

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ ПРАВОСЛАВНЫХ И АНТИХАЛКИДОНИТОВ (ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ): ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

ЧАСТЬ 2: ВВЕДЕНИЕ, ГЛ. 1, П. 4–9; ГЛ. 2

ПЕРЕВОД С НОВОГРЕЧЕСКОГО¹

Михаил Андреевич Вишняк

кандидат богословия
референт директора Православной гимназии
им. прп. Сергия Радонежского
141300, Московская обл., Сергиев Посад, ул. Клубная, д. 26а
gweharall@gmail.com

Для цитирования: Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 2: Введение, гл. 1, п. 4–9; гл. 2 / перевод с новогреческого М. А. Вишняка // Библия и христианская древность. 2019. № 3 (3). С. 99–139. doi: 10.31802/2658-4476-2019-3-3-99-139

Аннотация

УДК 261.8 (232.2) (273.913)

Вниманию русскоязычного читателя предлагается вторая часть перевода с новогреческого на русский язык книги *Ἡ Θεολογικὴ Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγίον Ὄρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου*, 2018 (841 σ.). Это издание посвящено богословскому диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами и включает в себя все тексты соответствующей тематики, составленные на Святой Горе Афон в период 1991–2015 гг. Настоящая публикация включает в себя перевод части введения (гл. 1, п. 4–9; гл. 2). Продолжение первой главы посвящено истории официального богословского диалога между православными и антихалкидонитами. Затрагиваются основные проблемы диалога — вопросы о православии Диоскора и Севира и о снятии анафем. Вторая глава введения посвящена вопросу о возобновлении диалога. Рассмотрены новые взгляды и теории, которые возникли после окончания официального диалога (в частности, теория “миафизитства”) и должны быть приняты во внимание в случае его возобновления.

Ключевые слова: христология, антихалкидониты, нехалкидониты, дохалкидониты, Ориентальные Церкви, монофизитство, миафизитство, богословский диалог, Диоскор Александрийский, Севир Антиохийский, Кирилл Александрийский, Халкидонский Собор.

1 Текст публикуется с некоторыми особенностями авторской орфографии и литературной редакции.

Введение. Глава 1. Христологическое соглашение «Согласованных заявлений»

4. Размышление после эйфории

На двух заседаниях Межправославной комиссии в 1971 и 1979 гг. произошла оценка результатов неофициального богословского диалога. Подробные протоколы этих заседаний² удостоверяют нас в том, что позиция крупных богословов, вначале действовавших с энтузиазмом, впоследствии стала более сдержанной. Митрополит Эфесский Хризостом посвящает начальной эйфории пространный комментарий и замечает: «Возможно, ещё и потому, что не было возможным осознать с самого начала историко-богословские сложности в достижении столь желанного единства»³.

С антихалкидонской стороны, несмотря на начальное намерение признать IV Вселенский Собор, явилось неожиданное заявление тогдашнего коптского патриарха Шенуды III: «Я говорю вам открыто и заявляю, что если бы я сам принял этот [Халкидонский] Собор, то был бы анафематствован своей собственной Церковью. Итак, если мы хотим говорить о христианском единстве, следует оставить в стороне Халкидонский Собор и говорить о вере сегодня. У вас есть семь Вселенских Соборов. Если у вас будет на один меньше, это не должно стать для вас особенной потерей»⁴! А также: «Если... мы скажем, что Ориентальным Церквам следовало бы принять Халкидонский Собор, потому что он утверждается на власти Святого Духа, то это будет означать, что дверь диалога закроется навсегда»⁵! Отозвание этих фраз на следующий день и их удаление из официального текста выступления не уменьшает их значения⁶. Место IV Вселенского Собора в текстах и духе «Согласованных заявлений» официального диалога ограничилось с тех пор рамками «Энотикона» Зинона, то есть догматическое учение Собора было отделено от его постановлений, и тем самым Собор был лишён силы.

2 *Μεθόδιος, μητροπ. Αζόμης*. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὀρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ανατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.

3 *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων*. Ὀρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη, 1991. Τ. 3. Σ. 133.

4 См.: *Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Λευκωσία, 2000. Σ. 19.

5 Ibid. Σ. 113.

6 Ibid. Σ. 19.

С православной стороны профессор Кармирис в 1964 г. в Орхусе говорил: «Я пришёл к заключению, что *нет существенной разницы между православными и антихалкидонитами* в том, что касается сущности христологического догмата...». На третьем заседании 1-го совещания Межправославной богословской комиссии в 1971 г. он же заметил: «Я не согласен с тем, что упоминаемые выражения Диоскора: “Два (τὸ δύο) я не принимаю” — и: “...ибо после соединения двух природ не существует” — будто не имеют значения, *потому что они явно содержат монофизитство, осуждённое IV Вселенским Собором*, и, следовательно, это учение Диоскора осуждено соборным оросом»⁷.

Аналогичной была позиция отца Думитру Станилоаэ, который ранее в своих комментариях на доклады в Орхусе и в своём докладе на первом совещании Межправославной комиссии в 1971 г. высказал согласие со снятием анафем на основании того, что «Отцы двух взаимно отлучённых сторон выражали общую сущность веры»⁸. На восьмом заседании того же совещания отец Станилоаэ, услышав от членов совещания много сомнений насчёт «удачно достигнутого» христологического согласия⁹, выразил протест, так комментируя позицию профессора Кармириса: «Мы, Румынская Церковь, придали большое значение и доверие тому, что сделали и сказали православные богословы на неофициальных встречах в Орхусе и Бристоле, а также изданным ими оптимистическим коммюнике. Особое доверие мы оказали заявлению великого православного богослова Кармириса, сказавшего, что нет никакой существенной разницы между нами и антихалкидонитами в том, что касается христологического догмата... Я недоумеваю, *почему наши богословы не уведомили наши Церкви о том, что не существует полного согласия по этому догмату...?*»¹⁰

7 *Μεθόδιος, μητροπ. Αζώμης*. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 124–125. См. также: *Καρμίρης Γ. Ἡ Α΄ Διάσκεψις τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μετὰ τῶν ἀντιχάλκηδονίων ἐκκλησιῶν // Θεολογία*. 1971. Τ. 42. Σ. 308, где Кармирис пишет: «... осуждён имплицитно...». См. также *Γεώργιος (Καυάνης), ἀρχίμ. Περί τῆς “ὀρθοδοξίας” τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή*. Ἅγιον Ὅρος, 2018 (далее — Ὁ Θεολογικός Διάλογος). Σ. 705.

8 *Μεθόδιος, μητροπ. Αζώμης*. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 164.

9 О том, что существовало сомнение касательно неофициального соглашения со стороны самих членов Межправославной комиссии, см.: *Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων. Λευκωσία, 2000. Σ. 92–93.

10 *Μεθόδιος, μητροπ. Αζώμης*. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 205–206.

Таким образом, скороспелый энтузиазм¹¹, в конечном счёте помешавший правильной оценке антихалкидонской христологии, был осознан.

Не остаётся сомнений в том, что спад начальной эйфории и самокритика могли бы сработать положительно. Несмотря на это, благодаря соглашениям, произошедшим из неофициального диалога, антихалкидониты продолжают представляться христологически православными. К сожалению, это сильно повлияло на исход теперь уже официального диалога¹².

5. Официальный богословский диалог

Решение о начале официального богословского диалога с антихалкидонитами было принято на Первом Всеправославном предсоборном совещании в 1976 г., а Третьим Всеправославным предсоборным совещанием в 1986 г. было одобрено его открытие. Перед этим была проведена соответствующая подготовка на Первом совещании Межправославной комиссии в Аддис-Абебе в 1971 г., которая была завершена на Втором совещании этой комиссии в 1979 г.

5.1. Первые трудности. Проблема именования

Всеправославное намерение начать новую фазу диалога и всеправославное представительство на нём могли бы создать новые предпосылки и более безопасный климат. Однако по некоторым причинам этого не случилось. Со стороны православных первоочередное значение имело их абсолютное доверие к способностям богословов, проводивших неофициальный диалог. Антихалкидониты же пришли к диалогу с безусловным притязанием на то, чтобы именоваться православными, то есть таковыми, каковыми они себя считали сами. К сожалению, здесь православные, чтобы не сорвать диалог, уступили. Постепенно вместо традиционного именования «монофизиты», которое исторически соответствовало христологическому учению наших собеседников, они в конце концов приняли именование «ориентальные (восточные) православные» (Ἀνατολικοί Ὀρθόδοξοι)¹³, якобы лишь в качестве технического термина.

11 Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Ἡ “ἰδεολογική” ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 619; см. также *Idem*. Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 703–707.

12 Παπαβασιλείου Α. Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Σ. 86–94.

13 В русскоязычной литературе в отношении антихалкидонитов принято употреблять термин «ориентальные», в греческом языке для обоих слов («восточный» и «ориентальный») употребляется прилагательное ἀνατολικός. — *Прим. пер.*

Однако действительность показывает, что сегодня православные, которые поддерживают соглашения Смешанной комиссии, отступили ещё дальше и принимают это именование также с соответствующим богословским содержанием: они признают антихалкидонитов православными в учении и традиции, просто отделёнными от нас по причине недопониманий и исторических случайностей! Незыблемый в течение веков принцип православных: Православная Церковь есть единственная Единая Святая Кафолическая и Апостольская Церковь — расшатался до такой степени, что православные и антихалкидониты считаются одной православной семьёй, обоюдными носителями апостольской веры и Предания! Если в начале XX в. патриархии письма от 1902 г. утверждали, что «только наша Православная Восточная Церковь, сохранившая неповреждённым всё преданное Христом, есть в настоящее время Вселенская Церковь», то Смешанная комиссия утверждает, что обе семьи сохранили одинаковую апостольскую веру и Предание!

Подобная шаткая экклесиология до сегодняшнего дня находит своих поборников и насаждается с такой невероятной смелостью, которая могла бы привести в недоумение даже протестантов. Показателен следующий отрывок: «Для многих людей обеих традиций является неприемлемым, что Церковь могла быть разделённой пятнадцать веков: напротив, они желали бы настаивать на том, что другая сторона отпала в ересь или раскол и что только покаянием и обращением она может воссоединиться с Истинной Церковью, которая по определению пребывает вечно нераздельной и неумалённой в своей полноте. Кроме того, они утверждают, что постановления Вселенских Соборов имеют божественный авторитет, который не может быть поставлен под сомнение... С их точки зрения, важно не делать изменений, которые каким бы то ни было образом ставят под сомнение священный характер этой традиции»¹⁴!

14 *Cohen W.* Ecclesiology and the Dialogues between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. SVS MDiv thesis. Crestwood, NY, 2002. URL: <http://orthodoxjoint.commission.wordpress.com/2014/05/04/ecclesiology-and-the-dialogues-between-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches>. Упрёк автора этой цитаты касается «Меморандума Священного синода Святой Горы Афон о диалоге православных и антихалкидонитов» (от 14/27 мая 1995), в котором сказано: «Вера находится в опасности, и мы не можем закрывать на это глаза. Мы чувствуем нашу ответственность за защиту и сохранение догматов и экклесиологии Святой Церкви без всяких нововведений, как мы приняли их от святых Отцов» (Υπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (14/27 Μαΐου 1995) // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 138).

5.2. «Более эффективный» метод как методологическая ошибка

Само собой, заботой Православных Церквей с началом официального богословского диалога должен был стать поиск метода, который помог бы антихалкидонитам понять своё неправославие в христологическом учении примерно так, как его понял католикос Нерсес IV после «Собеседования» (Διάλεξις) с Феорианом. Но в период с 1985 по 1990 г. этого не случилось, потому что Смешанная комиссия решила не обсуждать глубоко христологические вопросы, как они были подготовлены подкомиссиями, но работать как «плановый комитет» (planning Committee) «более эффективным (ἐπιχωροῦς)» методом¹⁵. Так были восприняты христологические и экклезиологические соглашения неофициальных совещаний. *Ошибка, имевшая место в 1964 г. в Орхусе, наложила несмываемую печать и на официальный диалог.* Его наиболее важными итогами стали: а) христологическое соглашение о том, что, несмотря на разницу в терминологии, в веках была сохранена одинаковая вера; б) соглашение о возможности снятия обоюдных анафем.

6. Вопрос христологического согласия

Неверной является следующая оценка: «противление» Афона делу Смешанной комиссии касается не христологии, но экклезиологии¹⁶. Большинство афонских сочинений доказывают, что христология

15 Сведения об этом предоставляет митр. Никопольский Мелетий; см.: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 267.

16 Ошибочность такого восприятия видна из того, что в исследовании, сделанном в 2002 г., были приняты во внимание только два первых афонских текста, о которых говорится: «Как написал Джон Эриксон, “это сопротивление делу Смешанной комиссии, как видно, основывалось не на христологических вопросах...” Действительно, в перечне возражений афонского Меморандума касательно тезисов комиссии первые четыре пункта касаются экклезиологии, и только пятый — напрямую христологии. Ещё один документ, опубликованный одной из афонских комиссий, также в качестве первого и главного возражения против выводов комиссии приводит жалобу, что “во всех трёх официальных заявлениях православные отреклись от православной экклезиологии, согласно которой наша Православная Церковь составляет единственную Единую, Святую, Кафолическую и Апостольскую Церковь” [даётся ссылка на «Суждение Комиссии священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами», см.: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 123]. Эта афонская комиссия не предъявляет никаких претензий к христологическому соглашению напрямую» (Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues).

антихалкидонитов неправославна. Соглашение «Согласованных заявлений» по христологии о том, что «обе семьи всегда верно придерживались одной и той же подлинной православной христологической веры», стало причиной и побуждением к тому, чтобы полемическое святогорское слово настоящего издания было изложено следующим образом.

Положительные моменты соглашения, действительно сформулированные посредством слов и выражений из Православного Предания, заставили многих ошибочно провозглашать, что первое и второе «Согласованные заявления» следуют букве и духу Вселенских Соборов. В действительности эти положительные пункты описывают тайну «соединения по ипостаси» неполно и неоднозначно. Причина неоднозначности (возможности двойного истолкования) заключается в их фрагментарном формулировании (например, что *хотящий* и *действующий* есть ипостась Слова: формулировка, безусловно, православная, но ущербная и недостаточная, потому что её следовало дополнить формулировкой: того, что *способно к действию* (τά ἐνεργητικά)¹⁷, во Христе два, то есть божество и человечество). Более того, положительные пункты «Согласованных заявлений» теряют свой подлинный смысл, поскольку в них проникли следующие чисто севирианские формулировки:

В первом «Согласованном заявлении»¹⁸:

а) «*чтобы образовать* одно нераздельно и неслитно соединённое действительное богочеловеческое существование (ὑπαρξις), в котором *природы различаются лишь умозрительно* (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ)»;

б) «вопрос заключается не в том, *использовали* ли наши Отцы *взаимозаменяемо* термины *природа* и *ипостась* и *смешивали* ли их один с другим»¹⁹;

в) «те из нас, которые говорят об *одной соединённой богочеловеческой природе* во Христе, тем самым не отвергают постоянного динамического присутствия во Христе божественного и человеческого неизменно и неслитно»;

г) «ипостась, даже [рассматриваемая] как отличная *от природы воцеловечившегося Слова*»;

и во втором «Согласованном заявлении»²⁰:

д) «*природы соединились ипостасно и природно*»;

17 См.: *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 59. — *Прим. пер.*

18 См.: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 819–821.

19 Вопрос о закономерности отождествления понятий «природа» и «ипостась» для православных является принципиальнейшим. Об этом см. выше: Введение, глава 1, п. 3.6.1. — *Прим. пер.*

20 См.: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 823.

а также формулировки²¹, описывающие ипостасное единство как «сложную природу» и природную инаковость как различие природ «по чистому примышлению» (*κατά ψιλὴν ἐπίνοιαν*), из чего следует моноэнергизм.

В более раннем григориатском «Вкладе» делаются краткие упоминания о вышеназванных севирианских выражениях²², а их пространственный разбор содержится в «Замечаниях» Священного кинота Афона²³. Кинот подводит следующий итог вопросу о христологическом согласии Смешанной комиссии: «Христология Согласованных заявлений приходит в радикальное противоречие с христологическим учением великих Отцов и вселенских учителей Церкви»²⁴.

7. «Православие» христологии Севира

7.1. Севирианская христология не является кирилловской

За формально кирилловской терминологией севирианской христологии скрывается фактически монофизитское догматическое содержание. К этому её приводят севирианские философские предпосылки, которые пространно комментируются на страницах настоящего издания, где разъясняется, что в кирилловской христологии:

- термины «природа» и «ипостась» не отождествляются по смыслу²⁵;
- природы во Христе суть «являющие общность и охватывающие многие ипостаси^{26,27}, то есть, согласно послехалкидонской терминологии, «воипостасные природы».

21 Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο γιά τήν «ορθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 188–190.

22 Ibid.

23 *Ἐρᾶ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 268–305.

24 Ibid. Σ. 246.

25 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Διόσκορος καί Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἰρεσιάρχει (κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν) // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 440. «Современные богословы оправдывают Севира в отождествлении природы и ипостаси, поскольку и свт. Афанасий отождествлял термины “сущность” и “ипостась” на Соборе 362 г. Ссылка на этот факт произвольна и ошибочна» (Ibid. Σ. 480–481).

26 Т.е. созерцаемые в единосущных ипостасях как их общая сущность. — *Прим. пер.*

27 Ibid. Σ. 488.

В севирианской христологии:

- термины «природа» и «ипостась» отождествляются по смыслу, что отменяет формально исповедуемое двойное единосущие²⁸;
- разделение ипостасей на «самостоятельные» (ιδιοσύστατες) и «зависимые» (ἐξερτημένες), как его представляют современные исследователи Севира, «логически и онтологически недопустимо и к тому же догматически неприемлемо»²⁹;
- образ соединения божества и человечества во Христе, как его описывает Сефир, ложен, соединяются ли они как *ипостаси* (одна самостоятельная и одна зависимая) или как *божественные и человеческие свойства*, понимаемые под именем сущности³⁰;
- понятия «одно сложное действие (энергия)» и «одна сложная воля» выражают, согласно прп. Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину, моноэнергизм и монофелитство³¹.

7.2. Что не было принято во внимание в диалоге

В настоящем издании утверждается, что севирианские философские послышки имеют целью утверждение монофизитства, которое равноценно отвержению богословия «Примирительного послания» свт. Кирилла. Неизбежно закончит христологическими соглашениями «Согласованных заявлений» тот, кто не учтёт всего принятого во внимание святыми Отцами:

- 28 «Стало быть, если Христос — одной сложной природы из божества и человечества, то он не единосущен Отцу, ведь Отец — не сложной природы из божества и человечества, но простой. Но Он не будет единосущен и Матери, ведь и Мать не сложена из Божества и человечества» (*Ioannes Damascenus. De natura composita 2 // PTS. 22. S. 410. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свещ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 195*). См. также: *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 37 // ЕПЕ. 106. Σ. 376. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. С. 166.*
- 29 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος. Σ. 481.* См. разбор этого вопроса в: *Σίσκος Γ. Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 95, ὑποσημ. 33.*
- 30 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος. Σ. 404.*
- 31 *Ibid. Σ. 405; 525, ὑποσημ. 210.*

- a) употребления терминов в несобственном смысле;
- b) проблему омонимии³²;
- c) прояснения философского принципа: не существует безипостасной природы³⁵;
- d) смысла «воипостасности» человеческой природы³⁴;
- e) того, что число не вводит разделения³⁵;
- f) разницы между севирианским различием природ по «чистому примышлению» и разделением природ по «истинному примышлению»³⁶;
- g) решительного вывода о том, что «именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»³⁷.

Эти положения являются основными аргументами против севирианской христологии, которые были приведены свв. Максимом Исповедником, Анастасием Синаитом, Иоанном Дамаскиным, а также Евлогием Александрийским и Ефремом Антиохийским, как их передаёт, подтверждая, Фотий Великий в «Мириобиблионе»³⁸.

Если на грядущей стадии богословского диалога эти разъяснения будут приняты во внимание, то они окажутся весьма полезными, ибо помогут понять отличие севирианской христологии от кирилловской.

32 См., например: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 285, 481–482, 496, 529, 561, 744, 762.

33 *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 53.

34 *Ioannes Damascenus*. Dialectica 48; *Idem*. Expositio fidei 53; *Idem*. De natura composita 6; *Idem*. Contra Jacobitas 12, 53, 79.

35 *Maximus Confessor*. Epistula 12, ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 477; *Idem*. Epistula 13, ad Petrum illustrem // PG. 91. Col. 513; *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas 50.

36 *Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas 29.

37 *Idem*. Expositio fidei 47.

38 Была написана следующая недопустимая вещь: «Одна из великих трагедий халкидонской мысли — то, что столькие силы были затрачены на математику тайны и столь малые — на объяснение динамики "совпадения в единстве" (consilience to unity), то есть *действие* спасения во Христе» (*McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches* / ed. by C. Chaillot. Volos, 2016 (далее — *The Dialogue*). P. 54). Автор счёл углубление святых Отцов в христологические смыслы «математикой» и «физикой» тайны, то есть чрезмерной и ненужной/бесплодной скрупулёзностью. Однако это было необходимо, чтобы противостоять трудно обнаруживаемому лукавству еретиков, а не оскорбление тайны Воплощения. Лучше бы не было еретических вызовов и у нас была простая апостольская вера. И всё же единство в Церкви требует тождества веры.

8. «Православие» христологии Диоскора

В текстах настоящего издания аргументация о «православии» Диоскора опровергается следующим образом.

8.1. Диоскор низложен не за веру?

Утверждение, что, согласно свидетельству архиепископа Анатолия на пятом заседании IV Вселенского Собора, Диоскор был осуждён на Халкидонском Соборе не за ересь, а по каноническим причинам, является «тщетным» доводом, который использовался монофелитами³⁹, а сегодня приводится антихалкидонитами и православными защитниками христологических соглашений. Причина, по которой Диоскора призвали к ответу, была догматической⁴⁰. Этого требовало обвинение Евсевия Дорилейского⁴¹, и это видно из хода рассмотрения мудрования Евтиха на первом заседании Халкидонского Собора⁴². В обосновании низложения Диоскора говорится о догматической причине⁴³, и оно подписано и архиепископом Анатолием⁴⁴. Как утверждает Леонтий Иерусалимский, если бы Диоскор явился дать ответ, он был бы осуждён за ересь, потому что он очевидно отверг «Примирительное послание». Прп. Анастасий Синаит подтверждает это [отвержение «Примирительного послания». — *Пер.*]⁴⁵. Свт. Анатолий в речи на пятом заседании («Диоскор низложен не за веру») говорит о тех действиях при низложении Диоскора, которые были канонически верны и формально согласованы с процедурой. В тот момент внимание Анатолия было обращено

39 *Dositheus Hierosolymitanus*. Δωδεκάβιβλος Δ', κεφ. β', παρ. α' // *Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων*. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Βιβλία Γ' & Δ'. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 352. См.: *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβῆρος*. Σ. 442.

40 «Но о чём он держал бы ответ, когда явно, что он принял Евтиха, который учил об одной лишь природе во Христе, пусть ответят диоскориты», — замечает по этому поводу Леонтий Иерусалимский (см.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν καὶ δὲν εἶναι Ὀρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος*. Σ. 352).

41 АСО. II, 1, 1. Р. 66–67.

42 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβῆρος*. Σ. 413–434.

43 Речь идёт о фразе «Евтиха единомысленного (ὁμόδοξος) с ним... принял в общение». — *Прим. пер.*

44 АСО. II, 1, 2. Р. 28–29. См.: *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Ἡ “ἰδεολογική” ὀρθοδοξία*. Σ. 625.

45 *Anastasius Sinaita*. *Viae Dux* 6 // PG. 89. Col. 104D. См. *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν*. Σ. 352.

на православие не Диоскора, а выражения «из двух природ» в проекте ороса⁴⁶. Свт. Анатолий и отцы Собора знали, что Диоскор избегал являться к ответу, ибо имел мудрование, за которое был бы осуждён⁴⁷. Во всяком случае, на шестом заседании Собора после подписания ороса и отказа Диоскора поставить свою подпись ему была провозглашена анафема⁴⁸.

8.2. «Две природы не принимаю».

Отвержение богословия «Примирительного послания»

Мудрование Диоскора прозрачно. Диоскор упорно отвергает богословие «Примирительного послания», отказывается объявить число природ во Христе, в то время как Евстафий Беритский исповедует свою ошибку⁴⁹, а руководители Разбойничьего собора каются и переходят на сторону православных⁵⁰. Все они поняли, что несправедливо осудили свт. Флавиана на Разбойничьем соборе за его заявление (на поместном Соборе 448 г.) о двух природах, но не о двух ипостасях⁵¹. Но и противодействие Диоскора во время догматических обсуждений на Халкидонском Соборе, когда рассматривалось мудрование Евтиха, касалось божества и человечества во Христе, о которых на поместном Соборе 448 г. епископы Василий Селевкийский, Селевк Амасийский, Лонгин Херсонисский, Мелифонг Юлиопольский и Юлиан Косский говорили в значении «природы», а не «ипостаси»⁵².

46 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 626.

47 Как говорит Леонтий Византийский: «Мы говорим, что он действительно был низложен не за веру. Потому-то он и не пришёл на Собор, чтобы его дело не было исследовано; а если бы пришёл и было исследование, то он был бы низложен как еретик, потому что он таковым и был. Но поскольку трижды вызванный он не явился и это было названо причиной его низложения, потому Анатолий и сказал, что он низложен не за веру» (Doctrina Patrum 24, 15 // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / hrsg. von. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 178).

48 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ.* Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία. Σ. 626.

49 АСО. II, 1, 1. P. 113.

50 АСО. II, 1, 1. P. 115–117.

51 *Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ.* Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἤσαν. Σ. 348; *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 421–422.

52 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 421–422.

8.3. «Православное» исповедание Евтиха на Разбойничьем соборе

Довод, что Диоскор был якобы введён в заблуждение православным исповеданием Евтиха на Разбойничьем соборе, является ухищрением антихалкидонитов, чтобы Диоскор казался православным в своём христологическом мудровании. Как замечается в текстах настоящего издания⁵³, у Евтиха было не только докетическое, но и монофизитское мудрование. Докетическое мудрование он утаил на Разбойничьем соборе, и *его участники дали ему пройти незамеченным*, как об этом показали на Халкидонском Соборе епископы Василий Селевкийский, Евсевий Дорилейский, Созон Филиппский и Диоген Кизический⁵⁴. А за своё монофизитское мудрование на Разбойничьем соборе Евтих был оправдан на основании седьмого правила III Вселенского Собора. Обращение к седьмому правилу было стратегическим манёвром Диоскора, чтобы обойти «Примирительное послание» свт. Кирилла (утверждение природной инаковости) и низложить свт. Флавиана⁵⁵. В обходе «Примирительного послания» и в отвержении природной инаковости во Христе Евтих и Диоскор были единомудренны. Что же касается самого Разбойничьего собора, то в настоящем издании характерно отмечается, что *«отказ Разбойничьего собора использовать христологию Примирительного послания, якобы по предписанию седьмого правила Эфесского Собора, обнаруживает его аполлинаристские мудрования»*, как это утверждают император Юстиниан и свт. Софроний Иерусалимский.

8.4. Осуждение евтихианства

Другие доводы в пользу «православия» Диоскора состоят в том, что Диоскор осуждает евтихианский докетизм, выражает природную инаковость во Христе принятием выражения «из двух природ», из места своей ссылки некоторыми выражениями показывает, что принимает действительную человеческую природу во Христе, и в том, что он

53 Ibid.

54 Ibid. С. 431: «Они повелели оставить это без исследования», — показали епископы Диоген Кизический, Евсевий Дорилейский и Созон Филиппский перед IV Вселенским Собором (АСО. II, 1, 1. Р. 92).

55 Это заметил Онисифор Иконийский и сказал Мариниану Синадскому и Епифанию Пергскому: «Правило это читается не для чего другого, как для осуждения епископа Флавиана» (АСО. II, 1, 1. Р. 180).

говорит об обоении человеческого восприятия⁵⁶. По всем этим пунктам даны меткие замечания, согласно которым к ложному утверждению о православии Диоскора ведёт ряд ошибочных историко-догматических допущений и толкований⁵⁷.

9. Снятие анафем

В «Согласованных заявлениях» предлагается снятие анафем с антихалкидонских учителей. После христологического соглашения, которым догматически уравниваются православное учение о «двух природах во Христе» и антихалкидонское учение об «одной соединённой богочеловеческой природе во Христе»⁵⁸, Смешанная комиссия формулирует свои предложения⁵⁹ о взаимном снятии анафем и осуждений прошлого «на основании общего признания ими [т.е. православной Церковью и антихалкидонитами] того факта, что ранее анафематствованные или осуждённые Соборы и Отцы являются православными в своём учении»⁶⁰. Итак, православная сторона согласилась с возможностью снятия анафем с антихалкидонских ересиархов Диоскора Александрийского и Севира Антиохийского и привела следующие основания.

а) Они не евтихиане.

Как сообщается в статье тогдашнего сопредседателя Смешанной комиссии митрополита Швейцарского Дамаскина, комиссия «посредством специальных исследований источников того времени и сочинений Диоскора и Севира убедилась, что они не были родоначальниками или последователями евтихианского монофизитства и, конечно,

56 *Kesmiris I. Controversial Aspects in the Christology of Dioscorus of Alexandria // The Dialogue. P. 125–131.*

57 *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος. Σ. 435–462.*

58 1-е «Согласованное заявление», 1989 // *Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 821.*

59 Коммюнике IV заседания, 1993.

60 *Ibid. Σ. 826.* На основании православной экклезиологии анафемы, наложенные на нас антихалкидонитами, несколько нас не интересуют, и странно, что им придан некий экклезиологический вес и ведётся речь о «взаимном снятии анафем». Раз мы допускаем снятие анафем с наших святых исповедников, для которых они были венцами славы, значит, мы на деле признаем антихалкидонитов Церквами, а наших святых — заблуждавшимися, что неприемлемо.

невозможно расценивать их как еретиков-монофизитов»⁶¹. Но хотя они и не были евтихианами, поскольку не исповедовали докетизм, они были монофизитами, поскольку отвергали богословие «Примирительного послания». Диоскору соборно вменяется, что он «слияния защитник и поборник» (1-е правило Трулльского Собора), а Севиру — что его «умовредному зловерию» сопутствует моноэнергизм-монофелитство (орос VI Вселенского Собора).

б) Существуют исторические свидетельства о пересмотре постановлений Вселенских Соборов. А именно: оросом «Примирительного послания» были пересмотрены постановления III Вселенского Собора; на IV Вселенском Соборе были сняты анафемы с Феодорита и Ивы; V Вселенский Собор осудил «Три Главы», не осуждённые IV Вселенским Собором.

Однако в своих «Замечаниях»⁶² Священный кинот Афона опровергает этот довод, обозначая исторические неточности, на которых основываются вышеперечисленные утверждения о якобы пересмотре догматических постановлений Вселенских Соборов. Согласно «Замечаниям», сегодня невозможно снять анафемы с Диоскора и Севира, поскольку на V Вселенском Соборе было завершено дело IV Вселенского Собора, в то время как нынешним снятием анафем с Диоскора и Севира это дело будет ниспровергнуто.

в) Церковь прежде наложила анафемы своей властью; теперь той же властью она анафемы снимает.

Существуют, однако, веские возражения Священного кинота Афона⁶³ относительно как «бесспорной канонической лёгкости для Вселенского Собора снять анафемы предшествующего Вселенского Собора», так и «экклезиологического требования церковной совести удалить из церковной памяти эти анафемы», поскольку пересмотренный Собор в таком случае должен быть исключён из ряда Вселенских Соборов (какой же из них мы решимся исключить?), и к тому же подобной практики никогда не существовало в церковной истории.

д) Пересмотр какого-либо постановления Вселенского Собора не затрагивает его ороса, не отменяется сила Вселенского Собора.

61 *Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ελβετίας. Απάντηση του Προέδρου της Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μέ τις Ὀρθόδοξες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες, Σεβ. Μητροπολίτου Ἐλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ [Παπανδρέου], σέ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχετικό μέ τόν ὡς ἄνω Διάλογο // Ἐπίσκεψις, 31.08.1995. № 521. Σ. 14.*

62 *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις, Σ. 307–321.*

63 *Ibid. Σ. 315–316.*

Однако в афонских «Замечаниях»⁶⁴ констатируется, что догматические постановления, связанные с догматическим учением (оросом), в такой же степени незыблемы, как и сам орос.

е) Пример свт. Василия Великого и подобосущников (омиусиан).

Согласно афонским «Замечаниям»⁶⁵, образ действия свт. Василия в вопросе возвращения подобосущников в Церковь служит примером того, что сегодня возвращение антихалкидонитов возможно после предварительного принятия ими IV Вселенского Собора и осуждения ересиархов.

Признаётся, что дело снятия анафем Вселенских Соборов действительно трудное, поскольку церковная полнота ещё не созрела для такой возможности, поэтому предлагается «намного большая подготовка и развитие отношений между двумя церковными семьями»⁶⁶. Это предложение неверно. Оно было бы понятным с православной точки зрения, если бы «развитие отношений» вело антихалкидонитов к осознанию своего севирианского монофизитского мудрования. Дух возрастающего «сотрудничества между епископами, клириками и мирянами двух церковных семей»⁶⁷ вплоть до притупления догматической чувствительности и частичного общения в Таинствах представляется внедрением на практике так называемого народного экуменизма. Это инверсия — искать или добиваться согласия народа Божия на снятие анафем, когда само христологическое основание их снятия (безоговорочное принятие IV и прочих Вселенских Соборов) ещё не достигнуто и тем более не имеет всеправославного утверждения.

«Если мы называем их православными, это ещё не значит, что они уже и стали таковыми», — написал о сегодняшних антихалкидонитах о. Георгий Капсанис⁶⁸. Необходимы систематические богословские

64 Ibid. Σ. 317–318

65 Ibid. Σ. 319–321.

66 *Παγκάξολογος* Σ. Θεολογική καί ἐκκλησιολογική θεώρηση τοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // *Idem*. Στό μεταίχμιο τῆς Θεολογίας (Δοκίμια γιά τόν διάλογο θεολογίας καί πολιτισμοῦ). Ἀθήνα, 2018. Σ. 118.

67 Restoring the Unity in Faith: The Orthodox – Oriental Orthodox Theological Dialogue / eds. T. Fitzgerald, E. Gratsias, Brookline, 2007. P. 7; см. также *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Θεολογικές ἐπισημάνσεις σέ πρόσφατες προτάσεις γιά μυστηριακή διακοινωνία Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 726–727.*

68 *Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 117.*

усилия, чтобы антихалкидонские братья созрели для отвержения севирианского монофизитства. Попытка коптского митрополита Дамиеттского Бишоя, сопредседателя диалога, дать дальнейшие разъяснения⁶⁹ их христологического учения являются положительным знаком и похвальным поступком. Как стало понятно из изучения его взглядов, требуется дальнейшая работа, чтобы антихалкидониты достигли того, чтобы православно исповедать (описать) тайну Вочеловечения, воссоединиться с Церковью без того, чтобы раскололось само церковное тело.

Необходимость достижения этой цели вынуждает изложить дальнейшее.

Глава 2. Возобновление диалога. Новейшие данные

10. На пути к новому богословскому диалогу

Недавно было объявлено о возобновлении деятельности Смешанной комиссии по богословскому диалогу. Рабочая группа Смешанной комиссии, собравшаяся в Афинах 24–25 ноября 2014 г., «пригласила с жаром продолжить диалог и провести официальное собрание Комиссии в полном составе в подходящее время как можно скорее»; кроме того, православный сопредседатель Смешанной комиссии митрополит Галльский Эммануил попросил «дать систематическую оценку богословской критики предложений Смешанной комиссии и разработать богословскую защиту против всех предубеждений и полемических аргументов [против диалога]»⁷⁰. Затем сопредседатели Смешанной комиссии на встрече в Ливане 14 апреля 2018 г. назначили пленарное заседание Смешанной комиссии на конец октября 2018 г.

На членов новой межправославной богословской комиссии и церковных иерархов, которые их отправят, возлагается ответственность за выполнение важного дела. Это дело будет иметь плодом соединение антихалкидонитов с Церковью в православной вере, так чтобы не рождались новые внутриправославные разногласия, возможно, новые «полемические» аргументы и, главное, расколы. Дело, за которое примется

69 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Θεολογικαὶ παρατηρήσεις*. Σ. 567–592.

70 См.: *The Dialogue*. P. 449.

новая межправославная комиссия, должно стать *новым диалогом*⁷¹, строящимся на правильных экклезиологических и христологических основаниях, чтобы её богословская работа помогла антихалкидонитам понять неправославие севирианской христологии и безоговорочно принять IV Вселенский Собор, православную христологию и всё соборное и святоотеческое предание (в данном случае — осуждение лиц, ответственных за создание севирианской ереси). Некоторые считают, что подобная цель является утопией. Но почему должна считаться утопией цель, соответствующая апостольской природе Церкви?

То, о чём будет сказано ниже, является предметом нашей озабоченности относительно предполагаемых богословских рамок возобновлённого богословского диалога, то есть вокруг богословских мнений, обсудить которые будет приглашена межправославная комиссия и которые затем будут оценены иерархами Поместных Церквей.

В печати и интернете републикуются тезисы и взгляды в пользу результатов богословского диалога, ответы на которые были даны уже десятилетия назад. Эти ответы до сих пор не оценены и не усвоены по достоинству; напротив, определёнными лицами они игнорировались или считались за предубеждения. Например, утверждение, что Диоскор был осуждён не за ересь, было опровергнуто полностью, но никто никогда не ответил на аргументы, которые оставались вескими в течение веков и лишь в XX в. были оставлены без внимания. Когда даже сделанные из лучших побуждений ответы обходятся стороной или считаются не заслуживающими внимания, внутривославный диалог не зреет. А без достаточного внутривославного обсуждения

71 Мы пишем «новый диалог», потому что патриаршим письмом Вселенского Патриарха № 725 от 12.8.1992, в котором сообщается: «Официально это межправославное решение об окончании данного богословского диалога», — формально было объявлено об окончании официального богословского диалога. В действительности же речь идёт о продолжении диалога, поскольку в более позднем письме № 1145 от 30.9.1992 Вселенский Патриарх известил о новом заседании Смешанной комиссии (См.: *Παπαβασίλειον Α. Ο Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχάλκιδονίων*. Σ. 300). Мы пишем «новый диалог» также потому, что, как мы надеемся, будут положительно оценены де-зидераты афонского Меморандума «как можно скорее переустановить богословский диалог на правильные основания, с тем чтобы и мы, православные, сохранили для себя православную веру неповреждённой, и антихалкидониты имели возможность возвращения в истинную Церковь Христову, от которой они пребывают отсечёнными в течение пятнадцати столетий» (Υπόμνημα τῆς Ἱερῆς Κοινότητος. Σ. 144).

восстановление церковного общения между православными и антихалкидонитами не будет богопоспешным⁷². Часть церковного тела не согласится с объединением, которое может произойти вне акривии [точности. — *Пер.*] православной христологии. Против тех, которые заняли критическую позицию по отношению к соглашениям Смешанной комиссии, как в данном случае Священный синод Афона и авторы настоящего издания, воспроизводятся старые несправедливые упреки в том, что они действуют из фанатизма и предубеждения. Богослов [Кристин Шайо. — *Пер.*], защищающая результаты диалога, вновь пишет и в наши дни: «Некоторые группы, известные своей оппозицией экуменическому диалогу и [экуменическим] контактам, нападают на диалог из опасения, что общение восстановится без совершенного соблюдения в неприкосновенности православной веры, канонов и Православной Церкви. Я сказала бы им в ответ, что, конечно, не может быть никакого богословского или иного компромисса. Но в то же время мы должны найти способы остаться гибкими и открытыми (open-minded) в диалоге. Я желаю, чтобы эти люди также внесли свои положительные предложения для диалога в устной и письменной форме, а не только порицали его»⁷³. Мы надеемся, что всё сказанное нами до сих пор и впоследствии будет расценено как искренняя заинтересованность в более глубоком внутривосправославном диалоге, а не как порицание. Наши пожелания для богопоспешного богословского диалога уже сформулированы, очень понятны и кратко выражаются в предложении использовать соборное и святоотеческое наследие, чтобы помочь антихалкидонитам вновь обрести православную христологию.

Если богословский диалог продолжится, то его участникам следует оценить следующие новейшие данные о христологии и снятии анафем.

72 Богопоспешный, Богу споспешествующу, при помощи Божьей сделанный (Даль). — *Прим. пер.*

73 *Chaillot C. General Introduction // The Dialogue. P. 25.*

10.1. О христологии

Общее христологическое поле обсуждений можно описать следующим образом.

а) *Возникает новый и грамматически безграмотный термин «миафизитство»* (μιαφυσισμός)⁷⁴, который представляет тождественными севирианское и кирилловское христологическое мудрование: «Ориентальные христиане отказываются именоваться “монофизитами”... Они предпочитают называться “миафизитами” (μιαφυσίτες)»⁷⁵. И в примечании разъясняется, что «μια» (одна) относится к «одной (сложной) природе»⁷⁶.

б) *Отождествляются кирилловская и севирианская христологии*. В этом уверяют выражения типа: «Для Кирилла Александрийского и ориентальных православных эта сложная природа равнозначна “лицу” (ипостаси) Халкидона»⁷⁷. «Это кирилловское миафизитское учение... является общей верой обеих православных [sic] традиций, византийской и ориентальной»⁷⁸. «Тому, кто верен традиции св. Кирилла, как она прошла через Халкидон, трудно считать Севира кем-то иным, как не православным, в его богословии»⁷⁹. «В настоящее время никакой серьёзный православный богослов не может сказать и не имеет права сказать, что Православные Ориентальные Церкви являются монофизитскими»⁸⁰.

74 Термин μιαφυσισμός назван грамматически безграмотным, поскольку в словообразовании греческого языка добавление числительного «один, одна, одно» (εἷς, μία, ἓν) к существительному всегда приводит к появлению приставки моно- в соответствующих сложных словах. Например: εἷς + ὀφθαλμός => μονόφθαλμος (одноглазый); εἷς + γάμος => μονόγαμος (состоящий в одном браке); μία + ἡμέρα => μονοήμερος (однодневный); μία + ἀρχή => μοναρχία (единовластие); ἓν + κέρας => μονόκερος (однорогий) и т.д. Также и тот, кто учит об одной природе, является монофизитом (μία + φύσις => μονοφύσις). — *Прим. пер.*

75 Ibid. P. 20.

76 Ibid. P. 20, n. 18. Если антихалкидониты не принимают имени «монофизиты», потому что в их «одной сложной (composite) природе» существует более одной («простой», elemental) природы, то почему они не исповедуют, что природ в сложении (κατά σύνθεσιν) две, чтобы снять с себя обвинение в монофизитстве? Или почему они не исповедуют своё монофизитство, если «одно» в сложении есть, по их мнению, и природа (хотя и сложная, но всё же природа)? Или, наконец, почему они не исповедуют, что «одна сложная природа» есть нечто сущностно отличное от двух «простых» (elemental) природ, из которых она складывается, чтобы оправдать свой отказ принять две природы как «одну» и «одну» в сложении?

77 Ibid. P. 20.

78 *McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology. P. 39.

79 *Louth A.* Severus of Antioch: An Orthodox View // The Dialogue. P. 60.

80 *Răducă V.* The Romanian Theologians and the Dialogue with the Old Oriental Churches (or Oriental Orthodox Churches) // The Dialogue. P. 183. Автор акцентированно представляет румынских богословов XX в., подтверждающих это.

в) *Принижается Халкидонский Собор*. С тех пор как с антихалкидонской стороны было категорически заявлено, что объединение не сможет произойти, если мы, православные, будем настаивать на полном принятии ими Халкидонского Собора, место Собора в богословском диалоге всё более и более умалялось. Его значение для объединения православных и антихалкидонитов стало вторичным (утратилось в чрезмерной сосредоточенности на значении христологического учения Собора в ущерб его постановлениям), а на первом месте стоит его христологическое учение, которое представляется равносильным севирианскому.

г) *Евтиха (вновь) представляют как единственного подлежащего осуждению монофизита*. Так как он осуждается обеими сторонами (халкидонской и севирианской), утверждают, что обе стороны православны. Но то монофизитство, от которого отреклись вернувшиеся в Церковь после старых диалогов (например, западные армяне при Фотии Великом), было севирианским, а не евтихианским.

д) *Диоскора и Севира (вновь) представляют православными в их христологии*. Говорят: «Диоскор был кирилловским богословом. Он не был еретиком-евтихианином»⁸¹; и дополняют: «Как я уже предлагал, Сефир должен быть понят как наследник традиции св. Афанасия и св. Кирилла»⁸².

Теория «миафизитства»

Для описания кирилловской православной христологии на основании христологического выражения «одна (μία) природа Бога Слова воплощённая» массивно продвигается термин «миафизитство», служащий в то же время для выражения севирианской христологии на основании выражения «одна (μία) сложная природа». Тем самым севирианское монофизитство и моноэнергизм прикрываются именем кирилловской христологии. Мы покажем лишь некоторые доказывающие это моменты, опираясь на две статьи, одна из которых написана антихалкидонитами, а другая — православными.

а) Антихалкидониты о «миафизитстве»

Все антихалкидонские богословы исповедуют, что являются «миафизитами» и следуют севирианской христологии⁸³. Коптские богословы описывают Христа следующим образом. Согласно Писаниям (см. Ин. 1, 14; Флп. 2, 5–8), никейской вере и великим богословам и патриархам Афанасию, Кириллу, Диоскору, Тимофею и Феодосию, Бог Слово, единосущный Отцу,

81 *Kesmiris I. Controversial Aspects. P. 131.*

82 *Louth A. Severus of Antioch. P. 59.*

83 В статьях, содержащихся во второй части книги: *The Dialogue. P. 271–395.*

«истощил Себя», принял полную человеческую природу — тело, душу и дух — и стал единосущным нам... «Одна сложная природа и ипостась, но без смешения, слияния и изменения... Для александрийцев Христос есть один Господь, один Сын, одна природа, одна ипостась, одно действие и одна воля, то есть Он есть “одна воплощённая природа божественного [sic] Слова”». И тут же замечают: «Именованье “миафизиты” всегда использовалось Ориентальными Православными Церквями, чтобы выразить православную формулу св. Кирилла Александрийского: одна воплощённая природа божественного [sic] Слова»⁸⁴.

То есть эти коптские богословы полагают, что их «миафизитская» христология, безусловно севирианская в своей формулировке, является подлинно кирилловской. Но, как вытекает из их статьи, они ошибаются, поскольку говорят, что из соединения по ипостаси, которое свт. Кирилл противопоставлял несторианскому соединению по сопряжению (*κατὰ συνάφειαν*)⁸⁵, образовался «один Христос, одна природа и одна ипостась»⁸⁶. Они поясняют: «Для Кирилла ипостасное и природное соединение, совершившееся через воплощение в одном Христе и Сыне, не позволяет более говорить о “двух природах” или каком-либо виде двойственности, хотя Он является совершенно божественным и совершенно человеческим»⁸⁷. Такое толкование является севирианским, что заставляет Кристин Шайо, издательницу книги, в которой находится статья, включить свой комментарий: «Свт. Кирилл допускает православие языка двух природ (с определёнными оговорками, исключаящими смысл двойной индивидуальности)»⁸⁸. Ипостасное соединение в том виде, как его представляют коптские богословы, не сохраняет сущностного (действительного) присутствия двух природ во Христе. Это доказывается принятием двух природ по Христе «лишь умозрительно» (что, по мнению этих богословов, является кирилловским,

84 Fr. Shenouda M. Ishak, *dn. Anthony Bibawy*. The Christology of the Coptic Orthodox Church // The Dialogue. P. 273.

85 *συνάφεια* (от *συνάπτω* — «связывать, соединять») — ключевое понятие несторианской христологии. В русской богословской литературе нет устоявшегося термина для перевода этого понятия. Другие варианты перевода: связь, соприкосновение, общение, присоединение. — *Прим. пер.*

86 *Ibid.* P. 277.

87 *Ibid.* P. 279–280.

88 *Ibid.* P. 279, n. 18. А также сослаться на исследования Ханса ван Лоона (*Van Loon H.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009) и Джона Э. Мак-Гакина (*McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Crestwood (NY), 2004), на которое во многом опирались коптские богословы, чтобы обосновать то, что они пишут об ипостасном единстве.

основанным на послании Акакию Мелитинскому), согласно с которым они заключают: «Итак, в действительности никакое действительное различие не было возможным. Может быть сделано только чисто умственное (rational) различие»⁸⁹! Однако мы должны возразить: ипостасное соединение, согласно Кириллу, сохраняет действительными (существующими как сущности) две соединённые природы, *разделение которых принимается лишь умозрительно* (то есть ум посредством своей способности к абстракции созерцает раздельно природы, которые в действительности соединены в ипостаси Слова)⁹⁰.

Вслед за севирианским пониманием ипостасного соединения возникает моноэнергизм. Коптские авторы пишут: «Христология ипостасного и природного соединения допускает *только* одну волю и одно действие (энергию) во Христе, будь то Его слова, Его страдания, Его чудеса и какая бы то ни было другая деятельность, относящаяся к единому воплощённому Слову»⁹¹. Допущение только одной воли и только одного действия они основывают на выдержках из сочинения свт. Кирилла «Что один Христос», в которых святитель запрещает приписывать слова и дела Христа двум лицам или двум ипостасям «обособленно и в отдельности (ἰδικῶς καὶ ἀνὰ μέρος)», отделённым одна от другой, и учит, что поскольку вочеловечившееся Слово есть один Сын, Ему следует приписывать всё: и слова, и дела, и богоприличное, и человеческое.

Но хотя святитель Кирилл позднее повторил это запрещение ещё и соборно в своём четвёртом из двенадцати анафематизмов, противостоя несторианскому разделению природ, он тем не менее уточнил, объясняя своё слово: «Человеческие названия приписываются не другому лицу, мыслимому обособленно и в отдельности Сына, и, как у них принято говорить, образу раба, а преимущественно мере Его человечества (τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτροις). Ибо Тому, кто Бог и человек вместе, должно приписывать оба рода названий»⁹². Тем самым он подтвердил логос природного различия природ точно так же, как и позднее посредством «Примирительного послания», в качестве основания для понимания двух действий во Христе, соответствующих Его природам.

89 Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 280.

90 Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 506–513.

91 Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 280.

92 Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 4 // ACO. I, 1, 6. P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. 1892. Изд. 2-е. С. 65 (с изм.).

Итак, поскольку свт. Кирилл писал с таким пониманием предмета, нетрудно заключить, что, по мнению рассматриваемых антихалкидонских богословов, действие и воля являются свойствами ипостаси одного Сына, что означает севирианский моноэнергизм⁹³.

Итак, каков же тогда смысл ипостасного соединения по мнению коптских богословов? По поводу «Примирительного послания» 433 года, в котором свт. Кирилл говорит о «соединении двух природ», они замечают: «“Природа” александрийцами понималась в двояком значении: как природные свойства и в то же время как конкретная реальность (concrete reality). Следовательно, *природа* по одному из значений считалась синонимом *ипостаси* в том смысле, что ипостась означала конкретную индивидуальную реальность»⁹⁴.

Очевидно, в основании богословской мысли этих авторов лежит севирианское отождествление природы и ипостаси! Тимофей Элур ещё ранее авторитетно заявил: «Не существует природы без [собственной] *ипостаси*, и не существует *ипостаси*, которая существовала бы без собственного *лица*; следовательно, если существуют две природы, существуют по необходимости два *лица*; и если существуют два *лица*, то существуют также два Христа, как возвещают эти новые учителя»⁹⁵. Это «объяснение» Тимофея Элура стало догмой, с помощью которой севириане обошли «Примирительное послание» 433 г. «Мы считаем, что изложение веры “Примирительного послания” не даёт решения, потому что “соединение двух природ” для антиохийцев означало соединение свойств⁹⁶, а не конкретных реальностей в более полном

93 Дословно Севири пишет: «Итак, доколе один Христос, мы проповедуем одну, как Его одного (ὅς ἐνὸς αὐτοῦ), сложную природу, ипостась и действие... анафематствуя и всех, кто учит о двух природах и действиях в Нем после соединения» (*Severus Antiochenus. Epistularum fragmenta. Ad Joannem abbatem // Doctrina Patrum 41, 24 // Op. cit. S. 310*). См. также *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86. Col. 924CD*; также *Mor Polycarpus Aydin. Syrian Orthodox Christology and the Chalcedonian Definition of Faith // The Dialogue. P. 295*: «Мы анафематствуем не тех, которые исповедуют свойства природ, из которых Христос состоит, но тех, которые разделяют свойства, распределяя их между каждой из природ» (источник: *Severus Antiochenus. Epistulae (siriacae) 1, ad Oecumenium // PO. 12/2. P. 179–180*).

94 *Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 282.*

95 *Ibid.*

96 Непонятно приписывание «соединения свойств» антиохийским богословам эпохи свт. Кирилла. Возможно, имеется в виду несторианское, согласно Кириллу, «соединение безыпостасных форм» (ἐνωσις ἀνυποστάτων μορφῶν). В действительности, «соединение свойств» святые Отцы вменяют севирианской христологии, и более конкретно – её антиевтихианской составляющей (См.: *Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 500–501*).

понимании *природы*. Чувствительность именно в этом пункте и отвержение любого рода дифизитской христологии после Воплощения выражены Диоскором и Вторым Эфесским Собором»⁹⁷.

Диоскор в Халкидоне отверг богословие «Примирительного послания» 433 г., заявив: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ»⁹⁸, тогда как Халкидонский Собор, напротив, сохранил равновесие между природным различием и ипостасным единством природ точно так, как святитель Кирилл своим «Примирительным посланием» и своими разъяснениями⁹⁹. Последователи Диоскора, подозревавшие Халкидонский Собор в несторианстве (к тому времени не прошло и двух лет с момента «триумфа» Разбойничьего собора), однобоко подчёркивали выражения, являющие ипостасное единство, и отвергали выражения, являющие природное различие. Явление действительного природного различия, то есть исчисление природ, казалось в их глазах разделением природ¹⁰⁰, несторианством. Антихалкидонизм после этого

97 *Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 282.*

98 Как разъясняется на страницах настоящего издания (*Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 417–422*), Диоскор отвергал «две природы» в смысле (во-ипостасных) природ, потому что в тот момент его собеседники вели речь о двух природах в смысле сущности-природы.

99 «Исповедание двух природ после соединения есть подлинно кирилловский смысл “Примирительного послания”, как это видно из посланий свт. Кирилла после “Примирительного послания”. Этот смысл включает утверждение природной инаковости природ, из которых единый Христос: “Приняв исповедание [т.е. “Примирительное послание”], составленное восточными, некоторые говорят: отчего епископ Александрийский терпел и даже хвалил их, когда они признают две природы?... [и ниже] То же должно сказать и о Нестории: он хотя и признает две природы, определяя различие плоти и Слова Божия (ибо иная природа Слова и иная плоти), однако не допускает соединения подобно нам” (*Cyrrillus Alexandrinus. (Ep. 44) Commonitorium ad Eulogium presb. // PG. 77. Col. 225A. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. 1892. Изд. 2-е. С. 159–160 (с изм.)*)» (*Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος. Σ. 537*).

100 Прп. Максим пишет, что число не разделяет, но являет количество различающихся вещей: «Число есть, скорее, так сказать некое слово и сопутствующее количеству именованное. Значит, кто утверждает различие во Христе после соединения, непременно и количество мыслит вместе с различием различающихся вещей... и употребляет число ради одного лишь выражения, а не разделения сомыслимого с различием числа» (*Maximus Confessor. Epistula 15, ad Cosmam diaconum // PG. 91. Col. 564D-565A. Рус. пер.: Прп. Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 189*). И прп. Иоанн Дамаскин вопрошает: «Если... вы созерцаете две природы по примышлению, — а умозрение (θεωρία) есть умозрение существующего, — то почему вы не исчисляете существующее, в то время как святые Отцы вели речь по примышлению не о двух природах, но об их разделении (διάστασιν)... Несомненно существуют [на самом деле] и Христовы природы — а если они существуют, то почему вы, словно какого-то пугала, избегаете их исчисления?» (*Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 29–30 // ЕПЕ. 106. Σ. 372–374. Рус. пер.: цит. соч. С. 164 (с изм.)*).

был неизбежен. Севир сделал его христологической системой. В эту систему современные антихалкидонские богословы (Oriental Orthodox), которые хотят определять себя как «миафизиты»¹⁰¹, включают следующие пункты:

- халкидонский орос бесполезен и абсурден. Выражение «в двух природах» неприемлемо как несторианское учение¹⁰²;
- после соединения природы не исчисляются¹⁰³;
- природы различаются лишь умозрительно¹⁰⁴;
- Христос *из двух природ*¹⁰⁵ есть одна ипостась, но, согласно Севиру, также *одна природа*: «Когда кто говорит об одной кноме [ϥνιτο, т.е. ипостаси], он необходимо должен исповедовать также одну природу (κυοπο)»;

101 Ханс ван Лоон (*Van Loon H. The Dyophysite Christology. P. 29*) пишет, что «миафизитами» были антихалкидонские учителя V и VI вв., наиболее значительным из которых был Севир, чьё учение Ж. Лебон охарактеризовал как «миафизитское».

102 *Mor Polycarpus Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 288.* Ср. с противоположной позицией митроп. Эфесского Хризостома Константинидиса о том, что Халкидонский орос является непоколебимым, по форме и по существу необходимым и достаточным и что его замена другой формулой веры недопустима и вредна (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 125).

103 Филоксен Иерапольский [Маббугский]: «Логос Бога [Слово Божие], о котором написано, что Он стал плотью из Марии, стал тем, чем не был, и пребыл неизменно тем, что Он есть, и Он признаётся как Тот же — в (природном) виде (ασπερ) — человеком, и в силе — Богом: не в двух природах и не в двух кномах [ипостасях], и не в двух частях или в двух подобиях; и не должно мыслить, что в Нём существуют иное и иное. Потому что через Вочеловечение произошло (божественное) домостроительство (спасения), а не через (какое-либо) удвоение; потому что если во Христе мыслится удвоение и относительно Него определяется число после того, как Он вочеловечился, тогда домостроительство непременно упраздняется, так как всё двойное, очевидно, исчисляется, а то, что исчисляется, по необходимости считается за одно (one thing) и другое (another). И если (в воплощённом Христе) Бог есть одно, а человек — другое, то какое могло бы быть домостроительство во плоти, раз Бог не стал человеком, и не верили бы, что человек стал Богом» (*Mor Polycarpus Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 294*). Следует чётко осознать, что, согласно прп. Максиму Исповеднику, число не вводит разделения, но лишь являет количество вещей, будь то соединённых или разделённых, что и Отцами засвидетельствовано, и онтологически верно (*Maximus Confessor. Epistula 12, ad Joannem subicularium // PG. 91. Col. 473BC*). А прп. Иоанн Дамаскин возводит природы Христа под разделённое количество, что означает, что они исчисляются (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 52*), как на это указывается в «Замечаниях» Священного кинота Афона (*Ἱερά Κοινότης Ἀγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις. Σ. 271, ὑποσημ. 46*).

104 *Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 279–280.*

105 Филоксен Иерапольский [Маббугский]: «Исповедовать, что соединение произошло из двух природ (κυοπε), то есть из Божества и человечества» (цит. по: *Mor Polycarpus Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 294*).

- говорящий о двух природах после соединения навлекает на себя анафему¹⁰⁶.

Описывая таким образом «миафизитство», эти богословы полагают, что общая формула веры (такая, как, например, орос IV Вселенского Собора), обязательная для всех, была бы, «скорее всего, невозможной и нежелательной». Они не хотят единообразия (uniformity) в христологическом исповедании, но союза (union), в котором у обеих сторон будут свои формулы веры, по существу выражающие одну веру (!)¹⁰⁷.

б) Православные о «миафизитстве»

Православные богословы, со своей стороны, в понятии «миафизитство» смешивают кирилловско-халкидонскую православную христологию и севирианскую монофизитскую христологию, заявляя: «Следовательно, в продолжающейся дискуссии разделённых православных [sic] традиций крайне важно, чтобы это кирилловское миафизитское учение было понято (обеими сторонами), так как это нечто такое, что является общей верой обеих православных традиций, византийской и ориентальной», потому что «миафизитское учение св. Кирилла в той же степени верно, как и дифизитское учение Халкидона»¹⁰⁸.

Здесь однако же происходит серьёзная путаница, и вопрос нуждается в следующем разъяснении. Действительно, учение свт. Кирилла и учение Халкидона «в одинаковой степени верны», поскольку выражают в равновесии и верно ипостасное единство и природное различие во Христе. Но что это общее учение свт. Кирилла и Халкидона есть «общая вера обеих православных традиций, византийской и восточной» — неверно. Выражения: «одна природа» и «две природы» — существуют одновременно в православной христологии, потому что они понимаются в правильном смысле, выраженном как свт. Кириллом, так и Халкидонским Собором и позднейшим соборным Преданием (V Вселенский Собор в своих седьмом и восьмом анафематизмах

106 Диоскор пишет Ювеналию: «Проклят допускающий две природы в Мессии после нераздельного соединения!.. Проклят допускающий в Мессии два свойства (properties) и два действия», как он же ранее сказал в некоем исповедании веры: «Господь Иисус, Эммануил, Бог наш, никогда не был разделён во всех Своих деяниях, но Он — один единственный Господь, одна единственная природа; у Него одна только воля» (*Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy. The Christology. P. 285*).

107 *Mor Polycarpus Aydin. Syrian Orthodox Christology. P. 291.*

108 *McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology. P. 39.*

недвусмыслен)¹⁰⁹. Как было показано в текстах настоящего издания, полнота христологического учения требует исповедовать одновременно ипостасное единство и природное различие как два аспекта православной христологии, согласно прп. Максиму Исповеднику¹¹⁰. Вместе с тем выражения «одна природа» и «две природы» не могут существовать раздельно и *параллельно*¹¹¹, то есть одно выражение — только в антихалкидонской, а другое — только в православной традиции, потому что ни одно из них отдельно не описывает тайну соединения по ипостаси без опасности неверного истолкования в сторону монофизитства или несторианства соответственно. Точно так же выражения «одна природа» и «две природы», даже существуя одновременно в севирианской традиции, не могут верно описывать тайну Вочеловечения, потому что произносятся в смысле «одной сложной природы» и «двух природ лишь умозрительно» соответственно. В двух последних случаях «миафизитство» является подлинно севирианским учением.

В практике богословского диалога это означает, что непозволительно уравнивать севирианское «миафизитство» с кирилловско-халкидонской христологией, потому что они не выражают тождественно

109 По этому поводу Джон Э. Мак-Гакин справедливо пишет, что христологическое учение III, IV и V Вселенских Соборов едино (Ibid), но подтверждение этого единства христологического учения VI Вселенским Собором и засвидетельствование Трульским и VII Вселенским Собором имеет определяющее значение, поскольку монофелитство было осуждено как «согласное с новшеством Севира», а Сефир — как «поборник слияния». Замалчивание Дж. Мак-Гакином VI Вселенского и Трульского Соборов в этой связи является, скорее всего, случайным. Иначе это означало бы разрыв между соборно единым христологическим учением Церкви и соборными осуждениями ересиархов, которые являют их удаление от этого единого учения.

110 См.: *Ἐρὰ Κοινότητος Ἀγίου Ὁροῦς*. Παράτηρήσεις. Σ. 283: «Ведь не произнося слѡва, подобающим образом изъясняющего различие, мы оставляем возможность слияния; а с другой стороны, не употребляя того, которое обозначает соединение, разве не понимаем, что допускаем разделение?.. Каждое из них высказывается отдельно от другого и не достаточно для изъяснения всей тайны, если не сопровождается другим» (*Maximus Confessor*. Epistula 12, ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 480AB. Рус. пер.: Цит. соч. С. 140).

111 «Термин *physis* (природа, concrete instance of a thing) употреблялся Кириллом в архаическом значении как равнозначный термину “лицо (*hypostasis*)” в Халкидоне позднее; таким образом *mia physis* (одна природа) может сосуществовать как значимый (и общий элемент всемирного (universal) христианского православия) наряду с *duo physeis* (две природы) без логического противоречия» (*McGuckin J. St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology*. P. 39). Синкретическая экклезиологическая подоплёка этого упоминания о «всемирном христианском православии» очевидна. Православные и антихалкидонские богословы в экуменических контактах, формируемых экклезиологией Всемирного совета церквей, чувствуют и ведут себя в отношении друг друга как православные.

понятия об ипостасном единстве и природном различии. В севирианском «миафизитстве» ипостасное единство есть «одна сложная (бого-человеческая) природа», а различие природ есть простое (по ложному примышлению¹¹²) различие (ψιλή διαφορά)¹¹³, то есть это некое в реальности не существующее дифизитство, означающее действительное слияние природ в одной сложной природе. Напротив, в кирилловско-халкидонской христологии различие природ во Христе действительное (по истинному примышлению) различие, и это истинное дифизитство, исключаящее разделение природ и представляющее их существование как сущностей (οὐσιώδης ὕπαρξις) и ипостасное единство¹¹⁴.

Это определяющее разъяснение совершенно необходимо в перспективе возобновления богословского диалога между православными и антихалкидонитами, потому что, именуя севирианскую христологию «миафизитской» и отождествляя её затем с кирилловской христологией¹¹⁵, мы выходим за пределы православного святоотеческого богословия. Православный христологический смысл выражения: «одна природа Бога Слова воплощённая» — не совпадает с монофизитско-моноэнергийным смыслом, которое ему придаётся «миафизитской» теорией, потому что сам свт. Кирилл придаёт термину «природа» спорного выражения: «одна природа Бога Слова воплощённая» — значение также (воипостасной) сущности, как, например, в своём «Втором послании к Суккенсу»¹¹⁶. Это означает, что он в высшей степени отчётливо видит и в этом выражении две природы.

112 О понятии «примышление» (ἐπίνοια) и отличии истинного примышления от чистого (ψιλή) примышления см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 48. — *Прим. пер.*

113 Простое различие (ψιλή διαφορά), согласно терминологии прп. Максима Исповедника, есть различие, лишь представляемое умом, но не существующее в действительности. — *Прим. пер.*

114 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 29–30; Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 422–423.

115 Термин «миафизитство», помимо того, что является термином грамматически неприемлемым и вызывающим для греческого языкового чувства, смешивает догматическое содержание кирилловской и севирианской христологии, и потому от него следует отказаться.

116 Например, свт. Кирилл в своих «Пяти книгах против Нестория»: «Ибо после соединения мыслится уже одна природа — Самого Слова воплощённая... добавим же и следующее на пользу: иная (отличная) от Бога Слова плоть по логосу собственной природы и существенно иная природа Самого Слова. Впрочем, хотя и мыслится различие и именуемое расточается в природную разность, но Христос мыслится один из обеих [природ], сошедшихся друг с другом по истинному соединению, божества и человечества» (*Cyrrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium* I. II Proem. // АСО. I, 1, 6. P. 33). И прп. Иоанн Дамаскин: «Вот и сам блаженный Кирилл, во втором послании к Суккенсу истолковывая

10.2. О снятии анафем

В текстах настоящего издания¹¹⁷, как и в данном введении¹¹⁸, были приведены причины, по которым снятие анафем с Диоскора и Севира представляется невозможным, поскольку оно является оскорблением авторитета Вселенских Соборов, оскорблением, затрагивающим саму природу Церкви. Эти Соборы были устами Церкви, они были сама Церковь, которая распознала и осудила еретическое христологическое учение антихалкидонских учителей.

Несмотря на это, в вопросе снятия анафем недавние (в основном, воспроизводимые, но также и некоторые новейшие) взгляды создают атмосферу, подвергающую сомнению сущностные элементы природы Церкви. Эти взгляды следующие.

а) Терминология Вселенских Соборов переживается как аутентичная формулировка веры по конкретному богословскому вопросу, но она не является единственной языковой оболочкой (*linguistic investment*) содержания веры¹¹⁹.

Хотя «слово у нас не о звуках» (языковая оболочка веры не первична), в севирианской христологии специально использована конкретная терминология («сложная природа»), а употребление какой-либо иной («две природы»), словно «пугало», избегнуто, дабы утвердить антихалкидонское понимание тайны Вочеловечения. История доказывает, что выражения, не установленные святыми Отцами и Вселенскими Соборами, создают возмущение в Церкви и часто затемняют или ниспровергают Истину, поэтому прп. Максим Исповедник написал (об использовании иной «языковой оболочки», нежели использование числа *два*): «Ибо изъяснение различия иными словами Отцы по справедливости не одобрили. А если кто-то, полагаясь на собственный ум, сможет измыслить

слова: “одна природа Бога Слова воплощённая”, говорит таким образом: “Если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали и не прибавили, что она “воплощённая”, но как бы допустили домостроительство помимо этого, тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: где совершенство Его чело-вечества? — или: каким образом в Нём существует сообразная нам сущность? Но поскольку и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность внесено через это слово «воплощённая», то пусть они прекратят опираться на надломленную трость”. Посему здесь он употребил выражение “природа Слова” в смысле природы» [*Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 55].

117 Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 313–321.

118 Ibid. Σ. 59–62. См. гл. 1, п. 9.

119 *Phidas V*. *The Presuppositions for Restoring Ecclesiastical Communion Between the Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches: Lifting of Anathemas and Competent Ecclesiastical Authority // The Dialogue*. P. 205.

слова, лучше подходящие для изъяснения различия, то пусть не завидует нашей полезности, и мы тоже не станем завидовать его просвещённости, чтобы не сказать — дерзости»¹²⁰.

б) Вожди антихалкидонитов не должны считаться еретиками. Церкви требуется время для рецепции Вселенского Собора. Процесс рецепции IV Вселенского Собора Церковью оправдывает богословские брожения вплоть до V Вселенского Собора. Антихалкидонские учителя высказывались против IV Собора в рамках этих брожений¹²¹.

Но если мы будем извинять антихалкидонизм и лжеучение основоположников севирианского монофизитства как «оправданные богословские брожения», какой смысл тогда имеет антимонофизитское-антисевирианское исповедничество целого ряда святых: Флавиана, Протерия, Евфимия Великого, Саввы Освященного, Феодосия Великого и других — исповедничество, которое мы восхваляем в наших церковных песнопениях? Почему эти святые Отцы не посчитали севирианскую деятельность в Палестине «богословским брожением», процессом рецепции Собора, но пролили свою кровь или провозгласили с амвона храма Воскресения четыре Собора как четыре Евангелия? И, кроме того, почему Халкидонский Собор не был принят после совещания православных и севириан в 532 г., после анафематствования Севира, Петра Апамейского и Зоора на Поместном Константинопольском Соборе в 536 г. и после V Вселенского Собора в 553 г., анафематствующего тех, которые не принимают четыре предыдущих Вселенских Собора? И почему он не принимается полностью сегодня после стольких разъяснений?

в) Анафемы имеют лишь воспитательный характер. Они призваны предохранить верующих от еретиков¹²²; они не имеют «онтологического» отражения на небе, то есть не стирают имён анафематствуемых из Книги Жизни; нам не дано знать, кто принадлежит, а кто не принадлежит к «обществу святых»¹²³.

Несомненно, провозглашение анафем имеет воспитательный характер для народа Божия, ибо учит о том, где существует и подаётся боготворящая благодать; но отсечение еретиков от «общения в Таинствах» лишает их «общения Святого Духа», поскольку они отвергли «единство веры». «Общение Святого Духа» есть причастие нетварной благодати и жизни Божией.

120 *Maximus Confessor. Epistula 12, ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 480D-481A. Рус. пер: Цит. соч. С. 141.*

121 *Phidas V. The Presuppositions. P. 207–210.*

122 *Ibid. P. 212.*

123 *Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues.*

г) Вселенские Соборы были безошибочны не в терминологии и уместности анафем, но в свидетельстве веры¹²⁴. Анафемы, налагаемые Соборами, последующими за тем, который их наложил, обычно являются стенографическими записями («short-hand» notes), не отвечающими сущности вопроса и поэтому не имеют весомого богословского значения¹²⁵. Например, VI Вселенский Собор, налагая анафему на Диоскора, не был точен, потому что на IV Вселенском Соборе Диоскор был осуждён не за ересь¹²⁶. Тенденция позднейших Соборов анафематствовать старых еретиков является вводящей в заблуждение («misleading»)¹²⁷.

Однако подобной силлогистикой упраздняется тождество веры Вселенских Соборов и достоверность Церкви. Согласно уместной оценке профессора Георгия Мандзаридиса, «не могут лица, анафематствуемые в *Синодике* Православия, считаться Отцами какой-либо другой православной Церкви, которая в конечном итоге принимается как тождественная той, которая составила *Синодик*»¹²⁸.

Примечательно, что на основании исходящего от антихалкидонской стороны, умышленно неверного толкования («Диоскор осуждён не за ересь») актов Халкидонского Собора ставятся под сомнение постановления Вселенских Соборов и «сносятся пределы вечные»¹²⁹!

Сомнение в достоверности постановлений Вселенских Соборов может заканчиваться опрометчивыми формулировками¹³⁰, но, по существу, оно представляет собой сомнение в Церкви как единственной Истине.

124 Erickson J. Anathema: An Obstacle to Renunion? // The Dialogue. P. 200.

125 Ibid. P. 202.

126 Джон Эриксон утверждает: «Хотя III Константинопольский [VI Вселенский] Собор может анафематствовать Диоскора и считать его предком монофелитской ереси, это не отражает правильно взглядов или действий Диоскора или того, как Халкидонский Собор в действительности решал его вопрос» (Ibid). Также Павел Мар Григорий утверждает: «VI Собор, относя к одной категории Аполлинария и Севира, показывает, насколько мало он понял их мысль» (*Metropolitan Paulos Mar Gregorios. Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / eds. Paulos Gregorios, W. Lazareth, N. Nissiotis. Geneva, 1981. P. 131*). Тем не менее должно заметить, что с православной точки зрения эти авторы ошибаются в своих суждениях, ибо не принимают во внимание, что в основании богословской мысли Аполлинария, Диоскора и Севира существует моноэнергизм, мнение о том, что человеческое во Христе не имеет своей источной (πηγαῖο) природной воли.

127 Erickson J. Anathema: An Obstacle to Renunion? P. 202.

128 Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 124.

129 Ср.: Притч. 22, 28 (слав.). — *Прим. пер.*

130 «Яростный язык, именующий Диоскора “богоненавистным”, возможно, принадлежит святости Церкви, а возможно, греховности Церкви... Афонские монахи сочли правильным ухватиться за это утверждение как за божественное, наравне с Писанием; иные сочли правильным избегать его как грешного, наравне с осуждением св. Златоуста св. Кириллом» (*Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues*).

Недавно была выражена следующая позиция: «Ошибочно понимать даже догматическое анафематствование, не говоря уже о каноническом, как некое осуждение на духовную смерть, полное отделение от Церкви»¹³¹.

Проводимый этой идеей релятивизм относительно значения Вселенского Собора в жизни Церкви и о последствиях его постановлений, ставит под сомнение опыт Апостолов и Отцов. Что же иное означает отсечение от евхаристического общения Церкви, как не духовную смерть? Божественный апостол пишет: «У вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель» (2 Пет. 2, 1).

Несогласие Афона с заключениями Смешанной комиссии о возможности снятия анафем с Диоскора и Севира основывается на: а) апостольски засвидетельствованной убежденности в том, что Церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), которую выразили Вселенские Соборы, и б) на святоотеческом опыте того, что святость предполагает необходимость содержать без нововведений православную апостольскую веру, которой Диоскор и Севир не обладали. Нельзя оправдать исходящее с православной стороны недоумение по поводу того, где существует святость. Прп. Симеон Новый Богослов определяет критерии святости: «Ибо всякая похвала и блаженство святых основываются на двух вещах: православной вере и похвальной жизни — и даре Святого Духа и Его дарованиях»¹³². Этим определением снимается всякое сомнение в том, кто принадлежит и кто не принадлежит к «обществу святых» и снимаются ли анафемы с еретиков. Следовательно, ошибочна позиция: «Диоскор и Севир не признаются за святых не потому, что не имеют святости как личности, но просто потому, что эти святые не включаются в общество святых, в котором Православная Церковь участвует евхаристически. Точно то же самое происходит и с другой стороной»¹³³. Невозможно признавать две Церкви, две Евхаристии, два «общества святых», параллельных одно другому и одно другим анафематствуемых!

Продолжение следует

131 Borovoy V. Recognition of Saints and Problems of Anathemas. A Summary of the Views of N. Berdyayev, S. Bulgakov and A. V. Kartashev / transl. and ed. from the Russian by P. Cousins // Greek Orthodox Theological Review. 1971. T. 16. P. 257 (цит. по: Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues).

132 10-е Огласительное слово.

133 Παγκάρογλου Σ. Θεολογική καὶ ἐκκλησιολογική θεώρηση. Σ. 117.

Источники

- Anastasius Sinaita*. *Viae Dux* // PG. T. 89. Col. 36–310.
- Cyrrillus Alexandrinus*. *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 110–146. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. Казань, 1892. С. 55–81.
- Cyrrillus Alexandrinus*. (Ep. 44) *Commonitorium ad Eulogium presb.* // PG. T. 77. Col. 224–228. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. 1892. С. 159–161.
- Cyrrillus Alexandrinus*. *Libri V contra Nestorium* // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 13–106.
- Doctrina Patrum* // *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907.
- Dositheus Hierosolymitanus*. Δωδεκάβιβλος // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλούμενῃ Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Βιβλία Α'–ΙΒ'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Οἴκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982–1983.
- Eustathius Monachus*. *Epistula de duabus naturis* // PG. T. 86. Col. 901–942.
- Ioannes Damascenus*. *Contra Jacobitas* // Ἰωάννου τοῦ Λαμασκינוῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Τ. 4. Δογματικά. Θεσσαλονίκη, 1990. (ΕΠΕ; τ. 106). Σ. 342–459. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногорова. М.: «Мартис», 1997. С. 154–191.
- Ioannes Damascenus*. *De natura composita* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. S. 409–417. (PTS; Bd. 22). Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногорова. М.: «Мартис», 1997. С. 194–200.
- Ioannes Damascenus*. *Dialectica* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7). Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногорова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: «Индрик», 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие; т. 5). С. 52–122.
- Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногорова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: «Индрик», 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие; т. 5). С. 156–337.
- Maximus Confessor*. *Epistulae* // PG. T. 91. Col. 364–649. Рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник*. Письма / пер. Е. Начинкина. СПб: Изд-во СПбГУ, 2007. (Византийская философия; т. 2. Smaragdus Philocalias).
- Severus Antiochenus*. *Epistulae (siriace)* // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985. (PO; vol. 12/2 [N° 58]). P. 163–342; Paris: Firmin-Didot, 1920. (PO; vol. 14/1 [N° 67]). P. 1–310.

Λιτεράτυρα

- Cohen W. Ecclesiology and the Dialogues Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. SVS MDiv thesis. Crestwood (NY), 2002. [Ἐλεκτροννὸς ρεσυρς]. URL: <http://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2014/05/04/ecclesiology-and-the-dialogues-between-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches/> (ἡμὲρα ὀβρατσηῖα: 04.05.2014).
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Ἡ «ἰδεολογική» ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 593–661.
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι δέν ἦσαν καὶ δέν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 335–358.
- Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχίμ. Περί τῆς «ὀρθοδοξίας» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 663–724.
- Γαγκάζογλου Σ. Στό μεταίχιμο τῆς Θεολογίας (Δοκίμια γιά τόν διάλογο θεολογίας καὶ πολιτισμοῦ). Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Δομός, 2018.
- Δαμασκινός (Παπανδρέου), μητρ. Ἑλβετίας. Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου τῆς Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μέ τίς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες σέ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους // Ἐπίσκεψις 31.08.1995. № 521. Σ. 14.
- Erickson J. Anathema: An Obstacle to Renunion? // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 197–203.
- Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 239–333.
- Καρμίρης Ἱ. Ἡ Ἀ' Διάσκεψις τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μετά τῶν ἀντιχαλκηδονίων ἐκκλησιῶν // Θεολογία. 1971. Τ. 42. Σ. 285–313.
- Kesmiris I. Controversial Aspects in the Christology of Dioscorus of Alexandria // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 113–133.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἰρεσιάρχαι (κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν) // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 391–566.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Θεολογικά παρατηρήσεις ἐπὶ τεσσάρων εἰσηγήσεων τοῦ Μητροπολίτου Δαμιέτης κ. Βισῆου περί τῶν Κοινῶν Δηλώσεων τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἄγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 567–592.

- Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Θεολογικές ἐπισημάνσεις σέ πρόσφατες προτάσεις γιά μυστηριακή διακοινωνία Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος, 2018. Σ. 725–757.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Τρία χριστολογικά ἐρωτήματα // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 759–776.
- Louth A.* Severus of Antioch: An Orthodox View // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 55–63.
- McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Crestwood, NY: SVS Press, 2004.
- McGuckin J.* St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 39–54.
- Μεθόδιος, μητροπ. Ἀζώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὀρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.
- Metropolitan Paulos Mar Gregorios.* Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 127–137.
- Mor Polycarpus Aydin.* Syrian Orthodox Christology and the Chalcedonian Definition of Faith // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 288–300.
- Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.
- Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Λευκωσία: Κέντρο Μελετῶν Ἱεράς Μονῆς Κύκκου, 2000.
- Phidas V.* The Presuppositions for Restoring Ecclesiastical Communion Between the Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches: Lifting of Anathemas and Competent Ecclesiastical Authority // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 204–221.
- Răducă V.* The Romanian Theologians and the Dialogue with the Old Oriental Churches (or Oriental Orthodox Churches) // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 160–185.
- Restoring the Unity in Faith: The Orthodox — Oriental Orthodox Theological Dialogue / ed. by T. Fitzgerald, E. Gratsias, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007.

- Σίσκος Γ.* Τὸ ἐρμηνευτικὸ πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2014. (Κέντρο βυζαντινῶν ἐρευνῶν; τ. 61).
- Fr. Shenouda M. Ishak, dn. Anthony Bibawy.* The Christology of the Coptic Orthodox Church // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 273–287.
- Συμβολή στὸν ἐνδοὐρθόδοξο διάλογο γιὰ τὴν «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 153–191.
- The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη: Τέρτιος, 1991. Τ. 3.
- Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (14/27 Μαΐου 1995) // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον). Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 137–145.
- Van Loon H.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 96).

**The Theological Dialogue Between the Orthodox
and the Anti-Chalcedonians (Past – Present – Future):
An Athonite Contribution. Part 2: Introduction, ch. 1, nn. 4–9; ch. 2**

Translated from the Modern Greek

Mikhail A. Vishnyak

PhD in Theology

St. Sergius of Radonezh Orthodox Gymnasium, Executive Assistant to Head of School

26a Clubnaya, Sergiev Posad 141300, Russia

gweharall@gmail.com

For citation: “The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past – Present – Future): An Athonite Contribution. Part 2: Introduction, ch. 1, nn. 4–9; ch. 2.” Translated from the Modern Greek by Mikhail A. Vishnyak. *Bible and Christian Antiquity*, 2019, no. 3 (3), pp. 99–139. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-3-3-99-139

Abstract. The Russian-speaking reader is presented with the second part of the translation into Russian from the modern Greek of the book Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018 (841 p.). This edition is devoted to the Theological

Dialogue between the Orthodox Church and the non-Chalcedonians and includes all texts of the relevant topics, published on the Holy Mount Athos in the period 1991–2015. This publication includes a translation of a part of the Introduction (Chapter 1, paragraphs 4–9, and Chapter 2). The continuation of Chapter 1 is devoted to the history of the official Theological Dialogue between Orthodox and anti-Chalcedonians. The main problems of dialogue are touched upon – questions about orthodoxy of Dioscorus and Severus of Antioch and the lifting of anathemas. Chapter 2 of the Introduction is devoted to the resumption of the Dialogue. It considers new views and theories that arose after the end of the official Dialogue (in particular, the theory of “miaphysitism”) and should be taken into account if it is resumed.

Keywords: anti-Chalcedonians, non-Chalcedonians, pre-Chalcedonians, Oriental Churches, monophysitism, miaphysitism, Dioscorus of Alexandria, Severus of Antioch, St. Cyril of Alexandria, Council of Chalcedon, Christology

References

- Aydin P. (2016) “Syrian Orthodox Christology and the Chalcedonian Definition of Faith” in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 288–300.
- Brooks E. W. (ed.) (1985) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*. Turnhout: Brepols (PO; 12/2 [N° 58]).
- Chaillot C. (ed.) (2016) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications.
- Cohen W. (2002) *Ecclesiology and the Dialogues Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. SVS MDiv thesis. Crestwood (NY), available at: <http://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2014/05/04/ecclesiology-and-the-dialogues-between-eastern-orthodox-and-oriental-orthodox-churches> (04.05.2014).
- Dositheos, patriarchēs Hierosolymōn (1982–1983) *Historia peri tōn en Hierosolymois patriarcheusan tōn diēremēnē en dōdeka bibliois allōs kaloumenē Dōdekabiblos Dositheou. Biblia A'–IB' [History of the Patriarchs of Jerusalem Divided into Twelve Books Another Called the Twelve Books of Dositheos. Books 1–12]*. Thessalonikē: Ekd. Oikos Bas. Rēgopoulou (in Greek).
- Erickson J. (2016) “Anathema: An Obstacle to Renunion?” in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 197–203.
- Fitzgerald T., Gratsias E. (eds.) (2007) *Restoring the Unity in Faith: The Orthodox – Oriental Orthodox Theological Dialogue*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Giankazoglou S. (2018) *Sto metaichmio tēs theologias (Dokimia gia ton dialogo theologias kai politismou)* [On the Edge of Theology (Essays on the Dialogue Between Theology and Culture)]. Athēna: Ekdoseis Domos (in Greek).
- Grēgoriatēs L. (2018) “Dioskoros kai Sebēros, hoi antichalkēdonioi hairesiarchai (kritikē dyo didaktorikōn diatribōn)” [“Dioscorus and Severus, the Anti-Chalcedonian Heresiarchs (A Critique of two Ph. D. theses)”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn*

- (*parelthon — paron — mellon*) [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 391–566 (in Greek).
- Grēgoriatēs L. (2018) “Theologikai paratērēseis epi tessarōn eisēgēsēōn tou Mētropolitou Damiettēs k. Bishoy peri tōn Koinōn Dēlōseōn tou Theologikou Dialogou Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn” [“Theological Remarks on Four Reports by Metropolitan of Damietta Bishoy on the Agreed Statements of the Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 567–592 (in Greek).
- Grēgoriatēs L. (2018) “Theologikes episēmansēis se prosphtates protaseis gia mystēriakē diakoinōnia Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn” [“Theological Reflections on Recent Proposals of Intercommunion Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 725–757 (in Greek).
- Grēgoriatēs L. (2018) “Triā christologika erōtēmata” [“Three Christological Questions”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 759–776 (in Greek).
- Kapsanēs G. (2018) “Hē ‘ideologikē’ orthodoxia tōn Antichalkēdoniōn” [“The ‘Ideological’ Orthodoxy of the Anti-Chalcedonians”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 593–661 (in Greek).
- Kapsanēs G. (2018) “Hoi Antichalkēdonioi den ēsan kai den einai Orthodoxoi” [“The Anti-Chalcedonians were not and are not Orthodox”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 335–358 (in Greek).
- Kapsanēs G. (2018) “Peri tēs ‘orthodoxias’ tōn Antichalkēdoniōn” [“On the ‘Orthodoxy’ of the Anti-Chalcedonians”]. *Ho Theologikos Dialogos Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn (parelthon — paron — mellon)* [*The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians (Past — Present — Future)*]. Hagion Oros: Hiera Monē Hosiou Grēgoriou, pp. 663–724 (in Greek).
- Karmirēs I. (1971) “Hē A Diaskepsis tēs Diorthodoxou Theologikēs Epitropēs epi tou Dialogou meta tōn antichalkēdoniōn ekklēsiōn” [“The First Conference of the Inter-Orthodox Theological Committee on the Dialogue with the Anti-Chalcedonian Churches”]. *Theologia*, vol. 42. pp. 285–313 (in Greek).
- Kesmiris I. (2016) “Controversial Aspects in the Christology of Dioscorus of Alexandria” in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 113–133.

- Kōnstantinidēs Ch. (1991) *Orthodoxoi Katopseis* [*Orthodox Reviews*]. Katerinē: Tertios, vol. 3 (in Greek).
- Kotter B. (ed.) (1969) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 7).
- Kotter B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 12).
- Kotter B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 22).
- Kozlov M., Afinogenov D. E. (eds.) (1997) *Tvorenija prepodobnogo Ioanna Damaskina. Hristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodnichnye prazdniki* [*Works of St. John of Damascus. Christological and Polemical Tracts. Homilies on the Mother of God's Feasts*]. Moscow: Martis (in Russian).
- Louth A. (2016) "Severus of Antioch: An Orthodox View" in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 55–63.
- McGuckin J. (2016) "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism" in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 39–54.
- McGuckin J. (2004) *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*. Crestwood (New York): SVS Press.
- Methodios (1976) "To ergon tēs Diorthodoxou Theologikēs Epitropēs dia ton Dialogon tōn Orthodoxōn kai tōn Archaïon Anatolikōn Ekklesiōn" ["The Work of the Inter-Orthodox Theological Committee on the Dialogue Between of the Orthodox and the Ancient Oriental Churches"]. *Abba Salama*, vol. 7, pp. 93–227 (in Greek).
- Nachinkin E. (ed.) (2007) *Prepodobnyj Maksim Ispovednik. Pis'ma* [*St. Maximus the Confessor. Letters*]. Saint-Petersburg: Izd. SPbGU (Vizantijskaja filosofija; 2. Smaragdōs Philocalias) (in Russian).
- Papabasilēiou A. (2000) *Ho Theologikos Dialogos metaxy Orthodoxōn kai Antichalkēdoniōn* [The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Anti-Chalcedonians]. Leukōsia: Kentro Meletōn Hieras Monēs Kykkou (in Greek).
- Papandreou D. (1995) "Apantēsē tou Proedrou tēs Diorthodoxou Epitropēs epi tou Theologikou Dialogou me tis Orthodoxes Anatolikes Ekklesiēs se gramma tēs HI. Koinotētōs tou Hagiou Orou" ["Answer by the President of the Inter-Orthodox Committee on the Theological Dialogue with the Orthodox Oriental Churches to the Letter of the Holy Community of Athos"]. *Episkepsis*, no. 521, p. 14 (in Greek).
- Paulos Gregorios (1981) "Ecclesiological Issues Concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches" in P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis (eds.) *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*. Geneva: WCC, pp. 127–137.
- Phidas V. (2016) "The Presuppositions for Restoring Ecclesiastical Communion between the Orthodox Church and the Ancient Oriental Churches: Lifting of Anathemas and Competent Ecclesiastical Authority" in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 204–221.
- Răducă V. (2016) "The Romanian Theologians and the Dialogue with the Old Oriental Churches (or Oriental Orthodox Churches)" in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern*

- Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 160–185.
- Schwartz E. (ed.) (1928) “Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum” in *ACO*. Berlin: W. de Gruyter, vol. 1, pars 6, pp. 110–146.
- Schwartz E. (ed.) (1928) “Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium” in *ACO*. Berlin: W. de Gruyter, 1928, vol. 1, pars 6, pp. 13–106.
- Shenouda M. I., Bibawy A. (2016) “The Christology of the Coptic Orthodox Church” in C. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 273–287.
- Siskos G. (2014) *To hermēneutiko plaisio tēs Christologias tou hag. Maximou tou Homologētou* [*The Hermeneutical Framework of the Christology of St. Maximus the Confessor*]. Thessalonikē (Kentro byzantinōn ereunōn; 61) (in Greek).
- Van Loon H. (2009) *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 96)