

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

ТЕРМИНЫ ΟΥΣΙΑ И ΦΥΣΙΣ И УЧЕНИЕ  
О «ДВОЙНОМ ЕДИНОСУЩИИ» ХРИСТА  
В БОГОСЛОВИИ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО  
И СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

УДК 276 (273.913)

*Аннотация*

Публикация рассматривает один из проблемных аспектов полемики между последователями Халкидонского Собора и его противниками относительно понимания терминов «природа» и «сущность». В IV в. усилиями отцов первых двух Вселенских Соборов и главным образом отцов-каппадокийцев были установлены терминологические различия для категорий «общего» и «частного». Уже к концу IV в. эти категории однозначно использовались для выражения категории «общего» бытия, то есть противоположного «ипостаси» и «лицу» для выражения категории «частного». После Халкидонского Собора (451 г.), во время полемики вокруг учения о «двух природах» во Христе, противники Халкидона ради объяснения своего монофизитского учения о воплощении изобрели новое толкование категорий «общего» и «частного». Именно Севир Антиохийский был его разработчиком, однако привлекал при этом и предшествующую церковную традицию, основанную на авторитете свв. Григория Богослова и Кирилла Александрийского. В толковании Севира термин «природа» должен изменять свое значение «общего» и переходить в категорию «частного», если речь заходила о воплощении Сына Божьего, а термин «сущность» выражать абстрактную сущность Божества и человечества, потеряв свою связь с «природой». Такая позиция была обусловлена отказом признавать во Христе две природы после воплощения. Это влекло за собой противоречия и в тринитарной доктрине, которая отцами Церкви всегда рассматривалась без отрыва от учения о воплощении. Противник Севира, халкидонит Иоанн Кесарийский Грамматик, противопоставил Севиру традиционное понимание каппадокийской терминологии, сплетенное воедино с позицией св. Кирилла Александрийского и Халкидонского Собора.

*Ключевые слова:* Иоанн Кесарийский Грамматик, Севир Антиохийский, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, природа, сущность, ипостась, лицо, Троица, Христос, христология, богословие, триадология, общее, частное, индивидуальное, единосущный.

В полемике с Иоанном Грамматиком Севир Антиохийский, как представляется из его текстов, подвергал сомнению одно из важнейших и неотъемлемых положений христианского учения о «двойном единосущии» Христа<sup>1</sup>. Как известно, необходимость сформулировать это положение возникла еще в IV в. в полемике с арианами и Аполлинарием Лаодикийским на первых двух Вселенских Соборах. Это учение было крайне важно для православных отцов Никейского Собора (325 г.). В исповедании веры, составленном на Соборе, говорится, что «Сын единосущен Отцу», Который «воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился». То есть Сын, рожденный от Бога Отца по Божеству и от Девы Марии по человечеству, был тождественен Отцу по сущности и нам по человечеству. Именно так это положение понималось свв. Афанасием Александрийским, Григорием Богословом и другими отцами IV–V вв., когда оно стало учением всей Церкви. Иными словами, учение о Святой Троице и воплощении Ее второй ипостаси, Сына Божьего, рассматривалось совокупно, поскольку Сын — Тот же Самый, Который предвечно родился от Отца, и Тот, Который родился от Девы Богородицы. Св. Григорий Богослов в полемике с Аполлинарием перенес терминологические категории общего и частного в христологию<sup>2</sup>. Св. Кирилл Александрийский не был здесь исключением, что важно отметить в контексте полемики

<sup>1</sup> Можно согласиться с мнением отца Олега Давыденкова, считающего, что Севир старается исходить из существующей церковной традиции, восходящей к тринческой терминологии великих Каппадокийцев. Однако он совсем не склонен отождествлять понятие сущность с природой, что допускалось Каппадокийцами, и признавать во Христе после воплощения две сущности или тем более природы, как это делал св. Григорий Богослов (см.: Давыденков О., иер. 2007. С. 74 и далее).

<sup>2</sup> См.: Первое послание к пресвитеру Кледонию (*Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 36–69.*)

между последователями Халкидона и его противниками — Иоанном Кесарийским<sup>3</sup> и Севиром.

Позиция Севира разделять употребление терминов *φύσις* и *οὐσία* в христологии основывается скорее на нетрадиционном понимании понятий «общего» и «частного». Здесь, как и в случае с термином «природа», он пытается дать свое толкование концепции «сущности» в христологии, которое зачастую может значительно отличаться от традиционного. Основываясь именно на своем понимании термина, Севир в некоторых местах своих сочинений достаточно двусмысленно выражается о том, как понимать, что Христос был единосущен Богу по Божеству и имел единосущную всем людям человеческую природу. Для понимания терминологической разницы в употреблении понятия «сущность» в богословии Севира Антиохийского и Иоанна Грамматика, необходимо, как нам представляется, разобрать два положения из учения Севира: сохранялось ли в его богословском языке понятие о реальном двойном единосущии Христа после воплощения или нет и принимал ли он учение о полноте двух сущностей во Христе после воплощения. Это позволит нам сравнить взгляды Севира и Грамматика на учение о единосущии Лиц Святой Троицы, на учение о Боговоплощении, а также понять, в каком значении эти богословы оперируют термином «сущность».

Пониманию некоторых важных мест в терминологии Севира могут послужить, в качестве сравнительных положений, три мнения, которыми он оперировал в полемике с Иоанном Кесарийским: 1) нельзя отождествлять термины «природа» и «сущность» в христологии, так как сущность может включать в себя много ипостасей, а природа нет<sup>4</sup>;

<sup>3</sup> Немецкий исследователь К.-Х. Утеманн видит в учении о двойном единосущии последовательную линию между Никейским (325 г.) и Халкидонским Соборами (451 г.). Эта позиция, по его мнению, сполна была выдержана Иоанном Кесарийским в полемике с монофизитами в защиту двух единосущных природ во Христе (см.: Uthemann 1997. P. 62–63).

<sup>4</sup> *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 22 (P. 146:33–36): «En manifeste ostendimus quomodo, ex duabus naturis dicentes, non intelligamus ipsas naturas esse substantias secundum communem significationem, quae multarum hypostasium comprehensivae sunt» (здесь и далее, в тех случаях где это не оговорено специально, ссылки на сочинения Севира Антиохийского приводятся по изданию: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* / Ed., trad. J. Lebon. Louvain, 1933 (CSCO 111, 112)).

2) если употреблять термин «сущность» в значении «природы» в христологии, то получаются «два единосущных» субъекта, или две ипостаси<sup>5</sup>; 3) если говорится «из двух природ», то не следует считать, что природы имеют то же самое значение, что и сущности в общем смысле (*communem significationem*), в противном случае можно утверждать, что вся Троица воплотилась в весь человеческий род<sup>6</sup>.

Из сказанного Севиром мы видим, что принятие тождества «природы» и «сущности» приведет, по его мнению, к двум субъектам или двум ипостасям во Христе и в то же время к совершенно абсурдному выводу о том, что вся Святая Троица воплотилась в весь человеческий род. В практическом плане для Севира очень удобно разделять употребление этой пары терминов в христологии. Однако это неизменно подталкивало его к такому же их применению в учении о Троице, что создавало для Севира серьезные противоречия с уже сложившейся традицией понимания терминологии, на которую он сам ссылается. Вербально Севир допускает употребление термина «природа» как выражающего концепцию «общего» наряду с «сущностью» по отношению к Святой Троице. В послании «К Марону» он говорит об этом. Однако, переходя к учению о воплощении, Севир переводит термин «природа» в разряд только «частного» понятия<sup>7</sup>, что вызывает вопро-

<sup>5</sup> «Scito ergo quod dicendo duas substantias, duas quoque hypostases dicis, etiamsi latere velis» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 33 (Р. 209:23–24)).

<sup>6</sup> «At non annuimus, ut dicit, confiteri hypostaticam unionem totius substantiae divinitatis et totius substantiae humanitatis» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 27 (Р. 169:26–28)). Севир говорит это во многих местах своих сочинений. Как правило, это высказывание является выводом из 1-го вышеприведенного положения. См., например: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* 1, 22 (Р. 146:33–147:9).

<sup>7</sup> В своем послании «К Марону» Севир поясняет значение трех терминов: «сущность», «ипостась», «природа». По его утверждению, термин «природа» может принимать значение как «сущности», так и «ипостаси». С ее помощью мы, говорит Севир, можем определять природу животных, птиц, а также всего человеческого рода. Помимо этого, термин «природа» следует относить и к индивидуальному человеку, как, например, Петр, Павел или Иоанн. В первом случае мы используем термин «природа» для выражения категории «общего», то есть в том же самом значении, что и «сущность», но когда по отношению к природе Павла она имеет значение «индивидуальной ипостаси». Следовательно, когда мы называем Святую Троицу «одна природа»,

сы. Как и где проходит эта грань разделения, Севир не уточняет. Если воплощается Тот же Самый Сын Божий, то Он имеет природу Божества единосущную Отцу и Святому Духу. Она не иная по отношению к другим ипостасям Святой Троицы. Следуя до конца линии утверждения Севира, необходимо согласиться с двумя неприемлемыми положениями: Сын Божий имеет свою собственную Божественную природу, отличную от природы Отца и Святого Духа, поскольку только она воплотилась; если природа едина для всех трех лиц Святой Троицы, как утверждал Севир в послании «К Марону», то воплотилась вся Троица. Ничего подобного Севир не утверждает, но, напротив, ссылается на свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова, которые, по его мнению, придерживались той же позиции. Однако мы не находим у них такого учения. Подобное мнение принадлежит исключительно Севиру, поскольку оно необходимо для обоснования его монофизитского учения о воплощении.

Рассмотрим важнейший текст св. Григория Богослова, на который ссылается и Севир<sup>8</sup>, — фрагмент из первого послания «К Кледонию». Здесь св. Григорий разъясняет категории «общего» и «частного» касательно термина «природа»:

Действительно, хотя и две природы (φύσεις) — Бог и человек, как в человеке душа и тело<sup>9</sup>, но не два сына, не два Бога. Как здесь не два челове-

ясно, что «природа» употребляется в значении «общего» или «сущности». Однако, когда говорится «единая природа Слова воплощенная», «природа» употреблена здесь в значении «частного» или в значении «индивидуальной ипостаси», обозначая единую Ипостась того же самого Слова так же, как ипостась Петра, или Павла, или любого другого человека. И далее Севир добавляет, что относительно воплощенного Слова термин «природа» может обозначать только «ипостась». Таким образом, для Севира употребление одного и того же термина отличается в триадологии и христологии (Brooks 1973. P. 197). Похожее объяснение Севира мы находим во второй книге «Против Грамматика» (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 2 / Ed., trad. J. Lebon. Louvain, 1929 (CSCO. Scriptori Syri 93, 94 (versio))*). P. 53–55).

<sup>8</sup> *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1, 8 (P. 32, 8–16)*.

<sup>9</sup> Важно, что св. Кирилл использует ту же аналогию, что и св. Григорий Богослов. Человек, по мнению св. Кирилла, это единое «живое существо» (τὸ ζῶον), которое состоит из двух элементов: разумной души и воодушевленного тела. Эти два компонента составляют человеческую природу, не смешиваясь друг с другом, и, не поглощая одно

ка, хотя Павел наименовал человеком внешнее и внутреннее в человеке<sup>10</sup>. И если необходимо сказать кратко, то это есть иное и иное, из которых Спаситель (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτῆρ*), потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем, но не имеет [в Спасителе] места иной и иной (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*); да не будет! Поскольку [природы] в равном отношении есть одно в теснейшем общении (*τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει*) вочеловечившийся Бог и обоженный человек... Когда же говорю «иное и иное» (*ἄλλο καὶ ἄλλο*), то не имею в виду то, как в Троице. Ибо там иной и иной (*ἄλλος καὶ ἄλλος*), чтобы не слить Ипостаси, а не иное и иное (*ἄλλο καὶ ἄλλο*), поскольку единое есть три (*ἐν γὰρ τὰ τρία*), в которых Божество<sup>11</sup>.

На основании этого текста можно очень хорошо понять, как св. Григорий употреблял термин «природа» в тринитарном богословии и учении о воплощении, что и составляет предмет полемики Севира и Иоанна Кесарийского. Здесь мы видим прямую противоположность тому, что утверждал Севир в своем письме «К Марону». Св. Григорий указывает на терминологические сходства и различия учения о Святой Троице с учением о воплощении, используя терминологию в одном и том же значении как в первом, так и во втором случае. Он говорит, что природы, из которых Спаситель, суть «иное и иное» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο*), то есть они не являются одним природным единством, поскольку их две — одно видимое, другое невидимое, один Бог, другой человек, тогда как в Святой Троице не существует «иное и иное» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο*), поскольку природа у Трех Лиц одна, а не две, как в вопло-

другое, сохраняются в этом единстве, образуя единого человека. Все люди, говорит св. Кирилл, состоят «из двух разных природ» (*ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων*). Плоть отлична от души и имеет свой логос (*λόγος*), равно как и душа имеет свой логос и отличается от плоти. Их совершенное отличие заключается в том, что плоть смертна, душа же, напротив, бессмертна. Подобным образом, считает св. Кирилл, необходимо понимать и воплощение. Еммануил состоит из Божества и человечества, отличающихся друг от друга по подобию души и тела в человеке (см.: *Cyrellus Alexandrinus. Ad monachos // ACO 1, 1, 1, 19. P. 15*).

<sup>10</sup> 2 Кор. 4, 16.

<sup>11</sup> *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed., etab., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 44–46, 19–21.*

щенном Христе<sup>12</sup>. Поясняя значение термина «природа», св. Григорий приводит в качестве сравнения термин «ипостась» и на том же самом примере показывает ее терминологическое различие с «природой» как «общего» и «частного». Во Христе, говорит он, не может быть «иной и иной» (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*), то есть двух или более ипостасей, как в Святой Троице, где подобных «иных» Три: Отец, Сын и Святой Дух, чтобы не слить Ипостаси, — в которой, напротив, единая природа у всех Трех Лиц.

Очевидно, что св. Григорий употребляет здесь термин «природа» в категории «общего», тождественного «сущности», в одном и том же значении как в триадологии, так и христологии, не делая отличия, на котором настаивает Севир в послании «К Марону». Более того, св. Григорий этим примером показывает, что триадология и христология — это две неразрывные части догматического учения, которые должны рассматриваться в едином контексте. Поэтому на основании этого фрагмента мы можем сделать вывод, что св. Григорий употреблял термин «природа» как для обозначения Божества и человечества во Христе, так и для указания на единую природу Святой Троицы без какого-либо терминологического отличия.

Св. Кирилл Александрийский высказывает ту же идею, что и св. Григорий Богослов, сближаясь с ним и терминологически. В первом послании «К Суккенсу» он говорит следующее:

Один Христос, Сын и Господь, тот же Самый Бог и человек, — не иной и иной (*οὐχ ἕτερον καὶ ἕτερον*), но Один и Тот же Самый, Который и существует, и мыслится как то и другое (*ἄλλο ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν τοῦτο κάκεινο ὑπάρχοντα καὶ νοούμενον*). Поэтому иногда Он как человек говорит по домостроительству то, что свойственно человеку, а иногда как Бог произносит речи с приличествующей Божеству властью<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> По мнению К.-Х. Утеманна, св. Григорий Богослов не допускал никакой разницы в употреблении термина «природа» ни в триадологии, ни в христологии, как настаивал на этом Севир (см.: Uthemann 1997. P. 62–65).

<sup>13</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. Ad Succensum 1 // АСО 1, 1, 6 (P. 153:9–12)*. Дополнит сказанное св. Кириллом фрагмент из другого его сочинения «О правой вере к благочестивым царикам». Особенно важен здесь пример с Лазарем, где св. Кирилл, вопреки

Следует отметить и то, что св. Кирилл говорит о двух «иных», отличных друг от друга природах, которые не просто мыслятся, но и существуют, и действуют в соответствии с собой. Относительно терминов φύσις и οὐσία у св. Кирилла Александрийского в учении о Святой Троице также наблюдается сходство с позицией св. Григория Богослова

Севиру, говорит о двух природах и действиях Христа после воплощения: «Если, говорят, вы решили исповедовать одного Христа, воплотившееся, то есть вочеловечившееся, Слово Божие, тогда как Он не знает о дне конца мира? Так вот, мы утверждаем, что не познать, когда произойдут они. Тайна Божья не может быть чем-то необычным или же, иначе, неприличным для творения. Ибо кто уразуме ум Господень? (Ис. 40, 13) — как написано. И если говорится, что Сын был немного умален перед ангелами (Евр. 2, 7), разумеется, поскольку Он стал человеком, хотя по Божеству Он за пределами всего творения, тогда что удивительного, если скажут, что Он вместе с ангелами не знает тайны Бога, будучи при этом Его премудростью и силой? (1 Кор. 1, 24) Далее, как премудрость Отца могла бы не познать того, что сокрыто в Нем? Если даже о Духе говорится, что Он все проникает и глубины Божии (1 Кор. 2, 10), а Дух — Христов, тогда как Он мог не познать того, что в совершенстве знает Дух Его? Следовательно, пусть даже скажут, что Он по-человечески не знает, однако Он знает как Бог. И хотя Он спрашивает о том, где положен Лазарь (Ин. 11, 34), как будто Ему позволено было по человечеству не знать этого, Он поступил как Бог, воскресив его из мертвых. Таким образом, относя к доместроительству с плотью свойственное человечеству (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), подобающее Божеству мы благочестиво сохраним для рожденного от Отца Слова, даже когда Он стал таким, как мы» (*Cyrillus Alexandrinus. Ad augustas // АСО 1, 1, 5 (Р. 34, 3–17)*). Невозможно здесь не провести параллель с еще одним текстом св. Григория Назианзина из второго послания «К Кледонию» против последователей Аполлинария Лаодикийского, где святитель, также используя евангельский сюжет с Лазарем, иллюстрируя учение о двух природах и действиях во Христе: «Но кто же не подивится их учености? Сами они ясно различают касающееся Христа и то, что Он родился, был искушен, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают человечеству, а то, что он был прославлен ангелами, победив искусителя, накормил народ в пустыне и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству (τῆ θεότητι); также говорят, что слова: “Где положили Лазаря?” (Ин. 11, 34) свойственны нашему [человечеству] и [что] сказанное: “Лазарь, гряди вон” (Ин. 11, 43) и воскресение четверодневного мертвеца принадлежит тому, что выше нас, равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребен, относится к завесе, а то, что Он уповал, и воскрес, и восшел на небо, относится к внутреннему сокровищу. После этого обвиняют они нас, будто бы вводим две природы (δύο φύσεις) совершенные и противоборствующие и разделяем сверхъестественное и чудное единение (ἕνωσις). Им надлежало бы или не делать того, в чем обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают» (см.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed., etab., trad. par P. Gally. P., 1974 (SC 208). P. 82–84, 19–29*).



и каппадокийского богословия. В послании «К монахам» Египта св. Кирилл рассуждает о единосущии Божества Христа-Логоса с Отцом и Святым Духом. Святитель исповедует здесь Никейскую веру и употребляет вышеназванные термины в тождественном значении. Он говорит, что Сын является Богом от Бога, Светом от Света, Истинным Богом от Истинного Бога, единосущным Отцу (*ἁμοούσιον τῷ Πατρὶ*) и немного дальше повторяет ту же фразу, но вместо *ἁμοούσιον τῷ Πατρὶ* он употребляет выражение *κατὰ φύσιν*. Затем он говорит, что «Единосущная Троица соединяется в единую природу Божества» (*ἁμοούσιος Τριάς εἰς μίαν Θεότητος ἐνοῦται φύσιν*)<sup>14</sup>. Из этого примера мы можем заключить, что св. Кирилл употребляет термины *φύσις* и *οὐσία* по отношению к тому, что есть обще всем трем Лицам Святой Троицы, не делая между ними терминологического различия<sup>15</sup>.

Таким образом, термин *φύσις* в богословском языке свв. Григория Богослова и Кирилла Александрийского может употребляться как в тринитарном учении, обозначая единую природу Отца, Сына и Святого Духа, так и в христологии для указания на две природы во Христе после воплощения. Такая позиция расходится с утверждением Севира в послании «К Марону» о якобы раздельном употреблении термина «природа» в этих областях христианского учения.

Развитие такая позиция Севира получила в учении противника Халкидона, философа Иоанна Филопона (ок. 490—575 гг.)<sup>16</sup>, о так называемой «частной природе»<sup>17</sup> и в конце VI — начале VII века в полемике

<sup>14</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. Ad monachos* // АСО 1, 1, 1 (Р. 13:31). С одной стороны, по Божеству (*κατὰ τὴν Θεότητα*), с другой стороны, по человечеству (*κατὰ τὴν ἀνθρώπιότητα*), делая вывод, что Христос есть совершенный по Божеству и по человечеству (*Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον*) (см.: *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 39, 5* (Laetentur coeli) // АСО 1, 1, 4 (Р. 17:10)).

<sup>15</sup> Св. Кирилл, обращаясь к Никейскому символу, говорит, что Один и Тот же Тот, Который родился от Отца в вечности, и Тот, Который был рожден по человечеству от Девы Марии. Он подчеркивает единство субъекта, основываясь на вере никейских отцов, где Господь Иисус Христос есть Сын Бога Отца, рожденный прежде всех веков, который воплотился и вочеловечился от Девы Марии (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula altera ad Nestorium* // АСО 1, 1, 1 (Р. 26:20—29; 27:1—12)).

<sup>16</sup> Lang 2001b; Относительно его трактата «О Троице» см.: Lang 2001a. Р. 23—40.

<sup>17</sup> См.: Беневич, Бурлак 2009. С. 49—50. Здесь приведен отрывок из перевода

двух монофизитских патриархов, у которых возник спор именно о понимании терминологии «общего» и «частного». Дамиан Александрийский, в частности, попытался соединить традиционное понимание этих терминов с концепцией, предложенной Севиром. Петр Антиохийский искал решение в сомнительной доктрине, близкой к савелианству<sup>18</sup>.

Также следует отметить, что понятие «сущности», а следовательно, и «единосущия», не понималось Севиром как природное. Это следует из его обвинения в адрес Иоанна Кесарийского в том, что тот вводит две ипостаси, исповедуя во Христе «два единосущных». Это, по мнению Севира, происходит, если уравнивать по значению термины «природа» и «сущность». Причем Севир вменяет в вину Иоанну то, чего тот никогда не утверждал. Иоанн Грамматик не употребляет термин «единосущный» в мужском роде, который мог бы спровоцировать это обвинение, но сознательно оперирует прилагательным среднего рода *ὁμοούσια*<sup>19</sup>, что схоже с *ἄλλο* (также ср. р.) св. Григория Богослова из

дошедшего до нас на сирийском языке сочинения Иоанна Филопона «Посредник» (CPG 7260).

<sup>18</sup> Речь идет о патриархе Антиохийском Петре (581–591 гг.) и Александрийском Дамиане (557/8–606/7 гг.). Первый учил, что три Божественные ипостаси являются лишь свойствами, которые имеют свои отличительные качества: нерожденности, рожденности и исхождения. Второй проповедовал, что необходимо признавать только одну Божественную сущность, природу и Божество, признавая реальное, а не вымышленное единство сущности. Эта единая субстанция, по его мнению, есть общая природа Отца, Сына и Святого Духа, но в то же время «Троица» и «Божество» — это не взаимозаменяемые термины, поскольку «один из Троицы», но не «одно из Троицы»: целая сущность стала воплощенной во Христе, но не Отец и Дух (см.: *Petrus Callinicensis patriarha Antiochenus. Contra Damiani I, quae supersunt libri secundi / Ederiderunt, anglice reddiverunt R. Y. Ebied, A. Van Roey, L. R. Wickham. Louven, 1994 (CCSG 29). P. XXII; Ebied, Van Roey, Wickham 1981).*

<sup>19</sup> Это видно из греческого текста, где Иоанн говорит, что Христос единосущный, и далее продолжает, говоря о двух составляющих: «...ὄμο μεν ὁμοούσια ὁμολογούτες» (*Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos. Opera quae supersunt / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977 (CCSG 1). P. 51:77–79*), в то время как Севир намеренно, чтобы обвинить Иоанна в несторианстве, передает, что Иоанн учит о двух единосущных «consubstantiales» (в сирийском стоит мужской род) (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1, 21 (P. 140:9–11)*). Здесь также напрашивается аналогия с *ἄλλος καὶ ἄλλος* и *ἄλλο καὶ ἄλλο*: здесь Севир не замечает разницы, либо нарочно обвиняет Иоанна Кесарийского в ереси.

первого послания «К Кледонию», указывая тем на природу. Иоанн хочет сказать о двух единосущных природах во Христе, но не ипостасях, в чем его пытается обвинить Севир. Грамматик употребляет термины «природа» и «сущность» в каппадокийской традиции как взаимозаменяемые и противоположные по своему значению термину «ипостась».

Позиция Севира Антиохийского, таким образом, расходится с позицией святых Григория и Кирилла о единой сущности и природе Сына с природой Отца и единосущия Сына человеческому роду, признавая их частными, отдельными друг от друга природами. Понятие «сущность» для Севира здесь не имеет реального значения, в противном случае это могла бы быть вторая ипостась, но выражает собой некую абстракцию либо понимается Севиром как свойство или качественная принадлежность<sup>20</sup>.

Еще один важный момент, на который следует указать, касается понимания Севиром того, что значит термин «сущность» не в терминологическом, а в онтологическом смысле. В христианской православной традиции есть четкое понимание того, что полнота сущности не определяется ее количеством, а именно, что Сыну Божьему присуща вся полнота Божественной сущности, но не ее часть, равно как и дру-

<sup>20</sup> Именно на такой позиции стоял монофизитский патриарх Петр Антиохийский (см. выше). Прот. Иоанн Мейендорф приводит по этому поводу отрывок из письма Севира к Экумению (*Severus Antiochenus. Epistula 6 // A Collection of Letters of Severus of Antioch / Ed., transl. E. W. Brooks. Turnhout, 1973 (PO 12). P. 176–177*), где Севир говорит, что как различие, так и тождество в единой природе сохраняются под видом естественных свойств принадлежащих Эммануилу природ, поскольку плоть не превратилась в природу Слова и Слово не преложилося в плоть. Поэтому Севир, считает отец Иоанн, всегда отказывался говорить, что Христос был единой сущностью. Это исключило бы любой дуализм в свойствах и всякую возможность рассматривать Христа как единосущного нам. Предположительно, Севир различал во Христе две сущности, постигаемые отвлеченно, то есть как некий род, включающий множество конкретных ипостасей (см.: Мейендорф И., прот. 2000. С. 45–46). Иерей Олег Давыденков со ссылкой на В. В. Болотова (Болотов 1994. С. 341) говорит, что, наряду с признанием реального единосущия в учении Севира, в то же время нельзя не признать, что в христологии Севира понятие «сущность» приобретает более абстрактный характер и сближается по значению с понятием «свойство» (*ιδιότης*). Такое определение может напрашиваться потому, что у Севира в терминологическом смысле все определяет «природа», которая может быть только одна, обособленная от других природ. Ее подобие другим определяется либо по общим свойствам-качествам, либо по сущности. Иными словами, это просто субстрат (см.: Давыденков О., иер. 2007. С. 72–74).

гим Лицам Святой Троицы. В третьем пункте, как мы указали выше, Севир осуждает Иоанна Грамматика за недопустимое отождествление терминов «сущность» и «природа». Если это допустить, утверждает Севир, то было бы верно сказать, что вся Святая Троица воплотилась во весь человеческий род. Однако в подобных случаях, как известно, речь не идет о количественной полноте сущности. Иными словами, что вместе с Сыном воплотился и Отец, и Святой Дух во все человеческие ипостаси, но речь идет о том, что в каждой ипостаси Святой Троицы пребывает вся полнота Божественной природы, которая не делится на части как некое количество, так чтобы при воплощении ее одна часть воплотилась бы в Сыне, а другие две — нет как не принадлежащие Сыну. Такое понимание всегда было чуждо христианской святоотеческой традиции. «Сущность», или «природа», по учению отцов Церкви, и в частности св. Григория Богослова, во всей полноте неделимо пребывает в каждом из Лиц Святой Троицы, равно как и каждый конкретный человек обладает всей полнотой человечества в своей ипостаси<sup>21</sup>. Подобные обвинения со стороны Севира могут еще раз доказывать, что он мог представлять Святую Троицу как отдельно существующие природы, соединенные между собой абстрактной сущностью<sup>22</sup>, поэтому «природа» не может быть для него синонимом термина «сущность» как в христологии, так и в триадологии — это противоречит его выводам. Поэтому в послании «К Марону», скорее всего, дана вербальная формулировка о тождестве терминов «сущность» и «природа» в отношении тринитарного учения, которого Севир на самом деле не при-

<sup>21</sup> Мы можем указать несколько самых важных из них, где свт. Василий напрямую касается этой темы (см.: *Basilius Caesariensis. Epistula 38* / Trad. Y. Courtonne. P., 1957. P. 81–93). Важность письма состоит в том, что оно затрагивает области различий *οὐσία* и *ὑπόστασις*, а также тождества терминов *φύσις* и *οὐσία*, с помощью которых выражается концепция общности Лиц Божества в Троице и человеческих индивидуумов между собой. В других своих посланиях св. Василий также касается этой важной темы: «К монахиням» (52), «Список исповедания веры» (125), «К неокесарийскому ученому» (210), «К Терентию комиту» (214), «К Амфилохию» (236).

<sup>22</sup> Если употребить аристотелевские категории, то «природа» для Севира — это так называемая «первая сущность», которая имеет конкретное или индивидуальное бытие, «сущность» же сама по себе — это так называемая «вторая сущность», которую можно определить как некий субстрат или качество.

держивался. В представлении Севира сущность выражает совершенно иную категорию бытия, нежели природа веци.

В качестве возражения на подобные обвинения, выдвигаемые против Севира Иоанном Кесарийским, приведем пример традиционного православного понимания учения о Святой Троице и воплощении. В одном из фрагментов «Апологии Халкидонского Собора» Грамматик отвечает на упреки противников Халкидона<sup>23</sup>. Суть полемики передается в заглавных словах отрывка:

Против тех, которые говорят: если вы исповедуете, что Христос имеет две сущности (*οὐσίαις*), то в таком случае вся Святая Троица воплотилась во все человечество (*ἀνθρώπων ὅλητα*)<sup>24</sup>.

И далее Иоанн объясняет, что значит «две сущности» во Христе. Он приводит оппонентам не какое-то новое учение, прежде неведомое, но дает уже известное для всех, традиционное объяснение о полноте и совершенстве сущности всех Лиц Святой Троицы:

Они [противники] полагают, что равным образом разделена (*μεριστήν*) сущность Божества и [что] часть ее в Отце созерцается, часть в Сыне, часть в Духе Святом, как каждая Ипостась отдельно (*ὑποστάσεως ἐκ μέρους*), но не во всех свойствах [полноты] Божества [Отец, Сын и Дух Святой] познаются. Мы же не впадаем в такое безумие как разрезание и разделение того, что в Божественной сущности, но мы утверждаем, что каждая отдельная Ипостась являет полное познание [всех] божественных признаков (*γνωρίσματα*)... Таким образом, мы исповедуем единосущную Троицу как совершенно ту же самую сущность (*τῆς αὐτῆς οὐσίας*), во всех Трех Лицах познаваемую. Поскольку и Отец имеет совершенную сущность Божества, равно и Сын, и Дух Святой, поэтому Отец есть совершенный Бог, равно и Сын, и Дух Святой есть совершенный Бог<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Iohannes Caesariensis presbyteros et grammaticos. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977 (CCSG 1). P. 50–51) (см. весь фрагмент 3, 1:33–69).

<sup>24</sup> *Ibid.* (P. 50:33–35).

<sup>25</sup> *Iohannes Caesariensis. Opera...* P. 50:36–49.

И далее Иоанн переходит от учения о Троице к христологическому изложению догмата так же, как это делал св. Григорий Богослов в первом послании «К Кледонию». Кесариец использует категории «общего» и «частного», основанные на той же терминологии:

Ибо о Них говорит Павел, проповедник истины: «*В Нем [Христе] обитала вся полнота Божества телесно*»<sup>26</sup>. Итак, не говорится, что Отец воплотился, но что целое Божество (πᾶσα ἡ Θεότης) пребывает во всей полноте во всех Трех ипостасях: в Отце, Сыне и Святом Духе, в каждой ипостаси находясь всецело, как и говорит Спаситель: «*Вся дела Отца моя суть*»<sup>27</sup>; то есть какие признаки сущности у Отца, такие же и у Бога Слова, и притом воплощенного, но не так, как словно бы Отец есть Сын, а Сын есть Отец, ибо эти наименования указывают на взаимную их связь... но каким образом исповедующие совершенство Его человечества могут говорить, что не вся человеческая сущность входит в Его [Христа] состав, как исповедуем мы. Поскольку не присоединяется часть (μέρος) Его, как говорит Аполлинарий... но [мы говорим], что вся сущность есть плоть, воодушевленная душой разумной и мыслящей. Ибо, содержась в нем всецело, это общее (κοινῶς) каждому человеку, она-то, разумеется, и есть сущность, как и было сказано<sup>28</sup>.

Здесь мы видим, что Иоанн Кесарийский отвергает все обвинения, выдвигаемые в адрес халкидонитов. В этом отрывке он отвечает на обвинение, приведенное в самом начале отрывка, опровергая также и необоснованные обвинения Севира, перечисленные нами выше. В первой части цитаты Иоанн говорит о единосущной и нераздельной сущности Отца и Сына и Святого Духа, которая не делится на три части, но пребывает во всей полноте во всех Трех Божественных Ипостасях Святой Троицы. Иоанн употребляет понятие «сущность» в том же значении, что и термин «природа», противопоставляя их двум другим — «ипостаси» и «лицу». Во второй части отрывка Иоанн говорит о воплощении.

<sup>26</sup> Кол. 2, 9.

<sup>27</sup> Ин. 16, 15.

<sup>28</sup> *Iohannes Caesariensis. Opera...* P. 50:49–51:67.

Он отрицает какое-либо деление сущности Божества или природы в Святой Троице при воплощении, равно как и человеческой сущности, и настаивает на совершенной полноте обоих компонентов в воплощенном Христе, признавая именно природное единосущие.

Таким образом, в христологии так же, как и в триадологии Иоанн Кесарийский применяет те же самые категории и терминологию, разработанную отцами-каппадокийцами и ставшую уже традиционной к началу VI в. Очевидно, что свв. Григорий Богослов и Кирилл Александрийский употребляют здесь термины «природа» и «сущность» как выражающие категорию «общего» бытия в одном и том же значении в триадологии и в христологии, не делая отличия, на котором настаивает Севир<sup>29</sup>. На примере св. Григория особенно ясно видно, что триадология и христология — это две неразрывные части христианского учения, которые должны рассматриваться в едином контексте и без отрыва друг от друга. Поэтому здесь мы можем сделать вывод, что отцы употребляли термин «природа» как для обозначения Божества и человечества во Христе, так и для указания на сущность Святой Троицы без какого-либо отличия. В этом же контексте рассматривался и термин «сущность», основанием чему служил символ Никейского Собора и его понимание отцами Церкви, такими как св. Афанасий Александрийский, Каппадокийцы и св. Кирилл Александрийский. Отказ Севира Антиохийского признавать во Христе две природы после воплощения является следствием его монофизитской христологии, где термин «природа» принимает на себя «индивидуальное» значение. Это ведет Севира к реинтерпретации и отказу от основополагающего учения о единосущии двух природ во Христе, где сущность приобретает абстрактное значение, отличное от онтологической природы Божества и человечества, и теряет свое реальное существование. Кроме того,

<sup>29</sup> В христологии св. Кирилла Александрийского мы находим различное употребление термина «природа» в христологии. Наряду с «общим» значением, термин выражает и «конкретное» значение, однако это объясняется полемикой св. Кирилла с Нестором, который учил о двух природах и двух ипостасях во Христе после воплощения. Но в отличие от Севира св. Кирилл никогда не отрицал наличие человеческой природы во Христе после воплощения, признавая ее полное единосущее с человеческой природой, и употреблял данный термин для обозначения человеческой природы во Христе.

остается большим вопросом, является ли природа Сына единосущной природе Отца и Святого Духа в богословии Севира.

В этом состоит принципиальное отличие Иоанна Кесарийского от Севира Антиохийского, который предлагает совсем иной подход в интерпретации терминологии «общего» и «частного», разделяя ее на два разных понятийных аппарата — триадологический и христологический, что представляется необоснованным с точки зрения всей святоотеческой традиции.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Болотов 1994 — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4. [*Bolotov V. V. Lektsii po istorii drevnei Tserkvi (Lectures on the history of the ancient Church). Moscow, 1994. T. 4.*]
- Давыденков О., иер. 2007 — *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. [*Davydenkov O., ier. Khristologicheskaiia sistema Sevira Antiokhiiskogo (Christological system of Severus of Antioch). Moscow, 2007.*]
- Мейендорф И., прот. 2000 — *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. иер. Олег Давыденков, примеч. А. И. Сидоров. М., 2000. [*Meiendorf I., prot. Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox theology) / Per. ier. Oleg Davydenkov, primech. A. I. Sidorov. Moscow, 2000.*]
- Lang 2001a — *Lang U.* Notes on John Philoponus and the tritheist controversy the sixth century // *Oriens Christianus*. 2001. Bd. 85. S. 23—40.
- Lang 2001b — *Lang U.* John of Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. A study and translation of the Arbiter. Leuven, 2001.
- Ebied, Van Roey, Wickham 1981 — *Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist dossier. Leuven, 1981 (*Orientalia Lovaniensia Analecta 10*).
- Uthemann 1997 — *Uthemann K.-H.* Diefinitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon / Hsgb. von J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. P. 54—117.*



ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Беневиц, Бурлак 2009 — Антология восточно-христианской богословской мысли / Сост. Г. И. Беневиц, Л. В. Бурлак. М. — СПб., 2009. Т. 2. [Antologiia vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli (Anthology of Eastern-Christian theological thought) / Sost. G. I. Benevich, L. V. Burlak. Moscow — Saint Petersburg, 2009. T. 2.]
- Brooks 1973 — A Collection of Letters of Severus of Antioch / Ed., transl. E. W. Brooks. Turnhout, 1973 Vol. 1–2 (PO 12/2, 14/1).

*Abstract*

**Kozhukhov Sergius, deacon. The terms οὐσία and φύσις and the teaching on the «double consubstantiality» of Christ in the theology of John of Caesarea and Severus of Antioch**

The publication explores on of the problem aspects of the polemic between the followers of the Council of Chalcedon and its opponents concerning the understanding of the term “nature” and “essence”. In the IV century, thanks to the efforts of the first two Ecumenical councils and especially the Cappadocian Fathers the categories of the “common” and “particular” received their precise definitions. Closer to the end of the IV century these categories were uniquely used for expressing the category of “common” existence as opposed to “hypostasis” and “person”. After the Council of Chalcedon (451), during the polemic about the teaching of the “two natures” of Christ, the opponents of Chalcedon, to explain their monophysite teaching on the incarnation, invented a new interpretation of the category of “common” and “particular”. It was Severus of Antioch who was it inventor, however is founded his ideas in an older tradition, which was based on the authority of Sts. Gregory the Theologian and Cyril of Alexandria. According to Severus the term “nature” must change its meaning of “common” and be used as a category of the “particular”, if one was to talk about the incarnation of the Son of God, while the term “essence” must express the abstract essence of the divine and humanity, having lost its connection with “nature”. Such a stance was necessitated by a resistance to accept two natures in Christ after the incarnation. This lead to controversies in the Trinitarian doctrine, which was always regarded be the Church Fathers as inseparable from the teaching of the incarnation.

Severus’ adversary, the Chalcedonite John of Caesarea the Grammarian, juxtaposed Severus and the traditional understanding of Cappadocian terminology, together with the teachings of St. Cyril of Alexandria and the Council of Chalcedon.

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

*Keywords:* John of Caesarea the Grammarian, Severus of Antioch, Gregory the Theologian, Cyril of Alexandria, nature, essence, hypostasis, person, Trinity, Christ, Christology, theology, Triadology, common, particular, individual, consubstantial.