

КОНЦЕПЦИИ «СЛОЖНАЯ ИПОСТАСЬ» И «СЛОЖНАЯ ПРИРОДА» В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ VI в.

ПРОТОИЕРЕИ ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ

В статье рассматривается введение в контекст христологических споров VI в. монофизитской концепции «сложная природа» и дифизитской концепции «сложная ипостась», столкновение которых выявило глубину различий между умеренными монофизитами севирианского толка и православным диофизитством. Анализ концепции «сложная ипостась», попытка определить ее место и значение в истории развития православной христологии позволили автору сформулировать гипотезу о том, что эта концепция не является самодостаточной, но входила в состав целого комплекса богословско-философских идей, определивших развитие диофизитской христологии в VI–VII вв.

Происхождение формулы «сложная природа»

Использование термина «сосложение» (σύνθεσις) для объяснения ипостасного соединения двух природ во Христе берет свое начало в александрийской традиции. Уже Ориген учил, что человечество Христа должно мыслиться как «единое... сложное в отношении Слова Божия (ἐν... σύνθετον πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ)»¹. Последователь Оригена Малхион Софист в полемике с Павлом Самосатским использовал термин «сосложение» и называл Христа «сложным живым существом (σύνθετον ζῆον)»².

Что касается формулы «сложная природа» (φύσις σύνθετος), то она имеет арианское происхождение. Вероятно, впервые это выражение встречается в «Слове о воплощении» Евдоксия Константинопольского († после 370 г.): «Веруем... во единого Господа, Сына... воплотившегося, не вочеловечившегося, потому что не душу человеческую воспринял Он, но стал плотию ... не две природы, ибо не совершенный был человек, но вместо души Бог был во плоти, единая, совершенная по сосложению природа (μία... κατὰ σύνθεσιν φύσις)»³. Встречается данная формула и у другого арианина — Александрийского патриарха Лукия

¹ *Origenes. Contra Celsum* II. 9 // PG 11. Col. 812 A.

² *Loofs F. Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte.* Leipzig: Hinrichs, 1924. S. 335.

³ *Idem. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* Halle: Niemeyer, 1950. Bd. 1. S. 212.

(373–378 гг.): «Истину вопиет Иоанн: “Слово стало плотью” (1 Ин 1. 14), ведь с плотью сосложился Он, а не с душой, как говорят ныне извращающие веру. Каким бы образом [произошел] Христос, если бы Он не был одним лицом, единой сложной природой (μία σύνθετος φύσις), каковым мы познаем и человека, [состоящего] из души и тела?»⁴.

Затем эта формула становится достоянием аполлинариан. Сам Аполлинарий часто пользовался термином «сосложение» (σύνθεσις) с целью показать, что соединение божества с человечеством во Христе не есть «нечто простое» (τὸ ἀπλοῦν)⁵, и исповедовал Христа «единой сложной ипостасью» (ὑπόστασιν μίαν σύνθετον), которую невозможно разделять на два лица. При этом термины «природа» и «ипостась» в христологии Аполлинария являлись фактически полными синонимами⁶. Полемизируя с Диодором Тарсийским, он писал, что Христос «не есть иная и иная сущность, Бог и человек (οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος), но единая по сосложению с человеческим телом [сущность] Бога (μία κατὰ σύνθεσιν Θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον)»⁷. Этой формулой пользовались и последователи Аполлинария, один из виднейших его учеников — Полемон также использовал выражение «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) и учил о Христе как об «одной природе Слова, сложенной с плотью»⁸.

Свт. Кирилл Александрийский, будучи ярким представителем именно александрийской традиции, тем не менее никогда не пользовался формулой «сложная природа»⁹, хотя сам термин «сосложение» был ему хорошо известен, и он употреблял его как в антропологическом (для описания союза души и тела в человеке¹⁰), так и в христологическом контекстах¹¹.

⁴ Sermo in pascha (fragm.) // Doctrina patrum de incarnatione Verbi / F. Diekamp, Hrsg. Münster i. W.: Aschendorff, 1981. S. 65.

⁵ Fragm. 123 // Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen. Tübingen, 1904. S. 237.

⁶ Ibid. S. 286.

⁷ Fragm. 119 // Ibid. S. 236.

⁸ Ibid. S. 274; *Снасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. СПб, 2005. С. 186–187.

⁹ *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства. Ленинградская Духовная академия, 1975. С. 15. В настоящей статье произведение Лебона цитируется по русскому переводу, выполненному в ЛДА в 1975 г. под редакцией Н. А. Заболотского по изданию: *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 425–580.

¹⁰ Epistola 46 ad Succensum // PG 77. Col. 241 C: «По сосложению... человек, [состоящий] из души и тела (κατὰ σύνθεσιν... ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος)». См. также: Epistola 45 ad Succensum // PG 77. Col. 233 A: «Из двух природ сослагается человек (ἐκ δύο συντέθειται φύσεων ὁ ἄνθρωπος)».

¹¹ Glaphyrorum in Leviticum liber // PG 69. Col. 560 C. Однако в произведениях свт. Кирилла мы не находим ничего подобного учению Севира Антиохийского о единой сложной природе. Слово «сосложение» у Александрийского святителя не является особым техническим термином и по значению практически не отличается от термина «соединение» (ἔνωσις). Поэтому весьма странным следует признать утверждение Ж. Лебона, согласно которому, «употребляя выражение μία φύσις σύνθετος, монофизитская догматика осталась раз и навсегда верной своей кирилловой традиции» (*Лебон.* Цит. соч. С. 122).

*Место и значение формулы «сложная природа»
в системе Севира Антиохийского*

В. В. Болотов¹² и А. Карташев¹³ считали, что монофизитство обязано формулой «сложная природа» Филоксену Маббургскому. Прот. Георгий Флоровский также высказывал предположение, что именно у последнего Сефир Антиохийский и заимствовал данное выражение¹⁴. Однако эта точка зрения не получила поддержки со стороны последующих исследователей. Ж. Лебон, например, считает, что из числа монофизитских авторов только Сефир использовал слово «сосложение» в качестве технического термина. И сам Сефир ссылаясь при этом на авторитет свт. Кирилла, а не своих предшественников-монофизитов¹⁵. «Сефир, — утверждает протопресв. Иоанн Мейендорф, — был единственным монофизитским богословом, говорившим о внутренней “сложности” единой природы Христа, и утверждал этот тезис весьма последовательно»¹⁶. Помимо собственно термина «сосложение» и формулы «сложная природа» Сефир пользовался и другими близкими по смыслу выражениями: «сложная ипостась» (ὑπόστασις σύνθετος), «сложный Христос» (ὁ Χριστὸς σύνθετος), «единый по сосложению» (εἰς κατὰ σύνθεσιν) и др.¹⁷

Что же заставило Севира, всячески подчеркивавшего свою верность учению Александрийского святителя, принять арианско-аполлинарианскую формулу, и какие функции она выполняет в его системе? Сефир решительно отрицал какое-либо слияние (σύγχυσις) или превращение (τροπή) элементов ипостасного соединения. В то же время, как убежденный монофизит, он не мог отказаться от того, чтобы выражать единство Христа через понятие «природы». Поэтому Сефир нуждался в терминологических средствах, которые позволили бы ему убедительно показать, что единая природа-ипостась Христа не есть некое *tertium quid* в природном порядке, иными словами, нуждался в формуле, которая не только указывала бы на изначальную неоднородность элементов соединения, но и объясняла способ их сосуществования после соединения. В диофизитской христологии этим целям служат формулы «две природы после соединения» и «в двух природах», указывающие на то, что Христос, составившийся из двух природ, и после соединения реально существует и познается в двух природах и есть эти две природы. Данные формулы отвергались Сефиром как несторианские. По всей видимости, формула «сложная природа» в системе Севира является своего рода альтернативой этим диофизитским выражениям, термин «сосложение» и связанные с ним формулы в его христологии должны были показать ипостасное единство как бы «изнутри» и объяснить, каким образом реальное различие между божеством и человечеством сохраняется в единстве. И хотя формулы «еди-

¹² Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 336.

¹³ Карташев А. Вселенские Соборы. М., 1993. С. 369.

¹⁴ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 29.

¹⁵ Лебон. Цит. соч. С. 78.

¹⁶ Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 46.

¹⁷ Лебон. Цит. соч. С. 78. Согласно В. Ч. Самуэлю, формулы «сложная природа» и «сложная ипостась» являются в системе Севира полными синонимами (*Samuel V. C. The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977. P. 222, 250*).

ная сложная природа» и «единая сложная ипостась» встречаются только в одном произведении Севира — в «Послании к игумену Иоанну»¹⁸, есть все основания согласиться с мнением В. Ч. Самуэля, считающего, что именно Сефир разработал то учение о сосложении (σύνθεσις), которое последующие монофизиты выражали посредством формулы «единая сложная природа»¹⁹.

Термин «сосложение» присутствует уже в самых ранних произведениях Севира. Так, в полемике с Нефалием он говорит, что формула «из двух природ — Христос» (ex duabus naturis est Christus) тождественна по смыслу выражению «единый по сосложению» (unus per compositionem)²⁰. В «Филалете»²¹ и в «Против нечестивого Грамматика» Сефир приводит в качестве примера сосложения антропологическую парадигму²². Однако решающее значение для уточнения понятия «сосложение» имел спор Севира с Сергием Грамматиком²³. Хотя Сефир нигде не предлагает формального определения этого понятия, смысл его, тем не менее, вполне может быть установлен на основании многочисленных высказываний монофизитского богослова.

Во-первых, сосложение строго отличается, с одной стороны, от всякого слияния или превращения составляющих единства, с другой — от внешнего их соприкосновения; иными словами, сосложение «не есть ни смешение, ни подположение (neque mixtio, neque juxtapositio est)»²⁴. Полемизируя с Сергием Грамматиком, учившим о единстве сущности и качества во Христе, Сефир пишет: «Я изумлен, как можешь ты вочеловечение называть сосложением (σύνθεσιν; compositionem), когда ты в то же время говоришь: “так что стало разом одно существо и одно качество (una semel facta substantia vel etiam qualitate)”». Таким образом, единение у тебя началось слиянием, и сосложение утратило свой смысл, потому что перешло в одну сущность (εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; in unam substantiam evasit)...»²⁵. По Севиру, божество и человечество после соединения пребывают в своих собственных пределах и «в сосложении усматриваются не-

¹⁸ Doctrina Patrum de incarnatione Verbi... S. 310.

¹⁹ Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 158–162. Достаточно прочитать четвертую главу второй книги «Против нечестивого Грамматика», чтобы убедиться в том, что Сефир определял природу-ипостась Христа именно как сложную, хотя сама формула «сложная природа» в явном виде здесь не присутствует (Contra impium Grammaticum 2. 4 // CSCO. T. 112. P. 58–64). Халкидонитские полемисты также связывали появление этой формулы с именем Севира (Maximus Confessor. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG 91. Col. 40 C).

²⁰ Severus Antiochenus. Oratio 2 ad Nephaliu // CSCO. T. 120. P. 9–10. В «Послании к эмесийцам» Сефир также утверждает, что способом происхождения Эммануила является «сосложение из двух (σύνθεσις ἐκ δύο)» (Severus of Antioch. Letter 25. To the Emesenes / E. W. Brooks, ed. // PO. T. 12. P. 57–58).

²¹ В этом произведении Сефир говорит: «Мы состоим из тела и души и созерцаем две природы — тело и душу. Однако существо человеческое в результате соединения есть одно, [состоящее] из двух. То, что оно состоит из двух природ, отнюдь не дает нам основания заключить, что тот, кто один, является двумя. Он остается одним единственным человеком, как я уже сказал, сложенным из души и тела» (Philaletes 42 // CSCO. T. 134. P. 214).

²² Contra impium Grammaticum (Oratio 1. 10) // CSCO. T. 112. P. 39.

²³ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1993. T. II / 2. P. 179.

²⁴ Severus Antiochenus. Epistola 2 ad Sergium // CSCO. T. 120. P. 78.

²⁵ Ibid. P. 93. Греческий текст см: Карпашев. Цит. соч. С. 369–370.

изменными (ἐν τῇ συνθέσει σχολουμένας ἀναλλοιώτους) и сохраняют то, чем они являются (καὶ μεϊνάσας τοῦτο ὅτι εἰσὶν)»²⁶.

Во-вторых, существование в состоянии сосложения противопоставляется Севиrom бытию независимому, самостоятельному (ἰδιοσυστάτως, in propria subsistentia)²⁷. В качестве примера существования «в сосложении (ἐν τῇ συνθέσει)» Севир, как уже было отмечено, приводит человеческие душу и тело, которые существуют не самобытно (ἰδιοσυστάτως), но в составе единого сложного целого, именуемого человеком. Согласно Севиру, сосложение представляет собой такой способ соединения, при котором объединенные элементы сохраняются нетронутыми в своей собственной реальности, однако теряют при этом отдельное, обособленное и независимое бытие. Иными словами, сосложение производит свое действие не в порядке бытия (сущности), но в порядке существования²⁸. Тем самым сосложение в системе Севира является указанием на принципиально новый онтологический статус божества и человечества после воплощения. Если до соединения они представляют собой «самобытные монады» (ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις), то во Христе существуют «в сосложении» (ἐν συνθέσει)²⁹.

Таким образом, понятие «сосложение» необходимо Севиру для более глубокого раскрытия смысла другого понятия — «соединение» (ἔνωσις, unio)³⁰, которое он перед лицом оппонентов-диофизитов стремился освободить от всякого подозрения в слиянии или превращении. Более того, Севир фактически отождествляет «сосложение» с «ипостасным соединением», которое он понимает в смысле соединения двух частных, но ни в коем случае не общих сущностей: «Неужели всем не очевидно, что сосложение есть ипостасное соединение (compositionem esse hypostaticam unionem) Бога-Слова с частной плотью (Dei Verbi ad particularem carnem), но ни в коем случае не есть единство их сущностей (unionem substantiarum earum), понимаемых согласно общему понятию (secundum genericam significationem)?»³¹.

При поверхностном знакомстве с доктринами послехалкидонских диофизитов и Севира, может создаться впечатление, что различие между ними носит вербальный характер и обусловлено, главным образом, фанатичным стремлением последнего «придерживаться дохалкидонского словаря»³², тогда как на концептуальном уровне между ними нет существенных расхождений³³.

²⁶ Gieseler J. C. L. Commentatio qua monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Göttingen, 1835. P. 1. P. 18.

²⁷ Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum (Oratio 2. 4) // CSCO. T. 112. P. 61.

²⁸ Лебон. Цит. соч. С. 80–81.

²⁹ Соответствующая цитата на греческом языке сохранена Леонтием Иерусалимским (см.: Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1848 A).

³⁰ Севир говорит, что «богоносные тайноводители (mystagogi) Церкви... называют соединение также воплощением, вочеловечением и сосложением (unionem... incarnationem et in-humanationem et compositionem vocant)» (Contra impium Grammaticum (Oratio 2. 17) // CSCO. T. 112. P. 115).

³¹ Ibid. P. 116.

³² Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // *Прп. Максим Исповедник*. Письма. СПб., 2007. С. 21.

³³ Образчиком такого подхода к рассмотрению христологической проблемы могут служить размышления современного коптского автора С. Магди, который пишет на страницах

Однако такой подход представляет собой явное упрощение проблемы, в действительности, между двумя сторонами имели место принципиальные различия в понимании сущности сосложения. Евстафий Монах писал: «Итак, если Христос сложен, [то это означает, что] Он не только произошел из двух природ, предшествовавших [соединению] и затем прекративших существование, но Он сохраняет их в себе, как состоящий из них, и [следовательно], Он есть две [природы]... В таком случае [смысл] понятия “сосложение” сохраняется»³⁴. Также и согласно прп. Иоанну Дамаскину, «два естества и по соединении в одной сложной ипостаси, т. е. во едином Христе, сохраняются в целости и существуют поистине...»³⁵.

Сефир же, говоря о сложном Христе, произошедшем из двух природ, вовсе не хотел сказать, что Его единая природа и после соединения состоит из двух различных природ. Напротив, Сефир последовательно отрицает любую двойственность во Христе на уровне природы. В «Синодальном послании» 512 г., отправленном патриарху Александрийскому Иоанну III по случаю своего восхождения на Антиохийский патриарший престол, Сефир писал: «Итак, мы анафематствуем говорящих или говоривших, что единый Господь наш Иисус Христос есть две природы после неизреченного соединения (τοὺς δύο... φύσεις μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν)»³⁶. Во второй половине XIX в. Й. Дорнер, а под его влиянием и Болотов, утверждали, что Сефир в качестве эквивалента выражения «сложная природа» использовал формулу «единая природа двойственная» (μία φύσις διττή (διπλή))³⁷. Прот. Георгий Флоровский также считал, что «Севира скорее можно назвать “диплофизитом”, чем монофизитом...»³⁸. Однако, как показал еще в начале XX в. Ф. Но, выражения «двойственная природа» и подобные ему вообще не встречаются в сочинениях Севира и современных ему монофизитских авторов. Они появляются только у сиро-яковитских писателей значительно более позднего времени, например, у Бар-Гебрея (XIII в.)³⁹. Сам Сефир однозначно отрицает возможность применения к ипостасному единству термина «двойс-

греческого журнала, обращаясь к читателям-халкидонитам: «Наша вера состоит в том, что Христос состоит из двух природ, божественной и человеческой, которые соединяются в одну природу. Эта единая природа обладает свойствами обеих природ, а именно, божественной и человеческой. Следовательно, когда мы говорим “две природы в одну природу”, то утверждаем, в сущности, то же самое, что и вы, когда говорите “две природы в единое лицо”» (*Magdi S. H Kollitikh Ekkhlesiá της Αγύπτου σήμερα // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Τ. 5. Σ. 36*).

³⁴ *Eustathius Monachus*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG 86. 1. Col. 941 A.

³⁵ *Joannes Damascenus*. Expositio fidei III. 5.

³⁶ *Eustathius Monachus*. Op. cit. Col. 909 C.

³⁷ *Dorner J. A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste. В.: Schlawitz, 1853. Bd. 2. S. 165; *Болотов*. Цит. соч. Т. 4. С. 336.

³⁸ *Флоровский*. Цит. соч. С. 29. «Такое наименование, — говорит А. И. Бриллиантов, — совершенно не соответствует основному мотиву, руководившему монофизитами при их отделении от церкви — отстоять именно “единую природу”; сложная или двойная природа являлась уже уступкою с их стороны» (*Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // Христианское чтение. СПб., 1906. № 4. С. 821).

³⁹ *Nau F.* Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? // Revue de l'Orient Chrétien. 1905. № 10. P. 113–114.

твенный» (διπλοῦς) уже в самом раннем своем произведении — «Первом слове к Нефалию»⁴⁰. Таким образом, невозможно согласиться, например, с Н. А. Заболотским, согласно которому, Севир отрицает реальность человеческой природы во Христе лишь в том смысле, что не признает ее самобытной (ἰδιοσύστατος)⁴¹. В действительности же Севир, последовательно отрицая диофизитство во всех его видах, никогда не говорил, что он не принимает лишь две самостоятельные природы. Для него оказывается совершенно неприемлемым любое учение о двух природах после соединения⁴².

Однако, если Севир не допускал во Христе никакой двойственности на уровне природы, то каким же образом он мог утверждать «двойное единосущие» Христа? Да и в чем состоит тогда сама сложность единой природы? По Севиру, эта сложность обусловлена тем, что сложная природа обладает всеми естественными свойствами как божества, так и человечества⁴³. Для обоснования этой идеи Севир использует понятие «свойство в смысле естественного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φύσις; *proprietas in qualitate naturali*)⁴⁴. В «Послании к комиту Экумению» он пишет: «Различие и свойство в смысле естественного качества природ, которые образовали Эммануила, сохранились, причем плоть не перешла в природу Слова, и Слово не преложилося в плоть»⁴⁵. Однако, хотя Севир и использует для выражения идеи сложности единой природы понятие «свойство в смысле естественного качества», эта сложность — не природного порядка. Несмотря на то, что божество и человечество в состоянии сосложения различаются на уровне естественного качества, они не являются в силу этого двумя различными природами. Сам Севир определял элементы ипостасного соединения как «свойства» (*proprietas*): «Мы также обязаны признать свойства природ (*proprietas naturarum*), из которых происходит Эммануил. Мы называем их свойствами. Они суть то, что заключается в различии природного качества

⁴⁰ Oratio 1 ad Nephaliium // CSCO. Т. 120. Р. 2.

⁴¹ Заболотский Н. А. Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского // ЖМП. 1975. № 11. С. 66.

⁴² Лебон. Цит. соч. С. 97, 123, 176.

⁴³ Эта идея полностью сохраняет свою актуальность и для современных нехалкидонитов. Согласно патриарху Шенуде, «природа воплотившегося Логоса есть одна природа, обладающая всеми божественными характеристиками, а также и всеми человеческими» (*Shenouda III, pope. The Nature of Christ. Cairo, 1991. P. 17*).

⁴⁴ Epistola 1 ad Sergium // CSCO. Т. 120. Р. 55. Идея различения между божеством и человечеством «по естественному качеству» заимствована Севиром у свт. Кирилла, однако у последнего это выражение встречается достаточно редко и не является элементом какой-либо концепции (Epistola 46 ad Succensum // PG 77. Col. 241 B; Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // PG 77. Col. 193 BC).

Севир, используя это выражение, прямо ссылается на свт. Кирилла (Epistola 1 ad Sergium // CSCO. Т. 120. Р. 54).

⁴⁵ Severus Antiochenus Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations // PO. Т. 12. Р. 5. В том же послании Севир развивает свою мысль: «Мы не избегаем признания свойства природ, которые образовали Эммануила, чтобы предохранить свободное единство от слияния, речь идет о свойстве качества природы...» (Ibid. Р. 22). В сохранившемся у Евстафия Монаха отрывке из «Против нечестивого Грамматика» также говорится: «Мы исповедуем... и различие по естественному качеству (ἐτερότητας ὡς ἐν ποιότητι φύσις)» (Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG 86. 1. Col. 929 D).

(differentiam qualitatis naturalis)... а не то, что заключается в независимых частях, в результате чего подразумеваются природы, имеющие независимое существование (in existentia singulari subsistant naturae)⁴⁶. Следовательно, божество и человечество во Христе, по Севиру, не являются природами, но представляют собой две различающиеся на уровне естественного свойства части сложной природы⁴⁷.

*Отношение представителей халкидонитской традиции
к формуле «сложная природа»*

Все, без исключения, сторонники Халкидонского Собора относились к формуле «сложная природа» резко отрицательно. Впервые данная формула была подвергнута критике в трудах Леонтия Византийского⁴⁸, стремившегося показать, что выражение Севира неудачно и философски некорректно. Леонтий использовал с этой целью Аристотелеву логику — соотношение категорий вида и частной сущности⁴⁹, а также, возможно, опирался на составленное Порфирием «Введение к “Категориям” Аристотеля»⁵⁰. Именно единственность и уникальность Христа, по Леонтию, не дает возможности говорить о нем как о единой природе, т. к., в противном случае, пришлось бы признать существование некоего вида «христов». Поскольку такое предположение абсурдно, Христос, состоящий из божества и человечества, даже по чисто формальным основаниям не может быть определен как единая природа⁵¹.

⁴⁶ Epistola I ad Sergium // CSCO. Т. 120. Р. 59.

⁴⁷ Халкидонитские полемисты рассматривали Севирино учение о различении между божеством и человечеством на уровне естественного качества как попытку скрыть действительное слияние природ. Прп. Максим Исповедник писал: «Он (Сефир) говорит лишь о единстве по природе вместо единства по ипостаси, он ничего не знает о количестве по природе и скрывает смешение природ (τὸν φύσεων συγχύσεως) простым различием по природному качеству (ἐν ποιότητι φυσικῇ)» (Opuscula theologica et polemica 2 // PG 91. Col. 41 С). В «Послании к пресвитеру Марину» прп. Максим дает обстоятельную критику севирианской концепции различения элементов ипостасного соединения на уровне естественного качества. Видный мелькитский богослов XII–XIII вв. Булус ар-Рахиб также оценивает позицию севириана как непоследовательную, поскольку признание во Христе свойств человечества логически должно вести к исповеданию в нем и самой человеческой природы (см.: ٨٠٧-٧٠٧. ص. ٧. أرقام. ٤٠٩١. المشرق. بولوس الراهب. مقلة في الفرق المتعارفة بين النصارى. (Булус ар-Рахиб. Трактат об общеизвестных разделениях среди христиан // аль-Машрик. 1904. № 7. С. 707–708)).

⁴⁸ При этом Леонтий считал допустимым использование самого термина «сосложение», при условии, что он не должен пониматься в евтихианском смысле (Ephysis // PG 86. 2. Col. 1925 D).

⁴⁹ Аристотель. Категории // Он же. Сочинения: В 4-х т. М., 1975. Т. 2. С. 54–55, 56–58, 87–88.

⁵⁰ Главы вторая («О роде») и третья («О виде») Порфириева «Введения» имеют непосредственное отношение к рассматриваемому вопросу (см.: Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады. К., 1996. Т. 2. С. 176–188).

⁵¹ Леонтий писал: «Невозможно найти [такого] человека, вид которого был бы отличен от всеобщего человечества. Однако применительно ко Христу такой порядок отношений недействителен, поскольку не существует вида “христов”, [такого] как [вид] людей, так, чтобы один из них, как неким образом отличающийся от всеобщего Христа, назывался бы одной природой... и чтобы нам можно было называть его одновременно и одной, и двумя природами... Теперь ясно, почему человек называется одной природой, а из-за чего двумя. Первое возможно в силу причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей. Однако в отношении

Леонтий Иерусалимский добавил против концепции «сложная природа» еще два аргумента. Во-первых, элементы сложной природы должны возникать одновременно, как, например, душа и тело в человеке, тогда как божество Христа существовало ранее его человечества⁵². Во-вторых, элементы сложной природы могут быть разделены, во Христе же соединение носит нераздельный характер⁵³.

Высказанные обоими Леонтиями идеи получили развитие у Юстиниана Великого. В «Исповедании веры против трех глав» он полемизирует с теми, кто использует антропологическую парадигму в качестве аргумента в пользу учения о сложной природе Христа. Юстиниан указывал, что антропологический аргумент может быть удовлетворительной иллюстрацией ипостасного соединения природ во Христе, но никак не сложного характера Его природы⁵⁴.

Непримиримым противником учения о сложной природе Христа был прп. Максим Исповедник, развивавший идеи своих предшественников и предложивший собственные аргументы против этой севирианской формулы. Во-первых, вслед за Леонтиями, св. Максим отмечает, что составляющие элементы или части сложной природы должны начинать свое существование одновременно, божество же Христа, будучи вечным, предшествует возникновению его человечества⁵⁵. Во-вторых, утверждает прп. Максим, сосуществование частей сложной

Христа нам невозможно говорить о виде. В таком случае каким же образом две природы могут называться одной?» (*Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1289–1292). Именно Леонтий Византийский заложил основы диофизитской критики концепции «сложная природа». Почти все полемические приемы, которые использовали и развивали последующие диофизитские авторы, так или иначе уже присутствуют у Леонтия. Например, выше приведенный аргумент Леонтия воспроизведен автором трактата «О разделениях» (2-я пол. VI в.) (*De Sectis* // PG 86. 1. Col. 1245 CD; 1248 AB).

⁵² Эта мысль встречается и у Леонтия Византийского (*Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG 86. 1. Col. 1281 D).

⁵³ *Contra Monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1860 BC. Согласно Леонтию Иерусалимскому, учение о сложной природе противоречит самому понятию «природа» (*Contra Nestorianos* // PG 86. 1. Col. 1485 C).

⁵⁴ Юстиниан говорил: «Мы не опускаем из виду, что и некоторые из святых отцов пользовались примером человека для объяснения таинства Христа, но они делали это для того, чтобы показать, что как из тела и души составляется один человек, а не два человека, так и Христос, состоящий из божества и человечества, есть один, и не разделяется на два Христа или на два сына. Сии же (т. е. еретики) пользуются примером человека для того, чтобы ввести одно естество или существо божества и человечества Христа, что, как мы показали, чуждо благочестия» (*Confessio rectae fidei adversus tria capitula* // PG 86. 1. Col. 1005 AB). Русский перевод см.: Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 544.

⁵⁵ *Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi* // PG 91. Col. 528 D–532 A. Существовал мнение, согласно которому Семир в своих христологических построениях опирался на весьма специфическую антропологию и вслед за Филоксеном Маббугским разделял теорию так называемого «поэтапного» воплощения человеческой души. Согласно этой, восходящей к Аристотелю, теории, эмбрион одухотворяется не в самый момент зачатия, а по прошествии сорока дней. Таким образом, тело хронологически предшествует душе в качестве отдельной природы. Филоксен писал: «Адам был сначала сотворен как тело, а затем получил душу живую через вдохновение от Бога. Так и каждый во чреве матери получает вначале тело, а потом сотворяется в нем душа. Так и второй Адам начал существование подобно первому и подобно каждому человеку во все времена» (Цит. по: *Congourdeau M.-H.*

природы обусловлено природной необходимостью, тогда как восприятие человечества Богом-Словом представляет собой совершенно свободный акт божественного снисхождения⁵⁶. В-третьих, по прп. Максиму, части сложной природы, например душа и тело, сами по себе не являются совершенными природами, но восполняют одна другую в бытии. Божество же и до соединения существовало как совершенная, не требующая какого-либо восполнения природа и потому не может рассматриваться как часть сложной природы Христа⁵⁷. В-четвертых, всякая сложная природа является одной из «составных частей» мира, «которые осуществляют внутримирное устройство с его родовидовой структурой»⁵⁸. Однако человеческая природа ни по сущности, ни по действию не обладает природным расположением к тому, чтобы соединиться с природой божественной. Иначе говоря, человеческое естество не имеет природной способности к ипостасному соединению с божеством, в отличие, например, от тела, которое по сущности предназначено для соединения с душой. Поэтому ипостасное соединение во Христе не может рассматриваться в качестве составной части мирового устройства, в том числе и в качестве его закономерной вершины⁵⁹. По словам Максима Исповедника: «Бог-Слово... сделался человеком, чтобы восстановить мир и обновить его, а не для того, чтобы содействовать его природному совершенствованию. Ведь Слово Божие явилось во плоти к людям неизреченно, следуя не закону природы, а по домостроительству. Следовательно, Христос не сложная природа (οὐκ ἔστι σύνθετος φύσις ὁ Χριστός)...»⁶⁰.

Немалое значение критике севирианского учения о сложном характере природы Христа придавал прп. Иоанн Дамаскин, систематизировавший аргументацию своих предшественников. Согласно св. Иоанну, для того чтобы единство различных элементов могло рассматриваться как природа, оно должно удовлетворять следующим условиям:

- а) быть существенным, а не случайным;
- б) быть неограниченным во времени;

L'Animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 1980. Т. 3. № 5. Р. 696). Лебон считает, что Севир Антиохийский разделял эту концепцию (Лебон. Цит. соч. С. 47). На чем была основана уверенность Лебона, неизвестно, но сам Севир прямо отвергает приписываемое ему бельгийским ученым мнение (*Sévère d'Antioche*. *Nomilia* 23 // РО. Т. 37. Fasc. 1. Р. 116–117, 118–119).

⁵⁶ Opuscula theologica et polemica: Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem // PG 91. Col. 64 D–65 A.

⁵⁷ Epistola 12 ad Ioannem cubicularium // PG 91. Col. 492 A. Эта мысль встречается уже у Леонтия Византийского, хотя у него она не получила должного рассмотрения (Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. 1. Col. 1281 D).

⁵⁸ Шенборн К., кард. Икона Христа: Богословские основы. Милан; М., 1999. С. 108.

⁵⁹ Там же. С. 109. Согласно прп. Максиму, «Бог-Слово явился людям во плоти неизреченным образом не по закону природы. Следовательно, Христос, будучи совершенно неподвластным закону сложной природы по образу бытия, не есть сложная природа» (*Maximus Confessor*. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 517 C).

⁶⁰ Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 517 B.

в) элементы единства действительно должны быть частями единой природы⁶¹.

Очевидно, что ни одно из этих условий не выполняется в уникальном случае ипостасного соединения природ во Христе. Иоанн Дамаскин был, вероятно, первым, кто обратил внимание на невозможность выражать единство Христа через понятие «природа» в силу радикального различия соединившихся во Христе природ: «Да и как одно естество могло бы вместить в себе противоположные существенные свойства? Как возможно, чтобы одно и то же естество в одно и то же время было созданным и не созданным, смертным и бессмертным, описуемым и неопишуемым?»⁶². Таким образом, определяя Христа как «единую природу», пришлось бы признать в этой единой природе сочетание взаимоисключающих свойств (конечности и бесконечности, тварности и нетварности и т. п.), что абсурдно. В силу этого, с точки зрения Дамаскина, сложная природа во Христе оказывается метафизически невозможной.

Конечно, сторонники Халкидона критиковали формулу «единая сложная природа» не только с философских позиций, но и с точки зрения сотериологии. В этом неудачном, по их мнению, выражении они усматривали скрытое отрицание истины «двойного единосущия» Христа. Ведь если Христос представляет собой единую сложную природу, то Он «не остался Богом и не сделался человеком, и посему не есть единосущен ни Отцу, ни нам»⁶³. Равно как и человек, состоящий из души и тела, может быть единосущен только другим людям, также состоящим из души и тела, но не душам или телам по отдельности.

Формула «сложная ипостась» в халкидонитской традиции

Сторонники диофизитской христологии не только подвергали критике севирианское учение, но и предлагали собственное понимание того, как сочетаются во Христе единство и двойственность. В основу этой концепции было положено учение о единой сложной ипостаси Христа. Как уже было отмечено, эта формула использовалась Аполлинарием и Севиром, однако у последнего *σύνθετος ὑπόστασις* и *σύνθετος φύσις* являются совершенно равнозначными в силу прак-

⁶¹ Прп. Иоанн Дамаскин. Дialeктика, или Философские главы. М., 1999. С. 106; *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* // PG 95. Col. 113 A.

⁶² *Joannes Damascenus. Expositio...* III. 3.

⁶³ *Flavius Justinianus Imperator. Confessio rectae fidei adversus tria capitula* // PG 86. 1. Col. 1005 A; Русский перевод: Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав. Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. III. С. 544. Впервые этот аргумент также был высказан Леонтием Византийским (*Capita Triginta contra Severum* // PG 86. 2. Col. 1908 CD) и получил развитие у прп. Максима Исповедника: «Если... Христос есть сложная природа, а таково нелепое основание рассуждений Севира, то она может быть либо родовой (γενική), либо единичной (μοναδική)... Если Христос — родовая природа, то очевидно, что она сможет приписываться многим вещам... и существовать в них только мысленно... если же Христос есть единичная природа, то Он не единосущен ни Богу и Отцу, ни людям» (*Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi* // PG 91. Col. 517 C–520 C). Та же мысль и у прп. Иоанна Дамаскина: «Ибо сложное естество, сделавшись иным, как сложенное из разных естеств, уже не может быть единосущным ни одному из тех естеств, из каких оно сложилось» (*Joannes Damascenus. Expositio...* III. 3.). Этот аргумент против яковитов (севириан) приводит и Булус ар-Рахиб (*Булус ар-Рахиб*. Цит. соч. С. 707).

тически полной синонимии терминов «природа» и «ипостась» в христологии⁶⁴. Выражение «сложная ипостась» в явно диофизитском контексте впервые встречается в гомилии на погребение Христа, приписываемой св. Епифанию Кипрскому, где «сложная ипостась Господа» (τὴν σύνθετον τοῦ Κυρίου ὑπόστασιν) по смыслу тождественна выражению «двойственная сущность Христа» (τὴν διττὴν οὐσίαν τοῦ Χριστοῦ)⁶⁵. У свт. Кирилла Александрийского формула «сложная ипостась» не встречается, так же как и выражение «сложная природа»⁶⁶.

В контекст христологических споров данная формула была введена в начале VI столетия Иоанном Грамматиком. В трактате «Против монофизитов» Иоанн называет ипостась Христа «сложной», поскольку Он, будучи единым существом, единосущен и Богу, и человеческому роду⁶⁷. Однако вряд ли возможно говорить, что у Грамматика за этой формулой стоит некоторая концепция. Во всяком случае, в сохранившихся текстах Грамматика нет попыток связать эту формулу с идеей воипостасной сущности.

Особое значение уделял этой формуле император Юстиниан Великий, который впервые связал понятие «сложная ипостась» с ключевой диофизитской формулой Халкидонского ороса «в двух природах»: «Но если некоторые скажут, что, как говорится об одной сложной ипостаси Христа, так же точно должно говорить и об одном сложном естестве, то мы покажем, что и это чуждо благочестия... Итак, Бог-Слово и по воплощении должен быть познаваем как единая ипостась в каждом из естеств (μία ὑπόστασις ἐν ἑκατέρᾳ φύσει γνωρίζόμενος), — в божественном... и в человеческом...»⁶⁸.

Данная формула содержится и в латинской версии четвертого анафематизма Пятого Вселенского Собора: «единую Его сложную ипостась (unum eius subsistentiam compositam)»⁶⁹.

Затем этой формулой пользовались и такие авторы-диофизиты, как Анастасий I Антиохийский⁷⁰ и свт. Софроний Иерусалимский⁷¹.

Дальнейшее осмысление концепция «единая сложная ипостась» Христа получила в трудах прп. Максима Исповедника⁷², который понимал формулу «слож-

⁶⁴ Лебон. Цит. соч. С. 120.

⁶⁵ *Ephanius. Oratio in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi [Sp.] // PG 43. Col. 444 D.*

⁶⁶ Формула «сложная ипостась», в явно диофизитском смысле, встречается только в приписываемом св. Кириллу сочинении «О Пресвятой Троице» (*De Sacrosancta Trinitate // PG 77. Col. 1161 D, 1172 B.*)

⁶⁷ *Iohannis Caesariensis. Contra Monophysitas // CCSG. Turnhout: Brepols, 1977. Vol. 1. P. 63.*

⁶⁸ *Flavius Justinianus Imperator. Op. cit. Col. 1009 C—1011 A.*

⁶⁹ *Lang U. M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century: a Study and Translation of the Arbiter. Leuven: Peeters, 2001. P. 29.*

⁷⁰ *Anastasius Antiochensis. Oratio III de divine Oeconomia, id est Incarnatione // PG 89. Col. 1338 D, 1339 A.*

⁷¹ *Καρίων Ι. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Αθήναι, 1960. Τ. 1. Σ. 208.*

⁷² В сочинениях прп. Максима это выражение встречается многократно (*Epistola 12 ad Ioannem cubicularium // PG 91. Col. 489 C—493 B; Epistola 13 ad Petrem illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 517 C; Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 556 C; Opuscula theologica et polemica 7. 13 // PG 91. Col. 73 B, 148 A и др.*) Об

ная ипостась» в том смысле, что «общая ипостась», т. е. вечная ипостась Бога-Слова, в воплощении сделалась также и ипостасью воспринятого человечества и таким образом является общей ипостасью божества и человечества⁷³.

Прп. Иоанн Дамаскин также постоянно пользуется формулой «единая сложная ипостась» для того, чтобы определить Христа как единое, но при этом сложное, существо: «Следует иметь в виду, что ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их разности и присущие им естественные свойства»⁷⁴.

Как для прп. Максима Исповедника, так и для прп. Иоанна Дамаскина, именно человечество является тем элементом, который привносит «сложность» в ипостась Христа. Таким образом, халкидонитское понимание сложной ипостаси оказывается теснейшим образом связанным с понятием «воипостасная сущность»: воипостасируя человечество, изначально простая ипостась Бога-Слова становится сложной, т. е. объединяющей две природы.

Различие между концепциями «сложная природа» и «сложная ипостась»

Столкновение концепций «сложная природа» и «сложная ипостась» обнажило глубину различий между умеренным монофизитством Севира и халкидонитством. Если сравнить Севирово учение о сложной природе с халкидонитским учением о сложной ипостаси Христа, которая становится сложной вследствие того, что в ней получает свое бытие воипостасная человеческая природа⁷⁵, то становится очевидно, что концепция «сосложение» в системе Севира является своего рода монофизитской альтернативой диофизитской концепции «воипостасная сущность», которая была сознательно отвергнута Севиrom в полемике с Иоанном Грамматиком. Однако между концептами «сосложение» у Севира и «воипостасная сущность» у послехалкидонских авторов имеют место принципиальные различия.

Во-первых, диофизитская концепция «воипостасная сущность» основывается на четком и философски обоснованном различии между понятиями «природа» и «ипостась», что отвергалось Севиrom. Во-вторых, учение о воипостасности имеет своей целью утвердить мысль о том, что человечество во Христе представляет собой вторую совершенную природу наряду с природой божественной и при этом не является ипостасью (лицом), тогда как понимание Севи-

использовании прп. Максимом этой формулы см.: *Garrigues*. Op. cit. P. 181–204; *Madden N.* Composite Hypostasis in Maximus the Confessor // *Studies in Philology*. 1993. № 27. P. 175–197.

⁷³ Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 556 CD.

⁷⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. Цит. соч. С. 106.

⁷⁵ Сеvir учит, что природа Слова, будучи до соединения простой природой, после соединения становится «сложной в отношении плоти (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα)» (Epistola 2 ad Sergium // CSCO. T. 120. P. 94).

Греческий текст см.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909. P. 321. Булуc ар-Рахиб считал, что, поскольку человечество в севирианской концепции ипостасного соединения представляет собой не более, чем привходящий момент, природа Слова и после воплощения фактически является божественной, и, следовательно, севириане в своем христологическом учении не могут избежать опасности теопасхизма (*Булуc ар-Рахиб*. Цит. соч. С. 707).

ром сосложения и, соответственно, сложной природы предполагает сочетание именно двух ипостасей, частных сущностей, и имеет целью показать, что человечество не должно рассматриваться как вторая природа, но только как часть единой сложной природы. Поэтому остается лишь удивляться мнениям таких западных ученых, как Лебон⁷⁶ и Р. Селлерс⁷⁷, которые считают, что в понимании ипостасного соединения Леонтием Византийским и Севирием нет существенных различий, но имеют место только терминологические отличия. В действительности общим между двумя концепциями является только то, что обе они представляют собой попытку решить вопрос о том, каким образом сочетаются во Христе единство и двойственность. Диофизиты усматривают единство на уровне ипостаси, а двойственность — на уровне природы. Севириане же полагают, что, напротив, именно на природном уровне необходимо утверждать единство, признавая лишь двойственность на уровне естественного качества. Таким образом, решения оказываются существенно различными: диофизиты относят единство и двойственность к разным онтологическим уровням, тогда как севириане пытаются выразить и единство, и двойственность, оставаясь на одном и том же уровне — природном. Такое различие неизбежно должно привести к различному пониманию модуса взаимодействия природ в состоянии единства.

Огромный успех, который получила формула «сложная ипостась» в диофизитской среде начиная с середины VI в., остается все же не вполне понятным⁷⁸. Несомненно, эта формула была эффективным оружием в полемике с концепцией «сложная природа», однако для положительного раскрытия диофизитского учения сама по себе она дает не так уж и много по сравнению с тем, что уже было заключено в предложенной Иоанном Грамматиком концепции двух воипостасно соединенных сущностей⁷⁹. Огромное значение, которое тем не менее придавали этой формуле авторы-диофизиты, наводит на мысль о том, что она не может быть до конца понята из себя самой и потому должна была иметь некоторый «комментарий», подобный тому, каким было в системе Севира учение о

⁷⁶ Лебон. Цит. соч. С. 175–177.

⁷⁷ Sellers R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. L., 1953. P. 263. Также трудно согласиться и со следующим утверждением прот. Георгия Флоровского: «Учение о “восприятии” человечества Словом еще не доразвилось в монофизитстве до идеи “воипостасности”» (Флоровский. Цит. соч. С. 31). Сравнительный анализ диофизитской и севирианской систем показывает, что развитие христологической мысли в севирианстве вовсе не было приближением к идее «воипостасности», но изначально представляло собой движение в совершенно ином направлении. Современные нехалкидониты также не принимают концепцию ипостасного соединения, основанную на понятии «воипостасная сущность». Так, В. Ч. Самуэль прямо говорит, что учение прп. Иоанна Дамаскина о воипостасном статусе и обожении человечества во Христе представляется ему чем-то вроде учения о пресуществлении в таинстве Евхаристии (см.: *Samuel*. Цит. соч. P. 189).

⁷⁸ Справедливости ради, следует отметить, что у некоторых диофизитских авторов было осторожное отношение к этой формуле. Например, Леонтий Иерусалимский в «Против несториан» говорит, что выражение «сложная ипостась» может быть понята в том смысле, что эта ипостась складывается из двух ипостасей (*Contra Nestorianos* // PG 86. 1. Col. 1485 CD). Однако в трактате «Против монофизитов» он соглашается с этой формулой, если ипостась мыслится как «сложенная с природами» (*Contra Monophysitas* // PG 86. 2. Col. 1793 D).

⁷⁹ См.: Давыденков О., прот. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // ВПСТГУ I. 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13.

различении на уровне естественного качества в отношении формулы «сложная природа». Таким образом, можно предположить, что в диофизитской христологии в середине VI в. должны были появиться еще какие-то новые идеи, составлявшие с концепцией «сложная ипостась» единый богословско-философский комплекс.

Ключевые слова: христология, диофизитство, монофизитство, халкидониты, монофизиты, севирианство, сложная природа, сложная ипостась, природное качество, сосложение, воипостасная сущность, Севир Антиохийский, Юстиниан Великий, Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, христологические споры VI в.

«COMPOUND HYPOSTASIS» AND «COMPOUND NATURE» WITHIN THE CONTEXT OF CHRISTOLOGICAL DEBATES OF THE SIXTH CENTURY

ARCHPRIEST OLEG DAVYDENKOV

This article is a review of how the Monophysite concept of «compound nature» and the Dyophysite concept of «compound hypostasis» were introduced into the context of Christological debates of the 6th century. A clash of these concepts revealed how deep the difference between moderate Monophysites Severian and Orthodox Dyophysites was. An analysis of the «compound hypostasis» concept and the author's attempt to define its place and meaning in the history of Orthodox Christology allowed him to suggest that this concept was not self-sufficient. Instead, it was part of a full complex of theological and philosophical ideas that shaped the development of Dyophysite Christology of the sixth and seventh century.

Keywords: Christology, Dyophysitism, Monophysitism, Chalcedonians, Severianism, compound nature, compound hypostasis, natural quality, composition, enhypostatos essence, Severus of Antioch, Justinian the Great, Leontius of Byzantium, Maximus the Confessor, John of Damascus, Christological debates of the sixth century.