

ОТДЕЛ II  
ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦЕВ  
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

---

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

РАЗЪЯСНЕНИЕ ДОГМАТОВ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ПРЕДИСЛОВИЕ  
И ПРИМЕЧАНИЯ ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)

**УДК 239 (801.82)**

*Аннотация*

Публикуемый в русском переводе трактат свт. Кирилла «Разъяснение догматов» является продолжением вышедшего ранее в «Богословском вестнике» его же трактата «Ответы Тиверию диакону с братией», с которым «Разъяснение» весьма близко по содержанию и поднимаемым вопросам. Данное сочинение представляет собой ответы на одиннадцать вопросов, предложенных святителю палестинскими монахами относительно библейских антропоморфизмов, по темам сотериологии и эсхатологии, а также о толковании отдельных мест Священного Писания. Перевод основной части «Разъяснения» предваряется письмом к свт. Кириллу палестинских монахов, в котором они сообщают о догматических спорах в соседней области и высказывают просьбу разрешить догматические затруднения. Ответом на это письмо и является текст «Разъяснения догматов», в котором свт. Кирилл отвечает также на вопросы об образе Божиим в человеке, о сотворении души, о первородном грехе, а также о том, наступило ли уже воздаяние за грехи, о котором говорится в притче о богаче и Лазаре, и может ли Бог сделать бывшее не-бывшим. Публикуемым текстам предшествует предисловие, в котором рассматривается вопрос об адресатах сочинения, его датировке, дается обзор его содержания, указывается на издания текста и рукописную традицию.

*Ключевые слова:* Кирилл Александрийский, греческая патристика, патристическая экзегеза, древнеармянская переводная литература, антропоморфизмы, антропоморфиты, образ Божий, антропология, сотериология.

Настоящая публикация является продолжением представленного в предыдущем номере «Богословского вестника» трактата свт. Кирилла

Александрийского «Ответы Тиверии диакону с братией»<sup>1</sup>. В предлагаемом здесь трактате «Разъяснение догматов»<sup>2</sup> также даются ответы на недоуменные вопросы (числом одиннадцать), предложенные группой палестинских монахов. Трактат предваряется обращенным к святителю письмом, где сообщается о догматических спорах, возникших в соседней области, и высказывается просьба разрешить связанные с этими спорами догматические затруднения. В этом прошении упоминается уже полученная ими ранее от святителя «книга, разрешающая спор о наших правых догматах», которой со всей вероятностью являются «Ответы». Отсюда можно заключить, что его адресаты в «Разъяснении» — то же братство диакона Тиверия<sup>3</sup> и что этот трактат составлен какое-то время спустя после первого<sup>4</sup>, который написан однозначно не ранее ноября 431 г. и, предположительно, не позднее 433 г.<sup>5</sup> Содержание «Разъяснения» дополнительных данных для уточнения датировки не дает, не располагаем мы для этого и какими-то сторонними сведениями.

Оба трактата перекликаются и по содержанию. Ряд глав «Разъяснения» в несколько ином аспекте затрагивает уже поднимавшиеся в «Ответях» темы: о бестелесности Бога и причине применения к Нему в Священном Писании антропоморфных и зооморфных выражений (гл. 1)

<sup>1</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. Далее — «Ответы».

<sup>2</sup> *Cyrrillus Alexandrinus. De dogmatum solutione* (СРГ 5231). Далее — «Разъяснение». В рукописной традиции именно такое заглавие, «Разъяснение догматов», отсутствует (см. ниже). Но как «Трактат о разъяснении догматов» (*Ἡ παραγραφαὶ ἡ περὶ δογματῶν ἐπιλύσεως* = *Tractatus de dogmatum solutione*) это сочинение упоминается в составленном сторонниками Халкидонского Собора антимонифизитском «Кирилловом флорилегии» (*Florilegium Cyrillianum*. Сар. 120 (Hespel 1955. P. 163)). Ранее нами был предложен другой вариант наименования этого сочинения: «Разрешение догматических вопросов» (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 249). Л. Уикхэм (Wickham 1983) сообщает ему название: «Вероучительные вопросы и ответы» (*Doctrinal Questions and Answers*).

<sup>3</sup> Подтверждением служит и то, что в рукописной традиции оба трактата представлены совместно, а в некоторых рукописях «Разъяснение» прямо надписывается как адресованное братству Тиверия (см. ниже).

<sup>4</sup> Pusey 1872. Vol. 3. P. VIII. Тем не менее Ф. Пьюзи в своем издании помещает «Разъяснение» раньше «Ответов Тиверии», следуя порядку, в каком они расположены в той рукописи, которой он пользовался (Ibid.). В новейшем издании Л. Уикхэма (Wickham 1983) трактаты располагаются уже в хронологическом порядке.

<sup>5</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015.

и об образе Божиим в человеке, а именно: следует ли различать «образ» и «подобие» Божие в человеке (гл. 3) и не является ли человек «образом образа» Божия, то есть собственно «образом» Сына (гл. 4). Вопрос об образе Божиим в человеке затрагивается и во 2-й главе, главная тема которой — объяснение того, что нужно понимать под «дыханием жизни», дарованным Богом человеку при творении (Быт. 2, 7), при этом в объяснении делается акцент на особой роли Святого Духа как в освящении первозданного человека, так и в домостроительстве спасения. В 5-й главе обсуждается, можно ли говорить о преуспевании человеческой души в будущей жизни. В 6-й главе, объясняя, почему человек, омытый от прародительского греха в крещении, не передает этого освящения непосредственно своему потомству, святитель излагает учение о наследовании прародительского греха и об отпущении грехов и победе над смертью во Христе. Далее рассматривается ряд библейских мест. Объясняется, к чему относится видение Иезекииля о воскресении мертвых костей (Иез. 37, 7–10) и нельзя ли считать это пророчество уже исполнившимся (гл. 7). Применительно к притче о богатом и Лазаре (Лк. 16, 19–22) решается вопрос, состоялось ли уже упомянутое в этой притче воздаяние праведникам и грешникам (гл. 8); действительно ли пророк Осия взял в жены блудницу и родил от нее детей (Ос. 1, 2–6) (гл. 9); кем был библейский Мелхиседек (Быт. 14, 18–20) (гл. 10). Главы 9–10 содержат, собственно, только вопросы: в своем кратком ответе святитель лишь отсылает адресатов к другим своим сочинениям. Наконец, в последней 11-й главе святитель отвечает на вопрос, может ли Бог по Своему всемогуществу сделать некогда бывшее никогда не бывшим.

В целом, «Разъяснение», как и «Ответы», иллюстрирует важные и не лишённые своеобразия стороны учения о Боге, антропологии, сотериологии и эсхатологии свт. Кирилла Александрийского, давая примеры и его библейской экзегезы. Среди сочинений святителя, чей обычный стиль не обходился без упреков в тяжеловесности, многословии и напыщенности<sup>6</sup>, оба трактата выделяются лаконичностью и ясностью, что вполне естественно для представленного в них жанра объяснения «трудных мест».

<sup>6</sup> Bardenhewer 1924. S. 30; Vaccari 1937. P. 27.

\* \* \*

Греческой рукописи с полным текстом «Разъяснения» не имеется, зато этот трактат представлен в своем изначальном составе в древнем армянском переводе, по меньшей мере, в трех рукописях XIV и XVII вв.<sup>7</sup> Сам перевод, отмеченный предельным буквализмом, относится к началу VIII в.<sup>8</sup> Он был опубликован в Константинополе в 1717 г.<sup>9</sup> Главными свидетелями оригинального греческого текста выступают две рукописи XI и XII в. флорентийского и ватиканского собраний, первая из которых содержит начало трактата до 5-й главы, включая вступительное письмо палестинских монахов, а вторая — весь его текст, за исключением вступительного письма<sup>10</sup>. Главы 1—8 и 11 вошли в позднейшее компилятивное сочинение «Против антропоморфитов», надписанное именем свт. Кирилла Александрийского и вышедшее в свет в 1605 г.<sup>11</sup> «Разъяснение» как самостоятельное сочинение на греческом языке впервые было издано в 1872 г. Ф. Пьюзи<sup>12</sup>. Отсутствовавший в издании Ф. Пьюзи небольшой фрагмент (вопросы 9—10) был дополнительно опубликован в 1903 г. кардиналом Дж. Меркати по вышеупомянутой ватиканской рукописи<sup>13</sup>. Новейшее критическое издание греческого текста, теперь уже в полном составе, осуществлено Л. Уикхэмом в сопровождении английского перевода в 1983 г.<sup>14</sup> С последнего издания и выполнен настоящий перевод<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Одна в собрании венецианского армянского монастыря св. Лазаря (San Lazzaro 308 (XIV с.)) и две в собрании оксфордской бодлианской библиотеки (Arm. e. 20 (1394 а.). Fol. 37v—48r; Arm. e. 36 (1689 а.). Fol. 33v—42v) (Conybeare 1907. P. 165—166; Wickham 1983. P. XLVII).

<sup>8</sup> Conybeare 1907. P. 167—168.

<sup>9</sup> Wickham 1983. P. XLVII.

<sup>10</sup> Laurentianus gr. Plut. VI. 17 (XI s.). Fol. 206v—209v; Vaticanus gr. 447 (XII s.). Fol. 295r—302r. (Ibid. P. XLVII—XLVIII). Это те же две рукописи, что являются основными для трактата «Ответы Тиверию диакону» (См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 338). В качестве полезного дополнения к ним Л. Уикхэм отмечает рукопись XIII в. из парижского собрания, где помещены избранные главы трактатов «Ответы» и «Разъяснение» (Parisinus gr. 1115 (1276 а.). Fol. 116v—121r) в составе флорилегия неизвестного авторства (Wickham 1983. P. XLVIII).

<sup>11</sup> См.: Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 344—345.

<sup>12</sup> Pusey 1872. Vol. 3. P. 547—566.

<sup>13</sup> Mercati 1903. P. 85—86.

<sup>14</sup> Wickham 1983. P. 180—213.

<sup>15</sup> При переводе принимались во внимание также латинский и новогреческий переводы соответствующих глав трактата «Против антропоморфитов» (PG 76, 1077B—1100B; Στὰ μὴ οὐλῆς 1993. Σ. 104—155).

ПРОШЕНИЕ, ПОДАННОЕ СВЯТОМУ КИРИЛЛУ,  
ВЕРНОМУ АРХИЕРЕЮ, ПОДЛИННОМУ  
СЛУЖИТЕЛЮ БОЖЬЕМУ, СВЯТОМУ КИРИЛЛУ,  
АРХИЕПИСКОПУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ, ОТ БРАТИИ<sup>1</sup>

Благом для нас было жить в безмолвии, коль скоро в чем-то мы даже достигали, быть может, цели наших трудов, но ничуть не меньше пользы рассчитываем мы получить, отбывая оттуда, благодаря одному лишь воззрению на тебя и особенно много приобретаем, учась благочестию от самих уст твоих.

Ведь хотя даже тем, кто находится в дальней стране, благим и полезным бывает чтение книг и трудов твоего преподобия и оно к большому влечет внимающих им, но напитываться учением от самих твоих уст, источающих Божественную благодать и духовную сладость — надежнее и животворнее. Итак, мы снова пришли из-за влечения к тебе и благочестию, а вместе и ради нашего преуспевания и исправления других. Ведь, получив прежде из рук твоих книгу, разрешающую спор о наших правых догматах, мы немалую извлекли для себя пользу. Ибо нам это слово послужило к утверждению, другим к исправлению; тех же, кто не последовал здравому учению<sup>2</sup> — немного, и у них *заградилась уста*<sup>3</sup>. Но находящиеся в Авилинской области<sup>4</sup>, жестоко бранясь друг с другом из-за некоторых догматических вопросов, дошли до такого безумия, что постановили друг на друга низложения и анафемы,

<sup>1</sup> В армянском переводе здесь помещено заглавие: «Кирилла, архиепископа града александрийцев, разъяснение догматических вопросов Тиверия священника» (Wickham 1983. P. 180).

<sup>2</sup> Ср. 1 Тим. 6, 3.

<sup>3</sup> Пс. 62, 12.

<sup>4</sup> Под именем Абила (Авила) известны две епископские кафедры того времени: Абила провинции 2-я Палестина, подчиненная епископу Скифополя, и Абила Лисанийская провинции 2-я Финикия, находившаяся в подчинении Антиохийского патриарха (Abila // DHGE. 1912. T. 1. Col. 120–122). Из того, что упомянутые лица, как сообщается ниже, «прибыли к святым в Палестине», Л. Уикхэм заключает, что они были именно из области Абила Лисанийской, которая в настоящее время отождествляется с местностью Suq-Wadi-Barada в Сирии, в 22 километрах на северо-восток от Дамаска (Wickham 1983. P. 181. Примеч. 1).

воздвигли друг на друга гонения и отваживаются на грабежи. И кажется, ни за тамошними епископами и отцами, ни за теми, что у нас, ни за кем-то другим из святых они не соглашаются признать большей степени ведения, с такой силой увлекла их вдаль от божественного мира сатанинская смута. Кроме того, некоторые из египтян, не наученные, в свою очередь, право мудрствовать о Боге, охваченные таким же, что и у тех, безумием, нападают друг на друга с равным стремлением к превосходству, однако по внушению свыше обе стороны прибыли к святым в Палестине и им предложили спорные вопросы.

Мы же, оценив свои силы, посчитали, что нам не следует давать определения об этом, да мы и не способны представить удовлетворительное рассуждение относительно таковых изысканий. Поэтому упомянутые выше лица, узнав, что мы имеем дерзновение к твоему преподобию, умолили нас, чтобы через нашу худость получить им для окончания взаимного раздора слово вашего наставления. Итак, с одобрения наших святых отцов мы охотно приняли просьбу, доставляя приятное скорее самим себе, нежели другим, поскольку мы самим очам дадим отраду и утешимся твоим присутствием и живым словом, а не письмом, посланным через кого-то другого и лишь более воспламеняющим влечение, поэтому мы ухватились за возможность отправиться в путь, радуясь безмерно, дабы через нас малейших они отложили вражду, которую затеяли между собой, а через твое здоровое наставление как можно скорее и мы сами, и они вознаграждены были миром Христовым, — вследствие ли того, что мы отходим ради любезного нам безмолвия, или вследствие того, что мы остаемся ради любви и поддержки и проистекающего от них преуспевания и своевременно отсылаем написанное.

Но сам ты, святейший отче, не откажись искренне свидетельствовать с нами, сберегая и для нас свою отеческую участливость. Ибо мы, полагаю я, и не нуждаемся в оправдании, пользуясь дерзновением вместе с почитательностью по милости Божией и по твоей благодати, которую и просим распространить на нас самих соразмерно нашей искренности, и просим с благоразумием. Ведь так выйдет, что и мы тем временем улучим воздаяние, и твое преподобие соблаговолит поступить с нами подобающим образом, к коему будет еще благосклоннее Спаситель всех, раз ты в подражание Ему снисходишь и к нам, малейшим, не по принуждению,

но по искренней любви и Ему приносишь этот дар. Спорные же вопросы помещены ниже.

[Хотя главы были приложены к прошению, но мы, чтобы не записывать их дважды, присовокупили каждую главу к толкованию.]<sup>5</sup>

ПЕРВАЯ ГЛАВА РАЗЪЯСНЕНИЯ  
ДОГМАТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ,  
ПРЕДСТАВЛЕННЫХ СВЯТЕЙШЕМУ КИРИЛЛУ<sup>6</sup>

1. Раз Божественное Писание называет Бога, Который над всем<sup>7</sup>, имеющим руки, ноги, глаза, уши и крылья, нужно ли нам так Его мыслить? Не человекообразно, принимая эти члены как члены у тела, ведь Он бестелесен, но насколько есть сущность, настолько и упомянутые относящиеся к сущности вещи являются членами божественными, и они сообразны сущности.

*Разъяснение*

Те, кто имеют здравый рассудок и утонченно вникают взором своего разума в понятия о неизреченном Божестве, видят, что Оно пребывает по ту сторону всего сотворенного, превосходит остроту всякого ума, находится совершенно за пределами телесного представления и, как

<sup>5</sup> Примечание переписчика рукописи. Такой порядок сохраняют и печатные издания греческого текста. В армянском переводе удержана изначальная форма, т. е. здесь же помещены все вопросы. Далее следует добавление, отсутствующее в греческом тексте (пер. с англ.): «Касаясь этих предметов, мы просим тебя упрочить в нас такое же благочестие учения твоей святости, чтобы подкрепить нас и тех, которые принимают твое слово и сами ведут себя подобающе и поступают право с целью увещания или исправления неверующих, молясь, как и делаем мы, недостойные создания. И тогда мы, надлежащим образом устремляясь вслед того, что угодно Богу, обретем милость в свое время, дабы быть у твоих ног и тогда с дерзновением сказать: “Вот я и дети, которых дал мне Бог” (Ис. 8, 18), дети, которые последовали за твоим словом, с которым ты даровал мне слово твоего учения» (Wickham 1983. P. 182. Примеч. 3).

<sup>6</sup> Так в Laurentianus gr. Plut. VI. 17. Варианты заглавия: «Главы, представленные братией святому Кириллу епископу Александрии. Первая» (Vatic. gr. 447); «Кирилла, святейшего архиепископа Александрии разъяснения догматических вопросов, заданных диаконом Тиверием и братией» (Paris. gr. 1115, см.: Pusey 1872. Vol. 3. P. 549). В армянском переводе заглавие здесь отсутствует, поскольку оно предпослано выше письму палестинских монахов (Wickham 1983. P. 184. Примеч. 1).

<sup>7</sup> Ср.: Рим. 9, 5; Еф. 4, 6.

говорит премудрый Павел, *обитает в неприступном свете*<sup>8</sup>. Если же неприступен свет, который окрест Его, как может кто-нибудь рассмотреть Его Само? Ибо мы видим в зеркале, гадательно, и знаем отчасти<sup>9</sup>. Итак, Божество совершенно бестелесно, лишено размера и величины и не находится в подлежащем описанию облике. А если Оно таково в собственной природе, как можно представлять Его себе состоящим из частей и членов? Ведь если допустить, что это — правда, то Оно уже не мыслится бесплотным. Ибо то, что целиком заключено в форме, непременно имеет и размер, а что имеет размер, находится в каком-то месте, а мыслимое в некоем месте не исключает описания. И это свойственно телам, однако совершенно чуждо бесплотной природе. Поэтому не следует мыслить у Бога ни глаз или ушей, ни рук, ног или крыльев, пусть даже кто-то, быть может, решит мыслить такого рода вещи не как в осязаемых и грубых телах, но как в тонком и невещественном, и даже сообразном природе Бога, ведь желание придумывать что-то подобное совершенно нелепо. Ибо *Бог есть Дух*<sup>10</sup>, и будучи таковым, Он обладает знанием обо всем, обзирает и высматривает все, и ничто из существующего не сокрыто от Него. Если же Божественное Писание, говоря нам о том, что относится к Нему, упоминает о частях или членах, то следует знать, что это говорится ради нас, исходя из того, что мы знаем и чем мы являемся по природе, ведь иначе мы не могли бы мыслить того, что относится к Богу. Таким образом, истинная причина и основание того, что боговдохновенное Писание ведет нам речь о Боге, используя телесные выражения (σωματικῶς), состоит в бедности нашего ума и языка. Ведь то, что относится к Нему, совершенно невыразимо, и тем, кто пребывает в осязаемых и грубых телах, нельзя было бы понимать чего-либо из необходимого, если бы они не принимали в качестве примеров свои собственные члены, а так мы мало-помалу восходим к тонким представлениям о Боге.

<sup>8</sup> 1 Тим. 6, 16.

<sup>9</sup> 1 Кор. 13, 12.

<sup>10</sup> Ин. 4, 24.

2. Создал Бог из земли человека и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою<sup>11</sup>. И одни говорят, что этим вдунением была сотворена душа, как руками — тело, а вторые, что это вдунение стало для человека душой; другие же, что это вдунение подало жизненную силу созданному всецелым человеку, а иные — что это вдунение является умом, и он отличается от души, и «по образу» означает то, что человек как обособленное существо (*ἰδιὰζόντως*) составляется в единство из этих трех: ума, души и тела. И является ли это вдунение собственным для сущности Божией или посторонним.

### Разъяснение

Столь утонченные и нерядовые вопросы нуждаются не в догматическом суждении, но скорее в дальнейшем вопрошании и пронизательном испытании, вместе с чем недопустимо позволять, чтобы рассуждение ускользало, куда не следует, то есть увлеклось вне надлежащего смысла. Ибо написано, что *если ищешь*<sup>12</sup> — *ищи*, и *у меня живи*<sup>13</sup>. А о чем ясно не сказано в Священном Писании, как можно это ясно истолковать? Например, в книге сотворения мира написано, что *в начале сотворил Бог небо и землю*<sup>14</sup>. И что Он — сотворил, говорит Священное Писание, и мы по вере принимаем это за истину. Исследование же того как, или откуда, или каким образом приведены в бытие небо, земля и прочие творения — не безвредно, ведь нет нужды вникать умом в более глубокие предметы, поэтому, когда Писание о чем-либо говорит не слишком ясно, это следует оставлять в стороне и обходить молчанием.

Если же необходимо высказать предположение, стремясь при этом сохранить правильность мыслей, скажем, что Творец всего из земли образовал человека, то есть тело, а одушевив его живой и разумной душой<sup>15</sup> тем способом, какой Ему ведом, Он по природе заложил в

<sup>11</sup> Быт. 2, 7.

<sup>12</sup> ζῆτῶν: ἐὰν ζῆτῆς (Rahlf's).

<sup>13</sup> Ис. 21, 12 (Юнгеров)

<sup>14</sup> Быт. 1, 1.

<sup>15</sup> Обычное для свт. Кирилла определение человека: «Плоть (тело), одушевленная разумной душой». Хотя здесь он прямо не откликается на высказанное в вопросе представление о трихотомическом природном составе человека (ум — душа — тело),

него стремление ко всякому доброму делу и знание его. Ведь это, думаю я, обнаруживает сказанное блаженным евангелистом Иоанном: *Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*<sup>16</sup>. Ибо это живое существо рождается, природно имея склонность к добру. И этому учит премудрый Павел, который пишет, что *мы — Его творение, будучи созданы во Христе Иисусе на добрые дела, в которых Бог предназначил нам ходить*<sup>17</sup>. Ведь хотя человек управляется преднамеренным выбором и ему вверены бразды собственных замыслов, так что он движется туда, куда соизволит: или к доброму, или к противоположному, — но его природа обладает и заложенным в ней стремлением и усердием ко всякому благому делу, и желанием заботиться о добре и праведности. Ибо так, утверждаем мы, человек произошел по образу и подобию, в силу чего это живое существо по природе является благим и праведным. Поскольку же ему надлежало быть не только разумным и способным к добрым делам и праведности, но и причастным Святому Духу, чтобы оно [это живое существо] более явными имело в себе черты Божественной природы<sup>18</sup>,

известно, что сам он в антропологии придерживался строгой дихотомии. Согласно ему, человек «по своей природе есть нечто сложное и не простое, составленный из двух: чувственного тела (*αἰσθητῶν σώματος*) и разумной души (*ψυχῆς νοεραῖς*)» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 2, 1* (Pusey 1872. Vol. 1. P. 219); рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000–2002. Кн. 2. С. 592*). (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 268–269; Wickham 1983. P. 189. Примеч. 5).

<sup>16</sup> Ин. 1, 9.

<sup>17</sup> Еф. 2, 10.

<sup>18</sup> Согласно свт. Кириллу, благодаря тому, что в человеке «начертан» Святой Дух, он «возвышается над пределами собственной природы» (*Cyrrillus Alexandrinus. Graph. in Pent. In Gen. Lib. I, 2 // PG 69, 20B*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2001. Кн. 2. С. 10–11* (с изм.)). При этом иногда он говорит, что «образ божественной природы» был дан человеку, «когда вдут был Дух Святой» (*Idem. De adoratione 1 // PG 68, 145*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000. Кн. 1. С. 132*). Иногда же, как в настоящем месте, указывает, что человек имеет образ Божий уже по своему природному устройению. Можно согласиться с утверждением В. Бергхарта, что святитель не был склонен рассматривать человека в его «чистой» природе, в отрыве от определенного Богом предназначения (Burghardt 1957. P. 38–39). Хотя образ Божий принадлежит самой человеческой природе, в возможности человек является также «сверхприродным», поскольку благодаря природным способностям «тварь (т. е. человек) восходит до превышающего ее природу по благодати Прославившего

Бог и *вдунул* в него *дыхание жизни*. А это — Дух, подаваемый через Сына разумному творению и преобразующий его в высочайший, то есть Божественный, образ.

Ведь что *вдунутый* в человека Дух не стал ни его душой, ни его умом, как думают некоторые, можно увидеть из следующего. Во-первых, Тот, Кто *вдунул*, полагается Богом, *вдунутое* же из Него непременно полагается Его собственным, то есть принадлежащим Его сущности. Как тогда Дух от Бога *преложился* бы в природу души или даже стал умом? Ведь невозможно, чтобы Дух превращался. Если же кто допустит, что Дух может через превращение стать душой или умом (что невозможно), тогда уж сразу можно заметить, что если бы Божественный Дух стал душой для человека, то душа и ум остались бы невосприимчивыми для греха. Если же Дух от Бога, *преложившись* в душу, *подпал* грехам, то мы возводим на Него двойное обвинение. Во-первых, что Он претерпел превращение в то, чем Он не был, а кроме того, мы утверждаем, что Он даже стал восприимчив к греху. Таким образом, хотя это живое существо было одушевлено неизреченной силой Божией и получило подобие по отношению к Нему, в силу чего оно от природы благое, праведное и восприимчивое ко всякой добродетели, но освятилось оно, сделавшись причастным Божественного Духа, Который и утратило по причине греха. Ведь Бог сказал, что *не будет пребывать Дух Мой в людях сих*<sup>19</sup>, *ибо они суть плоть*<sup>20</sup>, то есть помышляют только плотское. Поскольку же Бог и Отец благоволил *все соединить под главою Христом*<sup>21</sup>, то есть возвести в древнее состояние, снова возвращая нам отступивший и удалившийся от нас Святой Дух, Он (Христос) *вдунул* Его святым апостолам, говоря: *Примите Духа Святого*<sup>22</sup>. Ведь возобновлением того древнего дара и поданного нам *вдуновения* стало это (*вдуновение*) через Христа, преобразующее

ее и Венчающего разными почестями» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem* 1, 9 (Pusey 1872. Vol. 1. P. 111); рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2001. Кн. 2. С. 512) (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 270).

<sup>19</sup> + «во век» (Rahlfs, Елизав., Юнгеров).

<sup>20</sup> Быт. 6, 3.

<sup>21</sup> Еф. 1, 10.

<sup>22</sup> Ин. 20, 22.

нас в первое освящение и возвращающее человеческую природу, как в начатках в святых апостолах, к тому освящению, что было дано нам издревле, в первом устроении<sup>23</sup>.

3. Действительно ли «по образу» — это одно, а «по подобию» — это другое или это одно и то же? Ведь говорят, что «по образу» мы получили тотчас, как были созданы, а «по подобию» — нет, ибо это сберегается нам для будущего века. Поэтому, говорят, написано: «*Когда Христос<sup>24</sup> будет явлен, мы будем подобны Ему*»<sup>25</sup>. И еще, говорят, сказано: «*Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему*»<sup>26</sup>, а после

<sup>23</sup> Обзор патристических толкований Быт. 2, 7, полагаемых в связи с Ин. 20, 22, что подсказано употреблением в обоих случаях одного глагола ἐμφυσάω («вдуть»), дается в статье М. Бульнуа (Boulnois 1989. P. 3–37). По ее наблюдениям, большинство древних авторов видели во «вдуновении» Быт. 2, 7 акт созидания души человека, понимая под душой либо его жизненную силу (Ориген, Феодор Мопсуэстийский), либо разумную душу (Климент, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст). Некоторые отмечали при этом «сродство» (συγγένεια) души с Богом (Климент, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов), в то время как антиохийцы (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский и блж. Феодорит Кирский) подчеркивали отличие «вдуновения» от самой души, дабы исключить ее единосущие с Богом. Сопоставление двух «вдуновений» (Быт. 2, 7 и Ин. 20, 22) намечено у свт. Григория Богослова и ясно проводится у антиохийцев (Диодор, Феодор) и у блж. Августина. Но у последних скорее подчеркивается их отличие (Ibid. P. 23). Среди предшественников свт. Кирилла Александрийского, отождествлявших вдунутое в человека при творении «дыхание жизни» (πνοή ζωής) со Святым Духом, М. Бульнуа указывает Тертуллиана, Оригена, Аполлинурия Лаодикийского и Дидима Слепца (Ibid. P. 24–30). Сам он «более других проявляет интереса к этому вопросу», у него встречается по меньшей мере семнадцать мест с толкованием Быт. 2, 7, из которых в девяти случаях толкование этого места ставится в связь с интерпретацией Ин. 20, 22 (Ibid. P. 30). Как особое своеобразие свт. Кирилла по отношению к его предшественникам М. Бульнуа отмечает то, что для него в Ин. 20, 22 речь идет не просто о восстановлении «древнего дара», но о даре превосходящем, поскольку «1) во Христе после Его крещения Святой Дух неотъемлемо почивает в человеческой природе, 2) в силу Воплощения и теснейшего единства Божественной и человеческой природ Христос сближает творение с Творцом, 3) Своим вдуновением Христос сообщает человеку дар усыновления, который позволяет человеку говорить: “Авва, Отче” (Рим. 8, 15)» (Ibid. P. 35).

<sup>24</sup> Христос: < (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>25</sup> 1 Ин. 3, 2.

<sup>26</sup> Быт. 1, 26.

создания человека (Моисей) сказал: «*И сотворил Бог человека, по образу Своему*<sup>27</sup> *сотворил его*»<sup>28</sup>, обойдя здесь молчанием «по подобию», чтобы показать, говорят они, что мы еще не получили этого, но это сбегается нам в той блаженной жизни<sup>29</sup>.

### Разъяснение

Если они говорят, что «по образу» — это одно, а «по подобию» — это другое, пусть объяснят это различие. Ибо мы полагаем, что «по образу» не выражает ничего другого как «по подобию» и, сходным образом, «по подобию» — «по образу». Подобие же по отношению к Богу мы получили, конечно, в первом устроении, и мы являемся образами Божиими. Ведь человеческая природа, как я сказал, восприимчива к добру, праведности и святости и имеет заложенную Богом склонность к ним. И это можно увидеть из следующего. Уклонение в образе мыслей человека произошло, конечно же, не от дурного к добру, но от добра к дурному, поэтому необходимо, чтобы прежде было в наличии то, что мы оставили, когда совратились. Ведь что в душу человека были всеяны от первого устроения стремление и усердие ко всякому добру и его познание, открывает премудрый Павел, говоря: «*Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон, они показывают, что дело зако-*

<sup>27</sup> Своему: Божьему (Rahlf's, Елизав., Юнгеров).

<sup>28</sup> Быт. 1, 27.

<sup>29</sup> «Образ» и «подобие» различал св. Иринея Лионский, у которого первое является природным даром, заключающимся в разуме и свободной воле, второе — сверх-природным обладанием Словом и причастием Святого Духа, утраченными человеком после грехопадения (Burghardt 1957. P. 2). Подобное различие проводили Климент Александрийский и Ориген, позднее — свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, св. Диадок Фотикийский (V в.), для которых «образ» был дан при творении, а достижение «подобия» определяется свободным выбором человека и жизнью по добродетели. Но ни свт. Афанасий Александрийский (отошедший в этом вопросе от ранних александрийцев), ни каппадокийцы свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский, ни антиохийцы Феодор Мопсуэстийский и блж. Феодорит Кирский различия между этими терминами не делали (Ibid. P. 3–6; PGL. P. 141 (εἰκὼν III C), 956 (ὁμοίωσις)).

на у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их»<sup>30</sup>. А если даже язычникам, которые вне закона, возможно по природе знать закон, то есть цель Законодателя, то всякому, наконец, должно быть ясно, что человеческая природа изначально была праведной и доброй и что на это она и произведена Богом, нося Его изображение и образ благодати. И в самом деле, святым было первое время жизни человека, но когда приключился грех, черты подобия по отношению к Богу уже не остались явными в нас. Поскольку же Единородное Слово Божие стало человеком, снова стала святой человеческая природа, заново образуемая соответственно Ему через освящение и праведность. Так, премудрый Павел говорит: *«Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»*<sup>31</sup>. *Господь же есть Дух»*<sup>32</sup>. Следовательно, во Христе произошло обновление и словно бы воссоздание для человеческой природы, поскольку наша плоть приводится в соответствие со святой жизнью в Духе.

Если же Священное Писание говорит, что Бог сотворил человека по образу Своему, но обошло молчанием «по подобию», то следует понимать, что достаточно было сказать «по образу», поскольку это не выражает ничего другого как «по подобию». Ведь излишне говорить, что оно сберегается нам для будущего века. В самом деле, если Бог сказал: *«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»*, кто дерзнет утверждать, что хотя возникло «по образу», однако же «по подобию» — еще нет? А подобными Христу мы будем, конечно, по нетлению и по тому, что окажемся за пределами смерти, как и по той славе, которой Он Сам благодетельствует нас. Ведь пишет опять божественный Павел: *«Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе»*<sup>33</sup>. И еще: *«Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его»*<sup>34</sup>. Потому

<sup>30</sup> Рим. 2, 14–15.

<sup>31</sup> 2 Кор. 3, 18.

<sup>32</sup> 2 Кор. 3, 17.

<sup>33</sup> Кол. 3, 3–4.

<sup>34</sup> Флп. 3, 21.

что и теперь мы не вне того, чтобы быть по Его подобию, если только истинно, что Он изображается в нас через Святого Духа. Ведь еще пишет Павел галатам: «*Дети*<sup>35</sup>, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос»<sup>36</sup>. Ведь когда мы соблюдаем себя верными и святыми, тогда видно, что Он изображается в нас и умопостигаемо озаряет наши мысли Своими чертами.

4. Говорят, что мы не являемся образом Божиим, но образом образа. Ведь Сын и Слово Бога и Отца есть Его образ<sup>37</sup>, человек же является образом не первообраза, но образа, то есть Сына, так что мы — образ образа<sup>38</sup>. Ведь не сказано, говорят они, что *сотворил Бог человека «Своим образом»*, но — *по образу*, чтобы человек был по образу Бога и Отца, то есть образом Сына, что и есть образ образа.

#### Разъяснение

Божественная и единосущная Троица пребывает за пределами всякого облика и телесного представления, но нужно верить в то, что Отец — в Сыне и Сын — в Отце и что *видевший Сына, видел Отца*<sup>39</sup>. Также и Сына видят в единосущном Духе, ибо написано: «*Господь же есть Дух*»<sup>40</sup>. А где целиком имеется тождество сущности, там нет совер-

<sup>35</sup> + мои (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>36</sup> Гал. 4, 19.

<sup>37</sup> Ср.: «Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2 Кор., 4, 4).

<sup>38</sup> Подобную точку зрения высказывал Климент Александрийский: «Ибо образ Бога (2 Кор. 4, 4) — это Слово Его (Божественное Слово есть истинный Сын Ума, первичный Свет от Света), образ же Слова — истинный человек, то есть ум, который в человеке, называемый по этой причине созданным по образу и по подобию Божию (Быт. 1, 26), сравниваемый нашими чувствами с Божественным Словом и потому разумный (λογικός)» (Clemens Alexandrinus. Protrepticus 10, 98; рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. С.-П., 2006. С. 124). По замечанию Л. Уикхэма (Wickham 1983. P. 197. Примеч. 11), Климент следует здесь Филону Александрийскому (Philo Alexandrinus. De officio mundi 69–71 (Philonis opera / Ed. L. Cohn. В., 1896. Vol. 1. P. 23–24); рус. пер.: Филон Александрийский 2000. С. 65–66).

<sup>39</sup> Ин. 14, 9–10.

<sup>40</sup> 2 Кор. 3, 17.

шенно никакого отличия. Но каким бы ты ни мыслил Отца, таков и Сын, кроме того что Он — не Отец, и каким бы ты ни полагал быть Сына, таков и Дух, кроме того что Он — не Сын. Ведь хотя Каждый из названных существует, имея собственное бытие (*ἰδιοουσιάζω*), и поистине есть то, что о Нем говорится, но подобие во всем у Святой Троицы является неотличимым, поэтому если человек и сотворен по образу Сына, даже так он является по образу Божию. Ведь в нем блистают черты всей единосущной Троицы, поскольку и Божество по природе — одно в Отце, Сыне и Святом Духе. В самом деле, божественный Моисей пишет: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию»<sup>41</sup>. «Нашему» же содержит указание не на одно Лицо, поскольку полнота неизреченной Божественной природы есть в трех Ипостасях, поэтому излишне усердствовать впустую, предаваться утонченным рассуждениям и говорить, будто мы являемся образами вовсе не Бога или первообраза, но образа Божия, а достаточно в простоте верить, что мы сотворены по Божественному образу, природно получив сходство с Богом. Если же нужно сказать нечто не лишенное убедительности, то нам, которым предстояло называться сынами Божиими, необходимо было быть сотворенными скорее по образу Сына, чтобы в нас проявлялась также отличительная черта (*χαρακτήρ*) сыновства<sup>42</sup>.

5. О том, что в будущем устроении душа, поскольку она обладает мыслительной способностью и потому не лишена знания, преуспевает<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Быт. 1, 26.

<sup>42</sup> То есть хотя «образ Божий» относится ко всему Божеству, общему для трех Лиц, в каком-то смысле человек, как потенциально «сын Божий», уже при творении имеет некое особое отношение к Сыну, что впрочем для святителя не имеет большого значения, будучи только «не лишенным правдоподобия» предположением, за исключением «сынов Божиих» в Быт. 6, 2 (что рассматривалось в 15-й главе «Ответов Тиверию диакону». См.: *Cyrillus Alexandrinus. Responsiones ad Tiberium* (Феодор (Юлаев), иером. 2015. С. 376–377)), для свт. Кирилла «сыны Божии» — это люди, получившие примирение с Богом и обновление природы в крещении, так что «сыновство» — новая черта образа Божия, которая является последствием домостроительства воплощенного Слова и даром Святого Духа (Wickham 1983. P. 198–199. Примеч. 12).

<sup>43</sup> Понятие о преуспевании в будущем веке имеется у Оригена, согласно которому все разумные существа «мало-помалу в течение бесконечных и неисчислимых веков»

Другие же говорят, что если у нее будет преуспеяние, то непременно и умаление, и страсть, и тление, а отсюда и смерть, и опять воскресение.

### Разъяснение

Полагающие так, похоже, не знают о той благодати, какая дана будет человеческой природе после воскресения мертвых. Ведь если *тленному сему надлежит облечься в нетление*<sup>44</sup> и отложить тление, то очевидно, что вместе с тлением мы отбросим и происходящие от него страсти, а к ним относится всякое плотское вожделение, и мы наконец-то перейдем к святой и духовной жизни, поскольку непоколебимость в этом дарует нам Спаситель всех нас Христос. Ибо если даже теперь, имея *залог Духа*<sup>45</sup>, мы проводим жизнь свято, то какими мы будем, когда получим Его полноту? А где полнота Духа, там непременно будет и безопасность ума, и устойчивость сердца, обращенного к добру и незамутненному боговидению. Следовательно, мы станем лучше самих себя, совлекши с себя тление и обладая телом духовным<sup>46</sup>, то есть устремленным только к тому, что принадлежит Духу. Смятения же, низводящего нас к дурному, тогда не будет никакого, поскольку Творец Святым Духом будет удерживать нас в Своей воле, как Он удерживает, без сомнения, и святых ангелов. Нечто подобное открыл Христос, сказав: «*В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божи на небесах*»<sup>47</sup>.

пройдут путь усовершенствования до обретения «духовного тела» и покоя в единении с Богом (*Origen. De principiis* 3, 6, 6 (Origenes Werke. Leipzig, 1913. Bd. 5. S. 287–289); рус. пер.: *Ориген* 1899. С. 298–299), что было усвоено и в эсхатологии Евагрия Понтийского (Дунаев, Фокин 2008. С. 570). Свт. Григорий Нисский также говорит о духовном преуспеянии, но у него оно полагается как бесконечное восхождение человека к бесконечному Богу (*Gregorius Nyssenus. De vita Moysis* 2 (Gregorii Nysseni opera. Vol. 7.1. В., 1991. S. 112–113); рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* 1861. С. 343–344) (Wickham 1983. P. 198–199. Примеч. 12).

<sup>44</sup> 1 Кор. 15, 53.

<sup>45</sup> 2 Кор. 1, 22; 5, 5.

<sup>46</sup> Ср. 1 Кор. 15, 44.

<sup>47</sup> Мф. 22, 30.

6. Почему, умирая в Адаме<sup>48</sup>, мы воздаем за отеческое осуждение, и каждый обязан отплатить за его преступление, однако мой отец, животворенный во Христе<sup>49</sup> и очищенный Святым Духом от праотческого долга и своих прегрешений, не передал мне, родившемуся (от него), участия в этой чистоте и не принесла мне пользы действующая в нем благодать оправдания, хотя она и преодолевает грех?

### Разъяснение

Нужно исследовать, как праотец Адам передал нам осуждение, наложенное на него из-за преступления. Он услышал: «Ибо ты — земля и в землю отойдешь»<sup>50</sup>, стал из нетленного тленным<sup>51</sup> и был низведен в узы смерти. Поскольку же он, впадши в такое состояние, произвел на свет детей, мы, происшедшие от него как от тленного, родились тленными. Так мы и являемся наследниками проклятия в Адаме. Ведь мы терпим наказание вовсе не потому, что вместе с ним ослушались той заповеди, что он получил, но, как я сказал, он, став смертным, происшедшему из него семени передал проклятие, а именно: мы родились смертными от смертного. Господь же наш, Иисус Христос, будучи назван вторым Адамом и вторым началом нашего рода после первого, заново преобразил нас в нетление, настигнув смерть, упразднив ее Своею

<sup>48</sup> Ср. 1 Кор. 15, 22.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Быт. 3, 19 (Юнгеров).

<sup>51</sup> «Нетление» (*ἀφθαρσία*), «тление» (*φθώρα*) и однокоренные слова занимают важное место в мысли свт. Кирилла. Нетление в человеке является частью образа Божьего (*Cyriillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 9, 1* (Pusey 1872. Vol. 2. P. 484); рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 2002. Кн. 3. С. 560), однако первозданный человек «не имел по собственной природе нетленности и неразрушимости, ибо это принадлежит по сущности (*οὐσιωδῶς*) одному только Богу». Для их поддержания было необходимо «превышающее природу благо», а именно, благодать Святого Духа — то самое «вдунение» (Быт. 2, 7), о котором святитель пишет во 2-й главе настоящего трактата, утрата которой влечет за собой тление и смерть. При этом душа человека бессмертна и разрушению подвергается собственно только тело (*Ibid. Lib. 1, 9 // Pusey 1872. Vol. 138–139*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 2001. Кн. 2. С. 532–533), так что Христос возвращает нетление полному человеку, состоящему из души и подверженному тлению тела (Wickham 1983. P. 201. Примеч. 15).

плотью, и в Нем разорена сила древнего проклятия, поэтому говорит премудрый Павел, что как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых<sup>52</sup>. И еще: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»<sup>53</sup>. Таким образом, тление и смерть являются повсеместным и всеобщим наказанием из-за преступления в Адаме. Подобно этому, во Христе совершилось относящееся ко всем и всеобщее искупление. Ведь в Нем человеческая природа отложила смерть, ниспосланную на нее из-за того, что первый человек стал тленным. Однако отец любого из нас, пусть даже он будет освящен Святым Духом и приобретет отпущение прегрешений, не передаст нам этого дара, ибо один есть Тот, Кто всех освящает, оправдывает и возвращает к нетлению, Господь наш Иисус Христос, и этот дар ко всем в равной степени приходит через Него и от Него. Но отпущение греха — это одно, а избавление от смерти — это другое, и хотя отпущение своих собственных прегрешений каждый приобретает во Христе Святым Духом, но мы сообщаемся избавляемся от наказания, наложенного на нас в древности, то есть от смерти, настигшей всех, по подобию первого (Адама), впадшего в смерть<sup>54</sup>. Ведь потому и говорит премудрый Павел, что смерть

<sup>52</sup> 1 Кор 15, 21.

<sup>53</sup> 1 Кор. 15, 22.

<sup>54</sup> Согласно свт. Кириллу, хотя Христос как «второй Адам» и «новый корень» человеческого рода (*Cyrrillus Alexandrinus. Fragmenta in epistulam ad Romanos // Pusey 1872. Vol. 3. P. 182*) дарует победу над смертью всем людям, спасение у каждого человека достигается лично и определяется его собственным выбором. «Все восстанут из мертвых, потому что всей природе дана благодать воскресения. И в одном Христе, изначала первом разрушившем державу смерти и воскресшем в жизнь вечную, все вообще человечество преобразуется также в нетление, как опять в Адаме в одном и первом осуждается на смерть и тление. Но большое в то время окажется различие между воскресшими. Одни, почившие с верою во Христа и во время телесной жизни получившие залог Духа, воспримут совершеннейшую благодать и, призванные к Божественной славе, изменятся». Другие же, «не уверовавшие во Христа... унаследуют вместе с другими одно только оживление» и «низойдут в ад для наказания» (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 6, 1 // Pusey 1872. Vol. 2. P. 220—221*). Отраженное в настоящей главе учение о Христе как втором Адаме, воспринятое от апостола Павла (Рим. 5, 11—19; 1 Кор. 15, 22.45), является одним из ключевых положений сотериологии святителя, а вместе с тем и важнейшим объединяющим принципом его библейской экзегезы (*Wilken 2004. P. 840—867*). При этом причислять святителя к сторонникам т. наз. «органической» теории Искупления было бы некор-

царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама<sup>55</sup>, ибо наказание смерти получило силу до закона. Когда же наконец воссиял Христос, вошла праведность, оправдывающая по благодати и отгоняющая от наших тел тление.

7. Произошло ли уже то воскресение, которое узрел пророк Иезекииль, когда кость присоединилась к кости, и сустав к суставу, и плоть, и кожа, и волосы, и дух, и он увидел воскресение великого множества<sup>56</sup>, или Божественное Писание показало нам в пророческом видении образ будущего всеобщего воскресения?<sup>57</sup>

### Разъяснение

О событиях великих и по причине чрезмерного удивления перед ними, вызывавшими к себе недоверие у некоторых, пророки учили, не только возвещая о них в свое время, когда Святой Дух озарял их ведением о каждом из них, но они даже видели сами эти события, дабы уверовав прежде других, они расположили бы к этому и прочим. Поэтому Бог

ректным. Обновление человеческой природы в Самом Христе достигается сразу после Воплощения, в силу ипостасного единства с Богом (*Cyrrillus Alexandrinus*. *Fragmenta in epistulam ad Romanos* // *Pusey* 1872. Vol. 3. P. 212–213). Но для сообщения этого обновления прочим людям через возвращение им Святого Духа необходимо было принесение Жертвы Богу, о которой святитель пишет во вполне «юридических» терминах, понимая ее как исполнение на Христе Божественного правосудия через принятие Им на Себя наказания, назначенного людям. Он говорит об удовлетворительной цене Жертвы Христа, Который стал «возмещением за всех» (*ὁ πάντων ἀντάξιός*) и «выкупом» (*ἀντάλλαγμα*) за человеческий род (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 272).

<sup>55</sup> Рим. 5, 14.

<sup>56</sup> Иезек. 37, 7–10.

<sup>57</sup> По свидетельству свт. Мефодия Олимпийского, Ориген объяснял это видение аллегорически, прилагая его к возвращению плененных израильтян из Вавилона (*Methodius Olympius*. *De resurrectione* в: *Photius*. *Bibliotheca*. Cod. 234 / *Éd. R.* Ненгу. Т. 5. P. 104–105; рус. пер.: *Мефодий, свт.*, мч. 1905. С. 267). Вероятно, эта точка зрения и подразумевается в настоящем вопросе (*Wickham* 1983. P. 205. Примеч. 19). От толкования свт. Кирилла Александрийского на книгу пророка Иезекииля сохранились лишь небольшие отрывки (*Cyrrillus Alexandrinus*. *Fragmenta exegetica* (CPG 5205) // *PG* 70, 1457C–1460D; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* 1890. Ч. 8. С. 528–530).

всех, обещая даже тех, которые уже умерли в Вавилоне, возвратить обратно в Иерусалим, который, конечно, мыслится находящимся вовсе не на земле, но свыше и на небесах<sup>58</sup>, явно показал пророку воскресение, а также то, каким образом оно произойдет в свое время. Его уже и божественный Давид провозгласил, говоря о нас, то есть о всяком человеке, что *когда Ты отвернешь лицо — они смятутся, и в прах свой возвратятся. Пошлешь Духа Твоего, и будут созданы, и обновишь лицо земли*<sup>59</sup>, а именно: когда мы преткнулись в Адаме из-за преступления, Бог отвратился от нас, и по этой причине мы возвратились в свой прах, оказавшись под проклятием. Ведь Творец сказал: *«Ибо ты земля и в землю отойдешь»*<sup>60</sup>. Но в последние времена этого века Бог и Отец силою животворящего Духа во Христе воздвигнет всех мертвых. А что еще не было воскресения мертвых, но оно будет в свое время, удостоверяет премудрый Павел, который пишет, что Именей и Александр *потерпели кораблекрушение в вере*<sup>61</sup>, говоря, что *воскресение уже было*<sup>62</sup>. Если же говорящий такое терпит кораблекрушение в вере, то наконец-то может быть очевидным, что блаженный пророк Иезекииль в пророческом созерцании с пользой для нас узрел могущество воскресения.

8. *Некий человек был богат и каждый день пириествовал блистательно, нищий же некий, именем Лазарь, лежал у ворот его, по-*

<sup>58</sup> Х. Стамулис относит этот ряд определений «вовсе не на земле, но свыше и на небесах» к слову «воскресение» (Σταμολύης 1993. Σ. 141). Такое грамматически допустимое прочтение приводит к труднообъяснимой мысли о том, что всеобщее воскресение будет на небесах, а не на земле, поэтому следует признать правильной интерпретацию Л. Уикхэма, прилагающего эти определения именно к Иерусалиму (Wickham 1983. P. 205). Понятие о небесном или «умопостигаемом» Иерусалиме, когда библейский Иерусалим рассматривается как прообраз Церкви (воинствующей или торжествующей), — тоpos в творениях свт. Кирилла (Commentarius in Isaiam prophetam 1, 3 // PG 70, 129D; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 1887. Ч. 6. С. 134; In Michaeam. T. 2 // Pusey 1868. Vol. 1. P. 661; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 1887–1893. Ч. 10. С. 109–110 и др.), который прямо следует в этом апостолу Павлу (Евр. 12, 22).

<sup>59</sup> Пс. 103, 29–30.

<sup>60</sup> Быт. 3, 19 (Юнгеров).

<sup>61</sup> 1 Тим. 1, 19.

<sup>62</sup> 2 Тим. 2, 18.

крытый язвами<sup>63</sup>, согласно евангельскому повествованию. Так вот, случилось тому и другому умереть<sup>64</sup>, и если этот нищий отошел к упокоению, то богач — для наказания. Это уже произошло и каждому в удел досталось достойное воздаяние или здесь представлен образ будущего суда? Но говорят, что раз упомянуто имя Лазаря, значит, это произошло и совершилось истинно. Ведь для чего сказано не *нищий же некий* «человек», но *Лазарь*, как не для того, чтобы этим наименованием показать, что это совершилось на деле и поистине?<sup>65</sup>

### Разъяснение

Божественное Писание повсюду говорит, что суд состоится после воскресения из мертвых. Но воскресения не будет, пока снова не явится к нам Христос в славе Отца вместе со святыми ангелами<sup>66</sup>. Так и премудрый Павел говорит: «Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе архангела и трубе Божией, сойдет с неба<sup>67</sup>. Ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными»<sup>68</sup>, поэтому раз еще не сошел с

<sup>63</sup> Лк. 16, 19–20 (пер. еп. Кассиана).

<sup>64</sup> Лк. 16, 22.

<sup>65</sup> По указанию Л. Уикхэма (Wickham 1983. P. 207. Примеч. 22) многие древние комментаторы полагали, что рассказанные в этой притче события произошли в действительности (св. Иларий Пиктавийский, блж. Иероним Стридонский, прп. Кассиан Римлянин, Ориген), а Тертуллиан и свт. Амвросий Медиоланский обосновывали это именно тем, что нищий Лазарь назван здесь по имени (*Tertullianus. De anima* 7 (J. H. Waszink. Turnhout, 1954 (CCSL 2). P. 790); *Ambrosius Mediolanensis. Expositio Euangelii secundum Lucam* 8, 13 (M. Adriaen, P.A. Ballerini. Turnhout, 1957 (CCSL 14). P. 302)). В «Толковании на Евангелие от Луки» у свт. Кирилла дважды обсуждается эта притча (*Cyrellus Alexandrenus. Commentarii in Lucam. Homilia* 29, 111 // *Cyrellus Alexandrinus. Commentarii in Lucae Evangelium* / Ed. R. Payne Smith. Oxford, 1858. P. 4–9, 306–310 (сир. пер.) = *Fragmentum* 30, 241–242 // *Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche* / Hrsg. J. Reuss. B., 1984 (TU 130). S. 67–68, 174–175 (греч. фрагменты)). Здесь он не касается вопроса о действительности ее событий, но лишь отмечает, что богач в отличие от Лазаря не достоин имени ввиду своего бессердечия, в согласии со словами псалмопевца: «*Не вспомню имен их устами моими*» (ср. Пс. 15, 4) (*Fragmentum* 241 // *Lukas-Kommentare...* S. 175).

<sup>66</sup> Ср. Мф. 25, 31.

<sup>67</sup> 1 Фес. 4, 16.

<sup>68</sup> 1 Кор. 15, 52.

неба Судия всех, то не произошло еще и воскресение мертвых. Как тогда можно полагать вероятным, будто уже было для кого-то воздаяние или за злые дела или за добрые?<sup>69</sup> Стало быть, сказанное Христом о богаче и Лазаре изложено в роде искусно украшенной притчи. Речь идет о том, что, как сообщает предание евреев<sup>70</sup>, в то время в Иерусалиме был некий Лазарь, претерпевавший крайнюю нищету и немощь, которого и упомянул Господь, чтобы и его взять в качестве примера для наиболее наглядного раскрытия речи, поэтому раз еще не сошел с небес Христос, то ни воскресения не было, ни воздаяния за дела никому не последовало. Но, как на картине, посредством притчи описан богач, живущий в роскоши и лишенный сострадания, и нищий, пребывающий в немощи, чтобы те, которые обладают на земле богатством, знали, что если они не захотят быть благими, щедрыми и общительными<sup>71</sup> и не возьмут на себя попечения о нуждах бедных, то они подвергнутся ужасному и неизбежному наказанию.

9. Взял ли пророк Осия женой блудницу и родил от нее детей<sup>72</sup> на самом деле или он говорит то, что надо понимать в пророческом смысле?<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Тем не менее свт. Кирилл вполне разделяет учение о частном суде прежде всеобщего Страшного Суда. Согласно ему, существенное свойство (τὸ συμβεβηχός) человеческой смерти состоит в том, что «души не уничтожаются вместе с телами от земли» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 1, 24 // АСО 1, 1 (1). Р. 22; рус. пер.: БВ. 2010. № 11–12. С. 97*), а посмертное состояние душ праведников и грешников различно, ведь если «души грехолюбцев низвергаются в место ужаснейшего наказания, то есть в ад», то «души святых, уходя из земных тел, благостью и человеколюбием Божиим как бы предаются в руки вселюбящего Отца» (*Idem. Commentarii in Iohannem 12 (Pusey 1872. Vol. 3. Р. 96–97); рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2002. Кн. 3. С. 838*) (Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 273).

<sup>70</sup> Исследователь ветхозаветной экзегезы свт. Кирилла А. Керригэн отмечает его знакомство с иудейскими преданиями, имеющими отношение к библейским событиям и лицам, вероятнее всего, через посредство блж. Иеронима и Евсевия Кесарийского (*Kerrigan 1952. Р. 309–322*). Источник упомянутого в этой главе предания неизвестен (*Wickham 1983. Р. 209. Примеч. 23*).

<sup>71</sup> Ср. 1 Тим. 6, 18.

<sup>72</sup> См. Ос. 1, 2–6.

<sup>73</sup> Т. е. в переносном. Л. Уикхэм (*Wickham 1983. Р. 209. Примеч. 25*) отмечает, что, по свидетельству Юлиана Экланского, в Палестине и Египте многие под влиянием Оригена отрицали действительность телесного брака Осии, истолковывая его в

10. Действительно ли Мелхиседек<sup>74</sup> был не просто человеком или духом, но человеком, который не от людей получил начало бытия, а был незадолго перед тем сотворен Богом?<sup>75</sup>

### Разъяснение

Об этих предметах у нас составлено длинное рассуждение, когда мы писали толкование на пророка Осию<sup>76</sup>, а в книге о Бытии находится большое исследование о Мелхиседеке<sup>77</sup>; и твоему преподобию можно

«духовном» смысле (*Julianus Aecclanensis. In Osee prophetam 1, 1 // Ed. L. de Coninck. Turnhout, 1977 (CCSL 88). P. 119*), в то время как в Сирии придерживались противоположной точки зрения (*Ibid. P. 121*).

<sup>74</sup> Быт. 14, 17–20.

<sup>75</sup> В древней Церкви личность Мелхиседека также вызывала споры, по истории которых имеется давняя статья Г. Барди (см.: Bardy 1926–1927). Из цитируемых Г. Барди источников Л. Уикхэм (Wickham 1983. P. 210. Примеч. 26) отмечает трактат прп. Марка Подвижника (*Marcus Eremita. Opusculum 10. De Melchisedech // Marc le Moine. Traités 2 // Ed. G.-M. Durand. P., 2000 (SC 455). P. 182–222*), а также соответствующие разделы сочинений свт. Епифания Кипрского (*Epiphanius Constantiensis. Panarion. Haeresis 55 (Epiphanius (Ancoratus und Panarion) / Hrsg. K. Holl. Leipzig, 1922. Bd. 2. S. 324–337)*; рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт. 1865. С. 435–453*) и Тимофея Константинопольского (*Timotheus Constantinopolitanus. De iis qui ad ecclesiam accedunt // PG 86, 33BC*).

<sup>76</sup> В «Толковании на пророка Осию» свт. Кирилл отстаивает историчность этого повествования, полемизируя с неким «небезызвестным мужем», отвергавшим его буквальный смысл по причине кажущейся ему «неприличности» такого события и предлагавшим видеть здесь лишь аллгорию духовного единения некогда грешной человеческой души, олицетворяемой Гомерью, со Словом Божиим, олицетворяемым пророком (*Cyrillus Alexandrinus. In Oseam 1 (Pusey 1868. Vol. 1. P. 15–24)*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 1887–1893. Ч. 9. С. 23–36*). На основании свидетельства блж. Иеронима, что в его бытность в Александрии Дидим Слепец по его просьбе продиктовал ему толкование на пророка Осию (*Hieronymus. In Osee prophetam. Prologus (CCSL 76). P. 5*; рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж. 1894. С. 151*), Л. Уикхэм предполагает, что упомянутым «небезызвестным мужем» был именно Дидим (Wickham 1983. P. 210–211. Примеч. 27).

<sup>77</sup> В «Глафирах на книгу Бытия» свт. Кирилл опровергает точку зрения, что Аврааму под образом Мелхиседека и лишь в видении явился Святой Дух либо ангел. Хотя святитель усматривает в Мелхиседеке один из прообразов Христа, он настаивает, что это был обычный человек, в свое время царствовавший в Салиме (*Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Genesis 2 // PG 69, 84A–88A*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. 2000–2002. Кн. 2. С. 50–52*). В «Изречениях отцов» за-

прочитать эти книги и оттуда понять значение того, что сказано о каждом из них.

11. Может ли Бог всего сделать так, чтобы события уже совершившиеся, никогда не происходили, согласно сказанному: «*Не останется бессильным у Него<sup>78</sup> никакое слово*»<sup>79</sup>? Мы не то имеем в виду, чтобы их не стало, но чтобы их изначально не происходило. Например, может ли Он блудницу сделать девой от чрева матери, дабы впавшая в блуд не была блудницей, коль скоро *невозможное человекам возможно Богу*?<sup>80</sup>

свидетельствован случай, когда свт. Кирилл мудро и тактично вразумил некоего «великого старца», по своей простоте разделявшего ложное мнение о том, что библейский царь Мелхиседек не человек, но Сын Божий (Aprophetegmata. De abbate Daniele 8 // PG 65, 160; рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 1846. С. 81–82). Под именем свт. Кирилла сохранились две гомилии о Мелхиседеке в эфиопском переводе (Homiliae de Melchisedech 1–2 (CPG 5280) // Dillmann A. Chrestomathia Aethiopica. Leipzig, 1866 [Darmstadt, 1988]. S. 88–98). Л. Уикхэм без каких-либо объяснений отрицает их принадлежность свт. Кириллу (Wickham 1983. P. 211. Примеч. 28). Однако осуществивший их перевод на немецкий язык С. Ойрингер на основании характера и содержания их экзегезы полагал его авторство вполне вероятным (Euringer 1943. S. 114–115. Примеч. 5).

<sup>78</sup> у Него: у Бога (NA, TR, син., еп. Кассиан).

<sup>79</sup> Лк. 1, 37.

<sup>80</sup> Лк. 18, 27. Л. Уикхэм связывает этот необычный вопрос с 9-й главой, понимая его так: может ли быть восстановлена непорочность блудницы Гомери, ставшей женой пророка Осии? (Wickham 1983. P. 211. Примеч. 29). Блж. Иероним Стридонский на подобный вопрос отвечал отрицательно: «Дерзновенно говорю: Бог все может (omnia potest), но не может воздвигнуть девицу после ее падения. Он в силах (valet) избавить ее от наказания, но не в силах (non valet) увенчать лишенную непорочности» (*Hieronymus. Epistula 22, 5 (CSEL 54)*). P. 150; рус. пер.: Диесперов 2002. С. 140 (с изм.)). Это высказывание нашло своеобразное преломление в позднейшую эпоху. Ок. 1064 г. между аббатом бенедиктинского монастыря Монте-Кассино Дезидерием (впоследствии — папа Виктор III) и Петром Дамиани именно об этом высказывании состоялась беседа, которая побудила последнего составить сочинение «О Божественном всемогуществе». В ответ на указание собеседника, защищавшего точку зрения блж. Иеронима, что Бог не может восстановить девство потому, что не желает этого, Петр отмечал, что среди того, чего Бог не желает, есть много такого, что Он мог бы сделать (*Petrus Damianus. De divina omnipotentia. Cap. 1 // PL 145, 596 B–597 C*; рус. пер.: Ансельм Кентерберийский 1995. С. 359). Бог вполне в силах вернуть утраченную непорочность, если речь идет о восстановлении целомудрия или даже физического девства

*Разъяснение*

Нам нужно спрашивать, действительно ли велика и достойна удивления сила Божия, когда деяние не является неподобающим Божественной славе? Ведь на основании того, что Он может все, не надлежит видеть в Нем исполнителя дел нелепых, а именно: мы полагаем, что нелепо спрашивать, может ли Бог сделать с Собой так, чтобы не быть Богом; может ли Он сделать Себя восприимчивым ко греху; может ли Он сделать с Собой так, чтобы не быть благим, или жизнью, или праведным, поэтому следует изо всех сил отвергать столь нелепые вопросы. Почему же Бог не может сделать так, чтобы впадшая в блуд никогда не была блудницей? Потому что Он не может сделать истину ложью. И это не упрек в бессилии, но доказательство того, что Его природа не допускает себе изведать чего-либо ей не приличного, а для Бога совершенно чужда ложь, ведь ложь — сделать так, чтобы впадшая в блуд никогда не была блудницей.

Но следует, как я сказал, изначально даже не допускать столь легкомысленные и крайне нелепые по содержанию вопросы. И письменно излагать этого не было нужды, однако ради того, чтобы твое благоговейство, когда прочтет это наедине, увидело, что его собственные мысли здравы, я постарался по возможности разъяснить то, что относится к каждой из глав.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Диесперов 2002 — *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 2002.

[*Diesperov A.* Blazhennyi Ieronim i ego vek (Blessed Hieronymus and his

(Ibid. Cap. 3. Col. 600B–601B; C. 364–365). Более того, отвечая в связи с этим на вопрос, аналогичный тому, что задан в настоящей главе свт. Кирилу: «Может ли Бог сделать так, чтобы бывшее стало не бывшим?» — он пишет: «В самом деле, о том, что было, невозможно истинно утверждать, что его не было; и обратно, чего не было, о том неправильно сказать, что было. Ведь противоположные (свойства) не могут сходиться в одном подлежащем. Однако эта невозможность, хотя и верно сказывается о природной необходимости, никак не касается Божественного могущества. Ведь Тот, Кто дал начало природе, легко, когда пожелает, устраняет природную необходимость» (Ibid. Cap. 11. Col. 612AB; C. 380) — знаменитые слова, обеспечившие ему место в истории философии (Holopainen 1996. P. 6–7).

- time). Moscow, 2002.]
- Дунаев, Фокин 2008 — Дунаев А. Г., Фокин А. Р. Евagriй Понтийский // ПЭ. 2008. Т. 16. С. 557–581. [*Dunaev A. G., Fokin A. R. Evagrii Pontiiskii* (Evagrius of Pontus) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2008. Т. 16. Р. 557–581.]
- Феодор (Юлаев), иером. 2014 — Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–291. [*Feodor (Iulaev), ierom. i dr. Kirill, svт., arkhiep. Aleksandriiskii* (Cyril, St., Archbishop of Alexandria) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2014. Т. 34. Р. 225–291.]
- Bardenhewer 1924 — Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 4. Freiburg i. Br., 1924.
- Bardy 1926–1927 — Bardy G. Melchisédech dans la tradition patristique // RB. 1926. Vol. 35. Р. 495–509; 1927. Vol. 36. Р. 25–45.
- Boulnois 1989 — Boulnois M.-O. Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2, 7 en lien avec celle de Jn. 20, 22 // Recherches Augustiniennes. 1989. Vol. 24. Р. 3–37.
- Burghardt 1957 — Burghardt W. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Wash., 1957.
- Conybeare 1907 — Conybeare F. C. The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. Oxford, 1907.
- Euringer 1943 — Euringer S. Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns «Chrestonathia Aethiopia» // Orientalia. 1943. Vol. 12. Р. 113–134.
- Hespel 1955 — Hespel R. Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Louvain, 1955.
- Holopainen 1996 — Holopainen T. J. Dialectic and Theology in the Eleventh Century. Leiden — New York — Köln, 1996.
- Kerrigan 1952 — Kerrigan A. St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament. R., 1952.
- Mercati 1903 — Mercati G. Un nuovo frammento del «de dogmatum solutione» di S. Cirillo Alessandrino // Mercati G. Varia sacra. V., 1903 (StT 11). Р. 83–86.
- Σταμούλης 1993 — Σταμούλης Χ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρίας «Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν». Θεσσαλονίκη, 1993.
- Vaccari 1937 — Vaccari A. La greçità di S. Cirillo d'Alessandria // Studi dedicati

- alla memoria di P. Ubaldi. Milano, 1937. P. 27–39.
- Wilken 2004 – *Wilken R. L. Cyril of Alexandria, Biblical Exegete* // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. Ch. Kannengiesser. Leiden – Boston, 2004. Vol. 2. P. 840–867.

ПЕРЕВОДЫ И ИСТОЧНИКИ

- Ансельм Кентерберийский* 1995 – *Ансельм Кентерберийский. Сочинения.* М., 1995. [*Anselm of Canterbury. Sochineniia (Works).* Moscow, 1995.]
- Григорий Нисский, свт.* 1861 – *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1861. Ч. 1. [*Grigorii Nisskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1861. Chast' 1.]
- Епифаний Кипрский, свт.* 1865 – *Епифаний Кипрский, свт.* Творения. М., 1865. [*Epifanii Kiprskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1865.]
- Иероним Стридонский, блж.* 1894 – *Иероним Стридонский, блж.* Творения. К., 1894. [*Ieronim Stridonskii, blazh. Tvoreniia (Works).* Kiev, 1894.]
- Кирилл Александрийский, свт.* 1887–1893 – *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 1887. Ч. 6; 1890. Ч. 8; 1891. Ч. 9; 1893. Ч. 10. [*Kirill Aleksandriiskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 1887. Chast' 6; 1890. Chast' 8; 1891. Chast' 9; 1893. Chast' 10.]
- Кирилл Александрийский, свт.* 2000–2002 – *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 2000. Кн. 1; 2001. Кн. 2; 2002. Кн. 3. [*Kirill Aleksandriiskii, svt. Tvoreniia (Works).* Moscow, 2000. Кн. 1; 2001. Кн. 2; 2002. Кн. 3.]
- Мефодий, свт.* 1905 – *Мефодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений. Сергиев Посад, 1905. [*Mefodii, svt. i tuch. Polnoe sobranie ego tvoreniï (Complete set of works).* Sergiev Posad, 1905.]
- Ориген* 1899 – Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. О началах. Казань, 1899. Вып. 1. [*Tvoreniia Origena, uchitelia Aleksandriiskogo, v russkom perevode. O nachalakh (Origen's works, teacher of Alexandria, translated from Russian. On the principles).* Kazan, 1899. Выр. 1.]
- Феодор (Юлаев), иером.* 2015 – *Святитель Кирилл Александрийский. Ответы Тиверию диакону с братией* / Перевод с сирийского и примечания Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина. Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 342–379. [*Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii. Otvety Tiveriiu diakonu s bratiei (Answers to Tiberius the deacon and his brethren) / Perevod*

- s siriiskogo i primechaniia E. A. Zabolotnogo, M. G. Kalinina. *Perevod s drevne-grcheskogo, predislovie i primechaniia ierom. Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii vestnik (Theological herald)*. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. P. 342–379.]
- Филон Александрийский 2000 – Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. [*Filon Aleksandriiskii. Tolkovaniia Vetkhogo Zaveta (Exegesis of the Old testament)*. Moscow, 2000.]
- Pusey 1868 – S. P. N. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1868 (Bruxelles, 1965). Vol. 1–2.
- Pusey 1872 – S. P. N. *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Bruxelles, 1965). Vol. 1–3.
- Wickham 1983 – *Cyrl of Alexandria. Select Letters* / Transl. L. R. Wickham. Oxford, 1983.

*Abstract*

**St. Cyril of Alexandria. An exegesis of dogmata (Translated from Greek with and introduction and notes by hieromonk Theodore (Yulaev))**

The present publication is a treatise by St. Cyril called the “Explanation of dogmata”. It follows the previously published (see the previous Theological Herald) treatise “Answers to Tiberius the deacon and his brethren”. The “Explanation” is quite close in content and themes to the “Answers” treatise. It consists of answers to eleven questions, posed by Palestinian monks regarding biblical anthropomorphisms, soteriology and eschatology and certain specific places of the Holy Scripture. The translation of the main part of the “Explanations” is prefaced by a letter of the Palestinian monks to St. Cyril, in which they talk about dogmatic arguments in the neighboring region and request to resolve these dogmatic difficulties. The answer to this letter are the “Explanations” themselves, where St. Cyril also deals with questions such as the image of God in man, the creation of the soul, original sin and whether the Divine retribution had already happened (mentioned in the parable of the rich man and Lazarus) and can God undo events of the past or not. The texts are prefaced by a foreword, which discusses who were the addressees of the work and its date. It contains also an overview of the contents, a summary of the different editions of the work and its manuscript tradition.

*Keywords:* Cyril of Alexandria, Greek patristic, patristic exegesis, ancient Armenian translated literature, anthropomorphisms, anthropomorphist, image of God, anthropology, soteriology.