (Ин. 17, 11—13). Заметь же, что именно в таких местах кажется, что Христос обозначается посредством одного лишь человечества, такого же, как у нас.

<В — Ты сказал очень верно.><sup>173</sup>

А — Согласись, что мы ни в коем случае не станем думать, 20 *будто сокрыт от мира или удален из него Тот, Кто ясно говорит: Истинно, истинно говорю вам, что где бы ни были собраны двое или трое во имя Мое, там Я посреди них* (ср. Мф. 18, 19—20). И снова: *се, Я с вами во все дни до окончания века* (Мф. 28, 20). Но ты можешь увидеть, что тот 25 *же священнейший Павел часто пренебрегает необходимостью провозглашать Его также и человеком. А именно, он говорит: Павел Апостол, [избранный] не человеками и не через человека, но Иисусом Христом* (Гал. 1, 1). И вслед за тем опять: *Возвещаю же вам, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое. Ибо я и принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа* (Гал. 1,

<sup>172</sup> RF: И в самом деле, божественный Павел (60:28—29).

<sup>173</sup> В RF отсутствует.

11—12). Говорит он также и в другом месте: *Если же и знали Христа во плоти, то ныне уже не знаем* (2 Кор. 5, 16). Кто же в таком случае Иисус Христос, Который столь неизреченно осиявает его непогрешимым и Божественным откровением тайн о Самом Себе? Не Слово ли, ставшее плотью, и ради нас 5 не презревшее рождения от жены?

<В — Разумеется. И в самом деле, я помню><sup>174</sup> о том, что говорит блаженный Гавриил к Святой Деве: *Не бойся, Мария, ибо вот, зачнешь во чреве и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус* (Лк. 1, 30). И именно это новое имя, полагаю я, 10 дано Слову от Отца через ангельский глас. Ведь так провозглашено и пророчески предсказано: *И назовут Его именем новым, тем, которое Господь наречет* (ср. Ис. 62, 2)<sup>175</sup>.

А — Итак, когда совечный Отцу и [существующий] прежде всех веков Сын и Единородный в последние времена этого 15 века стал человеком и родился <через жену><sup>176</sup>, был наречен Сыном, наименован Первородным и возник между многими

<sup>174</sup> RF: Разве не истинно то, что я сказал? Напомним же и (61:18—19).

<sup>175</sup> Св. Кирилл в «Глафирах на Бытие» (Glaph. in Pent., PG 69, 277:10—16 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 171]) при изложении того, как Иаков вопрошает о имени Того, Кто с ним боролся (Быт. 32, 29), говорит: «Бог не объявляет имени Своего, показывая и чрез сие то, что Он есть по естеству Своему. Имя, быть может, не имеет никакого значения для Бога, как оно имеет значение для человека. Впрочем, на основании естественных свойств Своих Он именуется различно, именно как свет, и живот, и сила, и истина, единородный, и сияние и образ родившего, милость и премудрость, и правда и избавление». Св. Исидор Пелусиот разъясняет в одном из своих писем (*Isid. Pelus. Lib. 1, Ep. 453, PG 78, 432:20—30* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859. С. 255]), что прежде воплощения имя Божие было «не именуемо» и от лица Бога дает следующий ответ Иакову, вопрошающему, каково Его имя: «Не закону и не до закона живущим возможно дознать сие. Но в позднее время, когда придет исполнение времен и умножатся грехи людские, вочеловечившись, нарекусь Иисусом, что значит Спаситель; потому что для спасения грешных совершу это домостроительство» (PG 75, 1229. Примеч. 9 [*Bonaventura*]).

<sup>176</sup> RF: от жены (61:25).

братьями (ср. Рим. 8, 29), тогда и Отец по природе определил Ему имя, следуя, если можно так сказать, обычаям отцовства. <И ты весьма порадовал бы нас, уразумев способ домостроительства.><sup>177</sup>

5 В — Стало быть, Тот же Самый есть и Единородный, и Первородный.

<А — Друг, даже и не думай, будто может быть как-то иначе!><sup>178</sup> Действительно, Он, будучи Единородным как Бог, через единение по домостроительству как человек стал Первородным в нас и между многими братьями, чтобы и мы, в Нем и через Него, стали сынами Божиими по природе и по благодати. По природе — в Нем и только в Нем; по причастию же и благодати — мы сыны Божии через Него в Духе<sup>179</sup>. Поэтому, как быть Единородным — стало собственным для человека во Христе в силу того, что оно соединилось со Словом через сближение по домостроительству, так и быть во многих братьях и Первородным — стало собственным для Слова в силу того, что Оно соединилось с плотью. Однако, обладая непоколебимым Божественным бытием и будучи всегда вы-

<sup>177</sup> В RF отсутствует.

<sup>178</sup> В RF отсутствует.

<sup>179</sup> Данное место может быть интерпретировано по-разному. Несмотря на кажущуюся мысль о том, что помимо усыновления по благодати, нам доступно родство с Богом и по природе (как понял, например, это место ученый ораторианец XVII века Томассин), в данном случае св. Кирилл прямо не утверждает этого. Хотя иногда он и говорит о нашей «связи в природном отношении» (De Trin. 500:16 τὸ ἐν σχέσει φυσικῇ συναφές) со Словом, ставшим плотью, на деле он всегда сохраняет дистанцию между Христом и нами: «мы названы сынами и богами, хотя и не природе, как Он, но по благодати» (Theos. 24, PG 75, 409:39—40: ...καὶ υἱοὶ κεκλήμεθα καὶ θεοὶ, εἰ καὶ μὴ φυσικῶς ὡσπερ αὐτὸς, ἀλλὰ γὰρ κατὰ χάριν). Мы сыны Божии — только по усыновлению, Христос — только по природе (поскольку в Нем нет какого-то особенного человеческого лица, которому подобало бы родство по усыновлению). Также «в Нем, и только в Нем», человеческая природа свободна от греха и увенчивается красой невинности (Schol., ACO 1, 5, 1, 219:29—30) (Durand 1964. P. 256. Примеч. 1).

ше превращения, <Оно не покидает и собственной славы><sup>180</sup>. Поэтому самому святому и всеблаженному множеству вышних духов было повелено, чтобы и оно вместе с нами поклонялось Ему. Согласись, что они с полным основанием могли отвергнуть поклонение Ему, и усомниться в том, воздавать ли 5 Ему почести, видя уничиженное состояние человечества, и не удостоить славословия Того, Кто ради нас стал таким, как мы, стремясь как можно далее отойти от опасности показаться введенными в заблуждение. Ведь и для них было еще неведомым таинство, относящееся ко Христу. Однако Дух открыл им это 10 и не допустил, чтобы освященные нечествовали. Об этом-то и говорит божественный Павел: Когда же вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии (Евр. 1, 6). А именно, превосходя всю вселенную природными свойствами и существуя вне ее, <как Бог><sup>181</sup>, Он во- 15 шел в нее, как человек, явившись частью мироздания<sup>182</sup>. Однако через это Он не утратил Божественной славы. Ведь Он принимает поклонение, как Единородный, даже когда имену-

<sup>180</sup> RF: Оно осталось тем, чем и было, даже когда стало человеком, будучи увенчано превосходнейшей во всех отношениях и высочайшей славой (62:3—4).

<sup>181</sup> RF: насколько Он мыслится Богом (62,13).

<sup>182</sup> Выражение μέρος κόσμου часто встречается у св. Кирилла (Schol., PG 75, 1374 A ...pars mundi; Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 38:14; RF ad Dom., ACO 1, 1, 5, 101:15—16; Quod unus sit Christus 769:5), также как и сходное с ним μέρος κτίσεως («часть творения» — De Trin., 508:36, 509:5, 509:12; Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 58:34). Ср. у св. Афанасия Великого: μέρος τοῦ ὅλου («часть целого» — Athan. Alex. De incarn. Verbi, 43, 4, 5. TLG 2035/2 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 246]) и μέρος τῶν κτισμάτων («часть тварей» — Athan. Alex. Ep. ad Adelp., PG 26, 1076:1 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 304]). Как таковое, выражение μέρος κόσμου находится главным образом в контексте антиполлиаристской полемики, например, во второй книге «Против Аполлинария» св. Афанасия (Athan. Alex. De incarn. contra Apoll., PG 26, 1137:28 и 1144:2 [Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 344 и 347]) (Durand 1964. P. 258. Примеч. 1).

ется Первородным, что явно относится, как наиболее подходящее, к Его человечеству.

В — Значит ли, что мы будем поклоняться Еммануилу как человеку?

5 А — Да не будет! Вот это уже бессмыслица, обман и заблуждение. Мы ни в чем не будем отличаться от тех, кто служит твари вместо Творца и Создателя, *которые*, как написано, *заменили истину Божию ложью* (ср. Рим. 1, 25), если примем то, что сродни им, и вместе с ними непременно услышим: *называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим. 1, 22—23). Разве не станем мы равны в делах и единомысленны с упомянутыми, изменяя славу Божию в ложь, «в образ, подобный тленному человеку», если воздадим поклонение Еммануилу как простому человеку и одному из таких, как мы?

<В — Вполне.><sup>183</sup>

А — И что? Не встало ли и само множество вышних ангелов в единый строй с теми, кто дошел до такого безумия?

20 <В — По необходимости так бы и вышло.><sup>184</sup>

А — И я думаю, что мы неизбежно припишем обвинение в заблуждении также словесному стаду от языков, и будет несмыслима пагуба их прежних преступлений. Ведь боюсь, что и ныне они погрешают не менее, чем в древности, и не познали идущей прямо стези. Напрасно, видимо, блаженный Павел обращается к ним, говоря: *Но тогда, не зная Бога, вы служили тем, которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?* (Гал. 4, 8—9). В самом деле, какого же Бога они познали, если не Бог

<sup>183</sup> В RF отсутствует.

<sup>184</sup> В RF отсутствует.

по природе Тот Христос, в Которого они уверовали? И коль скоро они поклоняются человеку, то они запутались в тенетах древнего заблуждения. Разве не так?

<В — Согласен.><sup>185</sup>

А — Так заметь же, < ><sup>186</sup> как принудительная сила умозаключений уже почти <даже против воли><sup>187</sup> оттесняет нас к необходимости разумно поклоняться <Сыну><sup>188</sup> как Богу по природе, пусть даже Он и явился в нашем виде, поскольку соединение < ><sup>189</sup> в единство не способно счастливо устранить то сомнение, которое иногда смущает нас из-за того, что 10 свойственно человеческому естеству.

<В — Что ты хочешь сказать?><sup>190</sup>

А — Дело в том, что природа Слова, воспринявшая природу человеческую, не будет простым человечеством, но более того, побеждая воспринятое собственной славой, она сохраняется в 15 непоколебимом постоянстве подобающего Божеству <благолепия><sup>191</sup>. Помышляя именно это, ученики поклонялись Ему, говоря: *истинно Ты Сын Божий* (Мф. 14, 33), хотя и видели Его ходящим пешком и в плоти такой, как наша, ведь Он, как Бог, чудесным образом проносился по гребню волн. < ><sup>192</sup> 20

В — Но кто же говорил жене самарянке: *Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся* (Ин. 4, 22)? И потом, как может принимать поклонение Тот, Кто причисляет Себя к поклонникам?<sup>193</sup>

<sup>185</sup> RF: Конечно, так (63:1).

<sup>186</sup> RF: о христолюбивый царь (63:1—2).

<sup>187</sup> В RF отсутствует.

<sup>188</sup> RF: Слово, рожденному от Бога Отца (63:3).

<sup>189</sup> RF: обоих (63:4).

<sup>190</sup> В RF отсутствует.

<sup>191</sup> RF: превосходства (63:8).

<sup>192</sup> RF: Однако противящийся такому мнению спросит: (63:11).

<sup>193</sup> Св. Кирилл занят истолкованием этого евангельского стиха (Ин. 4, 22) в каждом из своих антиарианских сочинений. При чтении «Сокровища о Святой и Единосущной Троице» (Thes. 9, PG 75, 117:33—51) может сложиться

<А — Однако, друг мой, ты уж слишком часто произносишь это словечко «кто», не знаю для чего отысканное невежам. Ведь никак не разделился Христос.><sup>194</sup> А Тот, Кто говорил с этой женой, был один и единственный Господь Иисус Христос, <неизреченно составленный из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества><sup>195</sup>. Подобное этому можно, конечно, сказать и иным образом. А именно, поскольку Он есть Бог, Его можно считать Самим Господом славы; а поскольку Он стал человеком, который прославляется Богом по причастию, Он нуждается в славе, говоря: *Отче, прославь Сына Твоего* (Ин. 17, 1). Но один Господь, одна вера, одно крещение (Еф. 4, 5). Значит, подобно тому, как есть

ся превратное впечатление, словно здесь излагается некий сценарий, который соглашается играть Бог Слово: Он говорит от лица человека, с уничтожением в речах, которое подобает домостроительству (*οἰκονομικῶς*). Однако в «Диалогах о Святой Троице» (De Trin. 6. 623:1—624:30) более отчетливо выражено, что Христос в состоянии уничтожения как человек и иудей не отказывается от поклонения. К этой же точке зрения приближаются как «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joan. 1, 276:6—284:13 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 638—644]), так и более позднее сочинение «О правой вере к царевнам» (RF ad aug., ASCO 1, 1, 5, 31:29—32:3). Также и в данном случае понятно, что Христос поступает не напоказ: Он отвечает со стороны одной из «составляющих реальностей» Богочеловека, «поклоняющегося человечества», которое нуждается в прославлении. В «Схолиях на вочеловечение Единородного» (Schol., PG 75, 1407:30—44), в которых наиболее проявляется в общем несвойственная для богословия св. Кирилла «дуалистическая» тенденция, он уточняет, что Христос поклоняется и принимает поклонение соответственно разным естествам (*secundum aliud et aliud*). Однако и здесь он не анализирует психологию Христа как поклонника и очень скоро возвращается к «вертикальному» взгляду на Боговоплощение: в самой глубине Христос остается Тем, Кому поклонение воздается как должное (Durand 1964. P. 262. Примеч. 1).

<sup>194</sup> RF: Но я могу ответить, что говорить это «Кто» в отношении Христа — совершенно непристойно и невежественно, ведь Он никак не разделился (63:13—14).

<sup>195</sup> RF: из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества, поистине имея у Себя то, чтобы быть и именоваться вместе Богом и человеком (63:15—17).

одна вера во Христа и поистине одно крещение, хотя мы крестились и уверовали в Отца и Сына и Святого Духа, таким же точно образом и на таком же основании есть одно поклонение Отцу, и вочеловечившемуся Сыну, и Святому Духу. И Единородный никак не будет лишен того поклонения, которое должно быть приносимо Ему как от нас самих, так и от святых ангелов, даже если Он стал плотью и обитал с нами (ср. Ин. 1, 14) и наименован Первородным между многими братьями (ср. Рим. 8, 29). Не стоит ли рассмотреть, каким впредь могло бы быть слово веры (ср. Рим. 10, 8) о Нем? Ведь те, кто предпосчитут истинное рассуждение, не смогут утверждать, будто мы уверовали только в Слово, рожденное от Бога, обнажая Его тем самым от плоти. В свою очередь и мы не минуем этого вопроса, но дадим и объяснение.

<В — Какое именно?><sup>196</sup>

А — Дело в том, что мы верим ни в одного из подобных нам, ни, разумеется, в человека, но мы верим в Бога по природе и истине в лице Христа. Такому суждению будет способствовать и мудрый Павел, который пишет: *Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Христа, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить [нас] светом познания славы Его, в лице Иисуса Христа* (2 Кор. 4, 4—5). Вот же, ясно и отчетливо написано, что просвещение познания Бога и Отца просияло в лице Христа. Поэтому Он и сказал: *Видевший Меня видел Отца. Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9; 10, 30).

Но отпечаток (*χαρακτήρ*) Божества не телесен, он — в добавляющих только Божеству силе и славе. А это было во Христе невредимым, почему и Он настаивал, чтобы Его познавали также и через них, и желал, чтобы слушатели через превосходство Его деяний <устремлялись><sup>197</sup> к уразумению Его Боже-

<sup>196</sup> В RF отсутствует.

<sup>197</sup> RF: восходили (64:7).

ства, несмотря на то, что слегка унижала Его воспринятая плоть. Действительно, Он говорит: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то когда не верите Мне, верьте делам Моим* (Ин. 10, 37). И по-моему, Христос 5 сказал тогда именно это, поскольку знал, что это не может не послужить на пользу. Ведь раз они думали, что Тот, Кто во-  
 10 человекился ради нас, не есть Бог по природе, но всего лишь простой человек, такой, как мы, то из-за этого некоторые де-  
 лались неспособными принять веру в Него. Смирненно отсекая  
 робость и страх этих людей, относя веру к Божественной при-  
 15 роде в лице Отца, а вовсе не к свойственному нам унижен-  
 ному состоянию, Он провозгласил: *верующий в Меня не в Ме-  
 ня верует, но в пославшего Меня. И видящий Меня видит  
 пославшего Меня* (Ин. 12, 44—45). Тем самым разве не ска-  
 20 зал Он: «О послушные Моим словам, не мните обо Мне ни-  
 чего ничтожного и устремленного долу; но знайте, что, отда-  
 вая веру Мне Самому, видимому во плоти, вы станете веро-  
 вать не просто в некоего человека, но в Самого Отца, через  
 Меня, Сына, во всех отношениях равного Ему и не отличаю-  
 25 щегося от Него; ведь хотя Я и воплотился ради вас и усвоил  
 это униженное облачение, человечество, даже и так Я имею  
 равенство природы и действия с Отцом и совершенно невреди-  
 мо пребываю в тождестве славы с Ним»?

<В — По-видимому, так.><sup>198</sup>

25 А — Также и иным способом <ты можешь удостовериться><sup>199</sup>, что Он не отвергал веру, но принимал ее в собствен-  
 ном лице без какого-нибудь рассечения или различия, хотя и  
 <стал плотью><sup>200</sup>. А именно, когда Он исцелил слепорожден-  
 ного<sup>201</sup> и насадил в нем сладостный и непривычный ему свет, то

<sup>198</sup> В RF отсутствует.

<sup>199</sup> RF: можно удостовериться (64:24).

<sup>200</sup> RF: стал человеком (64:25).

<sup>201</sup> Тот же пример слепорожденного значительно позже св. Кирилл повто-  
 рит в «Схолиях на вочеловечение Единородного» (Schol., PG 75, 1408:3—18;

заслуженно вызывал у всех удивление. Однако, избавленный  
 от страдания был истязаем иудеями и исповедовал своего Вра-  
 ча. Христос же, повстречав Его, сказал: *Ты веруешь ли в Сы-  
 на Божия?* (Ин. 9, 35). И когда тот вскричал: *Кто Он, Го-  
 споди, чтобы мне веровать в Него?* (Ин. 9, 36) — возгла- 5  
 сил в ответ: *И видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же  
 сказал: верую, Господи! И поклонился Ему* (Ин. 9, 37—38).  
 Однако разве не очевидно для всех, что Божественная и вы-  
 сочайшая природа совершенно невидима? Ведь *Бога не видел  
 никто никогда* (Ин. 1, 18), как написано. Если же Слово Бога 10  
 Отца, отделив от Себя человеческую природу и как будто явив  
 только ее, решило, что следует верить в Него, обнаженное и  
 одно, почему же Оно не побуждает облагодетельствованного,  
 что нужно скорее восходить по аналогии (*ἀναλογιζέσθαι*)<sup>202</sup> к

греч. текст АСО 1, 5, 1, 11—27) и в послании «На святой символ» (Ер. 55,  
 АСО 1, 1, 4, 55:30—37 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 575]). Так же и в «Тол-  
 ковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилл, изъясняя Ин. 9, 37 (Comm. in  
 Joap. 2, 199:17—201:16 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 335—336]), соверша-  
 ет одно из самых сильных и точных критических выступлений против христо-  
 логического дуализма до 428 г. (с упоминанием выражения «человек Христа»).  
 Так же, как и в DI (680:4. С. 88:16—17), он обвиняет тех, кто придерживает-  
 ся учения о двух Сынах, что они лишь по видимости христиане (*Durand 1964.*  
 P. 266. Примеч. 1).

<sup>202</sup> Значение этого глагола у св. Кирилла хорошо иллюстрирует «Толкова-  
 ние на Евангелие от Иоанна» (Comm in Joap. 1, 383:4—19 [Рус. пер.: Творе-  
 ния 2001. С. 721]), где говорится о том, что неизреченная Божественная приро-  
 да может быть доступна нашему восприятию только через дела, которые она со-  
 вершает. Поэтому и апостол Павел повелевает от величия и красоты созданий  
 «соответственно этому идти (*ἀναλόγως ἕναι*) к созерцанию Творца». Так же  
 и Спаситель ссылается на свидетельство Своих дел и удостоверяет, что в Нем  
 виден Его Отец. Далее цитируются часто повторяемые св. Кириллом Ин. 10,  
 37—38 и Ин. 14, 9. Те же слова Писания «от красоты созданий сравнитель-  
 но (*ἀναλόγως*) познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5) приводятся и в  
 «Толковании на пророка Исаию» (Comm. in Is., PG 70, 752:46—47 и 816:1—  
 2 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 262 и 327]). Однако слово *ἀναλόγως* не имеет строго  
 технического значения, относящегося к тому умозаключению, по которому мы  
 восходим от творения к Творцу. То же «Толкование на Евангелие от Иоанна»

Божественной природе, какая бы Она ни была, а явилось телесно, так что Явившееся было видно глазами? В самом деле, Он сказал: *И видел ты Его, и Он говорит с тобою* (Ин. 9, 37). Разве не скажем мы, что Он показал плоть?

<sup>5</sup> <В — Разумеется.><sup>203</sup>

А — Так как же, наконец, плоть может быть Им, если не понимать это согласно единению, когда собственное Ему есть Он Сам? То же самое, конечно, справедливо и по отношению к нам. Ведь любой покажет неразделенно и вполне совершенно подобного нам человека — из души, говорю, и тела — показав только плоть.

<В — Согласен, ты сказал верно.><sup>204</sup>

А — Написал для нас и премудрый Иоанн, что много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20, 30—31). Не менее способно вызвать изумление у всякого и то, что так ясно и открыто провозглашает иудеям божественный Петр: *Начальники народа и старейшины! Если сегодня требуют ответа в благодеянии человеку немощному, как он исцелен; то да будет известно всем вам и всему народу Израильскому, что именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав* (Деян. 4, 8—10). И немного спустя снова: *и нет ни в ком ином спасения. Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, Которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12). Тогда Кто же погрузился в смерть, и был вос-

дважды (Comm. in Joan. 2, 412:9 и 412:26 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 505—506]) употребляет его, чтобы показать, каким образом можно заключать из деяний и существования Сына о деяниях и существовании Отца. И далее цитируются Ин. 10, 20 и Ин. 14, 9 (Durand 1964. P. 268. Примеч. 1).

<sup>203</sup> В RF отсутствует.

<sup>204</sup> В RF отсутствует.

крешен во славе, и родом из Назарета, как не Иисус Христос, то есть Тот, Кто прежде всякого века неизреченно рожден от Отца, а в последнее и пришедшее к краю века время — и телесно от жены? Так, стало быть, тот, кто принимает веру в Него, получит особенную почесть — он будет именоваться сыном Божиим; ведь сказано, что *тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1, 12—13). Дело в том, что дабы иметь Ему во всем первенство (Кол. 1, 18), Он, с одной стороны, родился <sup>10</sup> <через жену><sup>205</sup>.

С другой же стороны, поскольку Он есть начаток творения, воссоздаваемого через освящение Богом, то прежде всех других и Сам показан рожденным от Духа, <превосходя сочетание><sup>206</sup> мужа и жены; и не потому, что Он осуждает естество <sup>15</sup> на бесчестие и посмеяние — ведь *брак честен* (Евр. 13, 4) и *Сотворивший в начале, мужчину и женщину сотворил их* (Мф. 19, 4)<sup>207</sup>, — но уже некоторым образом причисляя человечество к большему и несравненно высшему. А именно, Он желает, чтобы еще и мы именовались рожденными от Духа, а <sup>20</sup> не от мужей. Действительно, Он говорит: *Отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах; все же вы братья* (Мф. 23, 8—9). Следовательно,

<sup>205</sup> RF: от жены (65:26).

<sup>206</sup> RF: не дожидаясь сочетания (65:28).

<sup>207</sup> Св. Кирилл только однажды отмечает ту нечистоту, которая заражает человеческую природу, распространяясь через плотское наслаждение (De adog., PG 68, 1008:3—4 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 657]). Обыкновенно он лишь подчеркивает превосходство безбрачия (De adog., PG 68, 960:22—30 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 629]; Comm. in Is. 5, 3, PG 1248:42—47 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 300]). Кроме того, Христос Своим присутствием в Кане отменил данное Еве проклятие «в болезни будешь рожать детей» (Быт. 3, 16), освятил «переход в бытие» возглавленной Им человеческой природы (Comm. in Joan. 1, 201:3—17 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 578—579]; Ер. 17, АСО 1, 1, 1, 40:10—16 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 197]) (Durand 1964. P. 272. Примеч. 1).

веровать в Него — дело совершенно безукоризненное. Более того, это даже вознаграждено забвением прегрешений. Ведь вот что пишет избранный Павел: *Однако же узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса* < ><sup>208</sup> (Гал. 2, 16). И я нисколько не поколеблюсь сказать, возвращаясь к тому, что уже и говорил прежде, что Христом Иисусом считается не обнаженное и Само по Себе Слово от Бога, но когда Оно восприняло человечество и <сплелось (ἐνεπλάκη)><sup>209</sup> с плотью. А на то, что Он таков, и видится таким, и пребывает в нашем облике, Отец указал святым апостолам, когда свыше раздался именно этот глас: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его послушайте* (Мф. 17, 5). Заметь же, Он не говорит: «В этом есть Сын Мой», чтобы случайно не подумали о Нем, будто Он существует отдельно, как иной в ином, но что Он есть один и Тот же Самый, через единение по домостроительству. А в том, что противиться этому — погрешительно и из числа вещей самых ненадежных, нас убеждает Иоанн, когда пишет таким вот образом: *Ибо это есть свидетельство Божие, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем. Верующий в Сына Божия имеет свидетельство Божие в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем* (1 Ин. 5, 9—10). Свидетельствовал же Он следующее: Тот, Кто вместе с плотью и в образе раба — единственным образом и в собственном смысле есть Мой Сын. <Но что же? Разве мы не согласимся, что><sup>210</sup> славная благодать, подаваемая че-

<sup>208</sup> В RF здесь добавлено окончание стиха: *чтобы оправдаться верою в Него* (66:2).

<sup>209</sup> RF: неслиянно (ἀσυνυχῆτως) сплелось (66:4). Очевидно, добавление сделано с целью устранить всякую интерпретацию этого глагола в «синусиастском» смысле (Durand 1964. P. 273. Примеч. 2).

<sup>210</sup> RF: Но мы неизбежно согласимся и с тем, что сама (66:16—18).

рез святое крещение, и творение жизни, которое есть в нем, и причастие Богу через освящение в Духе совершены через Иисуса Христа?

<В — Неизбежно!><sup>211</sup> В самом деле, упомяну о том, что говорит Иоанн: *Но идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3, 11).

<А — Так станем ли мы говорить, друг мой><sup>212</sup>, будто это дело такого, как наше, человечества — быть в состоянии крестить Духом Святым и огнем?

В — Как же такое может быть?

А — И однако же, говоря о Муже, Которого еще нет рядом и Который еще не видим, Иоанн утверждает, что именно Он крестит огнем и Святым Духом. Притом подает Он крещаемым не чуждого Себе Духа, как это прилично рабу или служителю, но как Бог по природе Он с высочайшей властью подает Его от Себя и собственного Себя, и через Него напечатлевает в нас Божественную печать. Согласись, что мы обновляемся как в образ Божий во Христа Иисуса не так, будто претерпеваем обновление телесного вида — ведь совсем наивно так думать, — но через причастие Святому Духу, обогащаясь в себе Самим Христом, чтобы уже в радости восклицать следующее: *Да возрадуется душа Моя о Господе, ибо Он облек меня в ризу спасения и одеждою веселия* (Ис. 61, 10). *Ибо все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал. 3, 27),<sup>213</sup> как сказано. < ><sup>214</sup>

В — Так разве мы крещены в человека, и разве мы скажем, что это правда? < ><sup>214</sup>

А — Удержись от злословия, человек! Что ты делаешь? Ты

<sup>211</sup> В RF отсутствует.

<sup>212</sup> RF: Но скажи мне, говорим ли мы (66:20—21).

<sup>213</sup> RF: А если уж кто-нибудь станет спрашивать: (66:31).

<sup>214</sup> RF: то и от нас услышит в ответ: (66:32).

же уносишь в землю нашу надежду! Ведь мы крещены не в простого человека, но в Бога вочеловечившегося и освобождающего от кары и древних прегрешений тех, кто принимает веру в Него. Поэтому и божественный Петр говорил, обращаясь к иудеям: *покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа* (Деян. 2, 38). Действительно, освобождая от греха тех, кто Ему предан, Он наконец помазует их собственным Духом, Которого и Сам, как Слово от Бога Отца, посылает и исходит от Своей собственной природы, а с другой стороны, поскольку Он по домостроительству словно бы учреждает общение с плотью через единение, то и как человек телесно дышит Им. А именно, Он дунул святым апостолам, сказав: *примите Духа Святаго* (Ин. 20, 22). Притом Он не мерою дает Духа (ср. Ин. 3, 34), по изречению Иоанна, но Сам от Себя посылает Его совсем так же, без сомнения, как и Отец. И потому мы видим, что божественный Павел, именно в этом отказавшись от всякого различия, иногда приписывает Его Богу и Отцу, а иногда — Сыну. В самом деле, он пишет: *но вы не по плоти живете, а по Духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности* (Рим. 8, 9—10).

В — Значит твердо решено, что Дух — собственный для Сына, притом совсем не только ввиду того, что Он есть Слово, явленное от Отца, но и когда полагается, что Он стал человеком, таким, как мы.

<А — Собственный, как подаваемый от Отца в единосущной Ему отрасли, рожденном от Него Слове, даже если и говорится, что Тот принял Духа, когда стал человеком, в собственной своей природе не имеющим Божественных свойств><sup>215</sup>. Поэтому, хотя Он и существует как Жизнь всего по

<sup>215</sup> RF: поскольку Он в собственной своей природе не лишен Божественных

причине неизреченного рождения от Живаго Бога, о Нем говорится, что Он оживотворяется вместе с нами. Но тогда можно увидеть, что Он с одной стороны — охотно уделяет собственной плоти славу подобающих Божеству деяний, а с другой стороны — усваивает относящееся к плоти, некоторым образом словно бы придавая это и Своей собственной природе через единение по домостроительству.

<В — Каким образом?><sup>216</sup>

А — Но разве <ты не скажешь><sup>217</sup>, что приходит свыше и с небес и быть в состоянии животворить все, чему Он пожелает послать жизнь, более всего подобает Тому, Кто по природе есть Слово от Бога Отца?

<В — Согласен.><sup>218</sup>

А — Так что же? <Можешь ты><sup>219</sup> допустить, что творить по Божески — свойственно человеческой природе?

В — Я-то, со своей стороны, — нет.

А — Тогда почему Он хотя и животворит нас как Бог, однако не через причастие только Святому Духу, но и тем, что предлагает для съедения воспринятую плоть?<sup>220</sup> А именно, Он

свойств (67:16—17). То есть в RF речь идет о Христе уже не как о человеке, но как о Боге, Который даже в воплощении не утратил свойств Своей природы. Видимо, и здесь св. Кирилл стремился к тому, чтобы исключить какую бы то ни было возможность понимания человечества во Христе как существующего обособленно (Durand 1964. P. 278. Примеч. 1).

<sup>216</sup> В RF отсутствует.

<sup>217</sup> RF: не скажут (67:21).

<sup>218</sup> В RF отсутствует.

<sup>219</sup> RF: может ли кто-нибудь (67:21).

<sup>220</sup> Преимущественно сотериологический подход св. Кирилла к вопросам христологии особенно отчетливо проявляется в данном рассуждении о Евхаристии, которая рассматривается главным образом как средство нашего обожения: именно единение плоти со Словом, Жизнью по природе, делает ее способной сообщать жизнь. Совсем иначе рассуждают об этом таинстве антиохийские богословы: для них это в первую очередь вопрос не о конечной цели таинства, но о его «структуре». Согласно им, Евхаристия установлена посредством одного духовного элемента и другого — материального, причем каждый сохраняет свою

сказал: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин. 6, 53). А когда однажды иудеи зло осмеивали Его, пытаясь отдать первенство, не знаю как, блаженному Моисею, и открыто говорили: «*Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Какое Ты дашь знамение, чтобы мы поверили Тебе?*» (Ин. 6, 31; ср. 6, 30). Что же совершаешь Ты, Который будто бы доставил нам тело с небесной высоты?», Он ответил: *Истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру* (ср. Ин. 6, 33). И кроме этого снова, чуть ли не пальцем указывая на Себя в собственном теле, сказал: *Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною* (Ин. 6, 51.56—57). Однако разве не вер-

природу (так что у них, по-видимому, исключается то, что много позднее было названо «пресуществлением»). Затем по аналогии они применяют эту схему и к Боговоплощению. Так Евферий Тианский, осужденный на Эфесском Соборе вместе с Несторием, пишет в своих «Опровержениях» (Confutations): «Таинственный хлеб — такого сорта, мы можем это утверждать, что не имеет значения, каков хлеб земной; но при этом верят и говорят, что это тело Христово. Если ты рассматриваешь этот хлеб исключительно в его природе, тогда то, что ты берешь, есть просто хлеб; но если ты веришь в благодать Духа, соединенную с ним, тогда то, что ты принимаешь, есть поистине тело Христово. Тогда что же? Так как мысленно ты воспринимаешь Духа, а взором тело, будет ли двумя хлебами вместо одного то, что ты воспринимаешь? Или лучше, поскольку есть один хлеб и есть одно тело, следует не принимать хлеб или отвергать Духа, чтобы не показалось, что мы принимаем два тела? ... Таким образом возможно, чтобы какая-то вещь была составлена из двух элементов и тем не менее была одной» (Ficker G. Euterius von Tyana, Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431. Leipzig, 1908. P. 20—21) (Durand 1964. P. 279. Примеч. 2).

но — сказать, что плоть не сошла с небес, а была от Девы, по Писаниям? Но Слово не может быть ядомым, и нам показано столь многими доводами, что Он собирает воедино <обе природы, словно бы смешав друг с другом их свойства><sup>221</sup>. Ведь и Никодиму, когда тот не постигал тайны и в недоумении восклицал: *как это может быть?* (Ин. 3, 9), Он ответил: *Если Я говорю вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий* (Ин. 3, 12—13)<sup>222</sup>. В свою очередь и иудеям, поскольку те, недугая 10

<sup>221</sup> RF: свойства природ через сближение по домостроительству (68:7—8).

<sup>222</sup> Св. Кирилл уже использовал этот отрывок (Ин. 3, 12—13) в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joann. 1, 224:14—29 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 596—597]), выступая против христологического дуализма: Господь примет на Себя то, что свойственно плоти, и «относит к храму от Девы» то, что свойственно Слову, тем самым устраняя всякое разделение Его на два лица (εις δύο πρόσωπα). В другом месте того же сочинения (Comm. in Joann. 2, 734:22—735:1 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 755]) он противопоставляет представлению о человеке «богоносном», которого придерживаются некоторые, «не разумеющие глубину таинства», истинное учение о том, что через соединение с плотью «сущий по природе Бог назвался и стал истинно Небесным Человеком». То же учение о Христе, Небесном Человеке, с опорой на те же стихи из Евангелия от Иоанна, он высказывает и в других сочинениях, написанных как до, так и после 428 г. (Ер. pasch. 8, PG 77, 569:15—42; Ер. 39, ACO 1, 1, 4, 17:25—18:26 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 542] и Schol., PG 76, 1406:6—18).

Из данного места DI не возможно заключить, имеет ли св. Кирилл в виду какую-либо ложную интерпретацию Ин. 3, 12—13. Однако еще св. Григорий Богослов обвинял аполлинаристов, что они, толкуя данное евангельское место, делали вывод о том, будто плоть Христа сошла с неба (Greg. Naz. Ер. 101, 30:1—7. TLG 2022/2 [Рус. пер.: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. СЛА, 1994. С. 10]). Св. Григорий Нисский разоблачает попытку Аполлинария лишить «сшедшего с небес» Христа сродства с земным человеком (Greg. Nyss. Antigr. adv. Apoll., 3, 1, 138:25—139:15. TLG 2017/8 [Рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 7. М., 1868. С. 69—70]). В своем позднейшем диалоге, «О том, что Христос один» (Quod unus sit Christus 723:16—22) св. Кирилл уже явно предполагает эту возможную двусмысленность и стремится ее устранить: «Христос считается небесным человеком не так, будто Он принес нам Свою плоть с неба, но потому, что Слово, будучи Богом, сошло с небес. И хотя

равным с Никодимом невежеством, принялись, не знаю как, осмеивать Его тогда именно, когда Он говорил, что Его собственное тело — животворящее, и что оно — с неба, Он сказал: *Это ли соблазняет вас? Что же, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде?* (Ин. 6, 61—62). Не скажем ли мы, что Еммануил рожден от жены?

<В — Как можно отрицать это?><sup>223</sup>

А — Тогда где Он был прежде? Или как Он восшел туда, где Он, по Его словам, пребывает, хотя соединенное с Ним тело рождено через Святую Деву? И не согласимся ли мы с тем, что плоть от земли, насколько она остается в пределах собственной природы, неспособна к тому, чтобы животворить?

<В — Истинно так.><sup>224</sup>

А — Так скажи мне, как плоть может быть животворящей? Или как то, что от земли, может также считаться сошедшим с небес?

<В — Я думаю><sup>225</sup>, что по причине единения с живым и небесным Словом.

<А — Знай, что ты рассудил><sup>226</sup> вполне верно и согласно со священными учениями. Действительно, иначе Он и не может творить по-Божески, причем тогда, когда рассматривается не помимо плоти. А помощником для своей речи я снова избираю божественного Павла, написавшего следующее: *Благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором Мы имеем искупление, прощение грехов, Который есть образ Бога*

Он обрел сходство с нами, претерпев рождение по плоти от жены, но даже вместе с плотью Он пребывает Тем, Кем и был, то есть, конечно же, Тем, Кто выше, с небес и превыше вьческих, как Бог» (*Dugand 1964*. P. 282. Примеч. 1).

<sup>223</sup> В RF отсутствует.

<sup>224</sup> В RF отсутствует.

<sup>225</sup> RF: Очевидно, полагаю я (68:21).

<sup>226</sup> RF: Ведь именно так мы станем рассуждать (68:21).

*невидимого, рожденный прежде (πρωτότοκος) всякой твари. Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли, — все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец (πρωτότοκος) из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоудно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив < ><sup>227</sup> Кровию креста Его и земное и небесное (Кол. 1, 12—20). Вот же, снова Павел открыто говорит о Нем, что Им и для Него создано все, и что Он поистине прежде всего, и что Им все стоит; а также, что Он есть первенец из мертвых, умиротворивший Своєю Кровию и земное и небесное. Кто тогда первенец из мертвых, если не Христос Иисус, то есть Слово во плоти и с плотью? Ведь Слово, будучи Богом, <никак не может умереть><sup>228</sup>, и нельзя представить, что человек, такой, как мы, есть Творец всего, если не принять во внимание, что творит Он как Бог, даже когда рассматривается не помимо плоти после единения. А с другой стороны, Он есть и первенец из мертвых в силу того, что явился как человек, притом не лишаясь из-за вочеловечения Божественного бытия. <Ты думаешь, эти наши слова нужно исправить?*

В — Никоим образом!><sup>229</sup>

А — Но ты и в других местах можешь увидеть, что духовные мужи заняты точно такими же речами. Ведь Иоанн говорит: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, И Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 1—3).

<sup>227</sup> RF: через Него (69:2).

<sup>228</sup> RF: никоим образом не может умереть, если, конечно, остается в пределах собственной природы (69:7).

<sup>229</sup> В RF отсутствует.

В свою очередь пишет и Павел: *один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все* (1 Кор. 8, 6). Однако если действительно было разделение после того, как Слово соединилось с плотью, я имею в виду, такое разделение, чтобы можно было различать как бы двоицу сынов, как это тебе представляется, как тогда все могло быть создано Иисусом Христом? И однако же, все создано Им. Значит, вполне очевидно, что природные свойства и отличительные особенности, присущие Слову, сущему от Отца, по-прежнему сохраняются за Ним даже тогда, когда Оно <стало плотью><sup>230</sup>. Стало быть, отваживаться на рассечение — дело ненадежное. Ибо один есть Господь Иисус Христос, Которым все сотворил Отец.

<В — Истинно так.><sup>231</sup>

А — Поэтому Он творит по-Божески и животворит, как Жизнь, слагаясь из свойств как человеческих, так и превышающих человека в некое посредствующее единство. В самом деле, Он есть *посредник между Богом и людьми* (1 Тим. 2, 5), по Писаниям, Бог по природе, хотя и не лишенный плоти, и истинный человек, хотя и не просто такой, как мы, будучи тем, чем Он и был, даже когда стал плотью. Ибо написано, что *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Действительно, разве не принимаем мы веру в то, что Еммануил рожден в последние времена этого века от Святой Девы < >?<sup>232</sup>

<В — Конечно. Мы же не станем противоречить Божественным Писаниям.

А — Но эти самые «вчера» и «сегодня», скажи мне, друг мой, не могут ли указывать на настоящее и на уже минувшее?

В — Согласен.><sup>233</sup>

<sup>230</sup> RF: явилось как человек (69:19).

<sup>231</sup> В RF отсутствует.

<sup>232</sup> RF: и Богородицы (69:26).

<sup>233</sup> RF: Как это может не быть истиной? Но эти самые вчера и сего-

А — Тогда как Он может быть в минувшем, если еще не принял рождения по плоти?

<В — Потому что><sup>234</sup> Он был Словом, и был в начале, и поскольку Он явлен от вечного и неизменяемого Бога и Отца, то имеет и Сам в собственной природе вечность и неизменность.

<А — Хвалю твое мнение: это так, и это очень верно. Однако, о благородный, не мог бы ты разъяснить еще один вопрос?

В — Какой же?<sup>235</sup>

А — Разве не является «Иисус Христос» именем совершенно новым для Слова и совпадающим со временами вочеловечения?

В — Да ведь это показано нам столь многими речами.

А — Тогда заметь, говорится, что Христос, а не Слово само по себе (*μωοειδως*), *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Но как может быть неизменной и постоянной в тождестве себе человеческая природа, в то время как она претерпевает движение, и прежде всего движение из несуществующего в бытие и жизнь?

В — Значит, действительно у нас Священное Писание погрешает против истины и говорит, что прежде существовало то, чего не было вчера?

А — Я-то совсем не могу сказать так и поистине далек от этого. Именно Иисус Христос *вчера и сегодня и во веки Тот же*. И я менее всего стану отрицать древность и непоколебимость Слова, даже когда Оно стало плотью. Напротив, я буду думать, что через единение с собственной плотью Оно снова обнаруживается, как бывшее «вчера» и существовавшее прежде. В самом деле, безумные иудеи, не принимая веры, гнуша-

дня, о христолобивый царь, могут указывать на настоящее и уже минувшее (68:27—29).

<sup>234</sup> RF: Стало быть (69:30).

<sup>235</sup> В RF отсутствует.

лись Им и устремлялись побить Его камнями. Ведь они недоумевали, почему Тот, в Ком они видят человека, такого, как мы, Сам о Себе свидетельствует, что обладает старшинством превосходящей человека древности, говоря как Бог: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь (Ин. 8, 58). И это, когда незадолго до того они сказали: Тебе нет еще пятидесяти лет, и Ты видел Авраама? (Ин. 8, 57). Так же и Иоанн говорил: < ><sup>236</sup> Идущий позади меня<sup>237</sup> стал впереди меня, потому что был прежде меня (Ин. 1, 15). Однако каким образом он, увидев и назвав Еммануила неким мужем, говорит, что Тот, Кто родился позднее и после него, стал впереди Него и прежде? < ><sup>238</sup>

В — Ставшим впереди и прежде он называет Его из-за Его славы, по крайней мере, как я склонен это понимать.

А — И тем не менее <не потребуется много доводов, чтобы ты увидел><sup>239</sup> ложность и невежественность такого воззрения. А именно, если принять «впереди» как указание на превосходство в славе, на том же основании мы, пожалуй, скажем, что «позади» несомненно указывает на второстепенное по чести. <Тогда уже осталось, как кажется, безрассудно предполагать><sup>240</sup>, будто Христос уступает славе Иоанна и бежит позади него. Ведь Иоанн сказал: позади меня<sup>241</sup> идет муж (Ин. 1, 30).

В — Какая нелепость! Но ведь мы не станем думать, будто это так, верно уразумевши написанное в псалмах: Ибо кто во облацех уравнился Господеви? <И кто><sup>242</sup> уподобится Богови<sup>243</sup> в сынех Божиих? (Пс. 88, 7).

<sup>236</sup> RF: Сей есть Тот, о Котором я сказал: (Ин. 1, 15) (70:15—16).

<sup>237</sup> Син. пер.: за мною.

<sup>238</sup> RF: Но вероятно, кто-то скажет: (70:18).

<sup>239</sup> RF: небольшое рассуждение покажет нам (70:20—21).

<sup>240</sup> RF: Тогда у нас поневоле выйдет (70:23—24).

<sup>241</sup> Син. пер.: за мною.

<sup>242</sup> В RF отсутствует.

<sup>243</sup> RF: Господеви (70:26), что соответствует и славянскому переводу.

А — Стало быть, древность должна быть приписана Ему даже вместе с плотью, как Богу по природе, соединенному с плотью и имеющему обыкновение блага собственной природы сообщать Своему телу.

<В — Ты сказал превосходно><sup>244</sup>

А — А что это именно так и что сказанное — верно, ты можешь <узнать, друг мой,><sup>245</sup> и из других свидетельств, если только пожелаешь. Действительно, Бог сказал через одного из святых пророков о Христе от семени Давида по плоти: И ты, Вифлеем, дом Евфрафов, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных (Мих. 5, 2; ср. Мф. 2, 6). Писал и Павел о сынах Израиля: все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос (1 Кор. 10, 2—4). Так прими во внимание, что в силу единения по домостроительству во Христе Иисусе присутствует та древность, которая в собственном смысле принадлежит Слову. Разве эти слова Писания не ясны? Ведь сказано весьма определенно, что Тот, Кто из Вифлеема и от жены, как человек, имеет происхождение из начала века. И в самом деле, вочеловечившийся Бог Слово был в начале и прежде всех веков, и Он был камнем, напояющим жаждущий Израиль неожиданными и проливающимися против всякой надежды потоками, хотя по плоти и по человечеству Он был рожден в последние времена и помазан Богом и Отцом, чтобы быть посланником <в мир.><sup>246</sup> Ведь и Христом Он был наименован не по иной какой причине, благодаря этому<sup>247</sup>.

<sup>244</sup> В RF отсутствует.

<sup>245</sup> RF: тотчас узнать (70:29).

<sup>246</sup> RF: в этот мир (71:8—9).

<sup>247</sup> Как в этом диалоге, так и в других сочинениях (Ер. pasch. 8, PG 77, 568:34—38 и Quod unus sit Christus 726:19—21), св. Кирилл объясняет, что

Христом был и камень, согласно Павлу. <Или, может, ты в этом сомневаешься?

В — Нисколько!<sup>248</sup>

А — Пусть же вступит в борьбу и содействует нашей речи также премудрый Иоанн, который собирает две природы, чуть ли не <заставляя слиться (μισγύκεϊαν ἄγων) силу свойств, подобающих каждой из них><sup>249</sup>. Ведь смотри, что он говорит: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1, 1—2). Вот же, ясно сказано, что Сущее от начала было видимо и переносило осязание. И действительно, Фома вскрикнул: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20, 28), когда пальцами измерил ребро Его тела и отверстия от гвоздей. А божественный Лука говорит нам, что святые апостолы были очевидцами и служителями Слова (ср. Лк. 1, 2). Потому что бестелесный стал видим и неосязаемый — осязаем, не имея <более><sup>250</sup> плоти от земли чуждым для Себя покровом, но сделав ее Своим собственным храмом, будучи познаваем <вместе с ней><sup>251</sup> как Бог и Господь.

имя Христа подходит Слову только в силу помазания и, стало быть, относится к Воплощению. Но как и апостол Павел в цитируемом здесь стихе, он часто употребляет имя Христа в отношении Слова и до восприятия Им человечества. Так, в «Толковании на пророка Исаию» (Comm. in Is. 3, 5, PG 70, 844:32—33 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 358]) говорится о Иисусе Христе, древле говорившем через Моисея. В книгах «О поклонении и служении в духе и истине» (De adog. 9, PG 68, 625:16—18 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 429]) объясняется, что ангелы святые «только через одного Христа, в Святом Духе» (Durand 1964. P. 294. Примеч. 1).

<sup>248</sup> В RF отсутствует.

<sup>249</sup> RF: связывая воедино (συνδέων εἰς ἕνωσιν) силу свойств, присущих каждой из них (71:12).

<sup>250</sup> В RF отсутствует.

<sup>251</sup> RF: и в ней и вместе с ней (71:23).

Тебе известно и то, что написал божественный Павел: *Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем; и потому, живем ли или умираем, — всегда Господни. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми* (Рим. 14, 7—9). Значит, твердо решено, что Он поистине обрел владычество и над живыми, и над мертвыми не по другой какой причине, <как><sup>252</sup> по той, и только по той, что Он умер и был воскрешен.

<В — Твердо решено.

А — Тогда о Ком же, почтеннейший, мы говорим, что Он погрузился в смерть и снова ожил?

В — Очевидно, что о Сыне.

А — Ты хорошо сказал, что о Сыне, и, конечно, я похвалю тебя за это. Но хотел бы я узнать от тебя:><sup>253</sup> смертно ли и удерживается ли тлением Слово от Бога Отца, или Оно, как жизнь, за пределами смерти и выше тления?

<В — Признаю последнее.><sup>254</sup>

А — Далее, как Он был причтен к мертвым (ср. Пс. 87, 5)? Ведь Слово Само по Себе никак не может умереть. < ><sup>255</sup>

В — Поскольку умерла Его плоть, то и о Нем сказано, что Он это претерпел.

<А — В высшей степени верно и непогрешимо!><sup>256</sup> Следовательно, не помимо плоти, но <вместе с ней><sup>257</sup> и посред-

<sup>252</sup> RF: кроме как (71:29).

<sup>253</sup> RF: Стало быть, о Ком мы говорим, что Он погрузился в смерть и снова ожил, если не о Сыне, что очевидно? Но что о Сыне, любой согласится с этим. Тогда в чем вопрос? А вот в чем: (71:29—31).

<sup>254</sup> RF: Но разве не всем ясно, что как Жизнь, Оно крепче смерти? (71:33).

<sup>255</sup> RF: Итак, мы утверждаем, что (72:1).

<sup>256</sup> В RF отсутствует.

<sup>257</sup> RF: в ней (72:2).

ством ее увенчан славой владычества Тот, Кто по закону плоти и в природе такой, как наша, умер и воскрес. Он обнаруживает человеческое страдание в том, что умер, и Божественное действие в том, что ожил, чтобы через обе эти вещи Его познавали и таким, как мы, и Тем, Кто выше нас, как Бог и <Господь всего, и чтобы Его, явившегося среди нас, видели вместе с Отцом><sup>258</sup>. Признавая Его таким, Нафанаил восклицал: *Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев* (Ин. 1, 49). И Сам Он говорил Своим ученикам: *Вы же называете Меня Господом и Учителем, и правильно говорите, ибо Я точно то* (ср. Ин. 13, 13). А удостоверая это делом, Он отпускает грехи и дает власть против нечистых духов, чтобы изгонять их и врачевать всякую немощь в народе (ср. Мф. 10, 1). И разве не во имя Иисуса Христа Назорея (Деян. 3, 6) был уврачеван тот увечный ногами, который сидел перед Красными воротами? А сколь долгую немощь и совершенно не поддающуюся исцелению болезнь отложил Эней, которому божественный <Павел><sup>259</sup> сказал: *Эней! Исцеляет тебя Иисус Христос* (Деян. 9, 34).

<sup>20</sup> <В — Поистине так.><sup>260</sup>

А — Так значит, будучи отовсюду оттесняемы к истине, очень усердно отыскивая мысль Священных Писаний и следуя мнениям отцов, мы веруем, что Тот, Кто от корня Иессеева, Кто от семени Давида, Кто от жены по плоти, Кто вместе с нами под законом, как человек, и превосходит нас, будучи, как Бог, выше закона, Кто ради нас и вместе с нами в

<sup>258</sup> RF: чтобы видели, что стал Господом всего Тот, Кто и прежде плоти царствовал вместе со Своим Отцом (72:5—6).

<sup>259</sup> RF: Петр (72:14), что стоит и в некоторых рукописях DI, и соответствует тексту Деяний (*Durand 1964. P. 298*). Анализируя разночтения рукописей, Ж. Дюран полагает, что ошибочное упоминание имени апостола Павла вместо апостола Петра, сделанное, возможно, самим св. Кириллом, было исправлено им в RF (*Durand 1964. P. 298. Примеч. 1*).

<sup>260</sup> В RF отсутствует.

мертвых и Кто выше нас, будучи Сам по Себе животворящим и Жизнью, поистине есть Сын Божий. При этом мы ни человечество не лишаем Божества, ни Слово не обнажаем от человечества после невыразимого <сплетения (συμπλοκήν)><sup>261</sup>, но исповедуем одного и Того же Сына из двух вещей (ἐκ δυοῖν πραγμάτων)<sup>262</sup>, Который несказанно открывается как некое

<sup>261</sup> RF: и непостижимого единения (ἕνωσις) (72:21). Св. Кирилл в донесторианский период часто использует συμπλοκή и однокоренные слова для описания воплощения. Например: «рожденное от Бога Отца Слово некоторым образом скручено через сплетение как бы с плотью (διὰ τῆς οἰονεί πρὸς σάρκα συμπλοκῆς)» (*De adog., PG 68, 636:5—7* [Рус. пер.: Творения 2000. С. 434]); «Слово, будучи Богом, как бы сплелось (πέπλεκται) с плотью и кровью» (*Graph. in Pent., PG 69, 561:2—3* [Рус. пер.: Творения 2001. С. 353]); «Слово как бы сплетено (ἐνεπλάκη) с плотью и кровью» (*Graph. in Pent., PG 69, 632 A* [Рус. пер.: Творения 2001. С. 398]). Употребляет он συμπλοκή и в семнадцатой «Пасхальной гомилии», 429 г. (Ер. расч. 17, PG 77, 776:14). Стало быть, в течение некоторого времени в начале несторианских споров он не считал нужным отказываться от этого выражения, прежде использовавшегося им столь свободно (*Durand 1964. P. 299. Примеч. 2*).

<sup>262</sup> Πράγμα — первый термин, который св. Кирилл использовал для обозначения двух природ во Христе. В других случаях он использует просто прилагательное среднего рода, например, ἐκ δυοῖν τελείων, «из двух совершенных» (*DI 694:35. С. 115:14—15; Graph. in Pent. PG 69, 297:30* [Рус. пер.: Творения 2001. С. 184]). Защищая перед Феодоритом свое первое анафематствование, он отождествляет πράγμα и ὑπόστασις (*Apol. contra Theod., ACO 1, 1, 6, 112:15—16* [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 449. Правда, здесь не передано это употребление двух синонимичных слов]). Во второй книге «Против Нестория» он пользуется этим термином сначала в отношении человека, составленного из двух неподобных «вещей», души и тела (*Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 33:8 ... ἄνθρωπος γὰρ εἰς ἀληθῶς συγκεῖμενος ἐξ ἀνομοίων πραγμάτων. См. также: Ер. 50, ACO 1, 1, 3, 92:17* [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 557]), а затем и в отношении Христа (*Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 33:32 ... ἐκ δυοῖν καὶ ἀνομοίων πραγμάτων. См. также Ер. 1, ACO 1, 1, 1, 18:18—19; Ер. 17, ACO 1, 1, 1, 38:6* [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 195]; *Apol. contra Orient., ACO 1, 1, 7, 40:27 и 43:33* [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 421 и 424]; *Comm. in Joan. 2, 694:7—8 ... τοῖν δυοῖν πραγμάτων τῇν εἰς ἐν ἀναπλοκῆν* [Рус. пер.: Творения 2002. С. 724: «соединение воедино двух сторон»]). В восьмой «Пасхальной гомилии» он подкрепляет свою формулу ἐκ δυοῖν πραγμάτων авторитетом св. Афанасия: «Таким образом, как сказал о том в своих писаниях и благоче-

## ОТДЕЛ I

единство обоих, разумеется, вследствие высочайшего единения, а не по причине превращения природы.

Сколько великую пользу получают принимающие такое учение, покажет Христов ученик, говоря: *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1 Ин. 4, 15). А что в силу того, что Слово стало плотью и вселилось в нас (ср. Ин. 1, 14), Иисус Христос, Который от семени Давида, по природе и истинно есть Сын Божий, пусть запечатлеет премудрый Иоанн такими словами: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5, 20), и через Него и с Ним Богу и Отцу слава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Перевод с древнегреческого,  
вступительная статья и примечания  
К. Б. Юлаева

стивейший наш отец и епископ Афанасий, в Том же Самом [Христе] произошло сочетание (*σύνθεσις*) двух неподобных по природе вещей (*διὰ πραγμάτων ἀνομοίων κατὰ τὴν φύσιν*), разумеется, Божества и человечества. Но один из обеих (*ἐξ ἀμφοῖν*) Христос» (Ер. расч. 8, PC 77, 572:1—6). Среди творений св. Афанасия можно найти подобное выражение только в первой книге «Против Аполлинария», где говорится, что в имени Христос «заключается значение того и другого (*ἐκτέρω τῶν πραγμάτων*), и Божества и человечества» (*Athap. Alex. De incar. c. Apoll., PC 26, 1116:26—28* [Рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. С. 329—330]). Ж. Дюран, хотя категорически отрицает подлинность книг «Против Аполлинария», однако вполне допускает, что св. Кирилл ссылается именно на них как на творение св. Афанасия. У самого св. Кирилла предельной точкой в развитии этой формулы будет выражение *ἐκ διῶ φύσεων* («из двух природ») в первом письме к Суккенсу (Ер. 55, АСО 1, 1, 6, 153:21). Как известно, это выражение греческие епископы долго отстаивали на Халкидонском Соборе, пока не были вынуждены римскими легатами заменить его на более безупречное *ἐν διῶ φύσεσιν* («в двух природах») из послания св. папы Льва Великого (*Durand 1964. P. 299. Примеч. 3*).