

Московская Духовная Академия

На правах рукописи

Иеромонах Адриан (Пашин)

**«Путеводитель» преподобного Анастасия Синаита
как опыт раскрытия
христологического учения Церкви**

Специальность «Патрология»

Автореферат
диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия

Сергиев Посад
2009

Работа выполнена в Московской Духовной Академии,
на Кафедре богословия.

Научный руководитель доктор философских наук
архимандрит Кирилл (Говорун)

Официальные оппоненты доцент МДА
протоиерей Владимир Шмалий

доцент ПСТГУ
иерей Борис Левшенко

Защита состоится 3 июня 2009 г. в 10 часов на заседании Диссертационного совета Московской Духовной Академии по адресу: 141300, Московская обл., г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия, Малый Актовый зал ЦАК.

С диссертацией можно ознакомиться в секретариате Ученого совета Московской Духовной Академии.

Автореферат разослан «__» мая 2009 г.

Ученый секретарь Диссертационного совета

доцент МДА
протоиерей
Павел Великанов

Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования

Работа посвящена изучению христологии преп. Анастасия Синаита (VII – нач. VIII в.), как она изложена в его трактате «Путеводитель» («Ὁδηγός»; лат.: «Dux Viae»). Учение Святых Отцов всегда является для членов Церкви актуальным. Особенно это касается такой основополагающей его составляющей, как учение о Господе нашем Иисусе Христе.

В последнее время одно за другим стали выходить критические издания трудов этого святого отца, жившего во время борьбы Церкви против несторианства, различных течений монофизитства и против монофелитства, во время начавшегося арабского нашествия на окраины Византийской империи и соответственно во время столкновения Церкви с новой религией – исламом. Все эти события повлияли и на жизнь преп. Анастасия, и на его труды, являющиеся и историческими источниками, и полемическо-богословским ответом на вызовы со стороны ересей и иных религий, и положительной формулировкой различных разделов догматического учения Церкви. Будучи ярким полемистом, тонким богословом и оригинальным экзегетом, преп. Анастасий оставил нам и аскетические творения, и прекрасные проповеди. Какие-то из его творений уже переведены на русский язык (либо заново – с новых критических изданий, либо впервые). Надеемся, что в скором времени выйдет полный русский перевод всех произведений Синаита.

В наше время, когда Церковь живет в полирелигиозном обществе, для нас весьма актуален опыт Святых Отцов, живших в похожих исторических реалиях. Актуальным является христологическое учение преп. Анастасия, сформулированное во время полемики с несторианским, монофизитским, а также с монофелитским богословием и в свете продолжающегося диалога Православной Церкви с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами.

Степень изученности темы

Несмотря на явный интерес в последнее время патрологов к личности преп. Анастасия Синаита, тему, заявленную в названии нашей работы, можно смело назвать малоизученной. Работ,

посвященных систематическому описанию христологии святого отца, как, впрочем, и других сторон его богословия (например, антропологии), фактически нет. Вплоть до выхода критических изданий, а то и до сих пор в патрологической науке не прекращается полемика вокруг идентификации самой личности преп. Анастасия и вокруг атрибуции его творений, в том числе и «Путеводителя».

Довольно хорошо изучена терминология преп. Анастасия, отраженная в патрологических словарях.¹ Однако, несмотря на важность терминологии в богословии, церковное учение к одной терминологии не сводится. Часто исследователи используют исторические сведения из трудов преп. Анастасия. Это касается истории монофизитства, монофелитства, ислама² и др. В исследованиях, касающихся частных тем богословия или антиеретической полемики, если преп. Анастасий и упоминается, то, зачастую, его цитат не приводится.³ Конечно, в критических изданиях трудов преп. Анастасия и при публикациях русских переводов есть большие вводные статьи, но они посвящены лишь биографическим сведениям, описанию рукописной традиции и проблемам идентификации и датировки, а комментарии к самому тексту очень кратки и по своей сути не могут претендовать на систематическое описание учения святого отца.

Поэтому на данный момент есть лишь единственная работа, посвященная систематическому исследованию богословия преп. Анастасия Синаита – труд чешского патролога Sračil'я на итальянском языке.

¹ См., напр., статью, посвященную термину φύσις в словаре под ред. Lampe: A Patristic Greek Lexicon. / Ed. by G.W.H. Lampe. – Oxford: The Clarendon Press, 1968. – P. 1497-1502.

² См., напр.: Darling R., Griffith S.H. Anastasius of Sinai, the Monophysites and the Qur'an. // Eighth Annual Byzantine Studies Conference. Chicago, 1982. – P. 13-14; Griffith S.H. Anastasius of Sinai, the Hodegos and the Muslims. // The Greek Orthodox Theological Review 32 (1987). – P. 348-349; Sahas D.J. Anastasius of Sinai on Islam. // Contacts between Cultures. V. I, 1990. – P. 332-338; Лурье В.М. Богословие «египетствующих умом»: <http://hgr.narod.ru/dami.htm>; Максимов Ю. Прп. Анастасий Синаит об исламе: <http://www.pravoslavie.ru/put/apologetika/anastasijsinait-islam.htm>.

³ См., напр.: Говорун С.Н. Единый сложный Христос. // Богословский вестник. № 4. – Сергиев Посад: МПДА, 2004. – С. 150-176.

янском языке, вышедшая почти девяносто лет назад.⁴ К сожалению, данная книга осталась для нас недоступной.

В Московской Духовной Академии в 1971 г. протоиереем Владимиром Заяцем защищено курсовое сочинение «Святой Анастасий Синаит и его богословские труды».⁵ Однако этот труд нельзя назвать глубоким исследованием. Автор опирался на русские переводы конца XIX – начала XX вв. святого отца (а это лишь «Беседа на шестой псалом» и отрывки из «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божиему») и русские патрологические исследования середины-конца XIX в., уже тогда сильно устаревшие. Да и сам вывод прот. В. Заяца о том, что время преп. Анастасия – это время упадка богословской мысли, когда все богословские вопросы уже решены в предыдущие эпохи, поэтому Синаит, как и все его современники – православные богословы – являются несамостоятельными авторами, которым «оставалось только собирать завещанный прежними веками богословский материал, изучать его и применять к обстоятельствам своего времени»⁶, не выдерживает никакой критики. Святые Отцы всегда опирались на предшествующую традицию, но одно это не позволяет говорить об их несамостоятельности. Монофизитство было опровергнуто на Халкидонском Соборе, но послехалкидонская богословская полемика весьма продуктивна, и эту эпоху нельзя назвать временем упадка богословской мысли. Ересь монофелитства не просто было опровергнуть лишь на основании антимонофизитских аргументов, для этого потребовалось разрабатывать учение о действии и воле. Наконец, современником преп. Анастасия был преп. Максим Исповедник, который уж никак не подходит под определение несамостоятельного богослова. Да и сам преп. Анастасий – это весьма яркий и оригинальный богослов и систематизатор святоотеческого христологического учения, что мы и попытались показать в нашей работе.

⁴ Spačil. La teologia di santo Anastasio il Sinaita, Roma 1923 (aus «Bessaggio»).

⁵ Заяц Владимир, прот. Святой Анастасий Синаит и его богословские труды: Курсовое сочинение по кафедре патрологии. – Загорск: ТСЛ, 1971. – 134 с.

⁶ Там же, с. 125.

Цели и задачи исследования

Целью настоящего исследования является систематическое исследование христологического учения преп. Анастасия Синаита, выраженного в «Путеводителе», в контексте предыдущей и последующей святоотеческой традиции.

В соответствии с основной целью исследования были поставлены следующие задачи:

- анализ христологической терминологии преп. Анастасия Синаита в контексте философско-богословской традиции;
- систематический анализ христологического учения преп. Анастасия Синаита в святоотеческом контексте;
- оценка взаимосвязи христологии преп. Анастасия с его триадологией, сотериологией, антропологией, эсхатологией, аскетикой и экзегетикой;
- освещение отношения и оценок преп. Анастасием несторианской и монофизитской (в различных вариациях) христологии.

Объектом и предметом исследования является христологическое учение преп. Анастасия Синаита согласно его трактату «Путеводитель».

Методологическая основа и теоретическая база исследования

При работе над текстом диссертационной работы применялся комплексный подход. Использовались сравнительный и исторический методы, предполагающие изучение христологии преп. Анастасия и сравнения ее с христологией более ранних, ему современных и последующих Святых Отцов, а также с еретической христологией. Теоретическую базу исследования составляет терминологический и богословский анализ «Путеводителя».

Источниковая база исследования составила «Путеводитель» и другие труды преп. Анастасия в оригинале и в русском переводе.

Научная новизна исследования состоит в том, что оно является первой после выхода критического издания «Путеводителя» попыткой систематического богословского анализа христологии преп. Анастасия. Изучение «Путеводителя» позволяет

подробно рассмотреть христологические воззрения святого отца, его влияние на последующее развитие христологического учения Церкви, его оценку христологии монофизитских и несторианских богословов.

Положения, выносимые на защиту

- Проведенный терминологический и богословский анализ «Путеводителя» выявил внутреннее органическое единство этого труда, согласованность выраженной в нем христологии с антропологией, описанной в «Трех словах об устройении человека по образу и по подобию Божию», «Вопросах и ответах», что подтверждает гипотезу о принадлежности «Путеводителя» преп. Анастасию Синаиту.
- Преп. Анастасий Синаит является ярким и оригинальным представителем неохалкидонского богословия.
- «Путеводитель» преп. Анастасия Синаита является одной из первых попыток полного систематического описания святоотеческой христологии, предшественником «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина.
- Преп. Анастасий Синаит считает Севира Антиохийского не продолжателем наследия свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии свт. Кирилла. Еще более еретическими являются учения о Христе других монофизитских, а также несторианских течений.

Теоретическая значимость результатов исследования

Работа имеет значение для патрологической науки, догматического богословия, истории Церкви и истории монофизитства и несторианства. Она претендует на внесение научного вклада в изучение истории христологических споров в VII веке.

Практическая значимость результатов исследования

Результаты диссертационного исследования могут найти применение в дальнейшем изучении богословия преп. Анастасия Синаита. Помещенный в приложении перевод «Путеводителя» с комментариями на основе диссертационной работы может быть опубликован вместе с переводами других трудов святого отца, сделанных другими переводчиками и патрологами. Результаты исследования могут также найти применение при

подготовке учебных курсов по патрологии, догматическому богословию, сравнительному богословию, истории Церкви.

Апробация результатов исследования

Автором сделана одна интернет-публикация по теме диссертационного исследования: «Антропологическая аналогия в христологии прп. Анастасия Синаита»: <http://www.pravoslavie.ru/put/070223153428>. На портале Богослов.Ru готовится наша публикация: «Преподобный Анастасий Синаит о применимости в христологии антропологической парадигмы».

Структура работы

Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка библиографии и приложения, в котором приводится русский перевод «Путеводителя» (I-III главы – перевод А.И. Сидорова, IV-XXIV главы – перевод наш). Объем работы (без приложения) составляет более 260 тыс. знаков.

Основное содержание работы

Во **Введении** обосновывается актуальность темы исследования, выявляется степень ее разработанности, формулируются цели, задачи и методы исследования, указывается его научная новизна, значимость и положения, выносимые на защиту.

Глава I «Жизнь и труды преп. Анастасия Синаита» состоит из четырех параграфов. В параграфе 1.1 суммируются из различных источников весьма скудные сведения о жизни преп. Анастасия. По происхождению он был, предположительно, киприотом, родом из Амафунта. Вероятно на Кипре же он и начал иноческий путь. Преподобный отец получил достаточно основательное школьно-богословское образование. Затем он был насельником монастыря вмч. Екатерины на Синае, где одно время находился под духовным руководством преп. Иоанна Лествичника, бывшего в то время настоятелем этой обители. После преп. Иоанна и брата его Георгия преп. Анастасий предположительно сам был игуменом Синайской горы. Последние исследования говорят, что дата смерти святого отца произошла не ранее 701 г. Память преп.

Анастасия Синаита празднуется Русской Церковью 20 апреля, Греческими Церквами – 21 апреля.

В параграфе 1.2 описываются творения преп. Анастасия. Вопрос о выявлении подлинных творений святого отца долгое время осложнялся из-за ошибки Константинопольского патриарха Никифора Каллиста Ксанфопула (1350-1353, 1355-1364), который отождествил преп. Анастасия Синаита с Анастасием I патриархом Антиохийским (559-598) и его преемником на антиохийской кафедре – сщмч. Анастасием II (599-609). Только в последние годы, благодаря публикации различными исследователями критических изданий, вопрос об идентификации трудов преп. Анастасия Синаита близок к окончательному разрешению.

Самыми значительными творениями преп. Анастасия Синаита, кроме «Путеводителя», являются «Вопросы и ответы на разные темы»⁷, «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию», в которых святой отец ярко и четко излагает свои антропологические воззрения, неразрывно связанные с христологией и сотериологией, «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов».⁸ Исследованию антропологических воззрений преп. Анастасия Синаита посвящены наша дипломная работа.⁹ Из остальных догматических произведений Синаита до сих пор неопубликованными остаются «Главы против монофизитов».

К аскетическим творениям преп. Анастасия принадлежат «Душеполезные повествования». Полное критическое издание

⁷ Критическое издание: Anastasii Sinaitae. Quastiones et responses. / Ed. par M. Richard et J. A. Munitiz. - Turnhout. - Leuven: Brepols: University press., 2006. – (Corpus christianorum. Series graeca. V. 59).

⁸ Критическое издание этих трудов: Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann. – Turnhout. – Leuven: Brepols: University press, 1985. – CLXVIII, 200 p. – (Corpus christianorum. Series graeca. V.12).

⁹ Адриан (Пашин), иеромонах. Антропология преподобного Анастасия Синаита: Дипломная работа. / Машинопись. – М.: Сретенская Духовная Семинария, 2005 г. – 151, XXII с.

«Повествований» готовит Pual Canart. Сохранился целый ряд проповедей преп. Анастасия.

В параграфе 1.3 описывается полемика в патрологической науке по поводу атрибуции и датировке «Путеводителя». Эта полемика началась с XIV в. в связи с ошибкой Никифора Каллиста Ксанфопула. Поэтому в первых изданиях «Путеводителя» он приписывается не преп. Анастасию Синаиту, а патриарху Анастасию I Антиохийскому. Начиная с XVIII в. высказывались мнения о компилятивном характере этого труда.

Одни исследователи датировали «Путеводитель» 620-ми гг., так как в нем якобы нет ссылок на ислам и монофелитство (арабское вторжение в Египет было в 641 г., а монофелитство получило там распространение при патриархе Кире (631-641)), другие видели эти ссылки и датировали труд 680-ми гг.

По мнению Στέργιος'а Σάκκος'а «Путеводитель» в его настоящей форме есть компиляция, датируемая второй половиной IX века. Автором основной части труда, является сщмч. Анастасий II патриарх Антиохийский. Компилятора, который, по мнению Σάκκος'а, составил окончательный вариант «Путеводителя», жившего в IX веке, греческий патролог назвал «пресвитером Анастасием Аллегористом».¹⁰

Редактор критического издания «Путеводителя» Uthemann полностью опроверг аргументы Σάκκος'а и поставил точку в многовековом споре о датировке «Путеводителя». Основная часть труда была составлена преп. Анастасием Синаитом в первые годы после патриарха Кира. Вторую редакцию, в которой появились исправления, добавления и схолии преп. Анастасий составил после VI Вселенского Собора, а точнее – между 686 и 689 гг.

В параграфе 1.4 описана структура «Путеводителя». Хотя она довольно сложна, но нельзя отказать ей в хорошей продуманности. Первые три главы формулируют философско-богословский аппарат и духовно-нравственные основы

¹⁰ Σάκκος, Στέργιος. Περὶ Ἀναστασίῳν Σιναΐτων (Ἄριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς. Παράρτημα τοῦ ἡ' τόμου), Θεσσαλονίκη 1964. 274 σ.

христологического богословствования и антиеретической полемики. В следующих главах терминология обильно иллюстрируется ссылками на Священное Писание и святоотеческое Предание. Дано историческое описание возникновения ересей вплоть до несторианства и монофизитства во всем его многообразии и указаны их философские и богословские корни. Подробно разбираются выражения Святых Отцов, опираясь на которые монофизиты формулировали свою христологию, дано их православное толкование. В основной же части труда дана полемика со всеми основными течениями монофизитства, в ходе которой подробно разбираются и опровергаются их аргументы. Большая часть этой полемики – описание реально состоявшихся диспутов между преп. Анастасием и монофизитскими богословами.

Глава 2 «Терминология преп. Анастасия Синаита» состоит из девяти параграфов. В параграфе 2.1 излагаются основы полемики с монофизитами, как их формулирует преп. Анастасий. В основе подготовки к такой полемике лежит не только и не столько знание основ философии, книжного богословия и полемических методов, а необходимость «вести жизнь досточтимую и стяжать вселение Духа Божия», ведь причина ересей – страсти тщеславия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия. Само название труда, которое преп. Анастасий дает и объясняет в третьей части первой главы, «Ὁδηγός» («Путеводитель») взято из слов Спасителя: *Когда же придет Он, Дух истины, то наставит (ὀδηγήσει) вас на всякую истину* (Ин. 16, 13). Автор объясняет своим читателям, желающим противостоять многим формам монофизитства, что ни учение Священного Писания и Святых Отцов, ни знание философско-богословских дефиниций и полемической методики нисколько не помогут им ни в борьбе с монофизитами, ни в духовной жизни, если Святой Дух не пребывает в них как путеводитель (ὀδηγός).

Богословской основой для собеседований с оппонентами может быть такой базис, который является непререкаемым авторитетом для обеих сторон. Это, в первую очередь, Священное Писание. Преп. Анастасий кратко формулирует основы библейской экзегетики. Главное здесь – изучение Священного

Писания требуется совершать «со страхом» и «в простоте сердечной». Еретики же как раз делают это «со злым умыслом». Кроме Писания общепринятым базисом для богословского диспута с монофизитами являются творения Святых Отцов, живших до Халкидонского Собора. Цель православного – опровергнуть главный аргумент монофизитов, состоящий в том, что вероопределение данного Собора противоречит предшествующей святоотеческой традиции. Это не означает, что преподобный отец ограничивается древними Отцами. Он активно использует достижения послехалкидонского православного богословия: Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, преп. Максима Исповедника. Дабы самим именем этих защитников православного учения не спровоцировать монофизитов сразу же отвергнуть их аргументацию, преп. Анастасий приводит их терминологию и богословские доводы без ссылки на авторство.

Преп. Анастасий говорит, что перед началом диспута надо анафематствовать ереси и заблуждения, ложно приписываемые монофизитами православным, прежде всего несторианство и несторианское толкование ороса Халкидонского Собора.

Преп. Анастасий перечисляет методы ведения богословских диспутов, которые уже им проверены на опыте. Во-первых, необходимо тщательно изучить сочинения и образ мыслей оппонентов, чтобы посрамлять их, «исходя из их же собственных произведений», и сводить их аргументы к старым ересям. Зачастую Синаит приводит аргументы несториан и иудеев, дабы опровергнуть учение монофизитов. Во-вторых, православному полемисту следует знать историю Церкви и хронологию возникновения ересей, для чего автор «Путеводителя» излагает историю возникновения ересей и историю борьбы с ними Церкви. Знание исторического контекста позволяет самому преп. Анастасию опровергать утверждение Севира, что после возникновения несторианства необходимо отвергнуть диофизитские выражения как неточные, даже если они и принадлежат Святым Отцам. В-третьих, преп. Анастасий призывает встречаться для бесед только со знающими еретиками, дабы они и слушающий диспут народ после победы православной стороны не смогли бы оправдаться тем, что

другие их представители, более компетентные в богословии, нашли бы более сильные аргументы в защиту своего учения. При этом у оппонентов должна быть потребность в познании нашей веры, а не пустое стремление любой ценой доказать свою правоту. Наконец, преп. Анастасий призывает православных полемистов не чураться и некой хитрости.

Также перед собеседованием необходимо четко определить важнейшие богословские понятия на основании Предания и Писания, ибо «приступающий к изложению догматических вопросов без знания определений уподобляется слепцу...». Данную задачу автор «Путеводителя» решает во второй главе своего труда, так называемой «Книге определений».

В параграфе 2.2 мы излагаем историю составления сборников богословско-философских определений до преп. Анастасия. История догматических споров богата примерами, иллюстрирующими, как одни и те же термины, одни и те же догматические формулы могут пониматься по-разному. Ярчайший пример – многолетние триадологические споры, в которых важную часть занимала филологическая составляющая. В эпоху христологических споров ситуация во многом повторилась. Однозначного понимания основополагающих богословских терминов в уже христологическом применении не было и тогда. Особенно ярко это проявилось в связи с интерпретацией наследия признанного и православными и монофизитами, непререкаемого церковного авторитета свт. Кирилла Александрийского, допускавшего в своих трудах некую терминологическую неаккуратность. Многие богословы, как православные, так и их оппоненты сознавали, что традиционная терминология не позволяет изложить христологическое учение с достаточной глубиной и точностью. Поэтому нарастала необходимость упорядочить богословский язык.

По всей видимости, первым, кто попытался в диалектическом синтезе соединить диофизитскую христологию Халкидона и богословский язык «единой природы» свт. Кирилла Александрийского был египетский монах Нефалий со своей «Апологией». В начале VI века на Востоке появилась пространная «Апология», принадлежавшая перу пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского. Его главной заслугой было

предложение применять в христологии язык, разработанный великими Каппадокийцами для триадологии. Преп. Анастасий Синаит свидетельствует, что кроме Нефалия и Иоанна Грамматика Кесарийского были и другие, не названные им по имени, сторонники Халкидонского Собора, составлявшие свои сборники философско-богословских определений, применимых для христологии.

Сефир Антиохийский ответил Иоанну Грамматику своим фундаментальным трудом «Против нечестивого Грамматика», в котором он сформулировал свою христологическую терминологию. Это произведение сделалось в глазах монофизитов своего рода «богословской суммой», по которой учились богословию многие последующие поколения последователей Севира.

Итак, как православные, так и неправославные авторы, начиная с VI века, стали предварять свои богословские трактаты сборниками основных терминов и понятий. Впоследствии по такому же принципу построил свой труд «Источник знаний» преп. Иоанн Дамаскин, начинающийся «Философскими главами». В этом он был не оригинален. Одним из его предшественников был преп. Анастасий Синаит. Важность такого сборника философско-богословских определений подтверждается и тем, что «Книга определений», то есть вторая глава «Путеводителя», имеет в некотором смысле «независимую» от остального текста трактата судьбу – часть рукописей содержат только ее.

В параграфе 2.3 изложен метод, сформулированный преп. Анастасием, который принят и в современных богословских (и не только богословских) словарях: сначала дать определение термина, затем его этимологию и, наконец, с помощью примеров пояснить, как этот термин необходимо понимать и как он соотносится с другими понятиями. Этой методике преп. Анастасий неукоснительно держится, формулируя все важнейшие философско-богословские понятия.

В параграфе 2.4 приведены определения преп. Анастасия, данные им для положительных и отрицательных высказываний. Здесь Синаит, как и позднее преп. Иоанн Дамаскин, следует за Аристотелем, сформулировавшим учение о суждениях в трактате «Об истолковании». Кроме того, в богословии часто прихо-

дится иметь дело с употреблением слов в несобственном смысле (κατάχρησις). Священное Писание, для которого характерен образный язык, особенно насыщено такими высказываниями. Использование образов Писания в качестве точных богословских определений зачастую может привести к еретическим заблуждениям. Поэтому преп. Анастасий и вводит еще один тип суждения – неточные высказывания (καταχρηστικόν).

Параграф 2.5 посвящен определению преп. Анастасием важнейшего в христологии понятие природы, естества (φύσις). Вслед за Климентом Александрийским преп. Анастасий определяет ее следующим образом: «Церковь называет природой истинную реальность существующих вещей, или же восуществленность их». Этимологию слова φύσις преподобный отец раскрывает так: «Она называется природой, потому что произошла и есть» (от перфекта πεφυκέναι глагола φύω – рождаться, расти). Свое определение преп. Анастасий подтверждает многочисленными ссылками на авторитет Священного Писания. Опираясь именно на это понимание природы как истинно существующей реальности, преп. Анастасий основывает свои обвинения против севириан в докетизме. Ибо, признавая во Христе только одну – Божественную – природу, они отдают Его человечеству лишь роль «плода воображения».

В других главах «Путеводителя» неоднократно и часто дословно повторяется определение природы как истинной реальности вещей (ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια). Такое терминологическое постоянство, не смотря на кажущийся внешне компилятивный характер «Путеводителя», свидетельствует о его внутреннем единстве, что предполагает единого автора.

Параграф 2.6 излагает понимание преп. Анастасием соотношения понятий природы и сущности, природы и ипостаси. Важнейшая мысль Синаита – отождествление понятий природа (φύσις) и сущность (οὐσία). Тем самым преподобный отец переносит на понятие «природа» понимание «общего» в противовес к «частному», которое определяется понятием «ипостась» (ὑπόστασις): «Согласно Святым Отцам, лицо, или ипостась есть нечто особенное (τὸ ἰδικόν) по сравнению с общим (τὸ

κοιῶν), ибо природа есть некое общее начало в каждой вещи, а ипостаси суть отдельные особи». Эта триадологическая терминология Каппадокийцев, как мы уже сказали, стала активно применяться в христологии православными богословами только в VI в.

Преп. Анастасий подтверждает различие между природой и ипостасью авторитетом Священного Писания. Заменяя во множестве цитат из Ветхого и Нового Завета слово «природа» словом «лицо», преподобный отец показывает несуразность и логическую несогласованность полученных выражений, чтобы показать, что «природа не одно и то же, что лицо и ипостась».

Параграф 2.7 описывает определение, данное преп. Анастасием понятиям «природное свойство», «ипостасное свойство», «привходящее свойство». Актуальность полемика о свойствах Божества и человечества во Христе приобрела в связи с богословием Севира, который видел полноту человечества во Христе в наличии в Его единой природе частного человеческого свойства при наличии общего свойства, соответствующего этой единой сложной природе Христа. Со времен Севира богословская полемика между православными и монофизитами, а также между различными течениями внутри монофизитства с полемикой о природах переключилась на полемику о естественных свойствах.

Истоки этого учения сформулированы Аристотелем в «Топике». Аристотель говорит о собственном свойстве, или просто «собственном» (τὸ ἴδιον), без которого не мыслимо бытие вещи. Этому «собственному» он противопоставляет привходящее, случайный признак, или акциденцию (τὸ συμβεβηκός), которая может быть у данной вещи, а может и не быть. Богословы и философы средних веков черпали идеи Аристотеля из трактата неоплатоника Порфирия «Введение в Категории Аристотеля». Порфирий, восприняв учение Аристотеля о собственном и привходящем свойствах, перенес на эти свойства Аристотелевское различие между общей и частной сущностью. Согласно Порфирию все вещи имеют не только общие и частные сущности, но и свойства, которые могут быть общими и могут быть частными.

Преп. Анастасий воспринимает основные идеи Порфирия, немного внося коррективы в терминологию и чуть уточняя его учение. Так, Синаит дает следующее определение своеобразных, или существенных свойств (τὸ ἴδιον, τὸ ἰδίωμα или ἰδιότης). «Своеобразное свойство, или своеобразие, есть то, что законным образом и особо распознается в какой-либо природе, но не обнаруживается в другой». Так, для Божественной природы такими существенными свойствами являются, в частности, «предвечность, нетварность и неопиcуемость». Эти свойства, указывает Синаит, отсутствуют в любой другой природе, в том числе и в теле Христовом, которое по природе «не является ни предвечным, ни нетварным, ни неопиcуемым – и никогда не будет таковым». Своеобразными же свойствами человека является «сочетание смертной и бессмертной природ», то есть смертного тела и бессмертной души, а также разумность, способность дышать, ходить, трудиться и т.д.

От этих природных свойств (ἰδιώματα φυσικά), общих для всех ипостасей данной природы, следует отличать ипостасные, или характерные свойства (ἰδιώματα υποστατικά, ἰδιώματα χαρακτηριστική), характеризующие только конкретную ипостась, а не всю природу. Так, для конкретного человека ипостасными свойствами будут его цвет волос, глас, кожи, его черты лица, рост, вес, его черты характера, способности, пристрастия и т.д. Для Лиц Пресвятой Троицы такими «своеобразными свойствами ипостаси» являются «...нерожденность в Боге Отце, рожденность в Сыне и исхождение в Духе Святом».

Кроме природных и ипостасных свойств преп. Анастасий вслед за Аристотелем и Порфирием определяет и случайные, привходящие свойства, или акциденции (τὸ συμβεβηκός) как свойства изменяющиеся.

Параграф 2.8 посвящен определению преп. Анастасием важнейшего свойства любой природы – действия, а природы личной – еще и воли. На первый план полемика об энергиях и волях Христа вышла как раз во время жизни преп. Анастасия. И хотя в основном тексте «Путеводителе» он старается не отходить от полемики именно с монофизитством, но время

второй редакции этого труда совпало уже со временем противодействия Церкви моноэнергизму и монофелитству. Поэтому Синаит во второй главе «Путеводителя», сильно переработанной во время второго редактирования преп. Анастасием этого труда между 686 и 689 годами, тщательно изучает эти категории – действия и воли. Таким образом, преп. Анастасий строит теоретический богословско-философский базис не только для опровержения монофизитства, но и монофелитства – этой новой синтетической ереси, на словах соглашающейся признать человечество Христа природой, но отрицающей в ней природные действие и волю. Заметим, что и в богословии того же Севира категории действие и воля играют важную роль.

Преп. Анастасий Синаит определяет природное действие как движение, естественную силу, присущую природе, естеству. Действие свойственно всякой природе – как материальным вещам, так и природе разумной: «Оно (действие – и. А.) мыслится двояко: как [действие] мыслящее и как [действие] чувственное. Чувственное есть то [действие], которое ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; а умопостигаемое есть нетленное и вечное [действие], ведь мыслящее [действие] есть то, которое созерцает незримые умозрения». Действие выражает собой природу. Природа, не имеющая своего действия, не существует: «Естественное действие всякой природы есть то, что обозначает и определяет ее, – когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа. Ведь вместе с прекращением жара тухнет огонь». Синаит доказывает, что все, что приобщается природе, приобщается на самом деле к природному действию. И само название той или иной природы определяется по естественному действию. Так, имя «Бог» (Θεός) «представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Творца», но выражает Его созерцательное действие (θεωρητικὰ ἐνεργεία), имя «ангел» (ἄγγελος) «обнаруживает не саму сущность и бытие природы ангелов, но происходит от возвещающего (ἀναγγελλτικά) действия и ангельского служения их». Имя «человек» (ἄνθρωπος) преп. Анастасий также производит от характерного для людей и этим отличающего их от животных действия –

«вверх глядящий» (ἄνω-θρόπος: от ἄνω – вверх и ἄθρέω – глядеть, рассматривать), что связано и с отличительным от животных действием прямохождения.

В «Книге определений» преп. Анастасий Синаит также дает дефиницию воли (θέλημα, θέλησις): «Воля есть устремленность мыслящей и разумной души к тому, что любезно ей». Если каждой природе соответствует характерное ей природное действие, то разумной природе, то есть Богу, ангелам и человекам, присуща еще и воля.

Параграф 2.9 посвящен термину «воипостасное» (ἐνυπόστατον). Так как человечество Христа не составляет ипостась, отдельную от Ипостаси Бога Слова, ибо иначе «окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека» (II, 3, 115-117), отрицать же реальность человеческой природы означает впасть в докетизм, то преп. Анастасий вслед за Леонтием Византийским называет человечество Христа «воипостасным». Термин «воипостасное» преп. Анастасий употребляет в двух смыслах. Первый – то, что истинно и реально существует. В этом смысле «воипостасное» противоположно «неипостасному» (ἀνυπόστατον). Такое понимание термина ἐνυπόστατον встречается у свт. Иринея Лионского, Оригена, свт. Григория Нисского, свт. Епифания Кипрского, свт. Василия Великого, Дидима Слепца, свт. Иоанна Златоустого. В этом значении этот термин практически тождествен термину «всущественное» (ἐνούσιον) и его лучше переводить на русский язык словом «ипостасное».

В этом значении «истинное, реально существующее» преп. Анастасий употребляет термин «ипостасное» в двенадцатой главе «Путеводителя», где, описывая свою полемику с монофизитами против прибавления ими к Трисвятому гимну слов «распятый и пострадавший», он называет изображение Распятия «παράδειγμα καὶ σχῆμα ἐνυπόστατον». Это выражение можно перевести – «истинное изображение». В тринадцатой главе термин «ипостасное» преп. Анастасий относит к плоти Христа: «воипостасная плоть Бога». Исходя из контекста, в котором Синаит настаивает на реальности человеческих свойств во Христе, это выражение также можно перевести как

«истинная плоть Бога». Противопоставление ипостасное, т.е. реально существующее – неипостасное преп. Анастасий иллюстрирует следующим определением: «неипостасное, несуществующее (ἀνύπαρκτον) и не сущее (ἀνούσιον) есть то, о чем часто говорится, но что не распознается ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь».

Выражение «ипостасное Слово» в смысле «Слово, существующее как Ипостась», употребляется многими Святыми Отцами эпохи триадологических споров. Это слово ἑνλόστοτον как синоним слова «ипостась» тогда применялось и к Отцу, и к Святому Духу, а также к человеку.

В эпоху христологических споров в значении термина ἑνλόστοτον появились новые акценты. Одним из первых их расставил в начале VI века пресвитер Иоанн Грамматик Кесарийский. Он понимал, что термин ἑνλόστοτον в отношении человеческой сущности Христа требует разъяснения. С одной стороны, человеческая природа во Христе реально и истинно существует и поэтому может быть названа ипостасной. С другой стороны, отождествление, как это было применительно к Лицам Троицы, термина ἑνλόστοτον с термином «ипостась» в христологии приводит к несторианству. Поэтому в «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн Грамматик разъясняет: «Если кто-нибудь... охарактеризует сущности как воипостасные, то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась – это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное бытие. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное, в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом, но в том смысле, что она есть и существует».

Такое понимание термина ἑνλόστοτον как синоним сущности, противопоставляемое понятию ипостаси, воспринял и другой богослов VI века Леонтий Византийский в своем трактате «Против несториан и евтихиан»: «Ипостась и воипостасное – это не одно и то же, точно так же, как иное – сущность и иное –

восуществленное (ἐνοῦσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное – сущность».

Наиболее четко учение Иоанна Грамматика Кесарийского и Леонтия Византийского о воипостасности человеческой природы Христа как о сущности, получившей частное и конкретное существование в другой ипостаси (Ипостаси Слова), выражено преп. Иоанном Дамаскиным: «Кроме того, воипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, не есть ипостась, а скорее нечто воипостасное; ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью».

Итак, Леонтий Византийский воспринял уточнение пресвитером Иоанном Грамматиком Кесарийским термина ἐνυπόστατον и, кроме того, уточнил термин ἐνοῦσιον, который он понимает как синоним ипостаси. Следуя этому уточнению, преп. Анастасий Синаит пишет: «О слове говорится в трех смыслах: есть восуществленное (ἐνοῦσιον) Слово, или Бог Слово; есть внутреннее слово у Ангелов и у нас, когда оно произносится мысленно; наконец, есть слово, изрекаемое языком» и в другом месте: «Пророки возвещают явление собственного Лица Бога, то есть Единого от Святой Троицы, то есть Бога Слова, а не общей природы; и если нужно сказать яснее, они возвещают явление восуществленного Лица Бога, а не общее воплощение Трех Лиц Триипостасной Троицы». Итак, если в эпоху триадологических споров Святые Отцы употребляли выражение «ипостасное Слово», то в эпоху споров христологических более точным становится выражение «восуществленное Слово».

Глава 3 «Христология преп. Анастасия Синаита» состоит из семи параграфов и посвящена непосредственному анализу христологического учения святого отца. Параграф 3.1 описывает изложение преп. Анастасием учения Церкви о том, что Христос является совершенным Богом и совершенным человеком. На это учение указывают мессианские места Ветхого Завета, что так не нравилось иудеям и заставляло их при переводе Писания на греческий язык искажать смысл

оригинального текста, как это делал, например, Акила, о котором упоминает преп. Анастасий. Синаит кратко описывает историю многообразных ересей, возводимых лукавым, и ответ на них Церкви.

Так, лукавый желает, «во-первых, сразу же опровергнуть пришествие Христово». Преп. Анастасий этими словами намекает на свойственный многим гностикам докетизм. Затем лукавый, возжелав, «чтобы люди вместо Духа Святого поклонялись обманщикам», воздвигает уже «в среде родившихся силою Христовой» множество псевдоцерковных гностических сообществ, для которых наряду с докетизмом («Нечестивый Мани... полагал, что тело Христа, которое видели [Его современники], принадлежит тени и видимости, а не природе»), было провозглашение своих ересиархов тем самым Утешителем, «которого обещал Христос послать миру».

Следующим этапом борьбы дьявола против Церкви стало то, что он «начал поносить Божество Христа». Ересь Александрийского пресвитера Ария, утверждавшего, что «Сын и Слово Божие есть тварь и не рожден от Отца прежде веков» была отвергнута на I Вселенском Соборе, который состоялся «в Никее при святом императоре Константине». «Святой Собор определил, что Сын *единосущен* и *собезначален* Отцу, *рожден, не сотворен*», как это и было записано в принятом на Соборе Символе веры. Без единосущия Сына Отцу по мысли свт. Афанасия Великого невозможно наше спасение. Аксиомой для Церкви было то, что для спасения человека необходимо его обожение. Но обожение человека возможно только в том случае, если Слово, ставшее плотью, то есть принявшее во Христе человечество, Само является совершенным Богом, равным Отцу.

Ересь Аполлинария, утверждавшего неполноту человечества во Христе, как и ее автор, была осуждена, на II Вселенском Соборе в Константинополе. Православная Церковь исповедует, что Бог Слово, воплотившись, восприняло плоть, наделенную разумной душой, то есть учит о совершенстве Христа как человека. Это четко было заявлено Церковью во время осуждения Константинопольского архимандрита Евтихия, который в ответ на несторианство в каком-то смысле воскресил аргументацию

Аполлинария и стал родоначальником монофизитства. Евтихий, настаивающий на монофизитской формуле «одна природа», утверждал также, «что тело Христа ниспослано с неба и оно иной сущности с нашим и что Христос – одна совершенная природа» и «что тело Христа... неразумное орудие [Божества]». Церковь на Константинопольском Соборе 448 г. при патриархе Флавиане осудила ересь Евтихия и определило, «что тело Христа единосущно нашему». По определению преп. Анастасия, «единосущное есть то, что неизменно существует относительно той же самой сущности и действия».

Итак, Православная Церковь учит, что без двойного единосущия Христа – Отцу по Божеству и нам по человечеству – невозможно наше спасение. Будучи совершенным Богом, Слово становится совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом. Как и сказано в Оросе Халкидонского Собора: «совершенный в Божестве и так же совершенный в человечестве». Совершенство Христа по Божеству и Его совершенство по человечеству, Его единосущие Отцу по Божеству и единосущие нам по человечеству исповедовал и Севир Антиохийский и даже Юлиан Галикарнакский. Учение Аполлинария и Евтихия одинаково отвергалось и православными и антихалкидонитами. Однако, Севир, Юлиан и их последователи отказывались называть человечество Христа природой и не принимали диофизитских формул Халкидонского Собора, обвиняя его в реанимации несторианства и в отходе от учения свт. Кирилла Александрийского. Поэтому преп. Анастасий подробно излагает учение дохалкидонских Отцов о природах Христа, утверждая, что диофизитские формулы не есть изобретение несториан и тем более Халкидонского Собора. Этому посвящен параграф 3.2.

Монофизиты, начиная с их истинного основателя Евтихия, настаивали на том, что после Воплощения можно говорить только об одной природе во Христе. Если и можно говорить о двух природах, то только до Воплощения Бога Слова. Формула Евтихия «из двух природ до соединения, одна природа после соединения» была воспринята всеми течениями монофизитства. Преп. Анастасий приводит в первой и во второй частях десятой главы, в двадцать первой и других главах «Путеводителе» многочисленные цитаты дохалкидонских Святых Отцов, где четко и ясно

выражено учение о двух природах во Христе после их соединения. Преп. Анастасий свидетельствует, что Севир, хорошо знавший все эти цитаты Отцов, сознательно идет на подлог.

Касаясь христологической терминологии свт. Кирилла, на авторитете которого пытались строить свою христологию монофизиты, преп. Анастасий формулирует суть неохалкидонизма. Он говорит о том, что перед полемикой с монофизитами православные наряду с отвержением несторианских мнений должны анафематствовать и всякого, «не признающего выражения "единая воплотившаяся природа Бога Слова" (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), как толковал его святой Кирилл». С помощью этого выражения, которое все богословы той эпохи приписывали свт. Афанасию Великому, свт. Кирилл выражал иную христологию, чем его автор – Аполлинарий Лаодикийский. В-первых, Аполлинарий мыслил человечество Христа неполным (без разумной души) и не единосущным нам. После опровержения Аполлинария полноту человечества Христа признавали все богословы. В-вторых, для свт. Кирилла, в отличие от Аполлинария и монофизитов, считавших себя его последователями, человечество Христа является активным динамическим началом, то есть природой (в уже халкидонском смысле этого термина). Преп. Анастасий приводит выражение свт. Кирилла из второго Послания к Суксенсу, где Александрийский архиепископ говорит об этой активности: «Справедливо же и вполне ясно твое совершенство излагает слово о событиях спасения, утверждая, что страдает не Само однородное Богу Слово, так что обнаруживается, что Он есть Бог, но Он страдает по Своей телесной природе, лучше сказать, природой, состоящей из праха земного». Именно в контексте страданий Христа свт. Кирилл обычно и называет Его человечество природой: Христос страдает по человеческой природе, или человеческой природой.

Для свт. Кирилла формула «единая воплотившаяся природа Бога Слова» – это способ в противовес несторианству подчеркнуть единство Христа. По толкованию преп. Анастасия словом «воплотившаяся» в этом выражении свт. Кирилл уже указал на человеческую природу Христа: «Между тем, как сам блаженный Кирилл учит нас в послании к Суксенсу, ни на что другое он не указывает, сказав "воплотившаяся", как только на нашу челове-

ческую природу». Здесь преп. Анастасий, как и позже преп. Иоанн Дамаскин в седьмой главе третьей книги «Точного изложения православной веры», ссылается на слова свт. Кирилла, комментирующего эту формулу в своем втором Послании к Суксенсу. Александрийский святитель говорит в этом послании, что все учение о Домостроительстве вложено в слово «воплотившаяся»: и полнота человеческого естества (Слово восприняло плоть, одушевленную разумной душой), и совершенство Христа не только по Божеству, но и по человечеству, и Его двойное единосущие (Отцу по Божеству и нам по человечеству), и наличие безукоризненных страстей, и отрицание теопасхизма (страдает Сын не по Своей Божественной природе, а плотью, то есть человеческим естеством), и то, что человечество стало собственным для Слова.

Кроме того, для александрийского наречия греческого языка, согласно преп. Анастасию, свойственно не отличать термины «природа» и «сущность» от термина «ипостась». Синаит ссылается на полемику вокруг этих терминов в эпоху триадологических споров как раз в Александрийской Церкви при свт. Афанасии Великом. В этом контексте понятно употребление свт. Кириллом, для которого вообще свойственна неточность в терминологии, выражений типа «неслитными остались природы, или ипостаси Христа». Поэтому, согласно преп. Анастасию, и выражение «одна воплотившаяся природа Бога Слова» в употреблении свт. Кирилла означает «одно воплотившееся Лицо Святой Троицы». Такое толкование выражения свт. Кирилла одним из первых предложил свт. Прокл Константинопольский, говоря в Томосе к армянам о «единой ипостаси воплотившегося Бога Слова».

Параграф 3.3 излагает толкование преп. Анастасием учения об ипостасном соединении двух природ Христа. По мнению преп. Анастасия не нужно опасаться исчислять природы, как это делают монофизиты. Число обозначает количество вещей, а не их разделение, оно указывает на различение исчисляемого, а не на его разделение. Учение Святых Отцов коренным образом отличается от несторианства: «Итак, Святые Отцы, жившие при Артемоне, Павле, Диодоре и Феодоре, благочестиво назвали

(как и мы) две соединенные природы Христа, а Артемон, Павел, Феодор и Несторий – разделенные, так как зло не в том, чтобы называть две [природы], но в том, чтобы разделять их по лицам и не признавать ипостасного соединения». Православные же не признают человечество Христа ипостасью: «Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше. Ибо если мы назовем эту плоть ипостасью, то окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека. Невозможно называть ее ипостасью, поскольку эта плоть неотделима от Бога Слова; ибо *ипостасью* называется отдельное лицо».

Для истинного основателя несторианства епископа Мопсуэстийский Феодора главным было показать полноту человечества во Христе, что отрицал Аполлинарий Лаодикийский. Для Феодора эта полнота означает, прежде всего, активное проявление человечества во Христе. Поэтому он не принимает Аполлинариевой концепции пассивного и подчиненного Божеству человечества Христа. Оно, согласно Феодору, является полноценной природой, обладающей своими действием и волей. Но Феодор не остановился на этом вполне православном учении. Обе природы во Христе мыслились Мопсуэстийским епископом имеющими свое конкретное частное бытие, то есть свои ипостаси, то есть лица. Согласно Феодору природы Христа объединены между собой с помощью относительного соединения (*ἑνωσις σχετική*) в общее лицо соединения (*πρόσωπον ἐνότητος*), обладающее общим действием и общей волей. По мысли Феодора понятие «лицо» имеет два значения. Одно – это ипостась, а лицо соединения Христа означает общую честь, величие и поклонение, то есть единый способ откровения Бога через человеческую ипостась Христа. Наличие общего лица соединения, общего действия и общей воли Христа не отменяет наличие у двух природ собственных лиц, воли и действий: без них природы утратили бы свою полноту. Учение Феодора Мопсуэстийского, приводит к тому, что Христос предстает перед нами в Евангелии как единое Лицо лишь субъективно: по отношению к внешнему наблюдателю Он есть единое Существо, единое Лицо, но в Самом

Себе Он заключает два лица – Божественное и человеческое. Таким образом, получалось, что Сын Божий и Сын Девы Марии разделены, между ними существует только нравственная связь, подобная той, которая существовала между Богом и ветхозаветными праведниками. При таком соединении Бога и конкретного человека обожение для всех людей невозможно.

Наиболее адекватно богословским языком мысль свт. Григория Богослова, что «во Христе не существует Иной и Иной (ἄλλος καὶ ἄλλος), но есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο)» (эти слова преп. Анастасий приводит), удалось выразить свт. Кириллу Александрийскому. Согласно ему, Божество и человечество Христа соединены по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), то есть гораздо более тесно, чем при относительном соединении, мыслимом несторианами. Это ипостасное соединение природ Христа – есть исключительный случай соединения двух вещей. Определение, даваемое этому соединению преп. Анастасием, на самом деле является не определением, а как раз указанием на уникальность в природе такого теснейшего соединения: «Ипостасное соединение есть результат объединения двух природ в утробе святой Богородицы». При этом Церковь учит, что при нераздельном ипостасном соединении природы сохранились в своем совершенном и неизменном состоянии, не слились, не смешались, не образовали новую природу. Каждая природа осталась именно природой, то есть реально существующей истинной вещью. Итак, преп. Анастасий говорит, что мы учим «о двух ипостасно соединенных истинных вещах, то есть совершенном Божестве и совершенном человечестве, неслиянно, неизменно и нераздельно [соединившихся] в едином Лице Христа. Ибо Христос есть одна Ипостась и одно Лицо».

В качестве прообраза ипостасного соединения природ во Христе преп. Анастасий вслед за свт. Кириллом приводит сочетание в человеке души и тела. Размышлениям преп. Анастасия о возможности применения антропологической парадигмы в христологии посвящен параграф 3.4. Для свт. Кирилла с помощью этой парадигмы важно было, показать, что Слово и плоть, также как душа и тело, образуют существенное единство, то есть единое живое существо. Однако, используя антропологическую парадигму и называя человечество Христа природой, свт.

Кирилл не называет Христа единой сложной природой, каковой является человек, как это делают монофизиты. По их мысли этот образ позволял, с одной стороны, говорить о полноте человечества во Христе, о Его единости нам и тем самым избежать ереси Аполлинария и Евтихия, а с другой стороны – избежать признания во Христе двух природ, что привело бы, как им казалось, к несторианскому разделению Христа на две ипостаси.

Для православных понятие о единой сложной природе Христа было недопустимым. Но по отношению к человеку понятие «единая сложная природа» вполне приемлемо. Учение Леонтия Византийского, которое воспроизводит преп. Анастасий, о человеческой природе как о воипостасной, то есть, во-первых, реально существующей (в отличие от неипостасного), а во-вторых, имеющей частное бытие не в своей, а в чужой ипостаси – Ипостаси Бога Слова позволяет говорить и о двух совершенных природах, и об одной Ипостаси Христа.

Против учения о единой сложной природе Христа преп. Анастасий приводит несколько оригинальных положений. Одно из них таково: если Христос, в Котором Божество ипостасно соединено с человечеством есть одна природа, то тогда и Богородица во время ношения Христа в Своей утробе составляла вместе с Ним, а значит и со всей полнотой Божества (ср.: Кол. 2, 9) одну природу, что является абсурдом. Но так как во время беременности Богородица с Богомладенцем не составляли одну природу (иначе бы Христос не отделился от Марии), то и во Христе после ипостасного соединения могут сохраняться две природы.

Преп. Анастасий еще замечает, что формула монофизитов «Христос из двух природ до соединения, но одна природа после соединения» может толковаться и в смысле предсуществования плоти Христа во утробе Марии отдельно от Бога Слова. Так или иначе, но, согласно монофизитам, человечество Христа, не будучи общей человеческой природой, должно быть тогда частной человеческой природой, то есть человечеством человеческого индивидуума; иными словами, говоря о человеческой природе «до соединения», монофизиты всегда имели в виду природу частную, то есть ипостась. В этом, наиболее фундаментальном

отличии монофизитской христологии от православной, монофизитство и несторианство сходятся, ибо в несторианстве человечество Христа – также ипостась, то есть человечество индивидуума. Получается, что обе христологии (и несторианская, и монофизитская) приводят к невозможности спасения каждого человека. Хотя монофизитство говорит о теснейшем (ипостасном и даже природном) соединении во Христе Божественной и человеческой природ и ипостасей, а несторианство лишь о их подлеположении, но все равно оказывается, «будто Христос воспринял и спас некоего одного человека».

Кроме того, преп. Анастасий говорит, что из монофизитского учения о единой сложной природе Христа, подтверждаемого буквалистским пониманием антропологической парадигмы, логически вытекает «утверждение, что Христос из двух несовершенных вещей: из несовершенного Божества и из неполного человечества, и Он не есть совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, но наполовину Бог и наполовину человек». Эти слова преп. Анастасия надо понимать следующим образом. Ни тело, ни душа человека по отдельности не являются совершенными природами. Тело без души мертво, и претерпевает полное тление (в смысле, распада сущности). Душа после смерти человека существует отдельно, но это существование неестественное, так как является следствием греха. Это состояние смерти и состояние временное.

Если монофизиты говорили о сложной природе Христа, то православные, категорически отвергая это учение, говорили о Его единой сложной Ипостаси (как, по мысли преп. Анастасия, учит III Вселенский Собор в Ефесе), состоящей из двух совершенных природ. Эта Ипостась – Ипостась Слова, воспринявшая в себя полную человеческую природу.

Итак, преп. Анастасий замечает, «что антропологическая парадигма по сравнению с множеством других образов не вполне соответствует Христу». Из «множества других образов», лучше показывающих соединение во Христе двух природ, Синаит использует следующие. Это образ соединения одного из трех одноприродных светов с облаком, окутывающим его. Второй образ – часто используемый Святыми Отцами образ раскаленного железа. Еще один образ – образ Сына Божия,

находящегося среди трех отроков в печи Вавилонской и охваченного огнем. Но, говоря об ограниченности антропологической парадигмы, преп. Анастасий Синаит, не призывает полностью от нее отказаться. Он сам использует не только антропологическую парадигму в христологии, но и христологическую в антропологии. Это положительные стороны антропологической парадигмы. В силу своей одновременной обращенности как к христологии, так и к антропологии она позволяет проиллюстрировать органическое единство этих сторон православного богословия. Однако, по мысли преп. Анастасия, используя ее, как и все другие христологические образы, необходимо быть осторожным, ибо Таинство соединения во единой Ипостаси Бога Слова двух природ – уникальнейший случай, не могущий быть раскрыт во всей своей полноте с помощью никаких аналогий и философских построений.

Из учения о ипостасном соединении природ вытекает правильное понимание общения свойств (*communicatio idiomatum*). Именно со споров о термине «Богородица», то есть об общении свойств, и началась христологическая эпоха. Раскрытию преп. Анастасием этого учения посвящен параграф 3.5. Несторианство в принципе отвергает общение свойств, допуская только, что вследствие того, что Христос есть Богочеловек, между Его Божественной и человеческой природами, ипостасями и лицами установилось общение внутри лица единения.

Сефир категорически не принимал наличие во Христе человеческой природы, ибо, как ему казалось, двойство природ вносило в единого Христа двойственность ипостасей, но говорил, что Богочеловек вмещал в Себе полное человечество (что выражалось в наличии у Него всех естественных свойств человеческой природы) и, тем самым, был единосущен нам. В учении Севира о свойствах отсутствует жесткая связь между свойством и природой, что обязательно мыслилось его оппонентами (как православными последователями Халкидона, так и оппонентами внутри монофизитства – например, афтартодокетами). Единому Субъекту Христу, Его единой природе-ипостаси, согласно Севиру, соответствует и единое свойство. Но оно не является монолитным. Оно включает в себя свойства Божественные и

человеческие во всей их полноте. Хотя часть свойств имеет Божественный характер, а часть – человеческий, но различие между ними условное, они не объединяются в две природы. Более того, по причине единства Христа они не могут быть охарактеризованы ни как чисто Божественные, ни как чисто человеческие. Божественные могут быть названы человеческими, а человеческие – Божественными. Так, то есть как непосредственное перенесение свойств одной природы на другую, Севир и его последователи весьма специфически понимали «общение свойств». Таким образом, согласно Севиру, во Христе Божественная природа, ставшая сложной при воплощении, восприняла свойства человеческой природы.

Такое понимание общения Божественных и человеческих свойств Христа как восприятие Его Божественной природой свойств плоти выявилось в период теопасхитских споров в Константинополе в первые годы VI века при патриархе Македонии (495-511). Текст Трисвятой песни, который исполнялся и на Халкидонском Соборе, изменил Антиохийский патриарх-монофизит Петр Гнафей, или Кнафей. Он добавил к Трисвятому гимну перед словами «помилуй нас» слова «распятый за нас», чем вызвал смуту в народе. Так как эта песнь всегда воспринималась как обращенная ко Святой Троице, то православные подозревали монофизитов в том, что они исповедуют страдания Трех Лиц Троицы или Божественного естества, то есть являются теопасхитами. Преп. Анастасий так их и называет.

Монофизиты оправдывали эту вставку тем, что относили Трисвятой гимн к Богу Слову. Преп. Анастасий напоминает монофизитам, что Трисвятое понимается во многих церквях как песнь, обращенная к Троице, а не только к воплощенному Слову. Но даже если согласиться с тем, что Трисвятое обращено только к воплощенному Слову, то и тогда монофизиты достойны укорения. Преп. Анастасий говорит, что монофизиты понимают теопасхитские выражения в том смысле, что Божественная природа, приняв человечество, приняла и свойства человеческой природы, став страстной. Сам он формулирует правильное понимание этих выражений. Оно состоит в том, что Божественной природе усваиваются свойства природы человеческой, а

человеческой – свойства природы Божественной по домостроительству и в силу совместного бытия внутри одной ипостаси.

Преп. Анастасий полемизирует с учением Дамиана, который в среде монофизитства фактически воскресил старую ересь Савеллия. Дамиан, говоря о трех ипостасях в Троице, мыслил их лишь как свойства. Поэтому эти еретики говорили: «Все, что говорится о Христе», в том числе и о Воплощении, «говорится и об Отце и Святом Духе».

Преп. Анастасий четко формулирует православную триадологию, сформулированную Каппадокийскими Отцами, и следствия ипостасного соединения природ Христа по отношению ко внутритроицеским отношениям. Воплощение, в котором полнота Божественной природы, но в Ипостаси только Слова, а не Отца и не Духа неслитно и неизменно соединилась с полнотой природы человеческой, не изменило отношений между Лицами Троицы. Поэтому и Воплощение, в котором полнота Божественной природы, но в Ипостаси только Слова, а не Отца и не Духа неслитно и неизменно соединилась с полнотой природы человеческой, не изменило отношений между Лицами Троицы. Другие Лица Троицы участвовали в Воплощении «общей волей, то есть благоволением и осенением». Итак, как показало логическое развитие христологии Севира, подозрения сторонников Халкидона по отношению к монофизитам в теопасхизме не были беспочвенны. Только православное понимание теопасхитских выражений, основанное на учении о ипостасном соединении природ позволяет уйти и от теопасхизма, то есть от исповедания того, что Божественная природа при воплощении стала страстной, и от тритеизма.

Полемике преп. Анастасия с афтартодокетизмом посвящен параграф 3.6. Согласно основателю этой ереси Юлиану Галикарнакскому, то, что Севир и его сторонники «хотя и говорят, что Христос – именно одна природа, но исповедуют в Нем два свойства, божественное и человеческое», вводит во Христе несторианское разделение. Отсюда и следует учение Юлиана о нетленности плоти Христа, получившее название афтартодокетизма (от ἄφθαρτος – нетленный, δοκέω – казаться, представляться правильным). По мысли Юлиана, Христу как воплотившемуся Богу невозможно усвоить какое-либо свойство,

закрывающее в себе элемент любого несовершенства. Свойство тления может быть отнесено только к человечеству, но не к Божеству. Усвоение же Христу некоего человеческого свойства, не относимого и к Его Божеству, Юлианом мыслилось как противопоставление плоти Божеству, что равнозначно для Галикарнакского епископа несторианскому разделению.

Преп. Анастасий Синаит приводит мнение Юлиана о том, что тело Христа могло испытывать страдательные состояния только в том случае, если Он попускал этому: «Некоторые говорят, что пресвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть могущим воспринять тление, но в действительности оно и во гробе оставалось нетленным благодаря Божеству Слова». В этих словах кратко выражено учение афтартодокетов о добровольности страданий Христа. Согласно этому учению, Христос в отличие от любого другого человека, грешника, страдающего (тленного) вследствие греха по необходимости и помимо воли, претерпевает страдания и смерть добровольно. Он не поработан страстями, Он повелевает ими, иначе Его страдания не имели бы искупительного значения. Итак, согласно афтартодокетам, Христос добровольно принимает страдания, хотя мог бы и не испытывать голод после сорокадневного поста в пустыне и мог бы не претерпевать физических мук от бичевания и распятия на Кресте. Здесь явно проявляется моноэнергизм афтартодокетов (единая энергия есть главнейшее единое свойство единой природы Христа). Именно Слово как активное начало попускает (или не попускает) человеческой составляющей Христа претерпевать страстные состояния.

Преп. Анастасий показывает, что наличие во Христе человеческой природы вместе с природными свойствами, в том числе и свойствами тления, не противоречит добровольности страстей Христа. Он воплотился добровольно, а, воплотившись, вместе с человеческой природой воспринял и все природные свойства. Вследствие добровольности Воплощения Слова и все Его страсти являются добровольными. Если же страсти Христа нельзя отнести к природе, как об это учили афтартодокеты, то, исходя из определения природы как истинной реальности, его тело не является реально существующим. Таким образом, согласно преп. Анастасию, граница между православными и

афтартодокетами проходит не по принципу «добровольное – недобровольное», а по принципу «естественное – противоестественное». Если причина страдательных состояний Христа находится в Его человечестве, то эти страсти являются природными, естественными, хотя бы они и были совершенно добровольными. Если же страсти имеют свою причину в Божественной воле, которая попускает или не попускает испытывать их человечеству Спасителя, то такие страсти являются противоестественными.

Преп. Анастасий приводит против учения афтартодокетов «евхаристический аргумент». Договорившись с оппонентом, что они исповедуют Евхаристические Дары совершенно одинаково – не как простой хлеб и не как образ (ἀντίτυπος – «вместообразное») Христова тела, а как «само Тело и Кровь Христа Сына Божия, воплотившегося и рожденного от Святой Богородицы и Приснодевы Марии», Синаит предлагает афтартодокетам отложить их Святые Дары в некий сосуд и посмотреть, что с ними произойдет через несколько дней. «Если оно не изменится и не испортится, то станет очевидно, что вы справедливо проповедуете, что Христос от самого момента соединения существуют совершенно в нетленности, а если испортится или изменится, то необходимо всем вам признать одно из следующего: или то, что вы вкушаете, не есть истинное Тело Христа, но только образ, или что из-за вашего зловерия не сошел на хлеб и вино Святой Дух, или что тело Христа до Воскресения тленно как приносимое в жертву, подверженное смерти и ранам, раздробляемое и вкушаемое». С помощью «евхаристического аргумента» преп. Анастасий доказывает не только тленность тела Христа до Воскресения, но и настаивает на том, что Его человечество можно и должно называть природой. И не только называть. Оно поистине природой является, что мы можем понять из опыта причащения ей: «В природу же Его тела мы не только верим, но и реальным опытом видим и осязаем ее и, ежедневно по природе и поистине вкушая ее, причащаемся ей».

Преп. Анастасий спорит и против неправильного понимания монофизитами понятия «обожение». Еретики говорили об обожении человечества во Христе как о его растворении в безд-

не Божественной природы. Православное понимание обожения другое: «*Обожение* есть восхождение к более высшему [состоянию естества], а не умаление или изменение его... *Быть обоженым* означает быть возведенным в большую славу, но не предполагает изменения собственного естества».

После же Воскресения Христос оставил и безгрешные страсти, которые являются следствиями грехопадения Адама, и из состояния уничтожения Его человечество перешло в прославленное состояние. Но даже после Воскресения человеческая природа Христа осталась природой человеческой. Она не превратилась в Божественную природу, не приобрела Божественных свойств, но пребывает в прославленном состоянии.

Учению преп. Анастасия о действиях и волях во Христе посвящен параграф 3.7. Полемика об энергиях и волях Христа вышла на первый план богословской полемики как раз во время жизни преп. Анастасия Синаита, когда появилось монофелитство – новая синтетическая ересь, на словах соглашающаяся признать человечество Христа природой, но отрицающая в ней природные действие и волю. В текст «Путеводителя» не попали диспуты и полемика с монофелитством, но вторая глава труда дает философско-богословские основы борьбы с этой ересью. Впрочем, эти основы важны и для опровержения монофизитства, ведь в богословии того же Севира категории действие и воля играют важную роль.

Сефир говорил о единой, но сложной «богомужной» энергии Христа, то есть видел в ней наличие двух «частных» составляющих компонент – Божественной и человеческой, что свидетельствовало, как ему казалось, одновременно и о «двойном единосущии» Христа, и о Его единой природе. Термин «богомужнее действие» Христа взят из четвертого послание Дионисия Ареопагита к Гаию служителю. В VII веке одним из первых, кто предложил православное истолкование выражения Дионисия, был свт. Софроний Иерусалимский. Он провел различие между тремя действиями во Христе: Божественным, человеческим и богомужным. Согласно Софронию, богомужнее действие не было единым, но состояло из двух различных и несмешиваемых действий.

Преп. Анастасий Синаит, рассуждая о выражении Дионисия Ареопагита о новом богумужнем действии в тринадцатой главе «Путеводителя», повторяет учение свт. Софрония: «Христос действует или по Божественному, или по человечески, или обоими образами, то есть богумужне; итак, все действия Он совершает непременно или по Божеству, или по человечеству, или совместно, согласно целостности Его лица, то есть [когда в действии] Божество [проявляется] нераздельно с плотью, а человечество – нераздельно с Божеством».

В качестве чисто человеческих действий Христа преп. Анастасий называет Его безукоризненные страсти, без которых Он не был бы единосущен нам, а в качестве богумужнего действия («выше человеческой природы») называет Его сверхъестественное бессеменное зачатие, сохранение девства Богородицы в момент и после Рождества, кормление Богомладенца грудью Девой.

Севир говорил о том, что сложность единой энергии Христа проявлялась лишь в результатах Его единого, а именно Божественного действия. Во Христе можно различать Божественные и человеческие результаты, но и те, и другие совершаются Его единой Божественной энергией. Божественная энергия преломляется в человечестве, подобно проходящему сквозь стеклянную призму свету, и порождает человеческие результаты, но совершаются они не человеческой энергией Христа, а Божественной энергией Слова.

Для доказательства этой сложности в едином действии Христа Севир обращается к терминологии из приписываемой свт. Василию Великому четвертой книги «Против Евномия». Преп. Анастасий воспроизводит это учение о различных аспектах действия: «Не одно и то же действие (*ἐνέργεια*), действующий (*ἐνεργητικόν*) и результат действия (*ἐνέργημα*). Ведь действующим называется само сущее или реальность сущности. Результат действия есть завершающий итог действия действующего; например, результаты действия Бога суть небо, человек, Ангел и [вообще] всякая тварь».

Эта триада иллюстрирует отличие православия от несторианства и от монофизитства (как и от монофелитства). Для несторианства двойственность в действиях (и волях) Христа

начинается уже на самой вершине триады – на уровне субъекта – и простирается до низа. Для монофизитства двойственность проявляется лишь на самой низкой – третьей ступени триады. Лишь результаты единого Божественного действия Христа могут быть человеческими. Православное же богословие мыслит Христа как единый Субъект, Которому присущи два Его природных действия – Божественное и человеческое – со своими результатами.

Как и для атрибута действия, для воли также характерна триада – субъект, воля и желаемый объект: «Не одно и то же воля (τὸ θέλημα), волящее (τὸ θελητικόν) и желаемое (τὸ θελητόν). Ибо воля есть мыслящее стремление мыслящей сущности; волящее – есть само то, что обладает волей; а желаемое есть объект любви». Для православного мышления во Христе и две воли. Для Севира же единая воля Христа не содержит в себе никакой сложности. Это лишь Божественная воля.

Далее преп. Анастасий говорит о трех состояниях душевной (т.е. человеческой) воли: «Кроме того, в Писании мы находим высказывания и о [других] трех видах воли: Божественной (θεϊκόν), природной (φυσικόν), или средней (μέσον) и плотской (σαρκικόν); последняя обозначает волю дьявольскую». Природное, естественное, или среднее состояние человеческой воли – это то состояние, в котором она была создана Богом. Состояние человеческой воли в сверхъестественном состоянии «есть поспешание прирожденного и разумного желания от того, что соответствует естеству, к тому, что превышает естество». Третье состояние воли есть состояние греховное, противоречащее самой природе: «А плотская воля есть страстное извращение естественного в противоестественное».

Этимология слов «Бог» и «человек», которую преп. Анастасию приводит во второй главе «Путеводителя», дает ему еще один аргумент в полемике с монофизитством: «Если оба названия сущностей Христа (я имею в виду: "Бог" и "человек") происходят от своих естественных действий, то почему некоторые не стыдятся отрицать два действия в Нем? Они, даже если не приводят никаких свидетельств из Писания и Отцов,

посрамляются самими названиями Христа, то есть обозначением Его как "Бога и человека"»).

Ну и главный аргумент преп. Анастасия уже против моноэнергизма и монофелитства, аргумент в пользу наличия во Христе человеческих действия и воли, если в Нем есть человеческая природа, состоит в том, что без природных действий никакая природа не существует и не может быть познана. Именно поэтому монофизиты, по словам преп. Анастасия из «Третьего Слова, или Слова против монофелитов», кичились своей победой над православными после подписания униональных документов, основанных на монофелитских формулах: «Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа посредством одного [Его] действия». Впрочем, этот аргумент работает и против монофизитства. Преп. Анастасий, определяя природное действие как движение, естественную силу, присущую природе, основывается на словах свт. Григория Нисского: «действие есть естественная сила и движение каждой сущности, которых лишено только небытие». Севир же хотя и говорит о единсутии Христа нам по человечеству (то есть, о человеческой сущности, но не природе, Христа), о Его совершенстве по человечеству, отрицают наличие в Нем человеческого действия. Но отсутствие своего действия, по мысли свт. Григория, есть признак небытия. Поэтому преп. Анастасий совсем не далек от истины, когда сводит христологию Севира к докетизму.

В *Заключении* подводятся общие итоги диссертационного исследования и делаются выводы исследования христологии преп. Анастасия Синаита, как она выражена в «Путеводителе».

Итак, не смотря на свою сложную структуру, «Путеводитель» является не компиляцией трудов различных авторов, а целостным авторским произведением. После критического издания этого трактата все сомнения в принадлежности его преп. Анастасию Синаиту можно считать опровергнутыми. Наш анализ терминологии и учения, выраженного в «Путеводителе», также подтверждает целостность этого труда и его атрибуцию преп. Анастасию.

Опровергая христологические учения несториан и монофизитов, преп. Анастасий Синаит проявляет строгую приверженность православной христологии, выраженной в Халкидоне. При этом он старается показать, что Халкидонское вероопределение основывается на учении предыдущих Вселенских Соборах и дохалкидонских Святых Отцов. Христология же еретиков по мнению Синаита противоречит этому святоотеческому Преданию и поэтому они подпадают под анафемы трех первых Вселенских Соборов. Это касается и христологии самого близкого, казалось бы, к православию монофизитского богослова Севира Антиохийского – преп. Анастасий настаивает на том, что Севир является не продолжателем свт. Кирилла Александрийского, а несомненным еретиком, христология которого противоречит христологии великого Александрийского святителя.

Однако преп. Анастасий не ограничивается простым перечислением диофизитских цитат дохалкидонских Отцов. Доказывая правоту Халкидонского Собора, он активно использует наработки так называемого неохалкидонского богословия, представленного, прежде всего, Иоанном Грамматиком Кесарийским, Леонтием Византийским, свт. Софронием Иерусалимским и преп. Максимом Исповедником.

Заслуга преп. Анастасия состоит в том, что он одним из первых сделал попытку систематизации православной христологии. В этом смысле он является предшественником преп. Иоанна Дамаскина с его «Источником знания». Однако преп. Анастасий не только использует достижения предшествующих ему православных богословов и систематизирует их, но и сам привносит в полемику с еретиками оригинальные аргументы, что позволяет ему более полно освятить христологическое учение Церкви.