



Ο ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ
ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΚΑΙ
ΑΝΤΙΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ
(ΠΑΡΕΛΘΟΝ — ΠΑΡΟΝ — ΜΕΛΛΟΝ):
ΜΙΑ ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΗ ΣΥΜΒΟΛΗ

Άγιον Όρος: Γερά Μονή Όσιου Γρηγορίου, 2018. 841 Σ.
ISBN 978-960-7553-38-6

УДК 82-95 (27-144.894)
DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.011

Данный сборник¹, изданный афонским монастырём Григориат в 2018 г., включил в себя все тексты, составленные на Святой Горе Афон в период с 1991 по 2015 г. по поводу богословского диалога, который проходил между представителями Православной Церкви и так называемых Древних Восточных (Ориентальных) Церквей² в 1964–1993 гг. Его итогом стали три «Согласованных заявления» (1989, 1990 и 1993 гг.). Издание было подготовлено в связи с намерением Константинопольского Патриархата возобновить диалог на всеправославном уровне в 2018 г., которое, однако, не было осуществлено из-за известных событий на Украине и выходом Русской Церкви из межправославной комиссии по диалогу. Тем не менее сборник не теряет ценности и актуальности, в особенности для РПЦ, которая в последние годы имеет активные двусторонние контакты с антихалкидонскими Церквями. Так, с 2019 г. начаты

- 1 Книгу можно получить в электронном или бумажном виде по договорённости с издателем, написав на почту монастыря: imog@cosmotemail.gr. В настоящее время полностью осуществлён её перевод на русский язык; первая часть перевода издана в: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). Далее при указании страниц рецензируемого издания в квадратных скобках указываются также страницы русского перевода. Автор рецензии выражает благодарность иером. Феодору (Юлаеву) за ряд ценных замечаний.
- 2 В одном из текстов рецензируемого издания Священный Киноф Афона отстаивает мнение, что новейшие именованья этих сообществ, утвердившееся со времён диалога XX в., — «дохалкидониты», «нехалкидониты» и «ориентальные православные» — являются неприемлемой уступкой, поскольку не выражают точно их догматической идентичности (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 289–291).

официальные богословские консультации с Коптской Церковью, причём со стороны последней было высказано пожелание рассмотреть второе «Согласованное заявление» (1990 г.) в качестве возможного основания на пути к искомому единству³. Это вызвало оживление интереса к теме, в том числе и в академической среде⁴. Излишне говорить о том значении, которое будет иметь сборник в случае возобновления диалога и на всеправославном уровне.

В издание вошли двадцать текстов самого разного объёма, начиная с краткого предисловия нынешнего настоятеля Григориата архим. Христофора и заканчивая многостраничными богословскими трактатами. Оно снабжено также специально составленным для сборника 88-страничным введением, которое само по себе является замечательным богословским текстом. Авторами практически всех этих работ являются блаженной памяти архим. Георгий (Капсанис) (1935–2014 гг.), настоятель монастыря Григориат, замечательный греческий духовник и богослов, и насельник того же монастыря иером. Лука — на наш взгляд, один из наиболее видных греческих неакадемических богословов на сегодня. Введение, тексты Священного Кинота (точнее, их проекты), все анонимные тексты сборника и отчасти тексты за подписью самого о. Георгия⁵ также принадлежат перу о. Луки, работавшему по благословию и под руководством своего игумена. Таким образом, можно уверенно говорить о григориатском характере сборника, притом что некоторые из его текстов через одобрение Кинотом приобрели всеафонский статус.

Главную мысль сборника можно сформулировать так: христологическое учение Диоскора Александрийского и Севира Антиохийского,

3 См.: *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 88.

4 Из самых свежих публикаций отметим выше цитированную работу иером. Феодора (Юлаева) «Проблемные вопросы христологии» (вторая часть в: БВ. 2021. № 1 (40). С. 110–134), а в англоязычной среде, где актуальный статус диалога неизменно поддерживается его сторонниками посредством регулярных публикаций, — рецензию Нормана Расселла, в которой григориатское издание рассмотрено наряду со сборником 2016 г. под редакцией Кристин Шайо «Диалог между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквями» (*Russell N. The Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue Hits Stormy Waters: Two Recent Publications on the Debate // International Journal for the Study of the Christian Church. 2021. Vol. 21. P. 1–10*).

5 В одном из опубликованных в сборнике писем о. Георгий признаётся своему корреспонденту, что поставил подпись под текстом, написанным по его благословию одним из отцов монастыря, и отстаивает допустимость такой практики в Церкви (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 669–670).

до сегодняшнего дня исповедуемое антихалкидонитами, является ересью, причём именно в том смысле, в каком это вменяется им Соборами и Отцами Церкви, поэтому воссоединение антихалкидонитов с Церковью возможно только при полном и прямом отречении первых от своей неправославной христологии и открытом принятии ими учения Церкви в его полноте.

Несмотря на то, что тексты составлялись в течение двадцати четырёх лет по самым разным поводам, их объединяет единство духа и мысли. При этом их богословский уровень и источниковая база постоянно растут. Если в раннем «Суждении» (Εἰσήγησις) (σ. 123–136 [117–128]) мы находим в основном ссылки на современных греческих богословов, то в поздних текстах «Диоскор и Севир», «Богословские замечания», «Три христологических вопроса» и во введении перед нами предстают тексты самостоятельного, состоявшегося, свободно владеющего своим предметом богослова. Впрочем, это не значит, что ранние тексты сборника богословски неполноценны. Скорее, в них тезисно излагаются основные идеи, которые впоследствии развиваются, обрастая фактологической и богословской «плотью».

Прежде чем перейти непосредственно к богословской проблематике сборника, скажем несколько слов о его значении с точки зрения истории диалога. Тексты, вошедшие в издание в хронологическом порядке, дают представление о внутриправославной дискуссии по вопросу, начиная с момента публикации первых документов диалога (по крайней мере, в рамках греческого богословия, которое, надо сказать, подавляюще преобладало в диалоге). Каждый текст сборника составлен по определённому поводу и представляет собой отклик отцов-афонитов на принятие значимых документов, на соответствующие публикации и т. д. В ходе письменных дискуссий открываются многие важные сведения о процедурных и методологических вопросах диалога, который проводился, прямо скажем, небезупречно с церковной точки зрения. Хотя во внутриправославном обсуждении участвовал не только Афон, он выражал мнение очень большой части церковной полноты и, очевидно, его позиция была наиболее авторитетной для ответственных лиц, поэтому утвердилось мнение, что именно Афон сыграл решающую роль в приостановке диалога в 1993 г.⁶ Но неверно было бы представлять (как это часто происходит) отцов-афонитов фанатиками, по своей недалёкости противящимися долгожданному воссоединению

6 Верное лишь отчасти: нельзя забывать и о позиции Поместных Церквей, настороженно отнёсшихся к результатам диалога: Иерусалимской, Русской, Сербской и др.

с единовѣрными, как «теперь ясно поняли» православные участники диалога, братьями. Позиция Афона предельно проста: воссоединение возможно при реальном, а не лишь декларируемом тождестве веры.

В своей полемике со сторонниками поспешной унии отцы-афониты сумели пройти царским путѐм между бесплодным критиканством и равнодушным соглашательством «по послушанию» с теми, для кого богооткровенная вера могла стать предметом спекуляций. Их церковная позиция безупречна и выдерживается без уклонений на протяжении всего тома — здесь проявилась личная духовная высота о. Георгия. На наш взгляд, тексты издания могут служить образцом корректной богословской полемики, сочетающей в себе твёрдость, компетентность и уважение к собеседнику, которой нам так не хватает в последнее время. Афониты неоднократно выражают «уважение к лицам и церковным институтам, проводившим богословский диалог» (с. 30 [39]), и это не просто слова. Изучая текст, читатель внутренне удостоверяется, что это действительно так. Но это уважение не может заставить святогорцев поступиться истиной, последней инстанцией каковой они, впрочем, себя не считают, вынося свои суждения «на суд Церкви» (с. 759; ср.: с. 20 [30], 251, 666, 693 и др.).

Вот, например, как они обосновывают своё вмешательство в ход диалога, после того как их критика была охарактеризована как выступление «против Поместных Православных Церквей с позиции превосходящего авторитета» (с. 251). Ответ святогорцев обезоруживает и, полагаем, звучит весьма актуально: «Каким авторитетом были подвижны преподобные Отцы наши Антоний Великий против ариан, Феодосий Великий и Савва Освященный против монофизитов-севириан, Феодор Студит и прочие Исповедники против иконоборцев и святогорские Священномученики против латинумудрствующих?.. Как известно, на авторитет в Церкви не может претендовать отдельно ни епископ, ни патриарх, ни собор епископов или патриархов, но одна только Церковь в своей полноте... И без всякого сомнения, взгляды, не подтверждаемые святыми Отцами и церковным Преданием, никоим образом не могут являться подлинными определениями Церкви, каким бы административным авторитетом они ни облакались» (с. 251–252). В другом месте о. Георгий прямо пишет: «Я очень боюсь, что те, кто желает, чтобы монахи молчали о богословских вопросах, имеют целью заткнуть рот несогласным с ними монахам и через это беспрепятственно навязывать Церкви свои модернистские взгляды» (с. 668).

Одним из главных преимуществ данных текстов является, на наш взгляд, избранная авторами методология. В виде более общей темы «как

подобает богословствовать» вопрос рассматривается афонитами в их дискуссии с одним из оппонентов, проф. Георгиосом Марцелосом (с. 667–672, 685–693 и др.), а также излагается в § 12, 3-й главы введения (с. 96–99 [97–100]). Святогорцы сознательно дистанцируются от привычных методов академического богословствования: «Составители афонских текстов тщательно избегали того, чтобы ограничиваться методологией академических исследований и диссертаций, которые, со своими зачастую противоречащими и взаимоисключающими взглядами, могут стать лишь пособиями по изучению Севировой христологии, но далеко не всегда представляют святоотеческие и церковные свидетельства о ней» (с. 541). Отцы-афониты считают правильным методом богословствования аподиктический (понятие заимствовано у свт. Григория Паламы) — следование богословию святых отцов. О. Георгий пишет: «Академическая богословская наука является деятельностью, отличной от боговидения и богословия. Когда она поставлена на служение Церкви, она бывает двух категорий: “по-рыбацки” и “по-аристотелевски”, соответственно мудрованию академически богословствующего, то есть имеет ли он целью показать богословие богословов-боговидцев, или же занимается собиранием выводов, отличающихся от выводов боговидцев. Академическая богословская наука является богословием, когда осуществляется “рыбацки-аподиктически”» (с. 687, 96–97 [92]). Аподиктическому методу противопоставляется искусствословие (τέχολογία), словопрение (πιθανολογία)⁷, богословствование по-аристотелевски (свт. Григорий Богослов) или спекулятивно (στοχαστικῶς) и диалектически (свт. Григорий Палама). Все эти методы объединяет отказ от следования богословию отцов.

Если применять такую классификацию, нужно признать, что под категорию искусствословия могут быть подведены как итоговые соглашения диалога⁸, так и в целом практически все тексты, доказывающие православие Диоскора и Севира. На их фоне святогорские тексты, в которых девиз: «последуя святым отцам» — не только декларируется (с. 99 [100]; ср.: с. 85 [87], 97 [98], 117 [112], 315, 597), но и выдерживается

7 Даём условный перевод этих двух понятий, не имеющих аналогов в русском языке. Они употребляются святыми отцами в адрес еретиков, прибегавших к софистическим методам в богословии (см.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами. С. 98).

8 Что отмечалось и другими исследователями. См., например: *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 150.

на протяжении всего сборника, выглядят вполне убедительно, по крайней мере для тех, кто привык руководствоваться Преданием Церкви в его полноте. В этом уверяет прежде всего обилие ссылок на святых отцов и акты Вселенских Соборов. Эти ссылки не уступают по представительности самым серьёзным академическим исследованиям⁹, а по частоте превосходят их. Помимо свт. Кирилла Александрийского, это в основном прпп. Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, «Библиотека» свт. Фотия, сохранившего для нас замечательные антисевирианские сочинения свт. Ефрема Антиохийского и Евлогия Александрийского, и ряд других авторов. Разумеется, речь идёт не о слепом копировании цитат, но о следовании мысли и духу святых отцов, иначе не имело бы смысла говорить об аподиктическом методе.

Непосредственно с вопросом методологии соприкасается тема философско-богословских предпосылок. В издании порицается стремление последних лет рассматривать богословие антихалкидонитов не на основании святых отцов, а на основании того, что сами антихалкидониты говорят о себе («понять позицию другой стороны так, как понимает её сама эта другая сторона»), то есть принятие чужих предпосылок. Автор введения пишет: «Несомненно верно, что нам не следует превратно истолковывать критерии и богословские мнения инославных, но должно судить о них честно и объективно. Мы понимаем их предпосылки и взгляды, судим о них, руководствуясь наследием предшествовавших Соборов и Отцов, и так показываем, к чему они приводят логически и богословски. Если мы станем судить о них по тем критериям, по которым они сами судят о себе, то всё ниспровергнется, ведь и иудеи отвергли и распяли Христа Спасителя потому, что имели о Нём собственное мнение. Что же, мы будем судить и об их позиции так, как они её видят со своей стороны?» (с. 87 [89]).

Это касается прежде всего знаменитого богословского принципа отождествления природы и ипостаси в христологии. Казалось бы, участникам диалога следовало вначале договориться об одинаковом понимании терминов. Однако на практике они от этого ушли и, по всей видимости, намеренно, ибо терминологическая неопределённость позволяет обеим сторонам читать в и без того довольно расплывчатых

9 Правда, это касается только греческих источников, которыми по преимуществу пользуются авторы. Что касается севирианской литературы на других языках, святогорцы отмечают её вторичность, а также тот факт, что отцы Церкви VI и VII вв. имели больше возможности непосредственно познакомиться с учением монофизитов и верно оценить его (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 468).

текстах соглашений свою веру. Более того, мнимое тождество-синонимия терминов, впервые выдвинутая в науке нового времени католическим богословом Ж. Лебоном, была положена в основу христологического соглашения (см.: σ. 39 [47], 40 [48]). Однако такая неопределённость и смешение понятий совершенна чужды богословию Церкви. Прп. Иоанн Дамаскин даже считает её источником заблуждения антихалкидонитов (σ. 40 [48]), а прп. Максим Исповедник указывает на её «коварство» (σ. 168 [157]).

Вопрос о синонимии понятий «природа» и «ипостась» поднимается во многих текстах, но наиболее обстоятельно он изложен в трактатах «Замечания...» (σ. 239–333) и «Диоскор и Севир» (σ. 393–566), статье «Три христологических вопроса» (σ. 759–776), а также конспективно во введении (σ. 38–43 [46–51]). Прибегая к послехалкидонскому богословию, в котором дано исчерпывающее решение проблемы, авторы отмечают, что синонимия этих терминов невозможна логически, онтологически и богословски, поскольку «вещи», обозначаемые этими понятиями, не тождественны: природа есть общее, а ипостась — частное. По этой причине каппадокийская триадологическая терминология («одна природа — три ипостаси») совершенно законно и онтологически оправданно была перенесена позднейшими отцами в христологию («одна ипостась — две природы»), в то время как Севир, ссылаясь на «новость» (τὸ καινοληρέες) факта боговоплощения, ввёл свой произвольный принцип: новость тайны «каждой из двух даёт иметь понятие (λόγος) и определение (ῥος) другой» (σ. 477). Это позволяет Севиру «легко маневрировать для удержания своей хрупкой христологической системы» (σ. 478).

Что касается действительно имеющего место «безразличного» употребления терминов «природа» и «ипостась» в дохалкидонском богословии, святогорцы отмечают, что оно обусловлено не отождествлением этих понятий по их смысловому содержанию, но их «катахрезой» (κατάχρησις), что вполне естественно для того времени, когда значения терминов ещё окончательно не установились: «До Халкидонского Собора свт. Кирилл, хотя... употреблял безразлично один термин вместо другого для одного и того же обозначаемого... однако же всякий раз, когда требовались разъяснения, он давал их с необходимой точностью в словах» (σ. 764). Катахреза означает употребление слова в несобственном смысле¹⁰ или, другими словами, употребление «имени» к «вещи»,

10 Следует отличать данное значение катахрезы от его современного значения в филологии — сочетание слов с несовместимыми лексическими значениями.

которая не принимает полного описания этого имени¹¹. В текстах издания встречаются несколько типичных примеров такого словоупотребления: например, изречение свт. Кирилла: «ипостасей произошло схождение» (ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος), где «ипостась» имеет значение «простое существование» (ἀπλῶς ὑπαρξις) (σ. 771). Другой пример — его же формула: «неслитными пребыли природы, или ипостаси», где оба термина «природа» и «ипостась» принимают имя и определение: «истинно существующее» (σ. 475). Наконец, известное выражение святителя: «одна природа Бога Слова воплощённая» — также представляет пример катахрезы, потому что понятие «природа» как более общее употреблено здесь вместо более частного «ипостась» (σ. 39 [47])¹². Но, как отмечают авторы, в данном случае «для антихалкидонитов взаимозаменяемость терминов определяется их смысловым отождествлением, а для православных — употреблением термина “природа” в качестве катахрезы» (σ. 38 [46]). Именно в силу такого различного понимания эта формула без соответствующих разъяснений не может служить фундаментом богословского диалога с антихалкидонитами. Авторам приходится постоянно делать акцент на том, что в православном богословии, в отличие от севирианского, «употребление терминов в несобственном смысле не смешивает того, что ими означает» (с. 764). В то же время афониты отмечают, что принцип отождествления природы и ипостаси не употребляется Севиром последовательно, а если бы это имело место, то приводило бы к самым нелепым выводам, показанным прп. Максимом Исповедником: «Соединение природ превращается в слияние, их различие — в разделение по Несторию, вводится четвёртое лицо в Святую Троицу и уничтожается единосущие Христа с Отцом и с нами. В целом ниспровергается всё богословие и домостроительство» (σ. 277).

В издании также уделено большое внимание проблеме омонимии и создаваемой ею путаницы, которая часто вводит в заблуждение неискущённых исследователей¹³.

11 См. замечательные разъяснения Еввула Листрийского из «Doctrina Patrum»: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 39–40 [47–48] и 764.

12 Хотя «природа» в данном выражении может православно пониматься и в собственном смысле: «Свт. Кирилл, обвиняемый восточными в аполлинаризме, дал необходимое антимонофизитское толкование выражения “одна природа Бога Слова воплощённая”, согласно которому под “одной природой Бога Слова” он понимает божество Слова, а под причастием “воплощённая” (которое означает принятие разумной одушевлённой плоти) он понимает человечество Слова. Это он поясняет в своём втором послании к Суккенсу» (Ibid. Σ. 774–775).

13 См. Ὁμωνυμία в указателе: Ibid. Σ. 839.

Что касается экклезиологических предпосылок святогорских сочинений, кратко изложенных на с. 99–106 [100–106] введения, то авторы стоят на незыблемом принципе: только Православная Церковь в её известных канонических границах является Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. Православные участники диалога фактически отреклись от этого, согласившись, что «обе семьи (sic) всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания»¹⁴. Афонитам, выражающим в данном случае церковное самосознание, приходится отстаивать и это самоочевидное основополагающее экклезиологическое начало, которое столь размылось в современных экуменических диалогах.

Обретя твёрдую почву под ногами в чётких богословских и экклезиологических предпосылках и вооружившись аподиктическим богословием, святогорцы занимают ключевую и фактически неузвимую стратегическую высоту, с которой любое богословское мнение «объективных» (см.: с. 86 [88], 96 [98], 97 [99], 403, 466, 540) академических исследований последних лет опровергается без особого труда. И действительно, при рассмотрении под подобным углом зрения доводы в пользу православия антихалкидонских ересиархов и, соответственно, возможности снятия с них анафем Вселенских Соборов оказываются не более чем богословской софистикой (с. 401, 446, 472, 721; ср.: с. 236 [222], 296, 361, 721).

Коснёмся наиболее значимых текстов сборника, попытавшись вместе с тем сгруппировать их по важнейшим богословским темам.

Особую важность с точки зрения авторитета представляют тексты, одобренные Священным Кинотом Афона (уже упомянутое «Суждение» (1994 г.), «Меморандум» (с. 137–145 [129–136]) (1995 г.) и «Замечания» (1996 г.)). Эти документы, по сути, представляют официальную и не подлежащую пересмотру позицию Афона. В одиннадцати пунктах своего «Меморандума» Кинос афористично формулирует свои претензии к решениям Смешанной комиссии. Не менее важны «Замечания», являющиеся настоящим богословским трактатом, систематически отвечающим на богословские и экклезиологические положения сторонников поспешной унии. В частности, в 3-й главе, посвящённой экклезиологии, даётся ответ на аргументацию проф. Власия Фидаса о возможности снятия анафемы, наложенной Вселенским Собором. Как показывают

14 Второе «Согласованное заявление», пункт 9.

святогорцы, эта аргументация основана на ряде неверно понятых и истолкованных исторических прецедентов.

Ценен «Вклад во внутривосточный диалог...» (с. 153–191 [143–176]) (1994) — первая полноценная богословская работа в составе сборника. Названия её разделов говорят сами за себя: Севир «богословствует по-аристотелевски», «принимает, что человеческая природа Христа существует как ипостась», «учит моноэнергизму», «принимает еретическое учение о частных сущностях». Весьма интересен раздел «Иконоборчество и его монофизитские предпосылки» — насколько нам известно, эта тема в рамках диалога была поднята впервые именно в этой работе.

Особую группу в сборнике составляют тексты, в которых богословие и история антихалкидонских сообществ рассматриваются с точки зрения Предания Церкви, в частности её гимнографического наследия: «Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах» (с. 192–218 [177–206]) (1994 г.) и «Задуманная “чистка” богослужебных текстов Церкви» (с. 225–237 [213–223]) (1995 г.). Сюда же можно отнести агиографические свидетельства Церкви, например: в главе из упомянутого «Вклада» «Мудрование Церкви, являемое в житиях святых» приводятся несколько историй из «Луга духовного» Иоанна Мосха. В целом весь сборник изобилует ссылками на примеры великих святых православия: прпп. Саввы Освященного, Феодосия Великого, Евфимия Великого, которые, как известно, были активными сторонниками Халкидона. Авторы задаются вопросом, какой смысл могла иметь прохалкидонская позиция этих великих монахов и творимые Богом чудеса, подтверждающие истинность халкидонской веры, если севирианское учение, как утверждают сегодня, не является ересью?

Статья архим. Георгия (Капсаниса) «Антихалкидониты не являлись и не являются православными» (с. 335–358) (1999 г.) оспаривает противоположные взгляды протопресвитера Иоанна Романидиса, участника диалога и одного из главных идеологов унии. В статье на основании тщательно проанализированных актов Халкидонского Собора и свидетельств святых отцов опровергаются два тезиса о. Иоанна: что христология Диоскора православна и что Разбойничий собор не является еретическим.

Изложенный на 166-ти страницах трактат о. Луки «Диоскор и Севир, антихалкидонские ересиархи. Критика двух кандидатских диссертаций» (с. 393–566) (2003 г.), бесспорно, составляет одну из жемчужин сборника. Поводом к его написанию стали две кандидатские диссертации,

защищённые в Университете им. Аристотеля в Салониках. Их авторы следовали в русле богословского диалога, в рамках которого преобладало стремление к констатации якобы уже имеющегося тождества в вере, вследствие чего они видели своей задачей доказать православие двух означенных ересиархов. Хотя данный труд появился на свет как разбор означенных диссертационных сочинений, его значение выходит далеко за рамки простой критической работы, поскольку автор объёмно и систематически опровергает основные тезисы в защиту православия Диоскора и Севира. Вопросы, ранее затронутые во «Вкладе» и «Замечаниях» Кинота, раскрываются здесь более полно, хотя и не исчерпываются. Как уже отмечалось, автор первым делом разъясняет вопросы методологии и богословских предпосылок. При этом оказывается, что диссертанты, якобы в видах научной объективности отказавшиеся от позднейшего святоотеческого предания о Диоскоре и Севире, сами осознанно или неосознанно приняли антихалкидонские богословские предпосылки, после чего вывод о православии этих двух ересиархов стал практически неизбежным. Отец-афонит обозначает главную проблему обеих диссертаций — богословский релятивизм (с. 401).

Рассмотрение вопроса о православии Диоскора осуществляется о. Лукой на основании святоотеческих свидетельств и исторических данных, в особенности актов Халкидонского Собора, изучаемых в свете позднейшей святоотеческой традиции, которой, как отмечает автор, пренебрёг диссертант. Святогорец убедительно показывает правоту послехалкидонского православного взгляда на Диоскора, опровергая один за другим доводы диссертанта, на которых тот строит свою апологию этого ересиарха, доказывая, что: поддержка Евтиха Диоскором имела под собой догматические основания, а не соображения церковной политики; такая позиция Диоскора обусловлена его монофизитским мудрованием, которое выразилось в однобоком понимании богословия свт. Кирилла; христологические формулы Диоскора недостаточны для выражения православного учения в его полноте; критика святых отцов в адрес Диоскора в полной мере оправдана; Диоскор был анафематствован IV Вселенским Собором как еретик; сохранившиеся тексты Диоскора обличают его зловерие.

При разборе вопроса о православии Севира святогорец прежде всего анализирует его философскую терминологию и принципы, о чём уже говорилось. Далее автор разбирает основные пункты севирианской христологии, в которых она, хотя и тонко, но всё же вполне реально отличается от христологии православно-кирилловской: вид соединения

двух природ во Христе, выражения «одна природа Бога Слова воплощённая», «одна сложная природа», «две природы лишь умозрительно» и «из двух природ один Христос», вопрос об энергиях и волях во Христе. Также автор опровергает положения диссертанта, оправдывающие антихалкидонизм Севира. В следующей части работы о. Лука отвечает на критику диссертанта в адрес более ранних святогорских сочинений. В заключение он приходит к выводу, что ядром христологического учения Севира является «одна сложная природа» и моноэнергизм, которыми упраздняется реальное существование человеческой природы во Христе. В конце работы о. Лука выражает свои соображения по поводу тактики ведения диалога с антихалкидонитами, если таковой будет продолжен.

Важное значение имеет статья о. Луки «Богословские замечания о четырёх докладах митрополита Дамиееттского Бишою о “Согласованных заявлениях” богословского диалога между православными и антихалкидонитами» (σ. 567–592) (2004 г.). Поводом к её составлению стала публикация митр. Бишоем (Коптская Церковь) означенных в названии статьи докладов, а также его встреча с о. Георгием и о. Лукой в 2003 г., в ходе которой он изложил свои взгляды на христологические соглашения диалога. Автор показывает, почему дополнительные пояснения митр. Бишою не могут считаться достаточными для изменения отношения святогорцев к «Заявлениям», несмотря на некоторые положительные сдвиги в сторону православия (например, на декларацию о том, что антихалкидониты «принимают учение IV, V, VI и VII Вселенских Соборов» (σ. 570) и что «природы существуют в соединении вместе со своими свойствами» (σ. 575)). Краткий итог текста подводится в его заключении: «а) Между православной и антихалкидонской христологией имеется существенная догматическая разница, которой никто не может пренебречь или скрыть без опасности отклониться от православия. Эта разница заключается в исповедании или неискповедании во Христе двух *природ*. б) Ущербные и двусмысленные выражения существующих “Согласованных заявлений” не способствуют достижению истинного церковного единства» (σ. 591–592). Текст удостоился рассмотрения собранием Предстоятелей антихалкидонских Церквей 21 октября 2004 г. в Каире (см.: σ. 605), хотя предложения автора сделать следующие шаги в направлении православия, к сожалению, были оставлены без внимания.

В рамках диалога со стороны борборников унии наблюдалась не только тенденция к обходу святых отцов, но и попытки записать их в свои

единомышленники. Такая участь постигла в первую очередь прп. Иоанна Дамаскина, поводом к чему послужили вырванные из контекста слова из 83-й главы книги «О ересях»: «во всём остальном они православные» (τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες). На их основании греческий богослов проф. Георгиос Марцелос, используя, по выражению Ж.-К. Ларше, «весьма сумбурную аргументацию»¹⁵, развил целую теорию об «идеологическом» православии антихалкидонитов. Суть её в том, что последние обладают правильной верой («идеологическим» православием), но лишены церковного общения («экклезиологического» православия) и причисляются прп. Иоанном Дамаскиным к еретикам именно по этой последней причине. Эта теория, вероятно, так и осталась бы патрологическим курьёзом, если бы соответствующий доклад Г. Марцелоса, который, по его словам, сосредотачивается «на важности достигнутого соглашения в христологическом вопросе и на опровержении противодействующих через толкование признания Иоанном Дамаскином “православия” нехалкидонитов» (с. 603), не был помещён в соответствующее «досье», предназначавшееся для рассмотрения высшей соборной властью.

Дискуссия с проф. Марцелосом развернулась на страницах двух сочинений о Георгия: «“Идеологическое” православие антихалкидонитов» (с. 593–661) (2005 г.) и «О “православии” антихалкидонитов» (с. 663–724) (2006 г.) (в последнее вошли также два письма о Георгия проф. Марцелосу). Дискутируемые слова прп. Дамаскина рассматриваются автором как в непосредственном контексте сочинения «О ересях», так и в более широких рамках творчества этого святого отца, которое, как известно, насквозь пропитано антисевирианской полемикой¹⁶. Помимо собственно критического разбора теории проф. Марцелоса, в этих работах затрагивается ряд чрезвычайно важных и интересных вопросов, как то: о богословской науке и методе, об «академическом» и «харизматическом» богословии, о «пастырской», «полемической» и «догматической» терминологии у Отцов, о заявлении свт. Анатолия Константинопольского: «не за веру низложен Диоскор» (на которое, как правило, ссылаются доказывающие православие Диоскора), о «скороспелом энтузиазме», преобладавшем на ранней стадии диалога и предопределившем принятие ряда необдуманных решений, о критериях православия и другие. В статьях ещё раз делается акцент на одном из главных положений сборника — на непогрешимости и неотменимости

15 Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 188, примеч. 224.

16 Вкратце об этом см.: Там же. С. 188–190.

постановлений Вселенских Соборов, связанных с их догматическим учением, конкретно — анафем против антихалкидонских ересиархов, и на обязательности их принятия антихалкидонитами.

Текст о. Луки «Богословские замечания о недавних предложениях по общению в Таинствах между православными и антихалкидонитами» (с. 725–757) вышел по поводу публикации книги «Восстанавливая единство в вере: богословский диалог между православными и ориентальными православными», изданной по инициативе Смешанной комиссии православных и антихалкидонских Церквей Америки. Автор разбирает введение к этой книге, в котором защищаются тезисы и предложения «Согласованных заявлений», написанное протопресвитером Томасом Фицджеральдом, деканом Богословской школы святого Креста в Бостоне. Опровергая повторяемые из раза в раз тезисы тех, кто защищает результаты диалога, автор риторически вопрошает: «Мы недоумеваем, почему должно продолжаться продвижение соглашений и предложений Смешанной комиссии по богословскому диалогу без принятия во внимание критической литературы, без малейшего (пусть даже негативного) намёка на десятки исследований и статей, аргументированно отвергающих результаты диалога?» (с. 741). Но главную озабоченность святогорца вызвало предлагаемое о. Томасом «восстановление полного церковного общения» в Америке на местном уровне по образцу Александрийского и Антиохийского Патриархатов. Напомним, что хотя соглашения диалога не были одобрены на всеправославном уровне, две эти Поместные Церкви поспешили, в 1991 и 2001 г. соответственно, осуществить на их основании частичное восстановление общения в Таинствах¹⁷. Метод восстановления общения по образцу Антиохийского Патриархата охарактеризован в статье как «вопиющее нарушение священных канонов и попрание самой православной экклесиологии» (с. 750). Что касается Александрийского Патриархата, в статье публикуются выдержки из чрезвычайно интересного документа — письма Патриарха Александрийского Петра Патриарху Константинопольскому Варфоломею, в котором патриарх Пётр объясняет известное соглашение о взаимном признании браков с Коптской Церковью «крайней икономией», чтобы положить конец «иссяканию православной паствы в Египте» (с. 752). В «Заключении» приводятся письма ещё трёх иерархов, среди которых Патриарх Иерусалимский Диодор, известный твёрдой позицией в данном вопросе, и архиеп. Синайский Дамиан,

17 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 147–148.

также выражающий отрицательное отношение к «Согласованным заявлениям» и в целом к «поспешному ведению дел и тому способу, которым было предпринято “объединение”» (с. 754).

Текстом исключительной важности нужно признать заключительную статью иером. Луки «Три христологических вопроса» (с. 759–776) (2015), опубликованную впервые. «Три вопроса», ответом на которые является статья, были заданы о. Луке в личной переписке одним армянским богословом. В первой её части даются необходимые терминологические разъяснения о значении понятия «ипостась» в богословии, о которых мы уже говорили выше. Во второй и третьей части автор объясняет православное понимание формул свт. Кирилла: «ипостасей произошло схождение» и «одна природа Бога Слова воплощённая». Хотя статья в соответствии с хронологическим порядком занимает в сборнике последнее место, её можно рекомендовать для прочтения одной из первых, так как в ней предельно кратко излагаются принципы понимания православной христологической терминологии.

Наконец, следует упомянуть о первом по месту в сборнике, но последнем по времени составления введении к изданию (с. 21–109 [31–109]) (2018 г.), в котором резюмируется содержание книги. В первой главе замечательна историческая часть, где автор предельно сжато и богословски точно излагает «диахроническое Предание» Церкви об антихалкидонитах и то, как произошёл отход от него в XIX–XX вв. Русского читателя заинтересует взгляд греческого богослова на случай еп. Порфирия (Успенского), который стал одним из первых русских богословов и иерархов, предпринявших попытку богословски «амнистировать» инославие коптов и армян. Здесь же очень важны фиксация богословских ошибок в ходе диалога и критика «более действенной» (как верилось тогда) методики его ведения. Особый интерес с точки зрения новизны представляет вторая глава «Возобновление диалога. Новейшие данные», в которой, в частности, разбирается популярная ныне теория миафизитства. Прежде всего, автор считает термин «миафизитство» «грамматически неприемлемым и вызывающим для греческого языкового чувства»¹⁸ (с. 76 [79]). Далее, анализируя ряд публикаций антихалкидонских и православных (модернистских) богословов, о. Лука показывает, что миафизитство — богословски непригодный и опасный термин, назначение которого состоит в смешении под одной вывеской

18 О причине этого см.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами. С. 63, примеч. 9*. Непригодность термина отмечалась и другими исследователями; см., например: *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии. С. 89–90.

православной (кирилловско-халкидонской) и севирианской (монофизитской) христологии на основании формулы: «одна природа (μία φύσις) Бога Слова воплощённая» (σ. 73). В этой же главе автор остроумно опровергает новые доводы в пользу снятия анафем Вселенского Собора. В третьей главе излагается история, методология и цели святогорских текстов.

Приложение к изданию включает оросы Вселенских Соборов по изданию И. Кармириса и основные тексты богословского диалога («Согласованные заявления») на греческом языке. Интересно, что место вероопределения III Вселенского Собора, который, как известно, формально не составил ороса, занимает третье послание свт. Кирилла к Несторию (с 12-ю анафематизмами) и его же послание к Иоанну Антиохийскому о мире («Примирительное послание»), которые в греческом богословии обычно считаются выражением богословия III Вселенского Собора (у Кармириса помещены в подстрочнике).

Скажем и о недостатках издания. Хотя оно не претендует на академичность, его главными читателями, несомненно, станут лица богословски подготовленные, поэтому можно было бы ожидать большей разработанности научного аппарата и более упорядоченного оформления. Тексты включены в сборник в том виде, в каком они публиковались впервые, без унификации оформления, за исключением того, что все межтекстовые ссылки даются по новому изданию. Читатель не найдёт ни списка источников, ни библиографии¹⁹, ни однообразия в ссылках на источники, хотя зачатки научного аппарата в виде предметного указателя в сборнике всё же есть. Нередки «слепые» ссылки типа «PG 103, 977C–980B, PG 103, 1004A–D» (σ. 345) без указания автора и названия произведения: читатель вряд ли догадается, что речь идёт о сочинениях свт. Ефрема Антиохийского у Фотия. Авторы, особенно в ранних текстах, пользуются старыми некритическими изданиями источников (в основном PG), из-за чего иногда происходят промахи. Например, в издании неоднократно (σ. 162 [151], 303, 368, 423) цитируется фрагмент из Леонтия Византийского, приписываемый им Тимофею Элуру²⁰, но на самом деле ему не принадлежащий²¹. На σ. 342

19 Вторичная литература, используемая в издании, достаточно ограничена в сравнении с источниками, но мы не относим это к недостаткам, учитывая методологическую позицию авторов.

20 PG. 86. Col. 276.

21 В клависе (CPG 7100) он приписывается Тимофею IV, еп. Александрийскому в разряде dubia.

цитируется сочинение свт. Кирилла «О Вочеловечении Господа», в действительности принадлежащее блж. Феодориту Кирскому²², причём трудная для понимания фраза: «θάτερον γὰρ θατέρῳ Χριστὸς ὀνομάζεται»²³ — в критическом издании Феодорита читается вполне чётко: «θάτερον γὰρ θατέρῳ συνηµένον Χριστὸς ὀνομάζεται»²⁴. На σ. 555 ссылка на «Послание императору Феофилу» прп. Иоанна Дамаскина, считающееся неподлинным²⁵. Встречаются и просто недосмотры: на σ. 367 автор для подтверждения тезиса о том, что свт. Кирилл всегда учил о двух природах, ссылается на место из актов III Вселенского Собора, где содержится выдержка со словами о двух природах из свт. Григория Богослова²⁶. В группу историй из «Луга духовного», касающуюся севириан, попала никакого отношения к ним не имеющая 46-я глава про книгу Нестория в келлии аввы Кириака (σ. 165 [153]). Впрочем, эти огрехи нисколько не умаляют богословских достоинств сборника и веса его аргументации, поскольку упомянутые ссылки не являются ключевыми и имеют скорее иллюстративный характер. Сюда же добавим некоторые орфографические ошибки и неточные ссылки, впрочем весьма немногочисленные. Специалисту, возможно, также придётся не по душе употребление ограниченной политоники (без тяжёлых ударений) в древнегреческих текстах. Но, повторим, всё это — с позиций высоких требований к современным научным изданиям, на статус каковых сборник и не претендует. Оформительские недостатки можно частично списать на недостаток времени: в связи с неожиданностью «реактивизации» диалога сборник готовился ускоренными темпами, причём исключительно силами братии монастыря²⁷.

Помимо перевода издания на русский язык, осуществляется его перевод на болгарский и английский.

Мы лишь в самых общих чертах коснулись тех вопросов, которые, на наш взгляд, актуальны и представляют интерес, но богословская проблематика сборника гораздо шире и глубже. В целом данное издание представляет собой образец высокого современного святоотеческого (в смысле «следования святым отцам») богословия и как таковое может быть рекомендовано не только специалистам и лицам,

22 CPG. 6216b.

23 PG. 75. Col. 1471D.

24 *Theodoretus ep. Cyri. De incarnatione Domini* 34, 8–9 // SC. 575. P. 148.

25 CPG 8115.

26 АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 43.

27 Указанные недостатки по возможности устраняются в русском переводе.

ответственным за принятие решений по православно-антихалкидонскому диалогу, но и всем интересующимся богословием. Что же касается лиц, имеющих непосредственное отношение к данному диалогу, сборник мог бы стать для них настольной книгой.

Λιτεράτυρα

Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.

Russell N. The Eastern Orthodox — Oriental Orthodox Dialogue Hits Stormy Waters: Two Recent Publications on the Debate // International Journal for the Study of the Christian Church. 2021. Vol. 21. P. 1–10.

Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1).

Λαριε Ж.-К. Христολογικὸς ῥωπρὸς (πὸ πὼυδὸς πρὸς τὸν ἑνωτισμὸς τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας μετὰ τῶν Ἀντιχάλκηδονικῶν Ἐκκλησιῶν: ἀνεπιλυτὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ ῥωπρῶτα) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 144–211.

Φεὸδὼρ (Ἰὼλαεῖ), ἱερόμ. Πρὸβληματῶτα ῥωπρῶτα χριστολογίας ἐν διαλόγῳ μετὰ νεχάλκηδονικῶν Ἐκκλησιῶν. Ἐμεινῶτα πρὸς «Ἐυτέρῳ συγγρῶτισμῳ ἀνῶντῶν». Ἐὰς Ἰ // ΒΒ. 2020. № 4 (39). С. 85–105.

Φеѡδѡρ (Юлаев), иером. Πρὸβληματῶτα ῥωπρῶτα χριστολογίας ἐν διαλόγῳ μετὰ νεχάλκηδονικῶν Ἐκκλησιῶν. Ἐμεινῶτα πρὸς «Ἐυτέρῳ συγγρῶτισμῳ ἀνῶντῶν». Ἐὰς ΙΙ // ΒΒ. 2021. № 1 (40). С. 110–134.

Μιχαὶλ Ἀνδρeεῖνιτς Βιшнѡѡκ