

УЧЕНИЕ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО
О «ЕДИНОЙ СЛОЖНОЙ ПРИРОДЕ»
И ХРИСТОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ
КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Богословский диалог между Православной Церковью и Древними Восточными (нехалкидонскими) Церквами ставит перед православным богословием немало проблем литургического, канонического и пастырского характера. Однако основными остаются вопросы догматические, так как в основании произошедшего в V-VI веках церковного разделения лежали прежде всего доктринальные разногласия.

Связующим звеном между православным богословием и догматикой нехалкидонитов считается христологическое учение святителя Кирилла Александрийского († 444), который для обеих сторон является одним из основных авторитетов в христологии. Констатируя этот бесспорный факт, мы, тем не менее, вынуждены отметить, что богословие святителя Кирилла – не итог, а лишь этап, пусть и значительный, в истории формирования православной христологии и некоторые слабые стороны его учения были преодолены позднейшими Отцами. Нет сомнения и в том, что нехалкидониты также не сохранили Кириллово учение в неприкосновенности, но подвергли его «творческому» развитию. В результате мы имеем две существенно различных интерпретации одного и того же учения. Для того, чтобы убедиться в этом, представляется целесообразным сравнить богословие святителя Кирилла и Севира Антиохийского († 538), виднейшего нехалкидонитского ученого, которого традиционно считают наиболее умеренным и близким к Православию монофизитским автором. В отличие от других монофизитских богословов, Севир принимал христологию святителя Кирилла безоговорочно и стремился сохранить верность не только духу, но и самой букве учения Александрийского епископа. Более того, он претендовал на то, чтобы быть единственным законным выразителем Кириллова Православия¹. Верность святителю Кириллу Севир стремился сохранить и в вопросах богословской терминологии. Большинство его христологических терминов, действительно, заимствованы у святителя Кирилла², однако две богословские формулы, играющие важнейшую роль в системе Севира, имеют некириллово происхождение: «единое богомужное действие» (*miva ejnevrgeia qeandrikhv*)³ и «единая сложная природа» (*miva fuvsix suvnqetox*).

Рассмотрим основные положения Севириева учения о «единой сложной природе»⁴ и постараемся выяснить степень его соответствия богословию святителя Кирилла.

¹ *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. New-York, 1988. P. 203.*

² Значение основных христологических терминов у святителя Кирилла и у Севира, как правило, совпадает. Для обозначения родовой реальности, то есть множества всех индивидуумов одного рода, оба автора используют термины «сущность» (*oujsiva*) или «природа» (*fuvsix*). Для обозначения конкретной единичной реальности ими употребляются термины «природа» (*fuvsix*), «ипостась» (*uJrovstasix*) и «лицо» (*provswpon*), между которыми имеют место незначительные различия. Так, *fuvsix* и *uJrovstasix* указывают на единичную вещь вообще, тогда как *provswpon* имеет более узкое значение и может обозначать лишь вещь, обладающую самостоятельным бытием (*kaqE eJautovn, ijdiosuvstatox*). По отношению к природе свободной – разумной, а именно с такой и имеет дело христология, *provswpon* является указателем на личностный субъект, отдельное «я», носящее имя собственное и обладающее способностью самоопределения. По Севиру, термин *uJrovstasix* можно применить по отношению к составляющим человеческой природы — душе и телу: «Тело и душа, из которых составляется человек, сохраняют свои ипостаси» (Цит. по: *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch, Abba Salama. Vol. IV. 1973. P. 136*). В то же время термины *uJrovstasix* и *fuvsix* могут обозначать и целого, состоящего из души и тела, человека, тогда как *provswpon*, обозначая целое, не может быть использован для обозначения не существующих самостоятельно частей. Термин *oujsiva* по отношению к составляющим богочеловеческого единства нашими авторами используется крайне редко. Севир знал, что такое словоупотребление встречается у некоторых Отцов, однако считал его неудачным и сам старался его избегать (*Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства* (пер. с франц.). Машинопись. ЛДА, 1975. С. 63-79). Что касается святителя Кирилла, то в его христологических трудах *oujsiva* в значении *fuvsix-uJrovstasix* встречается лишь в двух «Посланиях к Суккену» (Ер. XLV. PG 77. Col. 236 d; Ер. XLVI. PG 77. Col. 244 a), а также в одном сомнительном с точки зрения его аутентичности фрагменте, который цитирует Анастасий Библиотекарь (PG 76. Col. 1453 b).

³ О формуле *miva ejnevrgeia qeandrikhv* см.: *священник О. Давыденков. Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1998. С. 66-86.*

⁴ Формула «единая сложная природа» имеет арианское происхождение и впервые встречается у ариан второго поколения, в частности, у Евдоксия Константинопольского и Лукия Александрийского. Затем она становится достоянием

а) Единый Христос составил «из двух природ» (eĵk duvo fuvsewn), однако после неизреченного соединения (□nwsix) в Нем более нет никакого двойства. Севир безусловно отрицает формулы «две природы после соединения» (duvo fuvseix meta; th;n □nwsin) и «в двух природах» (eĵn duvo fuvsesi), категорически отказывается называть человечество Христово fuvsix.

б) Сложность единой природы Богочеловека заключается в том, что соединение не означает какого-либо слияния или превращения соединившихся начал. Христос единосущен Отцу по Божеству и нам – по человечеству. Хотя после соединения во Христе более нет двух природ, тем не менее внутри единой сложной природы сохраняется различие между человечеством и Божеством на уровне природного качества (diafoia; wĴx eĵn poiovthti fuvsix' /)⁵.

в) Допускается и после соединения усматривать во Христе две природы в порядке «тонкого созерцания» (leph' / qewgiva/), «одним воображением ума» (nou' movnh/ fantasiva/) или «по примышлению» (eĵpinoiva/)⁶.

Святитель Кирилл обычно также говорил, что Христос «из двух природ» и в общем избегал называть человечество Спасителя fuvsix, что вполне объясняется и целями противонесторианской полемики и особенностями его терминологии, завязанной на псевдо-афанасиеву формулу miva fuvsix tou' Qeou' lovgou sesarkwmevnh. Однако, в отличие от Севира, святитель Кирилл не возводил эту особенность своей терминологии в принцип. Поэтому он неоднократно говорил и о двух естествах после соединения.

«Но в том и другом естестве (eĵn eĴkatevra/ de fuvsei) поклонимся единому Сыну»⁷.

«Мы не разделяем (merivzomen) домостроительства между двумя лицами, не проповедуем и не утверждаем вместо Единородного двух сынов, но... учим, что два естества (duvo fuvseix); ибо иное (□teron) Божество, и иное человечество»⁸.

«Он существует в Божестве и в человечестве»⁹. Это выражение по своему смыслу фактически тождественно формуле «в двух природах».

«Несомненно известно, что одно естество у Слова, но воплотившееся и вочеловечившееся... Если ж кто поточнее захочет исследовать, как Оно воплотилось и вочеловечилось, тому необходимо рассудить, что Слово, которое от Бога, приняло «зрак раба, в подобии человечеством бысть... (Флп 2:7). И по этому одному можно уразуметь различие естеств или ипостасей»¹⁰.

«Где же подобие нам, если более нет (самостоятельной) сущности, которая и есть наша природа (eĵ mhkveti uĴfevsthken hĴ oujsiva, ©per eĵsti;n hĴ fuvsix hĴmw'n)»¹¹.

Кроме того, святитель Кирилл никогда не заявлял о невозможности прилагать наименование fuvsix к человечеству Спасителя. В качестве примера рассмотрим диалог «Unus sit Christus»¹².

аполлинариан, пользовался ею и сам Аполлинарий (*Андрей Диакон*. Философские и филологические опыты. М., 1991. С. 127-128; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 144). Из монофизитских авторов впервые воспользовался ею Филоксен Маббургский (*Карташев А.* Вселенские Соборы. М., 1993. С. 369).

⁵ *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 123, 182.

⁶ *Леонтий Византийский.* Epilysis. PG 86. Col. 1921 d.

⁷ De Incarnatione Domini, XXI. PG 75. Col. 145 b.

⁸ Там же, XXXI. PG 75. Col. 1473.

Произведение De Incarnatione Domini принадлежит к числу ранних произведений святителя Кирилла. Существует тенденция противопоставлять работы святителя Кирилла, написанные до начала несторианских споров, его последующим произведениям, в которых якобы наметился монофизитский уклон, но это мнение не разделяется многими авторитетными учеными. Так, J. Liebaert писал: «Существует одна Кириллова христология, и мы считаем, что, несмотря на внешние изменения, она никогда не изменялась в своей основе, даже во время несторианского спора» (*Liebaert J.* La doctrine christologique de S. Cyrille d' Alexandrie avant la querelle nestorienne. Mémoires et Travaux publiés des professeurs des Facultés catholiques de Lille. Lille, 1951. P. 237). O. Bardenhewer также утверждает непрерывную самоидентичность христологической мысли святителя Кирилла: «С течением времени его взгляд сделался более пронизательным, его мысль более тонкой, его выражения более ясными, но мы не смогли бы доказать, что существует глубокое различие между первыми и последними разъяснениями» (*Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Т. IV. Friburg-en-Brisgau, 1923. S. 70). P. Grillmeier считает, что в результате несторианского спора святитель Кирилл, напротив, сделал шаг в сторону реального дифизитства, осознав «истинность человеческой психологии Иисуса Христа... Душа Христа также стала для александрийцев величиной, заслуживающей богословского внимания» (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon. Das Konzil von Chalkedon I.* Т. I. Würzburg, 1951. S. 173).

⁹ Послание к царю Феодосию. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. Казань, 1908. С. 127. Послание это написано в самый разгар полемики с Несторием.

¹⁰ Послание к Акакию, епископу Мелитинскому. Деяния Вселенских Соборов. Т. I. Казань, 1910. С. 156.

¹¹ Ad Succensum. PG 77. Col. 241 d.

¹² Deux dialogues christologiques // Sources Chrétienues, № 97. Paris, 1964. P. 270-516.

I. «...Он (Христос. – *О. Д.*) сообщает нам благодать усыновления, и мы также будем рождены от Духа, потому что в Нем первая природа человека (th`x ajnqrwvrou fuvsewx ejn aujtw`/) обрела это» (724 bc).

II. «Единородный стал Человеком... чтобы почтить природу человека в Самом Себе (th;n tou` ajnqrwvrou fuvsin ejfÆ eJautw`/)...» (753 cd).

III. «...природа человека в Нем (hJ ajnqrwvrou fuvsix ejn aujtw`/) стала совершенно безупречной» (757 a).

IV. В уста Спасителя святитель Кирилл вложил такие слова: «Во Мне ты видишь очищенную человеческую природу (th;n ajnqrwvrou fuvsin)» (757 b).

V. Он показывает «в Самом Себе природу человека (ejn eJautw`/... th;n ajnqrwvrou fuvsin) в состоянии совершенной невинности...» (761 b).

VI. «...в Нем природа человека (hJ ajnqrwvrou fuvsix ejn aujtw`/) оправдана...» (764 d).

VII. «...Он привел в Себе природу человека (ejn aujtw`/ th`x ajnqrwvrou fuvsewx) к общению жизни» (773 a).

Примеры II, VI, VII можно истолковать в том смысле, что речь здесь идет о человеческом естестве на уровне рода, но в отношении примеров I, III, IV, V такое толкование было бы явной натяжкой. Следует обратить внимание и на то, что святитель Кирилл предпочитает выражению «человеческая природа» (hJ ajnqrwvrou fuvsix) выражение «природа человека» (hJ ajnqrwvrou fuvsix или hJ tou` ajnqrwvrou fuvsix), подчеркивая тем самым реальность человеческого естества во Христе. Ведь и Евтихий на Константинопольском Соборе 448 года соглашался признать во Христе «человеческое тело», категорически отказываясь принять выражение «тело человека»¹³.

Таким образом, можно заключить, что в формулу «из двух природ» святитель Кирилл и Севир вкладывают различное содержание. У последнего это выражение, указывающее на изначальную внеположенность естеств друг другу, относится к идеальному моменту, предшествующему соединению, тогда как для святителя Кирилла Христос не только произошел, но и есть из двух естеств, в Нем пребывающих, Божество и человечество не только однажды соединились, но и всегда суть «естества, истинно соединенные между собой»¹⁴.

В учении о различении естеств по соединении на уровне естественного качества святитель Кирилл использовал выражения: «в созерцании» (kata; qewtivan), «в порядке простого размышления» (ejn yilai`x ejnnoivaix), «в тонком созерцании» (ejn ijsnai`x qewtivaix), «воображением ума» (nou` fantasivaix). Все эти термины практически без изменения были заимствованы у него Севиром.

Однако учение о различении природ ejn qewtiva/ movnh/ может быть понято двояким образом:

а) различие носит чисто субъективный характер, ум отвлеченно представляет различие, которое объективно не существует;

б) различие имеет характер объективный, естества реально различны, но в силу их теснейшего взаимопроникновения различие это не устанавливается непосредственно на опыте, а постигается только усилием мысли.

Для выяснения соотношения позиций святителя Кирилла и Севира по данному вопросу необходимо обратиться к учению Севира о свойствах соединившихся во Христе начал. В «Послании к Экумению» Севир изложил эту доктрину следующим образом: «Мы не избегаем признания свойств природ, которые образовали Эммануила, чтобы предохранить свободное единство от слияния; (речь идет о) свойстве качества природы, но (мы избегаем) разграничения и разделения свойств между двумя природами»¹⁵.

Тем самым Севир признает различие естественных качеств (poiovthtex fuvsikai) в состоянии «сосложения», но он решительно не допускает, как, впрочем, и все монофизиты, их разделения или даже различия

¹³ ...oujk e[pon sw`ma ajnqrwvrou to; tou` qeou` sw`ma, ajnqrwvpinon de; to; sw`ma kai; @ti ejk th`x parqevnou ejsarkwvqh.

«Евтихий устанавливает различие между понятиями «тело человека» и «тело человеческое». Этот оттенок чувствуется, например, в русском языке в словах «это розовый цвет» и «это цвет розы». Когда мы говорим «это розовый цвет», то выражаем только, что наш глаз воспринимает известное количество колебаний эфира; выражением же: «это цвет розы» мы допускаем, кроме того, еще и то, что видимый нами предмет есть цветок роза. Выражение «тело Христа есть тело человека» указывает не только на качество природы, но предсказывает и самого ее носителя: полагается основа для заключения, что Христос есть человек» (*Болотов В. В.* Лекции... Т. IV. С. 251-252).

¹⁴ Послание к Несторию. ДВС. Т. I. Изд. цит. С. 134.

¹⁵ Цит. по: *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 181.

между природами: «Мы не питаем отвращения к вере в свойство природ, из которых (образовался) Эммануил, для того, чтобы сохранилось единство от слияния... но (мы питаем отвращение) к разделению и различию свойств между двумя природами»¹⁶.

Эту идею монофизитские авторы обычно подтверждают ссылками на учение об «общении свойств», которое они мыслят весьма специфически, как непосредственное перенесение свойств одного естества на другое. По Севиру, «вещи, которые физически присущи человечеству, стали Божественными Логоса, а вещи, принадлежащие Логосу, стали человеческими, когда Он ипостасно объединился»¹⁷.

Сефир, естественно, не мог не знать, что любое природное качество относится к некоторой природе как следствие к своей причине. Это мнение в полемике с Севирием излагал его оппонент внутри монофизитского лагеря – Сергей Грамматик¹⁸. Поэтому нетрудно увидеть, что учение о различении естеств по природному качеству и о созерцании природ $\epsilon\dot{\nu}\nu\ \kappa\epsilon\omega\gamma\iota\upsilon\alpha/$ направлено у Севира «против» человеческой природы во Христе. Ведь, согласно Севиру, единая сложная природа есть природа Божественная. Сложность же ее он усматривает в том, что Слово, будучи до воплощения простой природой, после воплощения сделалось «сложным в отношении плоти» ($\sigma\upsilon\nu\nu\kappa\epsilon\tau\omicron\chi\ \rho\omicron\sigma;\chi\ \theta\eta;\eta\nu\ \sigma\alpha\nu\tau\kappa\alpha$)¹⁹.

Таким образом, в образе мысли Севира «сосложение» предстает не как соединение двух естеств на «паритетных» началах, но как «развитие» природы Бога-Слова, которая в воплощении воспринимает новые, человеческие качества, становясь сложной. При таком богословском видении говорить как о природе можно только о Божестве Слова, но не о человечестве Спасителя, которое предстает лишь как некий плюс к Его Божеству, приводящий момент в Богочеловеческом единстве. Тем самым признается реальность во Христе природных качеств человечества, но эти качества не являются свойствами человеческой природы, поскольку непосредственно относятся и всецело принадлежат «единой сложной природе», то есть Божественному естеству Слова в воплощенном состоянии²⁰. Тем самым человечество Господа лишается своего онтологического стержня, вокруг которого группируются естественные качества.

Святитель Кирилл также считал недопустимым распределение, но не свойств природ, а лишь деяний и речений ($\epsilon\omega\nu\alpha;\chi\ \kappa\alpha\iota;\ \rho\alpha\nu\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), и лишь в такой степени, при которой Божество и человечество полагаются как отдельные друг от друга лица и ипостаси. В диалоге «Ut sint Christus» Он полемизирует с теми, кто совершенно ($\rho\alpha\nu\tau\alpha\chi\upsilon$) разделяет слова и деяния Господа, одни как свойственные исключительно ($\tau\omicron\nu\nu\nu\omega/\ \kappa\alpha\iota;\ \dot{\iota}\dot{\delta}\dot{\iota}\kappa\omega\ \chi$) Единородному, а другие – иному сыну ($\epsilon\dot{\lambda}\epsilon\upsilon\gamma\omega/\dots\ \text{U}\dot{\iota}\text{J}\omega/\prime$), происшедшему от жены²¹.

Очевидно, что эти слова направлены против крайних представителей антиохийской школы – Феодора Мопсуестийского и Нестория, которые, распределяя евангельские речения, существенно ограничивали возможность общения свойств (*communicatio idiomatum*), решительно отвергли любые теопасхистские выражения, частным случаем чего стало неприятие Несторием термина «Богородица» в строго догматическом смысле, и тем самым, действительно, фактически разделяли единого Христа на двоицу сынов. Что же касается экзегетического метода антиохийцев как такового, то святитель Кирилл вполне признал его правомочность, приняв согласительное исповедание 433 года. Предложенный восточными текст соглашения он назвал безупречным исповеданием, хотя в нем говорится, что одни евангельские и апостольские речения о Господе являются «объединяющими» ($\kappa\alpha\iota\nu\omicron\rho\omicron\iota\upsilon\alpha\ \prime\tau\epsilon\chi$), как относящиеся к единому Лицу ($\omega\text{J}\chi\ \epsilon\dot{\jmath}\text{f}\text{E}\ \epsilon\dot{\jmath}\nu\sigma;\chi\ \rho\omicron\sigma\omega\nu\rho\omicron\upsilon$), а другие – «разделяющими» ($\delta\iota\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\ \prime\tau\alpha\chi$), как относящиеся к двум природам ($\omega\text{J}\chi\ \epsilon\dot{\jmath}\rho\dot{\iota}\ \delta\upsilon\upsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\dot{\jmath}\upsilon\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$)²².

К тому же святитель Кирилл не только никогда не говорил, что естественные свойства Божества и человечества в Богочеловеческом единстве перестают быть атрибутами соответствующих природ, но и утверждал прямо противоположное: «Природа Слова не перешла в природу плоти, также и природа плоти

¹⁶ Цит. по: *Лебон Ж.* Изд. цит. Прим. к гл. III. С. 23.

¹⁷ Там же. С. 43.

¹⁸ Там же. С. 19.

¹⁹ *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood. New-York, 1987. P. 41.

²⁰ Современные нехалкидониты, следуя Севиру, также признают во Христе только природные качества двух природ, но не два естества. Коптский патриарх Шенуда III определяет Богочеловеческое единство следующим образом: «Природа воплощенного Логоса есть одна Природа, обладающая всеми Божественными качествами, равно как и человеческими» (*H. H. Pope Shenouda III.* The Nature of Christ. 1997. P. 17).

²¹ Изд. цит. 757 е.

²² Ad Johannem Antiochenum. PG 77. Col. 176-177.

(sarko;x fuvsix) [не перешла] в природу Слова (hJ tou` lovgou fuvsix). Однако... каждое пребывает со своими свойствами...²³

«Святые Отцы, – писал в VI веке Леонтий Византийский, имея в виду в первую очередь святителя Кирилла, – относили выражение th` ejrinoiva/ не к природам (ouj ta;x fuvseix), но к их разделению (th;n diaivresin touvtwn)»²⁴.

Святитель Кирилл говорил только о разделении или различении природ, тогда как Севир об усмотрении: «...Позволяется усматривать (skopei`n) две (природы) только воображением ума (th`/ fantasiva/ tou` nou` mouvon)...»²⁵ При этом он вполне допускал возможность отвлеченно мыслить человечество Христово и как uJrovstasix, и даже как provswron. Иными словами, для него человеческая природа во Христе также нереальна, как и отдельное человеческое лицо²⁶.

Святитель Кирилл писал: «Утверждаем, что два естества соединились; и притом, по (признании) этого соединения, верим, что пребывает одно естество Слова как единого, но воплотившегося и вочеловечившегося – как бы уничтожая разделяемость надвое»²⁷. Употребление условной формы – «как бы уничтожая разделяемость» – весьма показательна. Отсюда видно, что святитель Кирилл и Севир пользуются термином ejn qewgiva/ не только в различных, но и противоположных целях. Для Севира это возможность отвлеченно мыслить то, что не существует в действительности и таким образом оставаться в согласии с новозаветным Откровением, где Христос, очевидно, предстает как Человек, во всей полноте психофизических проявлений человеческой природы. Для святителя Кирилла, напротив, это способ абстрагироваться от реально существующего двойства, дабы не внести разделения в единое и неделимое существо Богочеловека. Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечал, что у Севира ejn qewgiva/ приобретает докетический характер, которого не было у святителя Кирилла²⁸.

На примере Севириева учения о «единой сложной природе» нетрудно увидеть, что декларируемая нехалкидонитами верность христологии святителя Кирилла не означает реального тождества их веры с богословием александрийского епископа. Попытки втиснуть редкое по глубине мысли, но не систематизированное учение святителя Кирилла в рамки монофизитской схоластики не могли не привести к искажению его смысла. Поэтому, несмотря на искреннее стремление к восстановлению общения с Древними Восточными Церквями, мы не имеем право закрывать глаза на всю глубину существующих между двумя сторонами вероисповедных различий.

Естественно задаться вопросом: для чего Севиру понадобилось затрачивать такие интеллектуальные усилия, чтобы «развенчать» человечество Христово, лишить его статуса «естества»? С одной стороны, можно усмотреть в этом влияние общего для монофизитов религиозного идеала с присущим ему гнушением человечеством, стремлением преодолеть человеческое как таковое, идеала, который протоиерей Г. Флоровский назвал «антропологическим минимализмом»²⁹. Однако нельзя игнорировать здесь и влияние общего

²³ Ad Succensum. PG 77. Col. 241 bc.

²⁴ Epilysis. PG 86. Col. 1932.

²⁵ Цит. по: *Евстафий монах*. De duabus naturis. PG 86. Col. 908.

²⁶ *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 136; *Болотов В. В.* Лекции... Т. IV. С. 338.

Различие между святителем Кириллом и Севиром проявляется здесь и на уровне терминологии. Святитель Кирилл в учении о мысленном различении естеств пользовался терминами diairou`ntai, swrivzontai, merivzontai и др., но у него не встречается diakrivnontai, которым, как правило, пользовался Севир. Несомненно, diakrivnontai имеет более субъективный характер (*Martzevlou G.* ÆOrqovdoxo dovigma kai; qeologiko;x problimatismovx. Qessalonikh, 1993. S. 173).

²⁷ Послание к Акакию, епископу Мелитинскому. ДВС. Т. I. Изд. цит. С. 156.

²⁸ Christ in Eastern... P. 42.

«Монофизитство утверждает, что во Христе есть лишь одна природа — правда, «составная», Богочеловеческая, но с явным преобладанием Божественного, растворением человечества в Божестве, между тем как человечество Иисуса совершенно прозрачно и лишено собственной плотности» (*Клеман О.* Истоки. Богословие Отцов Древней Церкви (пер. с франц. М., 1994. С. 362).

²⁹ *Протоиерей Г. Флоровский.* Восточные Отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 7.

для монофизитов теоретического заблуждения – учения о частном характере соединившихся во Христе природ³⁰.

Представляется, что именно необходимость научно обосновать совершенное единение во Христе двух частных сущностей привела Севира к разработке учения о единой сложной природе³¹. Но этот вопрос требует отдельного исследования.

³⁰ По учению православных Отцов, соединившиеся во Христе естества, являются не частными, но общими, а ипостасное единство их мыслится не как соединение ипостасей, а соединение Божеского и человеческого естеств, совершившееся в Лице Сына Божия.

«Божеское естество в одном из Своих Лиц все и всецело соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью» (*Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. VI*).

³¹ ΤΕῖναι οἱ Ἄντικληδονοὶ οἱ ἱεροδοῦχοι. Ἱερά; Μονή; οἱ Σίτου Γρηγορίου. %gion □Orox, 1995. S. 102-105.