

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук

На правах рукописи



Стрельцов Алексей Михайлович

КОНЦЕПЦИЯ БЕССТРАСТНОГО СТРАДАНИЯ
В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

09.00.03 – История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук, доцент
Вольф Марина Николаевна

Новосибирск – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1 БЕССТРАСТИЕ БОГА И БЕССТРАСТНАЯ СТРАСТЬ ДУШИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	17
1.1 Бесстрастие Бога в античной философской теологии.....	17
1.1.1 Терминология	17
1.1.2 Современная проблематика пассивизма как «ложный след»	19
1.1.3 Античная философская критика примитивного антропоморфизма греческой мифологии и религии	33
1.1.4 Обзор мнений различных философских школ относительно концепции бесстрастия Бога.....	36
1.2 Бесстрастная страсть души в философии Плотина и неоплатоников	44
1.2.1 Соединение души и тела как проблема в философии Плотина	44
1.2.2 «Бесстрастные страсти» души как решение Плотина в Enn 3.6.1–5	51
1.2.3 Развитие концепции в трудах Порфирия, Ямвлиха и Прокла.....	60
Выводы по Главе 1	64
ГЛАВА 2 БЕССТРАСТНОЕ СТРАДАНИЕ В ПАТРИСТИКЕ 2–5 ВЕКОВ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО	67
2.1 Доникийское христианство и арианский спор	67
2.1.1 Теопасхизм, пассивизм, патрипассианство: прояснение терминологии.....	67
2.1.2 Ἀπάθεια и теопасхистские формулы в доникийском христианстве.....	69
2.1.3 Бесстрастие Бога и страдание Логоса как фактор в арианском споре ...	77
2.1.4 Антропология Немесия Эмесского как переходный этап от неоплатонической психологии к христологической проблематике	85
2.2 Вклад Кирилла Александрийского	88
2.2.1 Место концепции «бесстрастного страдания» в творчестве Кирилла Александрийского	88

2.2.2 Источники и философские основания концепции «бесстрастного страдания» Кирилла Александрийского.....	95
2.2.3 Концептуальный поворот Кирилла Александрийского.....	110
Выводы по Главе 2.....	116
ГЛАВА 3 КРИТИКА И РЕЦЕПЦИЯ КОНЦЕПЦИИ БЕССТРАСТНОГО СТРАДАНИЯ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В ХРИСТИАНСКОМ ДИСКУРСЕ 5–6 ВЕКОВ	121
3.1 Антиохийская критика позиции Кирилла	121
3.1.1 Несторий	121
3.1.2. Несторианские тексты более позднего времени.....	127
3.1.3 Феодорит Кирский	131
3.2 Продолжение линии Кирилла.....	138
3.2.1 Теопасхистский спор 6 века: Иоанн Максенций и скифские монахи ..	138
3.2.2 Леонтьевский корпус	146
3.2.3 Poleмика внутри миафизитского лагеря: Севир Антиохийский, Сергей Грамматик, Иоанн Филопон	156
Выводы по Главе 3	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	167
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	173
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	177

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В первой главе книги Θ «Метафизики» Аристотель проводит различие между способностью вещи претерпевать (τοῦ παθεῖν ... δύναμις) изменение (μεταβολὴ παθητικὴ) по причине внешнего воздействия либо по внутренним основаниям и невосприимчивостью к такому претерпеванию (ἔξισ ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς), которое бы подразумевало изменение к худшему и в конечном счёте уничтожение (Metaph.¹ 1046a 11–15)².

Применительно к Богу, который понимается как *maximus perfectus*³, допустить претерпевание означало бы впасть в противоречие. Бог не может меняться к худшему (а только такое изменение в силу указанного условия ему остаётся) и пребывать при этом Богом. Поэтому неудивительно, что одним из атрибутов «Бога философов» постулировалось бесстрастие, ἀπάθεια.

Была ли эта концепция актуальной проблемой в античной философии? Даже если учесть неизбежный аспект привнесённости интерпретаторами проблематики «единого-многого» и «покоя-движения» в корпус текстов древнегреческой философии⁴, трудно спорить с тем, что эти проблемы действительно ставились и решались античными авторами, начиная с досократиков. Проблема же бесстрастия или божественной невосприимчивости к претерпеванию (ἀπάθεια) vs. способности претерпевания (πάθος, πάθη) Бога или богов практически не идентифицируется как таковая в ранних источниках,

¹ Здесь и далее используются сокращения для источников, расшифровка которых дана в разделе «Список сокращений» после основного текста диссертационного исследования.

² Аристотель. Метафизика. Пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону, 1999. С. 228.

³ См. стандартное рассуждение Фомы Аквинского в Sum. theol. 1.4.1; Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006. С. 45. В данном случае Фома репрезентирует классический теизм, положения которого общие для Античности и Средневековья.

⁴ Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. 1. Вып. 2. С. 221.

поэтому неудивительно, что во время становления классической греческой философии теме бесстрастия Бога не уделялось пристального внимания.

Однако в Поздней Античности положение дел меняется. Тринитарные и христологические споры эпохи патристики показывают, что вопрос о бесстрастии Бога был одним из центральных аспектов полемики различных партий: если христиане утверждали божество Иисуса Христа, человека, которого они полагали основателем своей религии и которого исповедовали как «страдавшего при Понтии Пилате», то что это означало применительно к устоявшейся концепции бесстрастия Бога? Соответственно, в патристической литературе 5–6 веков большое место занимает выглядящая парадоксальной концепция «бесстрастного страдания» Бога, давшая название данному диссертационному исследованию. Не может не обратить на себя внимание само количество текстов, в которых говорится, что Бог бесстрастен, но в то же время Он пострадал в определённом отношении. Откуда взялся такой язык и почему вокруг него ломалось так много копий в это время? Можно ли здесь провести какие-либо взаимосвязи с философским контекстом Поздней Античности или же такое словоупотребление и сама постановка вопроса были свойственны исключительно внутрехристианской среде как отдельному, изолированному феномену, характеризующемуся, как нередко представляется, резким падением интеллектуальной культуры и взявшему поэтому на вооружение красивые, но совершенно бессмысленные формулы? Таким образом, возникает **проблема** совместимости учений античной философии и складывающейся христианской философии и теологии в отношении представлений о бесстрастии либо претерпевании Бога. Известно, что максима античной философии *ex nihilo nihil fit*⁵ претерпела радикальное преобразование в раннехристианской теологии с её доктриной *creatio ex nihilo*. А как обстоит дело в отношении концепции бесстрастного страдания: имеем ли мы здесь подобный разрыв или же более гибкое взаимоотношение? Иначе говоря, вопрос заключается в том, было ли

⁵ Сказано в *Lucret., de Rerum Natura* 1, 155–156: «Ничто не способно возникнуть из ничего». Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 31.

заимствование этой концепции представителями одного лагеря у другого, и если да, то каков был характер этого заимствования и имела ли место дальнейшая разработка этой концепции. Мы утверждаем, что, несмотря на то, что большая часть христологических споров 5–6 веков имеет отношение скорее к истории догмы, чем к философии, имелись и попытки рациональной аргументации и разрешения кажущегося противоречия между бесстрашием Бога и богостраданием (теопасхизмом), в рамках которых использовался язык «бесстрастного страдания», а философские концепции явно либо опосредованно использовались в этих позднеантичных дискуссиях.

Из такой постановки вопроса вытекает и **актуальность** нашей работы. Что происходит, когда люди пользуются одним тем же языком, но вкладывают в него новое содержание? Или когда, наоборот, пытаются сохранить базовую «матрицу» философствования даже при изменении семантики? Усматривать ли во взаимоотношении двух данных исторических эпох скорее разрыв или преемственность? Данная работа призвана внести вклад в осознание преемственности философской мысли Античности и патристики на примере исследования истории концепции «бесстрастного страдания», имевшей такое важное значение в христианском дискурсе.

То, что теология не могла обойтись без использования философии и философского языка и то, что сами теологические задачи решались с привлечением философских понятий, способствовало сохранению античного наследия и донесению его до нашего времени, что позволило в диссертационном исследовании акцентировать внимание в рамках решения выявленной проблемы скорее на преемственности двух эпох, чем на разрыве между ними, при том, что были отмечены как сходства, так и различия между решениями философов и подходами теологов в Поздней Античности.

По меткому замечанию Р. Рорти, «герменевтика требуется только в случае несоизмеримых дискурсов»⁶. Ссылаясь на Рорти, Х. Патнэм говорит про

⁶ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. P. 347.

герменевтическое рассуждение как про «наводящее мосты между парадигмами»⁷. Согласно нашему пониманию, в этой работе мы занимались наведением мостов между парадигмами античной философской теологии и христианской философии, которые выглядят несоизмеримыми, но на деле построение таких мостов удалось осуществить или по крайней мере наметить пути реализации этого.

Степень разработанности темы исследования. В литературе на русском языке не имеется специализированных исследований на данную тему, но даже и за его пределами сравнительно небольшое число исследователей даёт себе труд обратиться к какому-либо историко-философскому рассмотрению положения о бесстрастном страдании Бога в контексте вышеупомянутой проблемы совместимости⁸. В ряде случаев они пытаются найти у философов Античности либо раннехристианских писателей подтверждение своих мнений вместо того, чтобы реконструировать положение дел на основе самих текстов. В данном случае, в частности, имеется в виду спор между защитниками бесстрастия Бога и пассивистами (сторонниками представления о способности Бога к претерпеванию) в рамках современной философской теологии, участники которого на наш взгляд нередко тенденциозно трактуют взаимосвязь античной философии и патристики в этом отношении.

Несмотря на определённую популярность тематики взаимоотношения неоплатонизма и христианства, поставленная в данной работе проблема совместимости остаётся за бортом многих исследований. В этой связи исследования, в которых так или иначе упоминается тема «бесстрастного

⁷ Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Пер. с англ., нем. М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-традиция», 1998. С. 489.

⁸ Frohnhofen H. APATHEIA TOU THEOU: Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt am Mein, 1987. S. 61–95; Hallman J.M. The Descent of God. Divine Suffering in History and Theology. Eugene, OR, 1991. P. 1–18; Hallman J.M. The Coming of the Impassible God: Tracing a Dilemma in Christian Theology. Piscataway, NJ, 2007. P. 11–25. Gavrilyuk P.L. The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought. Oxford, 2004. P. 21–36. Отметим, что в единственной на сегодняшний момент русскоязычной монографии по дохристианской теологии греческой Античности эта тема не обсуждается: Хлебников Г.В. Античная философская теология. М, 2007.

страдания» в Поздней Античности, нередко проводятся без учёта вышеупомянутых взаимосвязей.

В частности, философии Плотина в последние годы посвящается постоянно растущее число исследований, причём в ряде работ затронута и его концепция бесстрастия⁹. Тем не менее, в этих трудах практически не уделяется внимания рецепции платиновской парадигмы «бесстрастия бестелесных» в патристике. Подобным образом и в дискуссиях, посвящённых христологии отца церкви Кирилла Александрийского, в которых обсуждается его концепция «бесстрастного страдания», за сравнительно редким исключением взаимосвязь с учением Плотина о душе либо не упоминается, либо изложение вопроса излишне лапидарно¹⁰.

Хотя в последние десятилетия был достигнут значительный прогресс в осмыслении философской подоплёки христологического спора, этот вопрос далёк от окончательного разрешения. Консенсус среди исследователей на данном этапе ещё не достигнут. Во-первых, по-прежнему распространена точка зрения, маргинализирующая философскую и теологическую составляющие спора и сводящая его, соответственно, к политическому противостоянию церковных кафедр главных центров Римской Империи (Константинополь, Рим, Александрия, Антиохия). Согласно этому представлению Кирилл Александрийский, с которым в первую очередь и ассоциируется дискурс бесстрастного страдания, одержал победу в первую очередь ввиду предпринятых им дипломатических усилий и

⁹ Plotinus. *Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless*. Tr. and com. B. Fleet. Oxford, 1995; Kalligas P. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I*. Tr. E.K. Fowden, N. Pilavachi. Princeton, 2014; Noble C.I. *Plotinus Inaffectable Soul*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol 52. Oxford, 2016. P. 231–281.

¹⁰ Young F.M. *A Reconsideration of Alexandrian Christology* // *Journal of Eclesiastical History*. 1971. Vol. 22. № 2. P. 103–114; Weinandy T.G. *The Immutability and Impassibility of God with Reference to the Doctrine of the Incarnation*. PhD Thesis. London, 1975; Weinandy T.G. *Does God Suffer?* Notre Dame, IN, 2000; Gavrilyuk P.L. *Theopatheia: Nestorius's Main Charge against Cyril of Alexandria* // *Scottish Journal of Theology*. 2003. Vol. 56. P. 190–207. В обширной статье о Кирилле Александрийском в ПЭ (Кирилл Александрийский. ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–299) при обсуждении его христологии это понятие не упоминается.

демонстрации превосходных риторических навыков¹¹, а теология и философия использовались в этой борьбе из утилитаристских соображений.

Среди тех, кто обращает внимание на содержательную сторону спора, также не наблюдается согласия во мнениях. Одни исследователи считают, что Кирилл Александрийский некритично перенёс положения античной философской теологии в христианскую концептуальную схему, и ему не хватило философской смекалки, чтобы распутать получившееся противоречие¹². Другие недооценивают роль философии в системах Кирилла Александрийского и его противника Нестория, признавая за ними только наличие практических религиозных убеждений¹³. Третьи полагают, что Кирилл Александрийский создал своеобразную христианскую философию, метафизику воплощения, которую можно поставить на один уровень с нехристианскими философскими системами¹⁴.

В настоящем диссертационном исследовании отстаивается мысль, что Кирилл был теологом, который не претендовал на то, чтобы играть с философами на их поле, но при этом использовал доступные ему философские средства и выражения для решения своих специфических задач. В контексте вполне уместного замечания М. А. Солоповой, что «переплетение стоических, перипатетических и платонических мотивов в богословских спорах было ощутимо ... долго, и некоторые моменты церковной полемики и даже истоки возникновения ряда ересей можно лучше понять через обращение к философской традиции»¹⁵, имеет смысл обратить внимание на выявление таких взаимосвязей.

¹¹ Wessel S. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford, 2004.

¹² Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis, 1993; Hallman J.M. *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople* // *Journal of Early Christian Studies*. 1997. Vol. 5. № 3. P. 369–391.

¹³ O’Keefe J.J. *Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology*. *Theological Studies*. 1987. Vol. 58. P. 39–60. Ср. Gavrilyuk P.L., *The Suffering*, p. 159: «Отказ Кирилла уничтожить (dissolve) парадокс воплощения не был философски обусловлен (philosophy-driven)».

¹⁴ Trostyanskiy S. *St. Cyril of Alexandria’s Metaphysics of the Incarnation*. New York, 2016.

¹⁵ Солопова М. А. *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма*. М., 2002. С. 132.

Цели и задачи исследования. Объектом исследования являются тексты, затрагивающие взаимоотношение античной философии и патристики Поздней Античности. Предмет исследования – исследование взаимоотношения концепции бесстрастия Бога в античной философии, бесстрастных страстей души в её соединении с телом в философии Плотина и бесстрастного страдания Бога в патристике.

Цель работы состоит в реконструкции сущностной составляющей взаимосвязи между мыслью Античности и патристикой в отношении концепции бесстрастного страдания.

Для достижения данной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Установить, где именно и в каком виде концепция бесстрастного страдания присутствует в античной философии;
2. Разобрать концепцию бесстрастного страдания Бога в патристике эпохи христологического спора 5 века с учётом возможного развития этой проблематики в предшествующее время и выявить взаимоотношение данной концепции с положениями античной философии;
3. Выявить и обосновать критику и рецепцию концепции бесстрастного страдания при её дальнейшем развитии в раннесредневековой мысли.

Научная новизна. Следующие аспекты исследования претендуют на концептуальную и интерпретативную новизну.

Во-первых, впервые в отечественных и иностранных работах осуществлено специальное исследование, разбирающее проблематику бесстрастного страдания на столь обширном материале, хронологически охватывающем несколько столетий;

Во-вторых, разобрано понятие «бесстрастной страсти» (ἀλαθῆ πάθη) как имеющее ключевое значение для понимания психологии Плотина, а именно его концепции о том, как душа может оставаться бесстрастной в союзе с претерпевающим телом. Ряд других положений Плотина интерпретирован в контексте этого ключевого утверждения;

В-третьих, в работе выявлены, с одной стороны, импликации соединения умопостигаемой и чувственновоспринимаемой сущностей в философии Плотина и последующих неоплатоников как связующее звено между античной философией и обсуждением бесстрастного страдания Бога в патристике, и в то же время показаны теологические основания данной концепции, присущие самой христианской традиции. Соответственно, устранены перекосы, присущие подавляющему числу исследований на данную тему;

В-четвёртых, в работе подчёркнуты принципиальные различия в подходах теологов и философов в отношении концепции бесстрастного страдания. Философские понятия в патристике привлекались для узкотеологического дискурса (в данном случае в поисках разрешения христологического вопроса, которому в историко-философских исследованиях уделялось значительно меньше внимания в сравнении с тринитарным вопросом), внутри которого при этом философия продолжала так или иначе выживать, а местами даже процветать, несмотря на то, что решались собственно теологические, а не философские задачи;

В-пятых, введены в научный оборот новые тексты (в частности, кружка скифских монахов), которые практически не освещались в историко-философской литературе.

Теоретическая и практическая значимость проведённого исследования состоит в представлении новой интерпретации развития философии на стыке Античности и Средневековья, которая наводит герменевтические мосты между парадигмами данных эпох и показывает их преемственность. Также она усматривается в выработке критериев оценки изменения содержания учения даже при сохранении используемого терминологического аппарата во время исторических преобразований.

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы как для дальнейших историко-философских исследований по смежным темам, так и для чтения курсов по античной философии, патристике, средневековой философии, философии религии.

Методология и методы исследования. (Основные методологические принципы исследования.) В настоящем исследовании мы применяем метод концептуальной реконструкции понятий, учений и результатов философской деятельности ряда античных и раннехристианских авторов в рамках решаемой нами проблемы. В этом смысле наш подход ближе к исторической реконструкции (следуя терминологии Р. Рорти¹⁶), чем к апроприационизму, поскольку без базового понимания исторического контекста эпохи никакое исследование не может претендовать на состоятельность. Природа текстов Поздней Античности, служащих источниками данного диссертационного исследования, такова, что вычленив из них рациональные, не привязанные к конкретной эпохе идеи невозможно без учёта сложнейших социокультурных, политических, теологических факторов. При этом (при ряде исключений) мы не полагаем вопросы авторства и датировки отдельных документов критичными для нашей аргументации.

Для цели реконструкции мы осуществляем интерпретацию исследуемых философских текстов. В данном случае используются следующие методы:

1) Метод сравнительного текстуального анализа. В рамках этого метода сравниваются, сопоставляются тексты на сходную тематику, принадлежащие как разным эпохам, так и традициям философствования, выражающие похожие или противоположные точки зрения на исследуемый вопрос, открыто либо завуалированно критикующие позицию оппонентов;

2) Герменевтический метод. В данном случае в первую очередь имеется в виду пресловутый герменевтический круг – поочередное движение от части к целому и обратно для лучшего прояснения сути изучаемого вопроса;

¹⁶ Рорти Р. *Историография философии: четыре жанра* / Рассел. Б. *История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней*. Т. 2. Новосибирск, 1994. С. 305–330. При этом само такое разделение мы полагаем отчасти условным, хотя, безусловно можно найти примеры «чистых» адептов того или иного подхода. Для нас концептуальная реконструкция должна предшествовать апроприационизму, во избежание заведомо ложных интерпретаций, когда личные мнения исследователя выдаются за мнения исследуемых им авторов.

3) **Метасхематический метод.** Применение в данном диссертационном исследовании, особенно во второй и третьей его главах, этого метода, который в первую очередь ассоциируется со спутником И. Канта И. Г. Гаманом и означает в его случае личную вовлечённость автора в описываемые им события, а также не прямой способ передачи контента¹⁷, здесь понимается как признание того, что обсуждение бесстрастного страдания (или бесстрастия) Бога в текстах поздней Античности не может быть правильно воспринято без понимания, как та или иная позиция соотносится с аксиологическими приоритетами конкретной человеческой жизни (мученичество, аскетизм, евхаристия и др.). Даже если экспликация этих взаимосвязей вынесена в данном диссертационном исследовании за скобки¹⁸, конкретные интерпретативные решения принимались с учётом того обстоятельства, что в текстах эпохи, по выражению З. В. Удальцовой, «в теологизированной форме ставился вопрос о смысле и пределе человеческого существования и человеческих возможностей»¹⁹.

Положения, выносимые на защиту. Полученные в процессе решения приведённых выше задач результаты выражаются в следующих **положениях**, выносимых на защиту:

1. Показано, что несмотря на концептуальные различия между античными философскими школами, представление о бесстрастии Бога (*ἀπάθεια τοῦ θεοῦ*) имело универсальное распространение и подразумевало не только его неантропоморфный характер, но также внеэмоциональное состояние (блаженство – не эмоция) и отсутствие претерпевания от чего-либо внешнего. Отсутствуя в философской теологии, концепция «бесстрастной страсти» имеет существенное

¹⁷ См. подробное обсуждение метасхематизма как метода Гамана в: Unger R. Hamann und die Aufklärung. Bd. 1. Jena, 1911. S. 501–503; O’Flaherty J.C. Hamann’s Socratic Memorabilia. Baltimore, 1967. P. 88–91.

¹⁸ О связи представлений философской теологии и жизненных аксиологических приоритетов отчасти упоминается в разделе 1.1.2 данного диссертационного исследования при обсуждении пассивизма.

¹⁹ Удальцова З.В. Заключение. Основные направления развития византийской культуры IV – первой половины VII в. / Культура Византии. IV – первая половина VII в. Ред. З.В. Удальцова. М., 1984. С. 670.

значение в психологии Плотина и неоплатоников, где она служит ключом к пониманию характера взаимоотношения бесстрастного и претерпевающего;

2. В христологических спорах 5 века Александрийская школа (в лице ведущего представителя Кирилла Александрийского) для решения задач, проистекающих из положений христианской догматики, использовала лексическую парадигму «бесстрастных страстей» психологии Плотина применительно к ипостасному единению во Христе и тем самым осуществила преобразование концептуальной схемы философствования, допустив теопасхизм (богострадание) без отказа от универсально принятого положения о бесстрастии Бога;

3. Установлено, что реакция на кирилловскую парадигму «бесстрастного страдания» не была однородной: в то время как её антиохийские критики (Несторий, Феодорит) остались на позициях дохристианской философской теологии в отношении концепции бесстрастия Бога, и, соответственно, отвергли как лексическую парадигму «бесстрастного страдания», так и выражаемое ей учение, продолжатели акцентов Кирилла Александрийского в лице как ряда сторонников Халкидона, так и миафизитов²⁰, использовали или имплицитно принимали его концептуальное истолкование христологии. В то время как все участники споров принимали бесстрастие Бога, они не соглашались относительно допустимости теопасхизма как такового.

Степень достоверности результатов исследования. Диссертационное исследование стремится руководствоваться принципами научной достоверности, непротиворечивости, интеллектуальной честности. В исследовании вычленяются проблемные вопросы, которые далее изучаются в рамках принятой в историко-философском сообществе методологии рациональной реконструкции. В качестве источников были использованы релевантные тексты философов Античности и

²⁰ Миафизиты (монофизиты, нехалкидониты) придерживались учения об одной природе Христа, халкидониты же, признавшие Халкидонский собор 451 г. как четвёртый Вселенский собор, были дифизитами, то есть, учили о двух природах Христа – божественной и человеческой. В настоящей работе будет, как правило, использоваться обозначение «миафизиты», получившее по ряду причин широкое распространение в современной научной литературе.

раннего средневековья, включающие фрагменты досократиков, сочинения Платона и Аристотеля, стоиков, эпикурейцев, Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла, произведения эпохи патристики, особенно Кирилла Александрийского, Нестория, Феодорита Кирского, Леонтия Иерусалимского, Леонтия Византийского, Иоанна Максенция, Севира Антиохийского и Иоанна Филопона, а также современные исследования авторов, осуществлявших анализ данных текстов, а именно Дж. Диллона, К. Нобла, Г. Фронхофена, Дж. Холлмана, Г. Чедвика, Ф. Янг, П. Гаврилюка, С. Тростянского и других. При обращении к первоисточникам по возможности использовалась база данных TLG и другие стандартные ресурсы, хотя в случаях, когда существующие переводы на русский язык не вызывали возражений, они использовались и ссылки приводились на эти издания. Основные положения работы были представлены на российских, международных и иностранных конференциях, в том числе на английском языке, опубликованы в статьях в периодических изданиях, в том числе входящих в список ВАК, индексируемых в российских и международных базах данных (РИНЦ, Scopus, Web of Science), что позволяет считать степень достоверности полученных результатов достаточно высокой.

Апробация результатов исследования. Работа прошла **апробацию** на всероссийских, международных и иностранных конференциях и семинарах, среди которых можно указать следующие:

Всероссийская научно-практическая конференция «Восток–Запад: проблемы взаимодействия. Исторический, историографический, источниковедческий, социальный и религиозный аспекты» (НГПУ, г. Новосибирск, 27–28 мая 2013 г.) – доклад на тему «Скифские монахи между Востоком и Западом: богословская география первой половины VI века».

6 Московская Международная Платоновская конференция (РГГУ, г. Москва, 31 октября 2018 г.) – доклад на тему «Исследование взаимоотношения между платонизмом и христианством на примере понятия бесстрастия Бога», опубликованы тезисы.

XVI Всероссийская научная конференция молодых ученых «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований» (НГУ, г. Новосибирск, 4–5 декабря 2018 г.) – доклад на тему «Теопасхистская трактовка образа Сократа в контексте Античности и Просвещения».

34 Annual Symposium on Exegetical Theology «Themes in the Gospel of John» (CTS, Fort Wayne, Indiana, USA, 15–16 января 2019 г.) – доклад на тему «[God] gave the Son – the only one (John 3:16): Theopaschism as Love».

Аспирантский семинар (ИФПР СО РАН, 14 февраля 2019 г.) – доклад на тему «Бесстрастие Бога: классический теизм и его пассивистская критика».

XVIII International Conference on Patristic Studies (University of Oxford, Oxford, UK, 19–24 августа 2019 г.) – доклад на тему «Impassible Passion: Cyril's Unitive Christology at the Crossroads between Christian Tradition and Plotinus' Psychology».

Публикации по теме диссертации. Основные положения диссертации отражены в 6 работах, в том числе 5 статьях в журналах, включённых в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук (из них 2 статьи в российских научных журналах, входящих в Web of Science), 1 статье в прочем научном журнале.

Структура диссертации. В диссертационном исследовании имеются введение, 3 главы, заключение, список сокращений и список литературы, включающий 303 наименования. Общий объём работы – 204 страниц.

ГЛАВА 1 БЕССТРАСТИЕ БОГА И БЕССТРАСТНАЯ СТРАСТЬ ДУШИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1 Бесстрастие Бога в античной философской теологии

1.1.1 Терминология

Прежде всего определимся с ключевыми для данной работы понятиями «бесстрастие» и «страдание», или «страсть». Термин ἀπάθεια многозначен, у античных авторов слово употребляется в различных смыслах. Словарь Дворецкого даёт нам следующие определения²¹:

- 1) отсутствие состояния, бескачественность,
- 2) отсутствие страданий,
- 3) нечувствительность, невосприимчивость,
- 4) бесстрастие, невозмутимость.

Древнегреческо-английский словарь Лиддела-Скотта-Джонса даёт похожие определения²²:

- 5) бесстрастность (бесстрадательность, отсутствие претерпевания) вещей, противоположность πάθος/πάθη,
- 6) бесчувственность (нечувствительность), апатия личностей, отсутствие чувств (у стоиков),
- 7) отсутствие вреда (повреждения).

Сложность определения состоит, во-первых, в том, что термин подразумевает отрицание, то есть, смысл ἀπάθεια во многом зависит от понимания терминов πάθος и πάθη. Во-вторых, эти греческие термины вбирают в себя множество значений, которые едва ли можно сохранить при выборе какого-либо одного слова на русском языке. Не будет преувеличением характеристика

²¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. С. 182.

²² Liddel H.G., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement. Oxford, 1996. P. 374.

этих слов, особенно если иметь в виду конкретное слоупотребление в Поздней Античности, как типичного «кошмара переводчика». В русскоязычных работах эти понятия могут выражаться такими словами как состояние, претерпевание, аффект, страдание, страсть – и это ещё не полный список! Собственно говоря, такая проблема имела уже в латинском языке, в котором помимо ожидаемого *passio*, использовались ещё такие слова, как *affectio*, *affectus*, *perturbatio*, *dolor*, *morbus...*²³

Определимся с содержанием термина ἀπάθεια, принятым в данной работе. При всём многообразии интерпретаций (Р. Крил приводит 8 основных определений, употребляемых современными авторами, вдаваться в которые здесь нет необходимости)²⁴, по существу вопрос сводится к двум основным направлениям. Во-первых, понятие ἀπάθεια подразумевает отсутствие воздействия или претерпевания от внешнего агента, каким бы оно ни было. То есть, в этом случае источник того, что могло бы совершить «покушение» на ἀπάθεια субъекта, находился бы вне его. Во-вторых, под ἀπάθεια может пониматься внутренний источник страстей (чувств, переживаний, эмоциональных движений). Если применить понятие бесстрастия к Богу, то первое понимание означает, что Бог не может претерпевать, страдать и умирать. Во втором смысле Бог (изложим это в намеренно упрощённой форме) не только не страдает и не умирает, но также не испытывает никаких чувств или переживаний, если, допустим, страдает или умирает кто-то ещё. При переходе от античной к раннехристианской философии термин «бесстрастие» мог либо объединять оба понятия, то есть подразумевать как отсутствие претерпевания от внешнего источника, так и полное отсутствие внутренней эмоциональной жизни субъекта,

²³ Frohnhofen H. APATHEIA TOU THEOU. S. 55–60.

²⁴ Creel R. E. *Divine Impassibility*. Cambridge, 1986. Данное исследование стоит признать наиболее философски утончённой работой на эту тему в жанре философской теологии. В попытке прояснить понятие «бесстрастия» Крил утверждает, что бесстрастие Бога необходимо рассматривать в отношении к его природе, воле, знанию и чувству, что в результате даёт 16 комбинаций. Разобрав альтернативы, Крил приходит к выводу о пассивности Бога в отношении знания (т.н. «открытый теизм») и бесстрастности его в отношении остального.

либо выражать одно из них. Так, по мысли отцов церкви бесстрастие Бога не отменяет его любви к внешнему миру²⁵.

Соответственно, в этой работе греческие слова πάθος, πάθη, τὸ πάσχειν будут переводиться как претерпевание, страсти, страдание, причём в общем случае эти понятия будут более-менее взаимозаменяемыми. Термину θεοπάθεια соответствуют понятия богострадание либо теопасхизм. Термин ἀπάθεια в работе передаётся такими словами как бесстрастие, отсутствие претерпевания и т.п. В ряде случаев приводятся терминологические выражения языка оригинала, а также даются соответствующие разъяснения.

1.1.2 Современная проблематика пассивизма²⁶ как «ложный след»

На первый взгляд обращение к исследованиям современных теологов может выглядеть странным в историко-философском исследовании. Однако, мы делаем это, во-первых, в связи с тем, что в вопросе о бесстрастии либо бесстрастном страдании Бога мы так или иначе отчасти затрагиваем область компетенций теологов. Во-вторых, сами теологи предпринимают попытки исторической реконструкции идей, и в этой связи имеет смысл произвести оценку их подходов и отметить отличие этих подходов – если оно имеется – от историко-философской проблематики. Таким образом, в этом разделе нам предстоит обратить внимание

²⁵ Это важная дистинкция: ἀπάθεια действительно имеет различную «нагрузку» в античной и христианской теологии. Уже Ориген в In Mt. Com. 10.23.57–58 высказывался, что бесстрастный Христос как человеколюбец «пострадал» посредством милосердия (πέπονθεν ὁ ἀπαθής τῷ σπλαγχνισθῆναι) (Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Vol. 1. SC 162. Paris: Éditions du Cerf, 1970). Ему вторит Ансельм, говоря в восьмой главе Прослогиона, что Бог одновременно сострадатель и бесстрастен, то есть, не испытывает страсти (affectum). Согласно Ансельму, Бог милосерд «для нас» (secundum nos) и в то же время бесстрастен сам по себе: Ансельм Кентерберийский. Прослогион 8 / Сочинения. Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. М., 1995. С. 132. В диссертационном исследовании основной акцент сделан на претерпевании как внешнем воздействии, а не внутреннем движении, что оправдано, учитывая, что это работа по истории философии, а не по философской теологии.

²⁶ Пассивизм утверждает страдание Бога самого по себе. В строгом смысле пассивизм отличается от теопасхизма как христианского допущения о страдании Бога Сына как одного из Троицы, хотя многие авторы проявляют терминологическую небрежность и не учитывают этого различия. Далее об этом будет сказано подробнее.

на сравнительно большой пласт современных исследований, посвящённых спору между представителями классического теизма, подразумевающего признание бесстрастия Бога как одного из его свойств, и пассивизма, отвергающего бесстрастие Бога. В этом противостоянии регулярно привлекаются свидетельства эпохи Античности и выносятся те или иные суждения относительно взаимоотношения античной философской теологии и христианской философии, поэтому мы должны дать краткий обзор истоков этой полемики и дать ей оценку исходя из заявленных задач исследования.

Учение о бесстрастном и в то же время претерпевавшем Боге (которое и выражается в рамках концепции «бесстрастного страдания») было неотъемлемой частью зрелой христианской мысли как востока, так и запада. В классическом изложении Иоанна Дамаскина сказано, что «Бог пострадал ... плотью», при том, что «бесстрастное божество Слова» осталось «неподверженным страданию»²⁷. Исидор Севильский говорит в первой книге «Сентенций», что во плоти пострадал бесстрастный (*impassibilis pati*) Бог (*Sent. I.14.4*). Ансельм Кентерберийский не сомневается, что претерпевание Бога нисколько не противоречит разуму, потому что Бог пострадал именно по «немощи человеческой плоти», а сама божественная природа осталась бесстрастной и не подверглась уничтожению.²⁸ Согласно Фоме Аквинскому, человеческое страдание Иисуса Христа есть само страдание Логоса, второй ипостаси Троицы, при том, что сам Бог бесстрастен: «Бесстрастный Бог страдает и умирает» (*impassibilis Deus patiatur et moriatur*)²⁹.

Хотя в эпоху Реформации Лютер представил «теологию креста», перенеся акцент на откровение Бога в страдании Христа, он не отказался тем самым от классического представления о бесстрастии Бога.³⁰ Этот шаг скорее составил

²⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 266.

²⁸ Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. Пер. с лат. Е. Начинкина // Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 40.

²⁹ Thomas Aquinas. *Super 1 ad Corinthios* c. 15, lect. 1 (line 174c). Цит. по: Dodds M. St. Thomas Aquinas, Human Suffering, and the Unchanging God of Love // *Theological Studies*. 1991. Vol. 52. P. 334.

³⁰ Мы не согласны в этой связи с интерпретацией Д. Нгиена (Ngien D. *The Suffering of God According to Martin Luther's Theologia Crucis*. Vancouver, 2005. P. 178), попытавшегося

часть его критики схоластической теологии и особенно томизма с его попыткой апостериорных доказательств бытия Бога. По представлению Лютера, Бог сокрыт и непознаваем в его всемогуществе, а в страдании Христа, а именно на кресте, становится открытым, но только для тех, кто способен это увидеть, то есть, кто имеет веру.³¹

Стоит отметить, что Лютер говорил не об онтологии, но о религиозной эпистемологии. Выступая против схоластов, полагавших, что «невидимое Бога» (Рим 1:20) может ясно восприниматься посредством разума (как если бы, перефразируя мысль Григория Назианзина в *orat.* 28, отсюда можно было заключить, *что* Бог есть, а не только то, что Бог *есть*³²), Лютер даёт такое определение в «Гейдельбергских диспутациях»: «Тот заслуживает называться теологом, однако, кто видимое и явленное Бога постигает через страдания и крест».³³ «Истинная теология и познание Бога – в распятом Христе», говорит Лютер в объяснении 20 тезиса.

В 1759 году И. Г. Гаман в отчаянной попытке объяснить И. Канту свой отказ от популяризации принципов Просвещения в Пруссии, сослался на страдание Бога как проявление высшей истины.³⁴

Тем не менее, представление о бесстрастии Бога оставалось парадигмой философской теологии вплоть до второй половины 19-го века, поэтому его считали само собой разумеющимся и критики религиозного мировоззрения. Так, ещё в 1841 г. Л. Фейербах при обсуждении антропологической сущности религии противопоставляет желания и страсти сердца объективному по природе рассудку,

обосновать онтологический статус страдания Бога в Лютеровой *theologia crucis*, то есть, расположить страдания Христа во «внутритринитарной жизни Бога». С нашей точки зрения, такая трактовка анахронична и несмотря на все оговорки помещает Лютера в чуждую ему спекулятивную среду пассивности.

³¹ McGrath A.E. *Luther's Theology of the Cross*. Oxford, 1985. P. 161–167. Бог открытый (*Deus revelatus*) одновременно и сокрыт (*Deus absconditus*) в этом специфическом откровении.

³² См. Григорий Богослов. Творения: в 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 335.

³³ Лютер М. Гейдельбергские диспутации / Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры: Альманах. Ред. О.Э. Душина. СПб., 2013. С. 398. (*Verbum*. Вып. 15).

³⁴ Hamann J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2. *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik*. Wien, 1950. S. 82.

собственной объективной сущностью которого и выступает «свободный от антропоморфизмов, беспощадный, бесстрастный бог».³⁵

Однако, наряду с этим Г. В. Ф. Гегель уже закладывает основание для формирования пассивизма, рассматривая в рамках своего диалектического подхода в своей «Философии религии» смерть Христа в контексте откровения в нём Бога³⁶, как «революционный элемент», антитезис в-себе-бытия Бога Отца,³⁷ который далее разрешается в царстве Духа. «Бог умер, Бог мёртв – это самая страшная мысль ... Бог вновь возрождается к жизни, тем самым он обращается в противоположность».³⁸

Возможно, первым проявлением современного пассивизма служит спор учившегося у Гегеля профессора теологии Эрлангенского университета Г. Томасиуса и его критика И. А. Дорнера³⁹ относительно концепции «кенотицизма» (то есть, представления о «кенозисе»⁴⁰ как лишённости Христом ряда божественных свойств в состоянии уничтожения в воплощении). Томасиус выступил против традиционной христологии эпохи патристики и средневековья, которая утверждала бесстрашие Бога, заявив, что принятие положений *communicatio idiomatum*⁴¹ подразумевает в том числе и то, что «Христос пострадал не только как человек, но также как Бог»⁴². Таким образом, Томасиус попытался понять *communicatio idiomatum* как «улицу с двухсторонним движением», поскольку воплощение Христа подразумевало его

³⁵ Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1995. С. 52.

³⁶ Гегель. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 288.

³⁷ Там же, с. 290.

³⁸ Там же.

³⁹ Dorner I.A. *Divine Immutability: A Critical Reconsideration*. Minneapolis, 1994.

⁴⁰ Само понятие берётся из Фил 2:7, где о Христе сказано, что он «уничжил Себя Самого» (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). Представители кенотицизма использовали такие обыденные значения глагольной формы κενῶω, как «опустошать» и «лишать», для артикуляции своей точки зрения.

⁴¹ Догматическое представление об общении свойств во Христе, ввиду которого, как утверждается, божественная природа Христа передаёт присущие ей свойства (всемогущество, вездесущность и так далее) человеческой природе.

⁴² Welch C. *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology*. G. Thomasius. I. A. Dorner. A. E. Biedermann. New York, 1965. P. 27.

«самоограничение»⁴³. Дорнер в ответ на это назвал его доктрину «обессиливанием Логоса» и даже «теопасхизмом»⁴⁴. Собственно, с этого спора можно вести отсчёт современного пассивизма как учения о подверженности Бога страданию.

Зародившись в Германии как законодательнице философской и теологической моды 19 века, пассивистская проблематика также обсуждалась на стыке 19 и 20 веков в Англии и России.

В историческом исследовании англиканского священника Дж. Мозли⁴⁵ о бесстрастии Бога, выполненном по заказу его церковного руководства в связи с острой полемикой вокруг этой темы, приводятся воззрения многих авторов его времени, выступавших против этой классической доктрины, в частности, в попытках совместить теологию с естественно-научными представлениями эпохи.

Интересно развитие этой темы в русской религиозной философии, потому что именно в её рамках (в том числе в художественных произведениях) были до предела заострены вопросы, ставшие во многих отношениях определяющими в дискуссиях последних ста лет.

Проблематику соотношения бесстрастия Бога и теопасхизма затрагивал С. Н. Булгаков в контексте понимания им кенозиса и двухстороннего характера перихоресиса («взаимопроникновения»)⁴⁶.

Однако, в более заострённой форме проблему страдания людей и страдания Бога обсуждал Н. А. Бердяев. Он отмечает важность феномена безвинного страдания для постижения глубины существования⁴⁷. Примерами такого безвинного страдания для него служат Иов и Сократ.

Бердяев, перипетии жизненного пути которого, пожалуй, не требуют комментариев, говорит, что самый сильный аргумент атеизма состоит в том, что

⁴³ Ibid., p. 46.

⁴⁴ Ibid., p. 95.

⁴⁵ Mozley J.K. *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*. Cambridge, 1926.

⁴⁶ Булгаков С.Н. *Агнец Божий. О богочеловечестве. Часть I*. Paris, 1933. С. 286–291. См. также Булгаков С. Н. *Свет невечерний. Созерцания и умонастроения // Первообраз и образ: сочинения в двух томах*. Т. 1. М., 1996. С. 293.

⁴⁷ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 414.

если в мире есть безвинное страдание, значит, нет Бога⁴⁸. При этом он поворачивает аргумент атеизма против самого атеизма, используя пример Иисуса из Назарета, безвинное страдание которого является божественным страданием. Согласно Бердяеву, лежащий во зле мир «распял самого Бога». Таким образом, говорит Бердяев, Бог становится на место людей и делается претерпевающим. Вместо того, чтобы обвинять Бога в своём страдании, человек, по мнению Бердяева, должен обвинять себя в том, что он вызвал страдание самого Бога.

В другом более радикальном своём провозглашении Бердяев утверждает, что «учение об абсолютной бездвижности Божества находится в противоречии с мистическим фактом страстей Господних. Христианство есть религия страдающего Бога ... страдание Бога-Сына есть страдание во внутренней жизни Св. Троицы»⁴⁹.

Это мнение Бердяева о противоречии между классическим теизмом и страдающим Богом христианства получило значительное развитие. В течение 20-го века в историко-теологическом дискурсе стала нормативной точка зрения, постулирующая разрыв в отношении к бесстрастию Бога между античной греческой философской теологией и раннехристианской (библейской) теологией, который, тем не менее, был преодолен посредством не критической рецепции христианской теологией установок греческой метафизики. Такое представление принималось как аксиоматичное на основании догматических, а не историко-философских соображений.

Например, один из ведущих пассивистских теологов Ю. Мольтман, заявив в своей влиятельной работе «Распятый Бог», что «со времён Аристотеля и далее метафизическим началом ... был θεὸς ἀπαθής»⁵⁰, противопоставляет ему Бога, страдающего со своим народом, что позволяет самим людям быть сострадательными.⁵¹ Подобным образом высказываются и другие авторы данного

⁴⁸ Там же, с. 415.

⁴⁹ Там же, с. 131.

⁵⁰ Moltmann J. The Crucified God: the Cross of Jesus as the Foundation and Criticism of Christian Theology. San Fransisco, 1991. P. 268.

⁵¹ Ibid., p. 272.

направления: согласно Э. Полланду, «Среди многих греческих философских идей, усвоенных христианской теологией ... присутствует представление о бесстрастном Боге (ἀπαθής θεός), и эта идея особенно ярко показывает нанесённый ущерб»⁵². В чём он состоит? Итоговый вердикт Полланда достаточно радикален: «В конце концов, она [доктрина божественного бесстрастия] приводит к утверждению неопределённого Верховного Существа вместо личностного Бога»⁵³. Похожим образом высказывается Д. Золле: «В христологии древней церкви бесстрастный Бог победил страдающего Бога. В этическом смысле это означает торжество стоической концепции страдания над христианской концепцией»⁵⁴. В исследовании о раннехристианской доктрине Бога Р. Грант упоминает о том, что философская атмосфера, в которой было принято говорить о божественном и человеческом бесстрастии, не дала ничего хорошего раннехристианской теологии⁵⁵. Для Я. Пеликана также очевидна аксиоматичность философского учения о бесстрастии Бога, оказавшая решающий характер на христологические споры⁵⁶.

Помимо мнения о рецепции раннехристианской мыслью в процессе эллинизации изначально чуждой ей греческой философской концепции бесстрастности бога, которая с точки зрения сторонников «страдающего Бога» нуждается в пересмотре, можно привести и другие значимые рассуждения, проливающие свет на рост популярности пассивизма в 20–21 веках.

В частности, стоит отметить метафизику А. Н. Уайтхеда с её сострадающим Богом как ключевым аспектом его теологии процесса («God is the fellow sufferer who understands»)⁵⁷. С точки зрения пассивистов, если Бог бесстрастен, если он совершенство и всегда пребывает в состоянии блаженства, то он «радуется» в том числе и страданию других, что никак нельзя приравнять к моральному

⁵² Pollard E. T. The Impassibility of God // *Scottish Journal of Theology*. 1955. Vol. 8. P. 356.

⁵³ *Ibid.*, p. 363.

⁵⁴ Soelle D. *Suffering*. Philadelphia, 1975. P. 43.

⁵⁵ Grant R.M. *The Early Christian Doctrine of God*. Charlottesville, 1966. P. 114.

⁵⁶ Пеликан Я. *Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]*. Т. I. М., 2007. С. 218.

⁵⁷ Whitehead A.N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York, 1978. P. 351.

превосходству. Для Уайтхеда такой Бог – фактически тиран⁵⁸. Последователь Уайтхеда Ч. Хартшорн полагает, что утверждение о том, что Бог в отличие от людей только действует, а не взаимодействует, уничтожает любую аналогию между Богом и его творением и противоречит самой идее поклонения Богу. Превосходство человека над низшими существами выражается не только в его власти над ними, но и в восприимчивости к воздействиям от них, заключает Хартшорн, заявляя на этом основании, что постулирование в традиционной метафизике разрыва между претерпевающим человеком и бесстрастным богом плохо не только с теологической, но и с философской точки зрения⁵⁹.

Помимо теологии процесса получила развитие вышеупомянутая апологетическая линия Бердяева. После ужасов мировых войн 20 столетия обострилась потребность в теодицее: «Не подверженный страданию Бог, избавленный от боли или страдания, малочеловечен для страдающего человечества»⁶⁰. «Только страдающий Бог может помочь», провозглашает кембриджский теолог и новозаветный исследователь Р. Бокэм вслед за Дитрихом Бонхёффером⁶¹. К пассивности прибегли в попытке дать утвердительный ответ на вопрос «может ли быть теология после Освенцима»⁶²?

Пассивисты предложили новую трактовку божественного совершенства. Так, К. Сурин находит приведённое в начале данной работы высказывание Ансельма о внутреннем бесстрастии Бога ущербным, считая, что оно обусловлено

⁵⁸ См. Whitehead A.N. Religion in the Making: Lowell Lectures 1926. New York, 1926. P. 55, 74-75. Наше внимание к этим ссылкам было привлечено в статье: Surin K. The Impassibility of God and the Problem of Evil // Scottish Journal of Theology. 1982. Vol. 35. P. 101.

⁵⁹ Hartshorne C. A Natural Theology for our Time. La Salle, IL, 1967. P. 134–135.

⁶⁰ Brasnett B. The Suffering of the Impassible God. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928. P. IX. Цит. по: Creel R.E. Divine Impassibility. P. 156.

⁶¹ Bauckham R. A. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology. Themelios. 1984. Vol. 3. P. 6, 12.

⁶² Chester M. A. Divine Pathos and Human Being. Abraham Joshua Heschel's Understanding of what it Means to be Human in the Light of his View of the Divine Pathos. Unpublished PhD Dissertation. The University of Birmingham, 2000. P. 148. [Электронный документ] // URL: <http://etheses.bham.ac.uk/5441/1/Chester2000PhD.pdf> (Дата обращения: 27.02.2018).

его зависимостью от неоплатонизма, ставящего знак равенства между совершенством и невосприимчивостью к тому, что менее совершенно⁶³.

Выступая против классического теизма, Сурин выстраивает противоположную иерархию сущностей: «Камень менее восприимчив, чем амeba; амeba менее восприимчива, чем собака, собака менее восприимчива, чем человек. Более того, кто более восприимчив, тот более подвержен претерпеванию. Претерпевание есть следствие восприимчивости, потому что мы не можем ответить кому-либо, не выстраивая с ним взаимоотношений, и не можем иметь взаимоотношения с тем, от кого не испытываем воздействие. Бог, любящий своё творение, должен быть Богом, затронутым его муками»⁶⁴.

Теологи-пассибилиты также попытались выбить подпорку из-под «протестных» атеистов, будь то Ницше с его провозглашением «смерти Бога» или движение с одноименным названием, популярное на западе в 1960-е годы. В этой связи нельзя не отметить некоторую иронию в том, что пассибилиты взяли атеистов в ситуативные союзники на основе поиска общего врага, в качестве которого выступила концепция Бога в классическом теизме.

Также любопытно, что ещё одним фактором поворота к пассибилитизму при переосмыслении концепции Бога в современной теологии называются демократические тенденции в современном мире⁶⁵. Согласно этому подходу, понятие о бесстрастном Боге согласуется с абсолютной монархией, о претерпевавшем – с демократией, которая подразумевает возможность «претерпевания» (посредством выборности и сменяемости) верховной власти.

Трактовки страдающего Бога получили своеобразное развитие в различных культурных контекстах. Например, японский автор К. Китамори предложил теологию «боли Бога», которая по странному совпадению была представлена на суд публики после поражения Японии во Второй мировой войне, хотя сам

⁶³ Surin K. The Impassibility of God and the Problem of Evil // Scottish Journal of Theology. 1982. Vol. 35. P. 113.

⁶⁴ Surin K. The Impassibility of God. P. 113.

⁶⁵ Goetz R. The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy. The Christian Century. 1986. Vol. 103. No. 13. P. 386.

Китамори утверждал, что разрабатывал эту тему начиная с 1930-х годов⁶⁶. Согласно Китамори, «Бог Отец, сокрывший себя в смерти Бога Сына, есть Бог, испытывающий боль. Поэтому боль Бога не есть только боль Бога Сына или только Бога Отца, но боль двух Лиц, которые сущностно одно»⁶⁷. Корейский теолог Дж. Ли⁶⁸ рассуждает о страдании Бога в контексте концепции *инь-ян*. Нигериец А. Ннамани⁶⁹ говорит об импликациях пассивизма в условиях третьего мира. Среди других сторонников пассивистского подхода помимо вышеперечисленных авторов (Пеликан, впрочем, в их число не входит) можно выделить Б. Браснетта⁷⁰, М. Саро⁷¹, П. Фиддса⁷², Дж. Холлмана⁷³, при том, что они совсем необязательно согласны друг с другом и пишут в разных жанрах. В рамках этого исследования невозможно уделить внимание всем разновидностям пассивизма, но можно в целом констатировать, что в современной философской теологии и религиозной мысли представление о бесстрастном Боге не только не выглядит очевидным, но с ходу отбрасывается сторонниками ставшего популярным «открытого теизма». Противоположная точка зрения была представлена меньшинством. В первой половине 20 века трудно назвать кого-либо из тех, кто бы брался рационально отстаивать такую позицию в ответ на рост пассивистских настроений в среде теологов, кроме барона фон Хюгеля,⁷⁴ рассуждения которого выглядят сейчас достаточно наивно. Немногочисленные современные адепты, среди которых можно упомянуть последователя подхода

⁶⁶ McWilliams W. *The Passion of God*. Macon, GA, 1985. P. 100.

⁶⁷ Kitamori K. *The Theology of the Pain of God*. Richmond, VA, 1965. P. 115.

⁶⁸ Lee J.Y. *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*. The Hague, 1974. P. 9.

⁶⁹ Nnamani A.G. *The Paradox of a Suffering God: On the Classical Modern-Western and Third World Struggles to Harmonize the Incompatible Attributes of the Trinitarian God*. Frankfurt am Mein, 1994.

⁷⁰ Brasnett B. *The Suffering of the Impassible God*. London, 1928.

⁷¹ Sarot M. *God, Passibility and Corporeality*. Kampen, 1992.

⁷² Fiddes P. *Creative Suffering of God*. Oxford, 1988.

⁷³ Hallman J.M. *The Descent of God*. Eugene, OR, 1991; Hallman J. M. *The Coming of the Impassible God*. Piscataway, NJ, 2007.

⁷⁴ Hügel F. *Suffering and God. Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*. 2 series. London, 1926. P. 165–213.

Фомы Аквинского Т. Вейнанди⁷⁵, православных авторов Д. Б. Харта⁷⁶ и П. Гаврилюка⁷⁷, Д. Кастело⁷⁸ (последний, впрочем, пытается согласовать концепцию бесстрастия Бога с сильными сторонами пассивизма), похожи на спартанцев, занявших круговую оборону в последней отчаянной схватке.

Противостояние между сторонниками пассивизма и импассивизма обострилось в последние годы⁷⁹, что можно наблюдать, например, по ремаркам, попавшим в некоторые доклады посвящённой данной теме конференции, прошедшей в колледже Провиденс в 2007 г.⁸⁰.

Наша работа многим обязана тем из этих авторов, кто предпринял усилия написать на тему бесстрастия в античной философии. Холлман и Гаврилюк могут быть совершенно не согласны между собой, но у обоих можно найти ценные наблюдения и интерпретации текстов. Однако, сам подход, подразумевающий занятие определённой позиции ещё до начала исследования (Холлман пишет с позиции «теологии процесса», а Гаврилюк – с позиции христианской православной догматики), влияющий даже на саму выборку текстов для исследования, с нашей точки зрения не вполне удовлетворяет критериям

⁷⁵ Weinandy T.G. *The Immutability and Impassibility of God*; Weinandy T.G. *Does God Change?* Still River, MA, 1985; Weinandy T.G. *Does God Suffer?* Целенаправленную критику позиции Вейнанди см. в Sarot M. *Does God Suffer? A Critical Discussion of Thomas G. Weinandy's Does God Suffer?* [Электронный документ] *Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion*. 1 (1), 9. URL: <https://pure.uvt.nl/portal/files/1509208/doesgodsuffer.pdf> (Дата обращения: 18.11.2017).

⁷⁶ Hart D.B. *No Shadow of Turning: On Divine Impassibility* // *Pro Ecclesia*. 2002. Vol. 11. P. 184–206.

⁷⁷ Gavriilyuk P.L. *The Suffering*; Gavriilyuk P.L. *God's Impassible Suffering in the Flesh: The Promise of Paradoxical Christology* // *Divine Impassibility and the Mysery of Human Suffering*. Grand Rapids, MI, 2009. P. 127–149.

⁷⁸ Castelo D. *The Apathetic God. Exploring the Contemporary Relevance of Divine Impassibility*. Eugene, OR, 2009.

⁷⁹ На русском языке небольшое обсуждение полемики представлено в обзоре православного автора В.И. Немыченкова: Немыченков В.И. *Доктрина страдающего Бога в современном христианском богословии* // *Церковь и время. Научно-богословски и церковно-общественный журнал*. 2016. Т. LXXV. С. 55–82. Любопытно, что Немыченков объясняет современный пассивизм характерными особенностями западного богословия (Там же, с. 62), никак не объясняя тот факт, что едва ли кто из пассивистов может превзойти по «западничеству» используемого им же (Там же, с. 64–66) классического томиста Т. Вейнанди.

⁸⁰ Материалы конференции опубликованы в сборнике Keating J.F., White. Th.J., eds. *Divine Passibility and the Mystery of Human Suffering*. Grand Rapids, 2009. Серьёзными расхождениями, в частности, характеризуются взгляды Т. Вейнанди и Р. Дженсона.

историко-философского исследования⁸¹, приводит к догматизму и схематичности представления позиций сторон.

Поясним, что мы имеем в виду. В целом представляется возможным констатировать наличие различных основополагающих исторических парадигм или концептуальных схем философской теологии в отношении бесстрастия либо претерпевания Бога.

1. Античная философская теология. Бесстрастие Бога (это положение будет обосновано в следующем разделе данной главы). Человек при этом должен стремиться к бесстрастию либо умеренности в отношении страстей⁸².
2. Традиционная христианская парадигма⁸³. Бесстрастное страдание Бога, то есть, бесстрастие Бога, но также и страдание Бога Сына по плоти как одного из Троицы. На уровне людей реализуется в преодолении страданий посредством страдания же, а именно, мученичества, подвига подвижничества, пребывания в вере.
3. Современный пассивизм. Бог подвержен страданию *simpliciter*. Люди страдают, но их Бог сострадает им и страдает вместе с ними в их страданиях, стараясь тем самым облегчить их участь. Страдание людей неизбежно, но смягчается осознанием того, что Бог страдает тоже.

Собственно, каждая концептуальная схема может претендовать на внутреннюю непротиворечивость. Проблемы начинаются, когда представители третьего лагеря, а именно, пассивизма, совершают подмену тезиса, делая из предыдущей традиции мальчика для битья. Например, утверждается, что «идея

⁸¹ Ср. критический отзыв М. Сапо (Sarot M. Review of «The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought by Paul Gavriluk». *Vigiliae Christianae*. 2006. Vol. 60. № 2. P. 233–238), где он представляет позиции оппонентов как выделяющих «плохих парней» и «хорошей парней» в истории философии и теологии, где решение, кто «плохой», а кто «хороший», всецело зависит от пристрастий самих исследователей.

⁸² Dillon J. M. *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in a Later Greek Ethics // The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. Variorum: 1990. P. 508–517.

⁸³ Под этим имеется в виду в первую очередь нормативная христология Вселенских соборов, хотя очевидно, что к христианам себя причисляют и представители других парадигм.

бесстрастия Бога гарантирует несправедливый социальный порядок»⁸⁴. Подобные рассуждения зачастую сводятся к социальной демагогии и могут быть обращены против самих пассивистов.

Так, можно сказать, что в то время как традиционная картина мира подразумевает иерархию страдания, любой страдающий человек может видеть свет в конце тоннеля, полагая, что преодолевший страсти бесстрастный Бог наделит бесстрастием и его в будущей жизни, и на основании этого надеяться на то, что его положение может измениться к лучшему уже здесь и сейчас (а если даже нет, то это временно). Раб может быть отпущен на свободу, представитель третьего мира – попытаться стать частью «золотого миллиарда», больной – находить поддержку в том, что ему оказывает помощь врач, который думает о том, как помочь, вместо того, чтобы быть озабоченным собственной болезнью. Пассивизм же не обещает подобного решения, но предлагает утешиться тем, что власть предержащему также плохо, и он способен сострадать и разделять боль полагающегося на него человека. Однако, больному человеку прежде всего хочется победить болезнь, он хочет, чтобы его страдание по возможности прекратилось (если только он не получает своеобразное удовольствие от самого факта страдания).

Д. Б. Харт возражает против пассивистского желания понять Бога в свете Освенцима, полагая, что при такой трактовке Бог превращается скорее в метафизическое основание Освенцима⁸⁵. Можно пойти дальше и сказать, что в предельной конструкции пассивизма идея Бога вполне может быть сведена к всеобщему страданию в смысле квазиплатоновского реализма.

В одной из своих последних лекций, обращённой к Научной Академии Паллиативной Медицины в Болонье, Умберто Эко отметил, что современный мир пытался преодолеть боль, однако страдание в этой жизни неизбежно, а, значит, осознание цели страдания может само по себе принести облегчение страдающему

⁸⁴ Christensen P.G. «Dieu, sa vie, son oeuvre»: Jean D'ormesson's Attack on Apatheia as a Quality of God. *Literature and Theology*. 1994. Vol. 8, iss. 4. P. 413.

⁸⁵ Hart D.B. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, MI, 2003. P. 160.

индивиду⁸⁶. Если сегодня страдающего человека убеждают в том, что он и будет продолжать страдать и для этого, если понадобится, надо представлять и Бога, по саркастическому выражению П. Гаврилюка, как «перманентного мазохиста»⁸⁷, то концепция бесстрастия Бога в христианском дискурсе поздней античности скорее подчёркивала способность Бога (как пострадавшего и победившего страсти) поддерживать искушаемых людей: упор делался не на соучастие Бога в страдании, а на торжество над страстями⁸⁸.

Можно ли сказать, что современный пассивизм возрождает сентименты античной мифологии и религии с их подверженными страстям и страданиям божествами? Или что христианская мысль действительно недостаточно критично восприняла догмы античности и тем самым сделала опасный реверанс в сторону неоплатонизма против христианского акцента на важности телесного существования, обусловленного верой в Боговоплощение и будущее воскресение тела? С другой стороны, справедливо ли заключение, что позиции классических сторонников бесстрастия Бога, особенно тех, кто брал библейский нарратив за основу (Кирилл Александрийский с его акцентом на Ин 1:14 и Фил 2:5–11) и более умеренных современных пассивистов не столь различаются, как это выглядит ввиду неодинаковых точек отсчёта и отчасти различной терминологии? Иначе говоря, имеется дилемма: усматривать ли здесь жёсткую дихотомию, либо же позиции сторон могут быть некоторым образом согласованы, а терминологическое различие объяснено в первую очередь культурным контекстом. Эти вопросы требуют дополнительного осмысления, которое редко можно встретить в предельно заострённой полемике на тему пассивизма.

В то время как нельзя игнорировать обширный корпус исследований в русле пассивизма, созданный в рамках разработки современной догматики, необходимо ещё раз отметить, что приверженцы данного подхода берут на себя

⁸⁶ Eco U. *Riflessioni sul dolore*. Bologna, 2014. P. 40, 47.

⁸⁷ Gavriilyuk P.L. *The Suffering*. P. 7.

⁸⁸ Young F. M. *Apathos Epathen: Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross // Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*. Oxford, 2014. P. 92.

труд выносить суждения (как правило, острокритические) о положении дел в раннехристианской мысли в отношении концепции бесстрастия Бога или по крайней мере руководствуются имплицитным принятием соответствующих установок.

Однако, догматизм и схематичность представления позиций сторон несомненно вредны. С нашей точки зрения, метафизические озабоченности 20 и 21 столетий скорее запутывают, нежели проясняют сложную сцену Античности, руководствуясь совсем иной концептуальной схемой по сравнению с той, что была в ходу у участников тогдашнего дискурса. Очевидной совместимости или очевидного перехода между действительно разными концептуальными схемами, представленными в истории теологии, судя по всему, не существует. В этом смысле, догматический подход к проблеме бесстрастия Бога и теопасхизма в Поздней Античности – ложный след.

Таким образом, в этом разделе выявлено, что в современном дискурсе о бесстрастии и претерпевании Бога в Поздней Античности преобладает, к сожалению, тенденциозный подход, что усугубляется тем, что представители концептуальной схемы современности рассуждают о принципиально иной эпохе, не до конца осознавая крайне субъективный характер этих суждений. В нашем исследовании мы постараемся избежать такого однобокого подхода, в рамках которого попытки христианского философствования рассматриваются исключительно через призму «тяжелого наследия» античной философии.

1.1.3 Античная философская критика примитивного антропоморфизма греческой мифологии и религии

С учетом поставленной задачи – установить на основании имеющихся текстов наличие либо отсутствие концепции бесстрастного страдания в античной философии (при том, что такая концепция, несомненно, присутствовала в христианской мысли Поздней Античности и Средневековья) – мы рассмотрим, во-первых, каким было представление о бесстрастии либо претерпевании Бога в

античной философской теологии, а во-вторых, встречалась ли где-либо концепция «бесстрастного страдания» за пределами теологии.

В попытке установить наличие либо отсутствие общего положения о бесстрастии бога в античной философии нужно отделить популярные представления о богах, характерные для дофилософского эпоса, мифологии, религиозных выражений от так называемого «Бога философов».

Греческая традиционная религия подразумевала страсти и претерпевание богов⁸⁹. Ф. Кессиди отмечает, что «греческая мифология быстрее других прошла стадию зооморфизма и пришла к антропоморфизму»⁹⁰. Э. Доддс отмечает роль «культуры стыда» в перенесении таких страстей как раздражение и гнев с людей на богов⁹¹.

Πάθος был присущ людям и олимпийским богам, философы же постарались максимально дистанцироваться от приписывания претерпевания богу. Более всего в этом преуспел Ксенофан, который обвинил Гесиода и Гомера в приписывании богам антропоморфных страстей, таких как стремление к воровству, блуд и обман (Sextus Empiricus M. IX.193)⁹². Ссылаясь на Ксенофана, Климент Александрийский отмечает, что греки представляют богов не только антропоморфными, но и подверженными страстям (ἀνθρωποπαθεῖς), изображая их внешне подобными себе (Strom. 7.4.22.1)⁹³. Используя *reductio ad absurdum*, Ксенофан высмеивает антропоморфизм под видом зооморфизма в знаменитом примере: если бы кони и быки умели рисовать, они также сделали бы богов похожими на себя (Strom. 5.109.3)⁹⁴! Сам же Ксенофан, выступая против олимпийской религии, измыслил бога, по словам Тимона из Флиунта, «непохожего на людей ... неуязвимого (ἀσκηθῆ)» (Timon fr. 60); согласно

⁸⁹ Лосев А.Ф. Гомер. М., 2006. С. 357–364; Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003. С. 53.

⁹⁰ Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб., 2003. С. 52.

⁹¹ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 54.

⁹² Секст Эмпирик. Против учёных // Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1975. С. 276.

⁹³ Климент Александрийский. Строматы. Т. 3. СПб., 2003. С. 207 (= 21 B16. DK; здесь и далее пагинация текстов досократиков дана по изд.: Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; hrsgb. v. W. Kranz. Berlin, 1951–1952. Bd. I–III.).

⁹⁴ Климент Александрийский. Строматы. Т. 2. СПб., 2003. С. 210 (= 21 B16 DK).

интерпретации этого текста Секстом Эмпириком (Р. 1 224) – «бесстрастного и неизменного» (ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον)⁹⁵.

Платон, первым использовавший понятие теологии и попытавшийся разработать для неё правильную основу⁹⁶, в «Государстве» также подвергает критике олимпийских богов за их антропоморфизм. Мифы содержат не только истину, но и ложь; такие «кем попало выдуманные мифы» (Р. II, 377b)⁹⁷ надлежит отвергнуть без колебаний. Гесиод и Гомер составили для людей лживые сказания (Р. II, 377d)⁹⁸. В упрёк им Платон ставит то, что они «плохо изображают» богов, боги не похожи здесь на самих себя. Мечь, претерпевание мучений, козни, раздоры, сражения – вот список упрёков, вот что изображать недостойно (Р. II, 378)⁹⁹. Такие изображения никак не могут помочь в воспитании стражей.

Было ли мнение Платона о важности утверждения бесстрастности Бога типичным для последующей истории философии? Сексту Эмпирику принадлежит утверждение, что «философское положение (δόγμα) признаёт, что божество не доступно страданиям (ἀπαθές)»¹⁰⁰. Однако, недавно П. Гаврилюк поставил под вопрос универсальность представления о бесстрастности божества среди греческих философов. По его мнению, за ними можно признать только общность убеждения в необходимости коррекции взгляда поэтов на страсти богов. Соответственно, «наблюдение Секста Эмпирика, что философы согласны в том, что боги бесстрастны, стоит толковать в свете этого общего пожелания», а не «в том смысле, будто бы боги статичны и лишены эмоций, а потому безучастны к делам людей»¹⁰¹.

⁹⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. С. 166. В этом русском переводе ἀπαθῆ передан как «неаффицируем».

⁹⁶ Месяц С. Теология поэтов и теология философов. [Электронный документ] // URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats.pdf> (дата обращения: 15.05.2018)

⁹⁷ Платон. Государство // Собр. соч. в 4-х томах. Т. 3. М., 1994. С. 140.

⁹⁸ Там же, с. 141.

⁹⁹ Там же, с. 141–142.

¹⁰⁰ Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений 1.162 // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1976. С. 239.

¹⁰¹ Gavrilyuk P.L. The Suffering. P. 35.

Итак, установив, что боги мифологии и народной религии были подвержены страстям, мы далее приступим к рассмотрению того, было ли универсальным принятие бесстрастия Бога в античной философской теологии. Соответственно, в следующем разделе мы попробуем в первом приближении оценить имеющиеся ключевые свидетельства на этот счёт и выразить мнение по этому вопросу. Если среди философов имелось общее представление о бесстрастии бога, то взаимодействующая с философией христианская теология могла либо отвергать, либо принимать (полностью или частично) это положение. Если же такого взгляда не имелось, то христианский взгляд был лишь одной из опций в мире философского теологического плюрализма.

1.1.4 Обзор мнений различных философских школ относительно концепции бесстрастия Бога

Приводимый обзор не ставит целью дать максимально подробное освещение; нам важно оценить наиболее существенные свидетельства, после которых, как мы полагаем, общая картина будет достаточно ясна. Учили ли какие-либо философы о подверженности Бога страданию наряду с или взамен признания его бесстрастия или же концепция бесстрастия Бога была универсально распространена? Приведём обзор мнений на этот счёт, начиная от досократиков и заканчивая неоплатонизмом.

Среди досократиков обращает на себя внимание выражение Демокрита о бесстрастных и неизменных атомах (*ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα* [ἄτομα]) (55 A 44. DK). Согласно реконструкции А. Мурелатоса, свойство «бесстрастия» атома можно понять в двух смыслах: (1) атом не подвержен внутреннему изменению и всегда пребывает в одном и том же состоянии, (2) атом не подвержен никакому изменению при взаимодействии с другими атомами, существование которых в таком случае очевидным образом подразумевается.¹⁰² Таким образом, никакой

¹⁰² Mourelatos A. P. D. *Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology / Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought / Themes from the Work of Richard A.*

атом не способен воздействовать на другой атом, что позволяет каждому атому сохранять форму и абсолютное отличие от прочих атомов¹⁰³.

Применительно к милетской школе рассуждать о теологии не представляется возможным, кроме того, сами натурфилософские представления милетцев о началах (возмещение ущерба стихий друг другу за причинение вреда у Анаксимандра, сгущение и разрежение воздуха у Анаксимена) подразумевают их своеобразное «претерпевание».

По-другому обстоит дело в случае философии Парменида. Здесь появляются попытки приписать сущему отсутствие претерпевания. Мы в особенности имеем в виду такие приводимые им в В 8.1–5 DK знаки сущего как «нерождённое» (ἀγένητον), «негибнущее» (ἀνώλεθρον) и неподвижное (ἀκίνητον). Независимо от того, был ли интерес самого Парменида обращён к субстанциональному сущему или же к формированию принципов правильного мышления, как полагает М.Н. Вольф¹⁰⁴, его аргументация в дальнейшем была использована для обоснования концепции бесстрастия высшего начала. Сущее не выходит в событийное поле, не покидает своих границ, иначе говоря, не *инаковееет*¹⁰⁵. Парменид, можно сказать, стоит на подступах к формулированию бесстрастия «Бога философов», закладывает методические основания, которые найдут применение в философской теологии Платона и Аристотеля.

Так, в платоновском «Пире» Диотима говорит Сократу, что боги блаженны и прекрасны, а Эрот менее, чем бог, потому что «не отличаясь ни добротой, ни красотой, он вожделеет к тому, что у него нет» (Smp 202 c-d)¹⁰⁶, что имплицитно подразумевает, что бог не имеет страстей как ни в чём не нуждающийся.

В «Софисте» в процессе развития идеи о пяти родах сущего чужеземец утверждает, что «всё, обладающее по своей природе способностью (δύναμις) либо воздействовать на что-то другое (εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον), либо испытывать хоть

Sorabji. Oxford, 2005. P. 47.

¹⁰³ Ibid, p. 51.

¹⁰⁴ Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб., 2012. С. 313–314.

¹⁰⁵ Там же, с. 317.

¹⁰⁶ Платон. Пир. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1993. С. 112.

малейшее воздействие ($\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\ \lambda\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$), пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — всё это действительно существует» (Soph 247e)¹⁰⁷. В итоге чужеземец и Теэтет приходят к понятию движения и покоя как двух из родов сущего. Представитель теологии процесса Холлман, привлёкший наше внимание к этому тексту, полагает, что Платон здесь готов отказаться от представления о покое в пользу «другого понимания сущего как способности оказывать и принимать воздействие»¹⁰⁸. Здесь он усматривает «реляционную концепцию сущего, которая при дальнейшем рассуждении привела бы к другому представлению о Боге», под которым Холлман имеет в виду допущение претерпевания Бога. Такой переход Холлмана от реляционной концепции сущего к пассивизму не оправдан и является произвольным его рассуждением, не имеющим прямого отношения к самому «Софисту».

В вышеупомянутом рассуждении в «Государстве» Платон подвергает уничижительной критике богов поэтов за их изменяемость и за то, что они являются людям в человеческом облике (R. II 381d). То, что находится в наилучшем состоянии, менее всего подвергается изменению под воздействием другого. Бог — наилучшее во всех отношениях, поэтому он не подвержен изменению под воздействием иного, сам же он, «будучи в высшей степени прекрасным и превосходным», может превратиться только во что-то худшее, что абсурдно. Поэтому бог неизменен и бесстрастен (R. II 380d–381d).

Согласно свидетельству Аристотеля в трактате «О душе», Анаксагор говорил про «бесстрастный ум» ($\tau\acute{o}\nu\ \nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\eta}$) (59 A 56. DK). Приведя это мнение Анаксагора, Аристотель продолжает далее уже собственное рассуждение о бесстрастности ума:

«И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью ($\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma,\ \tau\tilde{\eta}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$). ... этот ум ничему не подвержен; ум же,

¹⁰⁷ Платон. Софист. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. С. 316.

¹⁰⁸ Hallman J.M. The Descent of God. P. 6.

подверженный воздействиям, преходящ (τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός), и без деятельного ума ничего не может мыслить» (De an. III.5 430a)¹⁰⁹.

Если в «О Душе» речь идёт о человеческом уме, который, возможно, как то и связан с высшим в его бесстрастном аспекте (сама неопределённость формулировок этой книги создаёт здесь простор для интерпретаций), то в 12 книге «Метафизики», где расположено основное теологическое рассуждение Аристотеля, высказывания становятся гораздо более определёнными.

Согласно Аристотелю, Бог (θεός) есть ум (νοῦς), пребывающий в максимальном блаженстве (Metaph. XII.7 1072b). Ум «бесстрастен и неизменен» (ἀπαθές καὶ ἀναλλοίωτον) (Metaph. XII.7 1073a). Ум не меняется, потому что любое изменение для него как совершенного было бы изменением к худшему, то есть, движением, которое Аристотель напрямую связывает с изменением. Соответственно, Бог Аристотеля как ум есть бесстрастный недвижимый движитель. Он мыслит сам себя, его мышление есть самозамкнутое «мышление о мышлении» (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις) (Metaph. XII.9 1074b). Судя по тому, что такая возвратность мышления не приводит Аристотеля к заключению о том, что ум претерпевает хотя бы в некотором смысле, он совершенно отделяет мышление ума, тождественного предмету мышления, от любого другого акта мышления, которое характеризуется последовательностью¹¹⁰.

Для божественного ума мыслить самого себя значит проводить наилучшую жизнь, совершенно свободную от ограничений и внешних влияний. В отличие от людей, верховное существо никогда не устаёт¹¹¹. Таким образом, концепция Бога как недвижимого движителя подразумевает бесстрастность как отсутствие претерпевания от чего-либо внешнего и какого-либо внутреннего движения.

¹⁰⁹ Аристотель. О душе. Сочинения в четырёх томах. Том 1. М., 1976. С. 436.

¹¹⁰ См. Д. Брэдшоу (Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 68 и далее) относительно трудностей, с которыми столкнулся Аристотель в попытке сохранить баланс между простотой ума и его бесстрастием. Даже если принять вывод Брэдшоу об одновременной трансцендентности и имманентности ума (Там же, с. 74), такое понимание не отвергает полного его бесстрастия.

¹¹¹ Watson G. The Problem of the Unchanging in Greek Philosophy // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 1985. Vol. 27. S. 62.

Перейдём к рассмотрению эпикурейской философии. Эпикурейское понимание $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ неразрывно связано с телесным ощущением удовольствия или боли¹¹². Испытывание удовольствия возможно ввиду контраста с предыдущим состоянием. Это не относится к богам, что следует из теологического рассуждения Эпикура в Письме к Менекею: «Прежде всего верь, что Бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нём лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство»¹¹³. Божественное блаженство заключается в отсутствии внешнего воздействия, иначе говоря, в бесстрастности как неспособности потерять это блаженство и отсутствии необходимости в приобретении блаженства. В этом смысле бессмысленно говорить о богах как подверженных страстям: «Богам чуждо страдание, ничто не вызывает у них радости и не накладывает на них страдания извне» (Usener Fr. 99)¹¹⁴. Какой-либо вовлечённости в мир людей такое представление о божественном бесстрастии не подразумевает. Более того, любая другая трактовка немедленно поставила бы серьёзнейший вопрос о теодицее: ведь если о Боге мыслится как о способном к взаимодействию с миром, то продолжающееся существование зла в мире приводит к неизбежной дилемме, что Бог либо бессилён (*imbecillis*), либо завистлив (*invidus*), либо и то, и другое, ничто из чего не приличествует Богу (Usener Fr. 374)¹¹⁵ и не согласуется с его бесстрастием.

Пожалуй, применительно к античной философии понятие $\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ более всего ассоциируется именно со стоиками. В отличие от перипатетиков, которые в поисках «золотой середины» учили об умеренности в отношении страстей ($\mu\epsilon\tau\rho\upsilon\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$), стоики настаивали на достижении бесстрастия. Дж. Диллон указывает на то, что с развитием концепции $\epsilon\upsilon\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ различия двух школ свелись

¹¹² Glidden D. K. Epicurus on Sense-Perception // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. № 4. P. 300.

¹¹³ Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 316.

¹¹⁴ Usener H. Epicurea. Lipsia, 1887. S. 133.

¹¹⁵ Ibid., S. 253.

к минимуму и были в основном обусловлены их разными взглядами на строение души, неделима ли она или же двух- или трёхчастна¹¹⁶. Н. Титаренко идёт дальше и говорит, что «понятия «μετριπάθεια», «εὐπάθεια» и «ἀπάθεια» оказываются очень близкими по смыслу, а иногда и полностью взаимозаменяемыми»¹¹⁷.

У стоиков было развито учение о «страстях», от которых нужно избавляться. Как стоики понимали страсть? «Согласно Зенону, страсть в собственном смысле есть неразумное и противное природе движение души (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνητος), или чрезмерно сильное влечение» (DL VII 110 = SVF (ФРС) I 205). Главных страстей, как говорят Гекатон... и Зенон в книге «О страстях», четыре рода: скорбь, страх, вожделение и наслаждение» (DL VII 110 = ФРС I 211).

Таким образом, для стоиков ἀπάθεια – идеал, к которому нужно стремиться, для чего необходимо обуздать и в конце концов избавиться от вышеупомянутых страстей. Поскольку по представлениям стоиков миром управляет λόγος (разум, закон) как безличностная сила, очевидно, что приписывать предельно рациональному божеству стоиков иррациональные антропоморфные страсти бессмысленно: «[В определении страсти] слова «неразумное» (ἄλογον) и «противоприродное» используются не в обычном значении, но «неразумное» означает «не повинующееся разуму» (ἀπειθές τῷ λόγῳ) ... И «противоприродное» используется в определении страсти в смысле «происходящее вопреки верному и согласному с природой разуму (τὸν ὀρθόν καὶ κατὰ φύσιν λόγον)» (Stob ecl II 89,4 W = ФРС III 389).

Гаврилюк настаивает, что из этого вовсе не следует, что само божество стоиков было бесстрастным, как считают пассивисты. Выделяя два вида представлений стоиков о божестве – (1) безличностное, активное, разумное и телесное начало, действующее семинально в пассивной материи, и (2) демоны как неантропоморфные силы, участвующие в делах людей, слышащие молитвы и

¹¹⁶ Dillon J. Metriopatheia and Apatheia. P. 508–517.

¹¹⁷ Титаренко Н.И. Эволюция представлений о душе в стоической философии: от рационального к иррациональному. [Электронный документ] // URL: https://nsu.ru/classics/bibliotheca/titarenko_stoics.pdf. (дата обращения: 15.05.2018)

отвечающие на них – Гаврилюк утверждает, что в рамках обоих подходов проблема божественных чувств просто не ставится¹¹⁸.

Однако, вопрос заключается не в возможности наличия чувств у божества стоиков, но в самом наличии концепции божественного бесстрастия. И здесь имеющиеся у нас свидетельства явно противопоставляют претерпевание материи и бесстрастие бога. По свидетельству Диогена Лаэртца, «Начал во всём сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, то есть вещество, а деятельное – разум, в ней содержащийся, то есть бог» (DL VII 134 = ФРС I 85). Об этом же говорит Секст Эмпирик в его критике стоиков: «Стоики, признавая два начала – бога и инертную материю, принимают, что бог действует, а материя страдает и [им] направляется» (Adv. Math. IX)¹¹⁹. Он показывает невозможность постулирования претерпевания божеством, «ибо божественная природа несовместима со страданием и мучением, ибо всё страждущее смертно»¹²⁰.

В этом смысле вполне уместно говорить о бесстрастии божества стоиков, хотя бы потому, что ему нельзя приписать страсти; своеобразие теологических особенностей стоиков, обусловленное самим отличием их философии от конкурирующих систем, не отменяет этого простого положения.

Наш короткий экскурс в античную философию приводит нас к неоплатонизму как последней вершине античной мысли. Даже если не соглашаться с известным замечанием А. Уайтхеда, что вся европейская философия представляет собой комментарий к Платону, то в качестве такового в любом случае следует признать саму платоническую традицию.

По словам Дж. Диллона, в эпоху среднего платонизма преобладала проблематика природы и Бога как высшего начала¹²¹. Позднейшая эллинистическая философия характеризуется синкретизмом, поэтому наряду с

¹¹⁸ Gavrilyuk P.L. The Suffering. P. 29.

¹¹⁹ Секст Эмпирик. Против учёных. Т. 1. С. 245.

¹²⁰ Там же, с. 256.

¹²¹ Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 н.э. СПб., 2002. С. 57.

очевидным влиянием Платона исследователю всегда приходится учитывать взаимодействие средних платоников с идеями перипатетиков и стоиков.

При этом средний платонизм и затем неоплатонизм упрочивает своё место в качестве основной школы Поздней Античности. В платонизме этого периода представление о неизменности и бесстрастии Бога является общим местом, достигая высшей точки в учении Плотина, который выстраивает строгую иерархию бытия, где всё бестелесное бесстрастно, что мы особо рассмотрим в следующем разделе нашего исследования.

Было ли мнение поздних платоников о божественном бесстрастии сравнительно новым представлением в философской теологии, как полагает Гаврилюк¹²²? На этот вопрос можно дать положительный ответ только в том случае, если под новым развитием понимать место бесстрастия в специфической картине мира неоплатонизма. Плотин не придумал божественное бесстрастие, но проработал эту устоявшуюся в античной философии концепцию и распространил бесстрастие на большее число сущностей в его иерархической системе. Было ли бесстрастие Единого Плотина большим, чем бесстрастие космического ума Аристотеля или безличностного божества стоиков? Едва ли. Мы хотим сказать, что бесстрастие не может быть большим или меньшим. Оно либо есть, либо его нет. Даже малейшее нарушение бесстрастия уничтожает бесстрастие как таковое. Нельзя быть отчасти бесстрастным, так же как женщине нельзя быть отчасти беременной.

Вышесказанное позволяет прийти к резюме в свете изученных данных. Мы показали, что у философов имелось общепринятое представление о бесстрастии Бога; оно отличалось от антропоморфизма богов мифологии, религии, мистериальных культов. К Богу нельзя отнести не только претерпевание от чего-либо внешнего, но так же и эмоции, поскольку блаженство ума Аристотеля или богов Эпикура постоянно и не подразумевает какого-либо изменения. Расхождения же между самими философами были частностями, обусловленными

¹²² Gavriilyuk P.L. The Suffering. P. 34.

различиями между их системами в целом¹²³. Мнение средних и неоплатоников о бесстрастии не было чем-то принципиально новым, идущим вразрез с предыдущей традицией мысли, что, конечно, не отменяет возможности того, что особенности подхода неоплатоников оказали значительное воздействие на последующую философскую традицию.

Таким образом, столь распространённое в христианских текстах Поздней Античности и Средневековья понятие «бесстрастного страдания» Бога (или одновременное признание страдания Бога наряду с утверждением его полного бесстрастия) не может иметь своим основанием положения классической античной философской теологии, которая жёстко настаивала на полном бесстрастии Бога. Однако, если расширить зону поиска в попытках отметить философские следы этой концепции за пределами узкотеологических мест в текстах античных философов, двигаясь, так сказать, в сторону чувственновоспринимаемого мира, мы придём к несколько иным результатам. В другой проблемной области те же вопросы могут представать в ином свете. Соответственно, в следующем разделе данной главы мы обратимся к психологическим трактатам Плотина.

1.2 Бесстрастная страсть души в философии Плотина и неоплатоников

1.2.1 Соединение души и тела как проблема в философии Плотина

Итак, беглый обзор понятия ἀπάθεια в античной философии выявил, что представление о бесстрастии божества было общепринятым в древнегреческой мысли, хотя конкретные имплементации этого представления были разными в философских школах платоников, стоиков и перипатетиков, что едва ли можно признать удивительным.

¹²³ *Contra* Gavriilyuk P.L. The Suffering. P. 35–36.

Античные философы увязывали понятие бесстрастия Бога с его бестелесностью¹²⁴ в противовес олимпийской религии или народным мистериальным культам эллинистического периода. В своей монографии, посвящённой взаимоотношению философии Плотина и патристики, А. В. Ситников выражает мнение, что отцы церкви при раскрытии догмата боговоплощения «в течение нескольких столетий создавали терминологию, понятия, образы, которые отсутствовали в античной философии»¹²⁵. Но одно дело – признание очевидного факта, что «Бог философов» не подразумевал воплощения, и совсем другое – утверждение на этой основе, что в патристике терминологический и концептуальный аппарат для выражения этого учения пришлось создавать, что называется, «с нуля».

Где в античной философии нематериальная субстанция совмещается или соприкасается с материальной, телесной? Такая проблематика возникала при рассмотрении вопроса о соединении души и тела в человеке. Поэтому в качестве промежуточного этапа между античной философской теологией с её представлением о бестелесности и христианской теологией с её акцентом на воплощении, в котором происходит соединение духовного с материальным, мы полагаем уместным рассмотреть учение Плотина о душе в попытке определить, не прольёт ли оно свет на осмысление специфики христианского учения о воплощении в патристике. Принципиальным текстом, который отсылает к интересующей нас проблематике и в котором уже в явном виде затрагивается совмещение бесстрастия и претерпевания, будет Епн. 3.6 «О бесстрастии бестелесных». Соответственно, во второй главе работы мы, во-первых, затронем проблематику соединения души и тела в философии Плотина, ссылаясь на тексты из разных трактатов. Во-вторых, мы предметно разберём принципиальный для нас текст Епн. 3.6.1-5, особо подчёркивая понятие «бесстрастной страсти». В-

¹²⁴ См., например, Kenny A. *God of the Philosophers*. Oxford, 1979. P. 124.

¹²⁵ Ситников А.В. *Философия Плотина и традиция христианской патристики*. СПб., 2001. С. 184.

третьих, развитие платоновской концепции бесстрастия бестелесных будет отмечено у таких неоплатоников как Порфирий, Ямвлих и Прокл.

Существует множество подходов к философии Плотина, испытавшей в 20 веке возрождение исследовательского интереса. Что считать основным понятием в философии Плотина, тем краеугольным камнем, на котором выстраивается монументальное здание его системы: Единое¹²⁶, учение о человеке¹²⁷, свободу¹²⁸? Так или иначе, эти понятия теснейшим образом связаны. Если рассматривать философию Плотина как разновидность практической системы, своего рода практическое руководство к действию, то тогда можно сказать, что во главе угла для него стоит вопрос о месте и предназначении человека в этом мире, о поиске пути к Единому, возвращении к нему в обретении максимальной свободы. Для нахождения ответа на этот вопрос понимание природы души имеет первостепенное значение.

Согласно Дж. Диллону, во всей философской схеме Плотина именно теория души получает наибольшее развитие. Душа у Плотина выступает посредником между трансцендентным и чистым миром ума и имманентным и испорченным материальным миром¹²⁹. По словам самого Плотина, душа «занимает среднее положение среди сущих» (Enn. 4.8.7.6)¹³⁰, граничит с чувственной природой, притом, что она – бог, пусть и последний или наименьший в иерархии умопостигаемого (Enn. 4.8.5.26-27). Бог, который начинает быть в теле (*γίνεται τοῦ*

¹²⁶ Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 31 и далее.

¹²⁷ Trouillard J. La purification plotinienne. Paris, 1955. P. 12. Цит. по: Лега В.П. Плотин, патристика и современность. Апологетические очерки. М., 2002. С. 13.

¹²⁸ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. СПб., 2007. С. 39–43.

¹²⁹ Dillon J. Ennead III.5: Plotinus' Exegesis of the Symposium Myth // Agon. 1969. Vol. 3. P. 26. Цит. по: Plotinus. Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless. Tr. and com. B. Fleet. Oxford, 1995. P. 69.

¹³⁰ Нумерация следует изданию А. Армстронга из Классической библиотеки Лёба: Plotinus. Enneads 1-7. Tr. by A.H. Armstrong. Cambridge, MA, 1988–1995. Существует также перевод всех Эннеад Плотина на русский язык, к сожалению, не вполне удовлетворяющий филологическим критериям: Плотин. Эннеады: в 7 т. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005. Вопрос о среднем месте души как одном из основных положений в философии Плотина – настолько общее место, что он фигурирует и в учебной литературе: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1. Античность. СПб, 1997. С. 247.

σώματος) – вот что такое человек! То, что человек представляет собой соединение души и тела – мысль для античной философии, конечно, совершенно банальная, но Плотин идёт дальше своих предшественников в попытке не только понять природу этого соединения, но попытаться посмотреть на окружающий мир и на само это соединение, так сказать, изнутри.

Ссылаясь на Э. Доддса, С. В. Месяц отмечает, что «Плотин действительно был первым античным философом, который помимо традиционного онтологического деления человеческого существа на душу и тело сделал предметом своего рассмотрения еще и внутреннюю жизнь индивида, открыв свойственные ей феномены самонаблюдения и самосознания»¹³¹. На это у Плотина, судя по всему, имелись личные причины. По замечанию Порфирия, он стеснялся того, что живёт в теле (Plot. 1.1–2)¹³². Сам Порфирий 3 дня дискутировал с Плотиним о том, как связана душа с телом (Plot. 13.11–13)¹³³.

Пребывание души в теле накладывает на неё ограничения, но даже в этом состоянии душа есть нечто большее, чем просто душа, заключённая в тело¹³⁴. Более того, для Плотина скорее тело заключено в душу, чем наоборот (Enn. 4.3.22.9–13). Будет ли уместно сказать тогда, что человек для Плотина в большей степени – вотелесенная душа, чем одушевлённое тело? Пожалуй, да, если учесть, что для Плотина тело – временный попутчик души, инструмент или орудие, которым она пользуется.

Вопрос о соединении души и тела тесно связан с вопросом о страстях, их происхождении и принадлежности. В философствовании о соединении души и тела Плотин неизбежно опирался на труды своих предшественников по этому вопросу, среди которых нужно особо выделить диалог Платона «Тимей» и

¹³¹ Месяц С. Проблема сознания и личности в философии Плотина. [Электронный документ] // URL: https://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats_person%20in%20plotinus.pdf (дата обращения: 15.05.2018)

¹³² Porphyry. On the Life of Plotinus and the Order of his Books / Plotinus. Porphyry on Plotinus. Ennead I. Tr. A. H. Armstrong. Cambridge, MA, 1995. P. 2. (LCL 440).

¹³³ Ibid. P. 38.

¹³⁴ Corrigan K. Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century. Routledge, 2009. P. 60.

трактат Аристотеля «О душе». В Tim 42a-b Платон в рассказе о сотворении демиургом человека подчёркивает, что именно после укоренённости душ в телах в душах зарождается ощущение (αἴσθησις), способное усваивать неизбежные впечатления (παθήματα) тела. Благополучие души и в этой, и в дальнейшей жизни зависит от её умения контролировать такие чувства или страсти, как удовольствие, печаль, страх, гнев и прочие.¹³⁵ По мнению Аристотеля, ощущающая способность души (τὸ αἰσθητικόν) претерпевает от внешних объектов (De an. 5). Согласно Аристотелю, любое ощущение есть то, что воспринимает нематериальные эйдосы (De an. 2.12 424a), причём оно воспринимает их как приходящие от чувственновоспринимаемых объектов (запах, вкус, цвет), но не телесным образом, а как эйдосы, зрением ума, как говорит Полански¹³⁶, κατὰ τὸν λόγον¹³⁷. Аристотель сравнивает это с отпечатком в воске от золотого или медного перстня, в котором нет вещества золота или меди, но только сам отпечаток. Иначе говоря, для Аристотеля страсти есть некоторое свойство души¹³⁸. Согласен ли в этом вопросе Плотин с Аристотелем?

Будучи бестелесной, душа для Плотина проста, а потому не имеет страстей или претерпевания (Enn. 1.1.2)¹³⁹, что очевидно отличается от решения Аристотеля или по крайней мере вносит определённую коррекцию. Откуда тогда берутся страсти? «Присутствие страстей в человеке обусловлено наличием тела», отмечает К. Карбонара при объяснении учения Плотина, при этом «страсть же есть начало порчи (corruzione)»¹⁴⁰. Плотин сам задаётся вопросом о том, как страсти могут быть общими для тела и души (Enn. 1.1.5.3–7).

¹³⁵ Платон. Тимей. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1994. С. 444–445.

¹³⁶ Polansky R. Aristotle's De anima. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 340.

¹³⁷ К. Шилде интерпретирует λόγος здесь как «абстрактно воспринимаемое качество». Aristotle. De anima. Tr., intr. and com. C. Shields. Oxford, 2016. P. 249.

¹³⁸ Cf. Rorty A.O. Aristotle on the Metaphysical Status of «Pathe». The Review of Metaphysics. 1984. Vol. 37. P. 530.

¹³⁹ См. обсуждение у Caluori D. Plotinus on the Soul. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 155–156.

¹⁴⁰ Carbonara C. La filosofia di Plotino. 2 ed. Napoli, 1954. P. 266.

Согласно объяснению И. В. Берестова, страсти тела «возникают, когда душа "воображает" себя и телом, и душой, таким образом, телесные страдания суть "совместное" порождение души и «воображаемого» ею тела»¹⁴¹.

Итак, страсти не могут возникнуть в душе без тела. Но также и в бездушном теле как мёртвой материи страсти возникнуть для могут. Для зарождения страстей нужно именно соединение души и тела, то есть, нужно наличие тела, в котором присутствовала бы и которым управляла бы душа. Вот это одушевлённое тело Плотин называет по-разному: τὸ συναμφοτέρον («соободное» в переводе Берестова), τὸ ζῶον (живое существо), τὸ κοινόν (общее), τὸ σύνθετον (композит), ἡ σύστασις (состав), τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε («такое-то тело»), и этому-то соединению или составу он приписывает страсти (Enn. 1.1.4.27-28)¹⁴².

Вне тела ощущения душе, как находящейся всецело в умопостигаемом мире, недоступны (Enn. 4.5.1.5–6). Телесное воспринимает посредством телесного же; при рассуждении о степени претерпевания среды между объектом и видящим его глазом, Плотин использует понятие «сопретерпевания» (συμπάθεια) (Enn. 4.5.1.35, 4.5.2.15–20). Однако, что именно может сочувствовать, сопретерпевать? То, что имеет подобие (ὁμοιότης), сходно с тем, что претерпевает. Душа такого подобия не имеет, поэтому она не претерпевает. Требуется нечто посредующее, что имело бы телесную составляющую, такое как вышеупомянутое одушевлённое тело. Несмотря на уместность трактовки Кларка, который считает, что Плотин вводит посредников по примеру Филона или гностиков и таким образом прокладывает дорогу для последующего умножения посредующих сущностей Проклом¹⁴³, считаем необходимым подчеркнуть, что для Плотина принципиальным является разделение между умопостигаемым и телесно воспринимаемым, поэтому посредствующий элемент должен вбирать в себя или совмещать в себе свойства двух этих миров.

¹⁴¹ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. С. 285.

¹⁴² Список синонимов приведён у Plotinus. Ennead III.6 / В. Fleet. P. 74. Ср. Blumenthal H.J. Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul. The Hague, 1971. P. 20, 59.

¹⁴³ Clark G.H. Plotinus' Theory of Sensation. The Philosophical Review. 1942. Vol. 51. № 4. P. 275.

Различие души и тела значительно. Тело претерпевает, подвергается страстям, а душа, будучи источником суждений и умственных образов страстей, отвечая за их порождение и существование, в то время сама не претерпевает, но действует, и в этом смысле остаётся бесстрастной (Enn. 1.1.4). Тело претерпевает локально, а душа, будучи соединена с телом, осознаёт, на какую часть тела оказано воздействие. При этом душа ощущает страсть, будучи сама бесстрастной (πᾶσα δὲ ἦσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα) (Enn. 4.4.19.13). Само знание души о боли в теле или каком-либо ещё аффекте (страсти, претерпевании) бесстрастно (γυνῶσις ἀπαθήσ) (Enn. 4.4.19.28).

Между суждением души о претерпевании тела и претерпеванием тела нет задержки. Гансон объясняет суждение души в Enn. 4.3.26.1–9 как результат претерпевания тела ¹⁴⁴, видимо, на основании соответствующего перевода Армстронга. Однако, Плотин называет ощущения сообоюдного (τὸ συναμφότερον) общим делом (κοινὸν ἔργον) тела и души, и в этом смысле суждение, которое душа делает «из» претерпевания тела, делается именно в процессе этого претерпевания. То есть, ситуация не обстоит таким образом, чтобы тело испытало претерпевание, а душа обрабатывала это претерпевание, подобно компьютеру, просчитывающему данные. Просто то, что для тела является претерпеванием, для души является суждением об этом претерпевании: событие одно, а способность восприятия разная, в случае тела – претерпевающая, в случае души – бесстрастная (по крайней мере, в отношении телесного претерпевания).

Против чего или кого выступал Плотин? Можно предположить два варианта. Во-первых, учение Плотина резко расходится с представлением стоиков, которые считали душу материальной и претерпевающей. Собственно, как уже было сказано, именно в учении стоиков понятие ἀπάθεια и поиск путей её достижения получили наибольшее развитие. Во-вторых, Плотин хочет исключить гностический дискурс с его представлением о зарождении страсти среди

¹⁴⁴ Ganson T.S. The Platonic Approach to Sense-Perception. History of Philosophy Quarterly. 2005. Vol. 22. № 1. P. 9.

небесных божественных эонов (вспомним, в частности, о Софии и её страсти к Отцу в изложении гностического мифа Валентина у Ириней в Adv. haer. 1.2.2–3).

Однако, вряд ли критика конкурирующих теорий была основной целью Плотина. Основная программа у него позитивная – создание собственной системы, которая была бы действительно свободна от просчётов его предшественников.

Подведём промежуточный итог. В иерархии Плотина сочетание души как умопостигаемой сущности и мира телесного представляет проблему, в которой проблематика совмещения бесстрастия и страстей выходит на одну из первых ролей. Посмотрим теперь, каким образом Плотин решает эту проблему в Enn. 3.6.

1.2.2 «Бесстрастные страсти» души как решение Плотина в Enn 3.6.1–5

В этом разделе мы приведём основную аргументацию Плотина в первых пяти главах Enn. 3.6, потому что как раз в этой части трактата Плотин обсуждает вопрос, вынесенный в его заголовок, «О бесстрастии бестелесных». А именно, Плотин говорит здесь о бесстрастии души, хотя вполне можно утверждать, что этот вопрос проходит красной нитью через все его психологические сочинения¹⁴⁵. В последующих же главах речь пойдёт о бесстрастии неодушевлённой материи, что, хотя и предствляет важность для понимания всей системы Плотина, не затрагивает проблематику настоящего исследования. В этой сжатой интерпретации текста Плотина мы особо выделяем концепцию «бесстрастных страстей» как имеющую ключевое значение для мысли Плотина.

3.6.1.1-5. Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις, τῶν μὲν παθῶν περὶ ἄλλο γινομένων, οἷον τὸ σῶμα φέρε τὸ τοιόνδε, τῆς δὲ κρίσεως περὶ τὴν ψυχὴν, οὐ τῆς κρίσεως πάθους οὔσης.

¹⁴⁵ Emilsson E.K. Plotinus. London and New York, 2017. P. 241.

«Мы говорим, что ощущения не есть страсти, но действия и суждения о восприятиях. Страсти происходят в одном, а именно, скажем, в таком-то теле, суждение же относится к душе. Суждение не есть страсть».

Это первое предложение *Enn. 3.6* потребует достаточно серьёзного разбора, потому что от правильного понимания его смысла зависит дальнейшая интерпретация всего трактата. В самом начале Плотин говорит, что ощущения (*αἰσθήσεις*) не есть страсти (*πάθη*)¹⁴⁶, но действия (*ἐνεργείας*) и суждения (*κρίσεις*) о восприятиях (*παθήματα*). Таким образом, именно тело испытывает претерпевание, подвергается страсти, а душа только имеет суждение. Э. Эмильссон не считает, что суждения выносятся о страстях¹⁴⁷, что совершенно правильно: суждения выносятся о телесном восприятии, перцепции (*πάθημα*), которое само по себе не есть «страсть» (вопреки трактовке Блюменталья¹⁴⁸). Согласно проводимому Флитом различию, *πάθημα* в качестве восприятия есть восприятие именно телесное, в отличие от восприятия или активности души (*φαντασία*)¹⁴⁹. Блюменталь считает, что суждение не выносится о восприятиях, потому что сама фраза *ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις* не обязывает нас домысливать «о восприятиях» во втором её члене¹⁵⁰. Однако, в таком случае непонятно, о чём вообще выносится суждение, равно как и непонятна дальнейшая линия доказательства Плотина от противоположного.

¹⁴⁶ Не очень понятно в этой связи, почему Калуори полагает, что Плотин использует слово *πάθη* в двух смыслах: применительно к телу это претерпевание (страсть), применительно к душе – ощущение (*Emotion*, которое Калуори отличает от *Gefühl*). В данном тексте Плотин конкретно говорит, что ощущение не есть страсть. Или имеется в виду страсть в смысле страсти именно тела? Caluori D. *Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele? // Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein / Herausgeb. von Hilge Landweer und Ursula Renz. Berlin, 2008. S. 130.*

¹⁴⁷ Emilsson E.K. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study. Cambridge, 1988. P. 74-75.*

¹⁴⁸ Blumenthal H.J. *Plotinus' Psychology. P. 55.*

¹⁴⁹ Plotinus. *Ennead III.6 / B. Fleet. P. 73.* Эту же интерпретацию принимает Каллигас: Kalligas P. *The Enneads of Plotinus. P. 536.*

¹⁵⁰ Blumenthal H.J. *Plotinus' Psychology. P. 70.*

Для Плотина само принятие телесных восприятий душой и представляет собой ощущение¹⁵¹ или акт суждения¹⁵². Не выглядит убедительным рассуждение Жерсона в этой связи о том, что αἴσθησις подразумевает процесс, а значит, в случае употребления разных слов он сложный и в нём есть фазы, подразумевающие последовательность, в которой вначале имеется телесное восприятие (sense-perception как sensation, πάθημα) телом, а потом уже «ощущение» (sense-perception proper как суждение)¹⁵³. То есть, суждение не только не разделено темпорально с телесным восприятием, но даже в некотором смысле не подразумевает и логической последовательности. Скажем ещё раз, что для Плотина одно и то же происходящее с живым существом событие телесно проявляется в качестве претерпевания, а на уровне души представляет собой действие.

В свете недавней достаточно убедительной статьи И. Нобла о природе бесстрастия души в Enn. 3.6.1.1–5 было бы нелишним ещё отметить, что согласно аргументации Плотина, душа не имеет претерпевания именно в том смысле, в котором претерпевает тело. Согласно Ноблу, Плотин тем самым вовсе не стремится исключить претерпевание души целиком¹⁵⁴. Это суждение небезынтересно в свете обсуждаемого далее в главе 2 концептуального поворота в патристике.

Итак, далее Плотин использует доказательство от противного: если бы на уровне души имелось претерпевание, то о нём было бы необходимо суждение более высокого порядка, что означало бы регресс в бесконечность (3.6.5–6).

¹⁵¹ И.В. Берестов говорит, что αἴσθησις касается живого существа в целом; в 3.6.1 ощущение относится именно к душе: Берестов И.В. «О затруднениях, относящихся к душе» (IV, 3–5) и платиновская концепция бесстрастности души // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 119.

¹⁵² Magrin S. Sensation and Scepticism in Plotinus. Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2010. Vol. 39. P. 283.

¹⁵³ Gerson L.P. Plotinus. London and New York, 1994. P. 141–142. Ср. замечание Диллона, что Плотин привносит дистинкцию ощущение-восприятие (перцепция), который термин αἴσθησις ранее не предусматривал: Dillon J.M. Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem // Plato Revived: Essays in Honour of Dominic O'Meara. Berlin, Boston, 2013. P. 76.

¹⁵⁴ Noble C.I. Plotinus Inaffectable Soul. P. 267, 271.

Следовательно, относить к душе претерпевание нельзя. Однако, здесь имеется проблема. Каким образом может быть суждение о том, что не ощущается (т.е., что не имеет контента)? (3.6.1.6–8). Если суждение подразумевает «отпечаток» (τύπος), то о нём теоретически можно говорить как о претерпевающем, однако, отпечатки бывают разного рода. Например, мышление (νόησις) есть действие, а не претерпевание, даже если претерпевание является объектом мышления¹⁵⁵. Плотин приводит в пример нагревание и охлаждение тел. Душа «энергично» осознаёт, что происходит с телом в конкретный момент времени, но сама она это не претерпевает (3.6.1.10–12). Иначе говоря, душа имеет осознание, что соединённое с ней тело в данный момент нагрето, а в другой момент охладилось, но это не означает, что сама душа нагревается или охлаждается. Разница между осознанием и претерпеванием ещё и в том, что, в отличие от претерпевания, осознание не происходит извне, но зарождается в ощущающем субъекте¹⁵⁶.

В отличие от стоиков, Плотин не рассматривает душу монистически, что вполне встраивается в его иерархически выстроенную систему, и в данном случае проблема касается именно низшей души или низшей части души, так называемом τὸ παθητικόν. Вопрос заключается в следующем. Каким образом предшествующая претерпеванию или ощущению частица души остаётся неизменной (ἄτρεπτον), если пороки возникают именно в душе (3.6.1.15–17)? Очевидно, неизменность и бесстрашие тесно взаимосвязаны, поэтому если бы было показано, что душа не неизменна, то это поставило бы под вопрос и её бесстрашие. Плотин утверждает бесстрашие души даже несмотря на её постоянное движение, резко дистанцируясь от позиции стоиков. Для стоиков душа телесна, и поэтому она претерпевает, будучи непосредственно подвержена страстям. Плотин же использует понятие усвоения (οἰκειώσις) в паре с отчуждением (ἀλλοτριώσις) как некоторую «прокладку» между тем, чему подвергается тело (имеются в виду

¹⁵⁵ В отличие от Аристотеля, который различает между «бесстрастным» и «претерпевающим» умом, мышление Плотина всегда бесстрастно и не нуждается в объекте, то есть может бессознательно осуществляться и без образа. См. Lloyd A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. P. 144.

¹⁵⁶ King R.A.H. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin, 2009. P. 109.

типичные стоические страсти, такие как «удовольствие», «боль», «гнев», «зависть», «вожделение») и тем, что ощущает душа, что, как уже было сказано выше, не есть собственно претерпевание.

С точки зрения Плотина, стоический взгляд приводит к неразрешимому противоречию: если душа неуничтожаема (τὸ ἄφθαρτον) и при этом подвержена претерпеванию (πάθη), то она неизбежно становится разрушаемой, тленной (φθαρτήν), что невозможно (3.6.1.27–30). Следовательно, душа не претерпевает.

Сущность души есть число или рациональное начало (λόγος), но ни в числе, ни в логосе претерпевание (πάθος) произойти не может (3.6.1.31–32). Далее Плотин приводит ключевое с нашей точки зрения рассуждение, имеющее большое значение для последующего развития философской и теологической мысли, поэтому его стоит привести целиком.

3.6.1.33–37. Ἀλλὰ μᾶλλον λόγους ἀλόγους καὶ ἀπαθῆ πάθη
δεῖ ἐπιγίγνεσθαι αὐτῇ οἶεσθαι, καὶ ταῦτα τὰ ἀπὸ τῶν σωμάτων
μετενηγεγμένα ἀντικειμένως ληπτέον ἕκαστα καὶ κατ' ἀναλογίαν
μετενηγεγμένα, καὶ ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν.

«Но скорее должно полагать, что на [душу] находят неразумные размышления и бесстрастные страсти, и все они перенесены от тел противоположным образом и перенесены по аналогии, так что в обладании ими она не обладает, и при подвергании страстям остаётся бесстрастной».

В структуре просматривается очевидный хиазм:

(A) ἀπαθῆ

(A*) πάθη

(B*) πάσχουσαν

(B) οὐ πάσχειν.

Хиазм подчёркивает то, что кажущаяся страсть души обманчива, хотя включённое в душу и общее с ней тело А*В* действительно подвержено страстям. Окаймляющая же тело душа АВ бесстрастна. Кроме того, риторический эффект строится на смысловой игре двух пар-связок «неразумные размышления» (λόγους ἀλόγους) и «бесстрастные страсти» (ἀπαθῆ πάθη), которые фактически выражают одно и то же, пусть и противоположным образом. В первом случае отрицание выражает принадлежность к низшей иррациональной, чувственной области, во втором, напротив, используется для того, чтобы от неё дистанцироваться. Этим связкам соответствуют и глагольные пары ἔχουσαν οὐκ ἔχειν; πάσχουσαν οὐ πάσχειν.

Хотя рассуждение о бесстрастных страстях выглядит парадоксальным, в рамках системы Плотина оно вполне объяснимо. Референты каждой части фразы «бесстрастные страсти» разные: соответственно, душа и одушевлённое тело. Душа усваивает себе страсти тела, поскольку это принадлежащее ей тело, но при этом она сама остаётся бесстрастной, потому что она бесстрастна по своей природе.

С нашей точки зрения, дальнейшие рассуждения Плотина в 3.6.2–5 во многом служат разъяснением данной хиастической структуры.

Плотин понимает добродетель как природную гармонию (ἁρμονία) частей души, а порок – как нарушение этой гармонии (3.6.2.5–7). Каждая часть души исполняет ей свойственное, действуя при этом в гармонии с целым. Плотин приводит в пример танцоров, которые совместно танцуют и поют, исполняя каждый свою часть, что включает в себя даже такие случаи, когда один поёт соло, а другие молчат, но даже тогда они воспринимаются как единое целое ввиду слаженности исполнения (3.6.2.13–17). Так и в случае со страстями: когда в душе возникают ложные мнения (δόξα), приводящие к порокам (3.6.2.24–25), они всё равно не меняют душу, которая остаётся бесстрастной.

Согласно Плотину, бесстрастное претерпевание души подобно феномену зрения, сущность которого остаётся одной и той же, хотя оно одновременно есть способность (δύναμις) и действие (ἐνέργεια). Зрение «находит» на то, что имеет, и

познаёт объекты бесстрастно (ἀπαθῶς) (3.6.2.34—36). Так и познавательная способность души имеет и видит, будучи обращена в направлении ума. На ней не остаётся «печати», иначе говоря, она не затронута, не претерпевает от того, что входит в соприкосновение со страстями (что явно отличается от изложенного ранее мнения Аристотеля). Плотин продолжает описывать свою концепцию «бесстрастной страсти», говоря, что душа «имеет то, что видит, но при этом не имеет» (ἔχει ὃ εἶδε καὶ αὖ οὐκ ἔχει). Это означает, что душа не затронута тем «имением» или обладанием, что у неё есть. Плотин сравнивает это с оттиском в воске, который не оставляет перманентного отпечатка (3.6.2.42).

Бесстрастное осознание страстей душой реализуется в воспоминании. При этом душа остаётся неизменной, она имеет воспоминания, не имея их (ὃ μὴ ἔχει ἔχειν; ещё один способ передать концепцию «бесстрастного страдания»). В акте воспоминания происходит актуализация, переход души от способности к энергии. Претерпевает именно тело, а мысли или воспоминания для души подобны увиденному для глаза. Глаз не меняется и не претерпевает, когда видит то, что видит, подобно этому душа не претерпевает, когда осознаёт то, что происходит с телом, будь то проявление порока или добродетели.

Далее в 3.6.3 Плотин возвращается к вопросу об усвоении (οἰκειώσις) душой страстей. Каким образом они не есть страсти самой души, то есть, каким образом она остаётся бесстрастной? Очевидно, говорит Плотин, что в душе происходят какие-то изменения (ἀλλοιώσεις), связанные с её ощущениями (3.6.3.4—6). Но что именно меняется? Сама душа? Нет, претерпевает другой орган, а именно одушевлённое тело, «состав» (σύστασις) (3.6.3.11). Душа как бы окружает собой претерпевание, она предшествует ему и последует, но сама остаётся бесстрастной. Источник страсти при этом расположен в душе. Возьмём для примера стыд или страх. Возникая в душе в качестве источника, эти страсти проявляются телесно. Стыд вызывает покраснение тела, когда кровь приливает лицу, а страх вызывает бледность. Если бы душа претерпевала simpliciter, то мы должны были бы сказать, что душа краснеет или бледнеет. Но относить претерпевание в душе

можно только в том смысле, что претерпевает (краснеет или бледнеет) принадлежащее душе тело, которое есть тело небезжизненное (3.6.3.7–15).

Подобным образом дело обстоит и с такими страстями, как удовольствие (ἡδονή) и печаль (λύπη). Душа имеет ощущение (αἴσθησις) прилежащего телу чувства, которое для неё уже не является страстью (это то, что с чего Плотин начинал рассуждение в Enn. 3.6.1).

Далее Плотин объясняет, что движение (κίνησις) души не влечёт за собой её изменения. Движения души вызваны не каким-либо внешним потрясением, но происходят, зарождаются в ней самой (3.6.3.24–25). Таким образом, здесь нет претерпевания под воздействием внешнего агента, но, напротив, спуск и актуализация (наш язык) страсти/претерпевания на уровень тела. Вывод Плотина: во всех движениях души и страстях душа остаётся одной и той же в субстрате (подлежащем, τῷ ὑποκειμένῳ) и сущности, что опять же означает, что она «страдает бесстрастно» (3.6.3.27–34).

В Enn. 3.6.4 Плотин обсуждает «подвергающую страсти»¹⁵⁷ часть души (τὸ παθητικόν). Она представляет собой то, вокруг чего собираются страсти (τὰ πάθη), своеобразный центр собирания страстей (3.6.4.7–8). Но, опять же, как собственно страсти они себя проявляют только в теле. В душе возникает страх (например, страх смерти), а в качестве претерпевания (страсти) он реализуется в теле (допустим, тело трясётся от ужаса). Душа при этом остаётся неподверженной страстям по её собственной природе. И хотя о ней принято говорить в таком случае, что она «боится», но это фактически представляет собой понимание (σύνεσις) ею претерпевания её тела (3.6.4.14–17). То же можно отнести и к позитивному чувству, например, приятному чувству ожидания чего-то хорошего в будущем. То же, что возникает в душе, есть ἡ φαντασία, ментальный оттиск или

¹⁵⁷ Именно такое значение усматривается в этом фрагменте И. В. Берестов, (Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. С. 285), что выглядит предпочтительнее объяснения Блюменталья, что Плотин умышленно заимствует здесь слово у тех, кого опровергает – см. Blumenthal. Plotinus' Psychology. P. 50, 53.

образ (3.6.4.19–22)¹⁵⁸. Этот ментальный отпечаток посылается как своего рода сигнал телу, которое начинает претерпевать, и в свою очередь душа этот сигнал считывает как страсть. τὸ παθητικόν служит своего рода прокладкой между мнением (δόξα), наличествующим в верхней душе, и собственно страстью/претерпеванием тела. Хотя τὸ παθητικόν соприкасается с претерпеванием, само оно, будучи эйдосом, а не телом, не претерпевает, потому что эйдос остаётся одним и тем же. Претерпевает или входит в страсть (ἐν τῷ πάθει) материя этого эйдоса (3.6.4.37–38). Итак, даже будучи причиной или источником страсти, τὸ παθητικόν остаётся бесстрастным и пребывает в гармонии. τὸ παθητικόν подобно музыканту, который приводит в движение струны, которые звучат (т.е., «претерпевают»), сам же музыкант, оставаясь бесстрастным, пребывает в гармонии со струнами, на которые воздействует. В музыке претерпевает именно струна (подобно тому, как в составе души и тела претерпевает тело), гармония же не претерпевает, но утверждает саму игру: без желания музыканта струна и не стала бы звучать (3.6.4.48–54)¹⁵⁹. Этот образ следует признать ещё одной иллюстрацией концепции «бесстрастного страдания».

Наконец, Плотин привлекает внимание читателя к серьёзной дилемме: зачем искать бесстрастия души посредством философии, если душа уже бесстрастна по своей природе (3.6.5.1–2)? В ответе Плотина кроется практическая суть его философии: страсти тела мешают душе. Для того, чтобы душа пребывала в хорошем состоянии, необходимо избавиться от страстей путём телесной дисциплины, аскетизма, избегая излишеств и отстраняясь от телесного. Душа бесстрастна, но она должна ещё осознать, что она бесстрастна.

¹⁵⁸ Бесстрастие души ограждается здесь тем, что ἡ φαντασία бестелесна по природе и представляет собой разновидность действия души (а не претерпевания). См. замечание у King R.A.H. Aristotle and Plotinus on Memory. P. 110.

¹⁵⁹ О'Мара считает пример неудачным по причине наличия третьего агента (музыканта), в то время как душа не только гармония, но и агент, производящий изменение в теле (O'Meara D.J. Plotinus: An Introduction of the Enneads. Oxford, 1993. P. 31; O'Meara D.J. Plotinus on how Soul Acts on Body // Platonic Investigations. Studies in Philosophy and History of Philosophy. Vol. 13. Washington D.C., 1985. P. 256). В нашем же случае рассматривается возможность воздействия тела на душу, а здесь проблемы такого рода не возникает.

Итак, согласно Плотину, хотя страсти зарождаются в душе, сама душа им не подвержена. Страсти проявляются в теле, а душа бесстрастно осознаёт, что происходит с телом, потому что это её собственное тело. При выражении такого взгляда Плотин использует ключевую для понимания этого аспекта его философии терминологию «бесстрастных страстей», которая имеет смысл именно при описании феномена соединения души и тела как нематериальной и материальной сущностей. Такое понимание Плотина стало парадигмальным и было унаследовано последующими поколениями неоплатоников, что составит предмет обсуждения в следующем подпараграфе данной главы.

1.2.3 Развитие концепции в трудах Порфирия, Ямвлиха и Прокла

Ученик и последователь Плотина Порфирий продолжает линию Плотина в практическом наставлении «Подступы к умопостигаемому», известном ещё как «Сентенции»¹⁶⁰, предназначенном для тех, кто хочет последовать по пути неоплатонической философии и исполнить последние слова Плотина о возвращении к божественному¹⁶¹. Отчасти это пересказ ряда положений Плотина, но, как это часто бывает с последователями, более простые и ёмкие формулировки позволяют лучше понять смысл учения.

Как нематериальная субстанция душа неуничтожаема (Sent. 17). В Sent. 7 вопросы соединения души и тела и страстей и бесстрастия тесно связаны: «Душа привязывается к телу благодаря проистекающим от тела страстям (πάθη) и вновь освобождается от него благодаря бесстрастию (διὰ τῆς ἀπαθείας)»¹⁶².

Самая важная для нашей темы часть содержится в Sent. 18 (мы позволили себе внести небольшие изменения в перевод Месяц, чтобы оттенить важные для нас моменты): «Одно претерпевание (τὸ πάσχειν) тел, другое – бестелесных. Ибо

¹⁶⁰ Порфирий. Подступы к умопостигаемому. Пер. и ком. С. В. Месяц // ΣΧΟΛΗ. 2008. Вып. 2. С. 277–306.

¹⁶¹ Porphyry. Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus. Grand Rapids, 1988. P. 15.

¹⁶² Порфирий. Подступы к умопостигаемому. С. 280.

претерпевание (τὸ πάσχειν) тел сопровождается превращением, усвоения (οἰκειώσεις) же и страсти (πάθη) души суть действия (ἐνέργειαι), совсем не похожие на нагревания и охлаждения тел». Иначе говоря, эти страсти не свойственны душе по её природе (душа бесстрастна), но поскольку душа соединена с претерпевающим телом, то в определённом смысле она «усваивает» себе страсти тела. Именно в этом смысле можно говорить о «претерпевании бестелесных»¹⁶³. Но в собственном смысле это, конечно, не есть претерпевание: «Поэтому если претерпевание всегда сопровождается превращением, то всё бестелесное следует признать бесстрастным. В самом деле, то, что обособлено от материи и тел, тождественно действиям (ἐνέργειαις); а вступающее в связь с материей и телами само по себе хоть и бесстрастно, но то, в чем оно усматривается, претерпевает»¹⁶⁴.

После этого Порфирий приводит уже знакомый по Плотину пример про музыканта и струны, приводимые им в движение. Хотя Порфирий не использует в Sent. 18 платиновскую терминологию «бесстрастного страдания» (ἀπαθῆ πάθη), посредством допускания особого вида претерпевания бестелесных, при котором они не претерпевают изменение, и которое возможно благодаря их единению с телами, то есть усвоению (οἰκειώσεις) ими тел, он фактически выражает ту же самую идею, что и Плотин.

В Sent. 21 Порфирий ставит знак равенства между жизнью (существованием) и неуничтожаемостью и, с другой стороны, между претерпеванием и гибелью. Для того, чтобы субстанция могла погибнуть, необходима, чтобы она могла претерпевать. Претерпевание, в свою очередь, подразумевает телесность, как было отмечено выше.

Младший современник и в некотором смысле ученик Порфирия Ямвлих несколько отклоняется от заданной Платином траектории. В определённом отношении его трактат «О душе» был, возможно, написан с целью коррекции

¹⁶³ Ср.: Там же, с. 282.

¹⁶⁴ Там же, с. 282–283.

мысли этих его предшественников¹⁶⁵, причём Ямвлих чрезмерно упрощает учение Плотина, выставляя его в невыгодном свете¹⁶⁶. Полагая себя восстановителем великого Платона (и Аристотеля, которого Ямвлих, так же как и его коллеги-неоплатоники, считал платоником) на контрасте с позднейшими наслоениями, искажившими его мысль, движимый теургическими интересами Ямвлих вводит достаточно изощрённую классификацию душ как промежуточных сущностей (τὸ μέσον) между миром телесного как делимого и бестелесного как неделимого (De an. 5)¹⁶⁷. Концепция «бесстрастной страсти» в явном виде у Ямвлиха не представлена, однако, можно сказать, что он по крайней мере имплицитно ссылается на неё в рассуждении о чистых душах: «Чистые и совершенные души (αἱ καθαρὰὶ ψυχαί) чисто вселяются в тела без страстей (παθημάτων) и не лишаясь мышления» (De an. 28)¹⁶⁸. Таким образом, то, что Плотин относит к душе вообще, Ямвлих резервирует за чистыми душами (De an. 30), в то время как, согласно его взгляду, душа, посланная в тело для собственного исправления, не свободна от страсти (οὐκ ἀπαθήσ) (De an. 29)¹⁶⁹.

В случае ведущего неоплатоника 5-го века Прокла мы, напротив, возвращаемся к чётким формулировкам Плотина и Порфирия, выраженным в ещё более ёмком виде. Так, выведенное из Enn. 3.6 положение Плотина сформулировано у Прокла в виде теоремы в его трактате «Первоосновы теологии» в главе 80: «Всякому телу по природе свойственно испытывать действие (πάσχειν), всему же нетелесному – действовать. Первое само по себе недействительно, второе не испытывает действий (ἀπαθήσ). Однако и бестелесное испытывает действие вследствие общения с телом (πάσχει δὲ καὶ τὸ ἀσώματον διὰ

¹⁶⁵ Iamblichus. De Anima: Text, Translation, and Commentary. J. F. Finamore, J. M. Dillon, eds. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 10.

¹⁶⁶ Ibid., p. 13, 114.

¹⁶⁷ Ibid., p. 30.

¹⁶⁸ Ibid., p. 56.

¹⁶⁹ Ibid., p. 56.

τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν), так же как и тела могут действовать вследствие сопряжённости с нетелесным»¹⁷⁰.

Бестелесное, будучи простым, не может испытывать воздействие. Соединяясь же с телом, оно уже может претерпевать в том смысле, что претерпевает соединённое с ним тело. Как говорит Доддс в своём комментарии, бестелесные «тогда делимы наряду с их телами и испытывают воздействие делимой природы последних, хотя в их собственном бытии не имеют частей»¹⁷¹. Иначе говоря, хотя о претерпевании бестелесного и нельзя говорить в собственном смысле, всё же по причине реального претерпевания соединённых с ними тел в некотором смысле претерпевание переносится и на бестелесное.

Итак, можно подвести итог, что психология Плотина, то есть его учение о душе и соединении её с телом, служит именно той частью его философии, где бесстрастное смыкается с претерпевающим. Мы показали, таким образом, что в философии Плотина и неоплатонической философии 3–5 веков была выражена концепция «бесстрастного страсти» для объяснения соединения души и тела в индивидуе.

Проведённое исследование позволило установить, что в Поздней Античности дело не ограничивается приписыванием бесстрастия или претерпевания тем или иным сущностям. В наличии имеются не две, но три парадигмы относительно бесстрастия и претерпевания. Боги мифов антропоморфны и как всецело претерпевающие не отличаются по сути от других живых существ. Они своего рода супергерои, у которых по сравнению с людьми занижен порог чувствительности, но это отличие не носит принципиального характера. Эти боги явно не бесстрастны. Мы не уделили внимания страдающим божествам мистерий, демонам и другим подобным существам, но в этом не было надобности – к ним можно отнести то, что уже было сказано про богов мифологии, отметив, что в данном случае речь идет о низших божественных

¹⁷⁰ Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. Пер. с древнегреч., сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 65.

¹⁷¹ Proclus. The Elements of Theology. A Revised text with tr., intr. and com. E.R. Dodds. 2 ed. Oxford, 1963. P. 77.

ипостасях. Бог философов, напротив, бесстрастен. Для этого Бога перестать быть бесстрастным значит перестать быть Богом, ведь бесстрастие – его неотъемлемое свойство. В рамках этой второй парадигмы бесстрастие (Бог) и претерпевание (другие сущности, особенно те, что имеют материальную природу) жёстко разводятся. Однако, концептуальную схему Поздней Античности нельзя свести исключительно к разделению между всецело бесстрастным Богом и всецело претерпевающими существами иного порядка. Третья парадигма взята из области не античной философской теологии, но неоплатонической психологии, хотя, пожалуй, не стоит проводить слишком жёсткие дистинкции в этом отношении, учитывая то, что душа тоже полагалась неоплатониками в некотором смысле божественной. Принципиальным моментом здесь выступает то, что относящаяся к умопостигаемому миру душа соединяется с телом, способным к чувственному восприятию, что потребовало от платоников Поздней Античности особого языка при описания того, какое отношение может иметь душа к ощущаемым телом страстям. Плотин прибег к терминологии «бесстрастных страстей», находящих на душу и таким образом соединил два дискурса. Одушевлённое тело или отелесенная душа – здесь присутствуют определённым образом как страсти, так и бесстрастие, по принципу флакона «два в одном». В следующей, второй главе диссертационного исследования будет показано, как учение Плотина о бесстрастной страсти души было творчески переработано в рамках христианской догматики.

Выводы по Главе 1

Учитывая то, что концепция бесстрастного страдания Бога очевидным образом занимает существенное место в патристических текстах 5 века, для достижения цели реконструкции сущностной составляющей взаимосвязи между мыслью античности и патристикой в отношении концепции бесстрастного страдания, мы поставили задачу в первую очередь выявить наличие либо отсутствие такой концепции в античной философии за пределами раннехристианских текстов.

Столкнувшись в процессе исследования с огромным количеством трудов, написанных в русле философской теологии, в которых даются тенденциозные оценки как положений античной философской теологии, так и влияния этих положений на формирующуюся христианскую мысль, мы посчитали необходимым указать на ограниченность и даже изъяны такого подхода, в соответствии с которым исходя из критериев «партийной» принадлежности исследователей (имеются в виду сторонники пассивизма как учения о претерпевании Бога и их противники – классические теисты, отстаивающие бесстрастие Бога) даются оценки древней мысли, которые зачастую сводятся к однобокому взгляду на имеющиеся свидетельства, причём в ряде случаев «неудобные» тексты даже игнорируются. Посчитав необходимым представить более сбалансированную картину античной философии по этому вопросу, мы пришли по ходу исследования к следующим выводам.

Несмотря на концептуальные различия между античными философскими школами, представление о бесстрастии Бога (*ἀπάθεια τοῦ θεοῦ*) имело универсальное распространение и включало в себя не только его неантропоморфный характер, но также внеэмоциональное состояние и отсутствие претерпевания от чего-либо внешнего. В этой связи, признавая ценный вклад исследователя данного вопроса П. Гаврилюка, который убедительно оспорил бывший ранее общепринятым тезис об эллинизации примитивного христианства и наполнении его духом чуждой ему греческой философии, мы в то же время в отличие от него не считаем, что в античной философии не было единого мнения о бесстрастии Бога за пределами общей для философов критики грубого антропоморфизма мифов и религии с их подверженными страстям богами. Из констатации Гаврилюком общего факта несогласия философов между собой не следует, что у них не было универсального представления о бесстрастии Бога. В рамках античной философской теологии – независимо от нюансов той или иной её разновидности – не подразумевается страдания или претерпевания Бога, потому что с точки зрения греческой философии быть Богом и значило быть лишенным страстей или какого-либо претерпевания. В этом смысле мнение

Аристотеля о божественном уме как чистом действии, совершенно лишённом какого-либо претерпевания, не идёт вразрез с интенцией предшествующей ему греческой философской мысли, равным образом и представление Плотина и неоплатоников о божественном бесстрастии не было развитием новых идей, но продолжало – очевидно, с новыми акцентами, присущими этой разновидности философской мысли – ту же самую линию.

Отсутствуя в философской теологии, концепция «бесстрастной страсти» встречается в психологии Плотина и неоплатоников, где она служит ключом к пониманию характера взаимоотношения бесстрастного и претерпевающего. Таким образом, на вопрос относительно того, встречается ли данная концепция в античной философии помимо христианских текстов, надлежит дать положительный ответ: она действительно встречается. В платоновской иерархии умопостигаемых сущностей душа как своеобразный посредник между мирами ума и материи занимает низшее место. Концепция бесстрастной страсти возникает при обсуждении Платином специфической проблемы: как душа продолжает сохранять бесстрастие в союзе с телом, которое выступает инструментом для притяжения страстей? Для решения этой специфической проблемы, обусловленной самим характером его онтологии, Платин выступил с парадоксальной формулировкой «бесстрастных страстей», которые находят на душу, притом что сама душа остаётся бесстрастной, то есть, не затронутой страстями.

Данное положение Плотина было усвоено его последователями, в особенности Порфирием и Проклом и до какой-то степени Ямвлихом и стало одной из неотъемлемых частей неоплатонической философии. В следующей главе нам предстоит выяснить, каким могло быть взаимодействие этой концепции с раннехристианским дискурсом.

ГЛАВА 2 БЕССТРАСТНОЕ СТРАДАНИЕ В ПАТРИСТИКЕ 2–5 ВЕКОВ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

2.1 Доникийское христианство и арианский спор

2.1.1 Теопасхизм, пассивизм, патрипассианство: прояснение терминологии

Итак, в первой главе работы нами было показано, что, во-первых, положение о бесстрастии (ἀπάθεια) Бога было (с неизбежными в таком случае оговорками) общепринятым в античной философии и, во-вторых, что в психологии Плотина, ведущего представителя платоновской традиции в поздней Античности, а именно в его учении о соединении души с телом встречается кажущаяся парадоксальной терминология бесстрастной страсти (ἀπαθῆ πάθη).

Во второй главе нам предстоит исследовать ставшее нормативным в христианской философии Поздней Античности представление о бесстрастном страдании Бога. Данный вопрос приобретает в данном случае определённую остроту ввиду христианского учения о Боговоплощении, отсутствовавшего в нехристианской философской теологии. Под Боговоплощением мы имеем в данном случае воплощение именно высшего Бога (в случае христианства понимаемого как единого Бога), а не низших божественных сущностей (ипостасей, демонов) которые вполне могли принимать тела согласно представлениям античных философов, в частности, средних платоников.

На этом этапе работы было бы правильно ещё раз определиться с используемой в исследовании терминологией, объяснив теперь значение понятия «теопасхизм» (богострадание), особенно учитывая небрежность, с которой ряд исследователей подходят к этому вопросу¹⁷².

¹⁷² Во многом моё терминологическое уточнение в этом разделе следует за distinctions, проведёнными в статье Sarot M. *Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations* // *Religious Studies*. 1990. Vol. 26. P. 363-375.

В наиболее выпуклом виде проблематика совмещения бесстрастного и претерпевающего в рамках христианского дискурса была проявлена в христологическом споре 5-6 веков, выразившись, в частности, в концепции «бесстрастного страдания». В некотором смысле кульминацией этого процесса служит так называемый теопасхистский спор первой трети 6 столетия, который вёлся вокруг формулы «один из Троицы пострадал (плотью)» (*unus ex trinitate passus est [carne]*)¹⁷³.

Для голландского исследователя теопасхизма середины 20 века М. Феитсма оговорка «плотью» имеет важное значение: он полагает, что в выражении, в котором не указано, как именно Бог страдает, «градус» теопасхизма выше («more absolutely theopaschite»), чем в формулировках с отсылкой к *medium passionis*. Согласно такой точке зрения, только со второй половины 5 века возможно говорить о теопасхистском споре¹⁷⁴. Однако, совсем не обязательно принимать такую точку зрения. Во многом проблема связана с употреблением языка, то есть наличием либо отсутствием дистинкций между терминами «теопасхизм» и «пассибелизм».

Термин «теопасхизм» здесь и далее понимается как утверждение о страдании второй ипостаси Троицы, Бога Сына, что обусловлено воплощением именно второй ипостаси (воплотился Сын, а не Отец или Дух). В этом смысле данное понятие необходимо отличать от так называемого пассибелизма – учения о страдании Бога вообще (что Феитсма как раз называет «теопасхизмом»). Пассибелизм стал модным и даже ведущим течением в философской теологии 20 столетия, как уже было отмечено в первой главе, но, строго говоря, он не был представлен в патристике. Мы не находим опровержения концепции «бесстрастия Бога» среди имеющихся текстов отцов церкви: такое бесстрастие считалось ими

¹⁷³ Maxentius I. *Libellus fidei / Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula*. Turnholt: Brepols, 1978. P. 14, 17, 18; Maxentius I. *Capitula Maxentii Ioannis edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrem // Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁴ Feitsma M. *Het Theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken*. Kampen, 1956. P. 137–140. Цит. по: Slusser M. *Theopaschite Expressions in Second-Century Christianity as Reflected in the Writings of Justin, Melito, Celsus, and Irenaeus*. Oxford D. Phil. Dissertation, 1975. P. 221.

практически аксиоматичным. При этом именно пассивизм является прямой противоположностью бесстрастию, так что утверждение о том, что Бог бесстрастен и одновременно подвержен страданию *simpliciter*, представляет собой элементарное противоречие типа «а» есть не «а».

Во-вторых, термин «теопасхизм» надлежит отличать от понятия «патрипассианства» – учения о страдании Бога Отца. Выступление Тертуллиана и Ипполита, вложивших, как известно, существенный вклад в формулирование учения о Троице, против «патрипассианства» их визави Праксея и Ноэта можно в этом смысле интерпретировать как стремление ограничить страдание лицом Сына, как уточнение того, куда заходить нельзя: нельзя говорить о Боге в том смысле, что пострадал Отец. Тенденциозную реконструкцию Ли¹⁷⁵, что доктрина ἁπάθεια была развита в ранней церкви в противовес выступавшим против каких-либо различий в Боге модалистам, чтобы оградить достоинство лиц Троицы, следует признать неудовлетворительной. Несомненно, антимодалистская полемика была одним из факторов такого словоупотребления, но мы не можем найти фактов «развития» такого учения. Скорее можно согласиться с вердиктом Слюссера: «Теологи второго века адекватно отстаивали, как я предполагаю, бесстрашие Бога и следовательно бесстрашие Слова по природе посредством утверждения бесстрастия Отца»¹⁷⁶. Отчасти проблема заключалась в том, что термин «Отец» выступал в качестве имени Бога как в нехристианских, так и в христианских кругах (верно и обратное: подавляющее число употреблений слова θεός в Новом Завете относится именно к Богу Отцу), и только постепенно он стал означать первую ипостась Троицы.

2.1.2 Ἀπάθεια и теопасхистские формулы в доникейском христианстве

Для полноценного выполнения второй задачи работы, а именно исследования концепции совмещения бесстрастия Бога и теопасхизма,

¹⁷⁵ Lee J.Y. God Suffers for Us. P. 28.

¹⁷⁶ Slusser M. Theopaschite Expressions. P. 231–232.

выразившейся в терминологии «бесстрастного страдания», в патристике эпохи классического христологического спора, мы должны вначале рассмотреть более ранние свидетельства. Мы утверждаем, что в 5 веке Кирилл Александрийский обратился к учению Плотина о душе в рамках философского обоснования его позиции в христологическом споре, но неоплатоническая философия не была его единственным источником. Вторым источником была сама предшествующая христианская традиция. Поэтому важно учесть развитие данной проблематики в предшествующее Кириллу время. В этом подпараграфе мы рассмотрим в самых общих чертах состояние вопроса до 4 века, а в следующем обратим внимание на Тринитарный спор 4 столетия, явившийся прелюдией к разбираемому нами христологическому спору.

Было ли положение о бесстрастности Бога свойственно раннехристианской теологии? Несомненно, да. Мы не находим каких-либо различий в мнениях на этот счёт, внутрихристианского спора или дискуссии, поэтому вполне безопасно можно предположить, что эта доктрина принималась как самоочевидная.

Мы встречаем упоминания о ней в полемике христиан с язычниками. Настаивая на бесстрастии Бога, раннехристианские апологеты подобно философам Античности выступали против грубого антропоморфизма, в рамках которого страсти переносились с людей на богов. Бог – иной, соответственно, Аристид провозглашает его в арol. 4 «превысшим всех страстей» (ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν)¹⁷⁷. Согласно Афинагору, боги греческой мифологии вовсе не боги, поскольку о них говорится, что они имеют страсти (πάθη) гнева и вожделения, тогда как «у Бога нет ни гнева, ни вожделения, ни похоти, ни детородного семени» (legat. 21)¹⁷⁸; «божество ... не подвластно вожделению» (legat. 29)¹⁷⁹. Иустин Философ сообщает в арol. 1 25, что обращенные в

¹⁷⁷ Аристид. Апология Св. Аристида / Сочинения древних христианских апологетов. Под ред. А. Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 293.

¹⁷⁸ Афинагор. Предстательство за христиан Афинагора Афинянина, христианского философа. Императорам Марку Аврелию Антонину и Луцию Аврелию Коммоду, [властителям] Армянским, Сарматским, а наипаче всего философам / Раннехристианские апологеты II – IV веков: Переводы и исследования. Пер. с др-греч. и примеч. А. В. Муравьева. М., 2000. С. 58.

¹⁷⁹ Там же, с. 68.

христианство язычники отказались от подверженных страстям божеств и посвятили себя «бесстрастному Богу» (θεῶ ... ἀπαθεῖ)¹⁸⁰.

При этом учение о бесстрастии Бога использовалось ими для обоснования отличия абсолютно простого (и не имеющего потому частей, отвечающих за претерпевание) Бога от сотворенного им мира, для выражения специфической доктрины творения¹⁸¹, направленной в том числе против гностического мифа, подразумевающего возникновение мира в результате страстей.

Тем не менее, утверждением бесстрастия Бога раннехристианские авторы не ограничивались. Рассмотрение имеющихся источников показывает, что отцы церкви 2–3 веков совмещали концепцию божественного бесстрастия с теопасхистскими формулами, при том, что они не были пассивистами.

Более того, уже в Евангелии от Иоанна за утверждением о божественном Логосе, ставшем плотью (Ин 1:14), следует провозглашение о Логосе-Христе как жертвенном «Агнце Божьем» (Ин 1:29), причем о Боге Отце говорится, что он «отдал Сына» (Ин 3:16), что в контексте должно быть интерпретировано как «отдал на смерть», страсти Христа представлены как его воцарение, а Фома вкладывает персты в его раны и восклицает «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:27–28).

Во 2 веке формула типа «бесстрастный пострадал» была обычным теопасхистским выражением¹⁸². Какой-либо квазифилософской рефлексией на данном этапе она не сопровождалась. Например, Игнатий Антиохийский в начале 2 столетия говорит в одном из более значительных примеров такого словоупотребления: «во плоти Бог ... сперва подверженный страданию, потом бесстрастный» (πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής) (Eph. 7.2)¹⁸³. Очевидно, в данном случае не говорится о единовременном «бесстрастном страдании», но о последовательности. Однако, в послании к Поликарпу Смирнскому Игнатий

¹⁸⁰ Иустин. Св. Иустин философ и мученик. Творения. М., 1995. С. 55.

¹⁸¹ Афинагор. Предстательство за христиан. С. 49–50; Иринеи Лионский. Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 139–140.

¹⁸² Slusser. Theopaschite Expressions. P. 220.

¹⁸³ Ignatius. An die Epheser / Die Apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen, 1992. S. 182.

характеризует Бога как «бесстрастного, пострадавшего за нас» (τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν) (Pol. 3.2)¹⁸⁴. Теопасхистские выражения встречаются у Климента Римского, Мелитона Сардийского и других авторов¹⁸⁵.

Одно из наиболее ярких выражений встречается в сохранившихся фрагментах трактата Мелитона Сардийского «О душе и теле»: «Бесстрастный страждет и не воздаёт» (*impassibilis patitur neque ulciscitur*)¹⁸⁶. Мелитону вторит Ириней Лионский: «И чуждый страдания [сделался] страждущим» (*et impassibilis passibilis*)¹⁸⁷.

Именно в связи с теопасхизмом уроженец Карфагена Тертуллиан употребил в пылу полемики ставшие знаменитыми слова о кажущейся абсурдности веры, которые как правило совершенно вырывают из контекста и искажают их смысл:¹⁸⁸ «Разве не воистину распят Бог? Разве не воистину Он умер, потому что был распят? (*nonne vere crucifixus est deus? nonne vere mortuus est ut vere crucifixus?*) И разве не воистину воскрес, – потому что действительно умер? ... Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно»¹⁸⁹.

Если мы перенесёмся в Александрию, то сразу столкнёмся с сильным влиянием среднего платонизма. Филона Александрийского, написавшего отдельный трактат «О неизменности Бога», можно рассматривать не только как иудейского эзегета, склонного к платоническим интерпретациям, но даже и как

¹⁸⁴ Ignatius. An Polykarp / Ibid., S. 236.

¹⁸⁵ См, например, типичную подборку ссылок у Elert W. Die Theopaschitische Formel . Theologische Literaturzeitung. 1950. S. 195.

¹⁸⁶ Мелитон Сардийский. О душе и теле / Сочинения древних христианских апологетов. Под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. С. 613.

¹⁸⁷ Ириней Лионский. Св. Ириней Лионский. Творения. С. 280.

¹⁸⁸ Пожалуй, можно согласиться с Е. В. Афонасиным, подчёркивающим, что Тертуллиан здесь по сути обосновывает необходимость веры рациональными средствами. Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 94.

¹⁸⁹ Тертуллиан. О плоти Христа 5 / Избранные сочинения. Сост., ред. А. Столяров. М., 1994. С. 165; Tertullianus. De carni Christi / Tertulliani opera. Turnholt, 1954. P. 881.

среднего платоника, выбравшего комментарий на библейский текст в качестве литературной формы передачи платонического учения¹⁹⁰.

Ссылки на бесстрастие у Климента Александрийского слишком многочисленны, чтобы им можно было уделить здесь адекватное внимание. Достаточно сказать, что для Климента бесстрастен как Бог (Strom. 7.12.2)¹⁹¹, так и Христос (абсолютно бесстрастен, ἀπαθής) (Strom 6.71.2)¹⁹², апостолы, а также христианские гностики (Strom. 6.71.3, 6.74.1, 6.105.1)¹⁹³. Фергюсон характеризует Климента как «в первую очередь платоника, который при этом подобно предшествующему ему Цицерону заимствует этику у стоиков»¹⁹⁴. Можно, пожалуй, сказать, не рискуя впасть в грубую ошибку, что в отношении к раннехристианской теологии, по крайней мере, её версиям, представленным в таких местах, как Малая Азия, Рим, Галлия и латинская Африка, активно опиравшийся на Филона Климент играет роль, подобную самому Филону в его отношении к иудаизму. Христианская традиция не была однородной, и в этом смысле Климент очевидно тяготеет к полюсу «бесстрастия»; было бы напрасно искать у него теопасхистские формулы.

В сравнении с Климентом Ориген создаёт бóльшую интригу. Во-первых, ему принадлежит часто цитируемый отрывок из гомилии на Иез 6:6, в котором он не только утверждает страдание Логоса, но также отказывает в бесстрастии Отцу. «*Ipse pater non est impassibilis*»¹⁹⁵, – это яркое Оригеново предложение даже было выбрано в качестве названия доклада одним из современных сторонников пассивизма¹⁹⁶. Согласно Холлману, Ориген здесь пытается опровергнуть

¹⁹⁰ Таково, в частности, мнение Диллона: Диллон Дж. Средние платоники. С. 187.

¹⁹¹ Климент Александрийский. Строматы. Т. III. С. 202–203.

¹⁹² Там же, с. 42–43.

¹⁹³ Бесстрастие достижимо людьми, потому что Бог предоставляет его как дар людям. См. McLelland J.C. The Alexandrian Quest of the Non-Historical Christ. Church History. 1968. Vol. 37. № 4. P. 357.

¹⁹⁴ Ferguson J. The Achievement of Clement of Alexandria. Religious Studies. 1976. Vol. 12. No. 1. P. 61.

¹⁹⁵ Hieronymus Sridonensis. Translatio homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem. PL 25. Col. 739C.

¹⁹⁶ Jenson R.W. Ipse Pater Non Est Impassibilis // Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering. Eds. J. F. Keating, Th. J. White, O.P. Michigan, 2009. P. 117–126.

толкование Филона на Втор 8:5, что вполне возможно, хотя в данном тексте Ориген скорее проводит экспозицию текста, чем вступает в целенаправленную полемику. Следует отметить, что речь здесь идёт не о претерпевании Бога от внешнего воздействия, но о его любви и сострадании¹⁹⁷.

Во-вторых, в трактате «Против Цельса» Ориген приводит доводы Цельса против христианского Бога, которые похожи на доводы Платона против греческой мифологии. Поскольку понятие *πάθη* ассоциировались с телесным¹⁹⁸, то полагание Бога бесстрастным, *ἀπαθής*, должно было бы, по мысли Цельса, исключить саму возможность воплощения. Цельс задаётся вопросом о цели сошествия Бога (*ὁ νοῦς τῆς ... καθόδου τῷ θεῷ*) (Cont. Cel. 4.3)¹⁹⁹, которое ему явно кажется абсурдным. Оно подразумевает изменение в Боге, что несовместимо с божественным совершенством (*εἰ δὴ ἐς ἀνθρώπους κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ*), потому что оно может быть только изменением к худшему, что противоречит благодати Бога (Cont. Cel. 4.14)²⁰⁰. В ответ на это Ориген утверждает, что сошествие Бога не подрывает его бесстрастие: поскольку Логос даже в воплощении по сущности остаётся Логосом, он «не претерпевает ничего из того, что претерпевают тело или душа» (*οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχὴ*) (Cont. Cel. 4.15)²⁰¹.

Интересно отметить, что по сравнению с его современником Плотиним, Ориген относит претерпевание равно к телу и душе. Согласно такому употреблению Оригена, бесстрастный Логос и претерпевающие тело и душа (означающие человечество) в воплощении предвосхищают будущий

¹⁹⁷ См. Euzaguirre S.F.. 'Passio caritatis' according to Origen in Ezechielem Homiliae VI in the Light of Dt 1,31 // *Vigiliae Christianae*. 2006. Vol. 60. P. 139–140 и далее. Стоит ещё раз подчеркнуть, что христианское понимание бесстрастия Бога отличалось от такового в античной философской теологии.

¹⁹⁸ Young F. *Apathos Epathen*. P. 88.

¹⁹⁹ Ориген. Против Цельса. Апология христианства. Пер. Л. Писарев. М., 1996. С. 261. Современное критическое издание *Contra Celsum* представлено во французской серии *Sources chrétiennes* 132, 136, 147, 150.

²⁰⁰ Там же, с. 272. См. также: Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, 1966. P. 27.

²⁰¹ Ориген. Против Цельса. С. 273.

христологический дискурс (сравнение единения Бога и человека в воплощении с союзом души и тела в человеке).

В качестве последнего (last but not least!) примера в этом кратком, но достаточно репрезентативном обзоре доникейской концепции бесстрастия и теопасхизма рассмотрим трактат ученика Оригена Григория Чудотворца «К Феопомпу о возможности и невозможности страдания для Бога» (его авторство, впрочем, не принимается сейчас всеми исследователями), который целиком посвящён проблеме страдания Бога, являясь в этом отношении уникальным в собрании сочинений раннехристианских авторов.

Парадоксальным образом Григорий настаивает как на страдании Бога, так и на том, что он остался бесстрастным даже посреди страданий. Пожалуй, для большей иллюстративности приведём пространную цитату из Ad Theophrum 6:

«Ибо он в своем страдании показывает бесстрастие. ... Итак, почему мы не могли бы сказать о том, кто один только благ и кто выше суетной славы, чужд уничижения, бесстрастен в страданиях и превышает всего, – что он в своём бесстрастии поднял свой скипетр над страданиями, так как своим страданием заставил их страдать. Ибо перенесение [им] страданий было бесстрастным, так как своим страданием он причинил им страдание и в своём страдании показал своё бесстрастие. Ибо что страдания производят по отношению к подверженным страданиям, то же сам Бесстрастный производит своим страданием по отношению к страданиям, вследствие чего, при своём бесстрастии, явился страданием страданий. Итак, когда мы утверждаем, что страдания побеждены в их деятельности, вследствие того, что Бесстрастный был причастен им, – то как иначе мы можем назвать это, если не так, что Он был страданием страданий? ... Ибо под видом страданий Бесстрастный проник в страдания, чтобы своим страданием показать, что он – страдание для страданий»²⁰².

В соприкосновении бесстрастного Бога и страданий побеждает сильнейшее: бесстрастный Бог, который становится «страданием страданий». Г. Фронхофен в

²⁰² Григорий Чудотворец. К Феопомпу о возможности и невозможности страдания для Бога / Творения святого Григория Чудотворца. Петроград, 1916. С. 85–86.

комментарии трактата обращает внимание на то, что для описания христианского Бога Григорий находит третий путь между подверженностью страстям и бесстрашием, а именно представление особого вида страдания как проявления любви Бога. Таким образом, слово «страдание» применительно к Иисусу Христу обретает в тексте Григория другой смысл: оно осознанное, добровольное и незаслуженное, в то время как страдания всех прочих людей вынужденные, происходящие по причине их вины. Практически получается так, что эта дистинкция позволяет ему сохранить бесстрашие Бога, что означает с точки зрения Фронхофена, что «и здесь греческая идея о бесстрашии Бога оставила ещё глубокий след, и поэтому христианский Бог любви ещё не может обрести точные контуры с достаточной остротой»²⁰³. При этом Фронхофен положительно оценивает то, что Григорий первым отходит от отдельного рассмотрения способности и неспособности Иисуса Христа к страданию в соответствии с его человечеством и божеством, но рассматривает обе части как необходимые и осознанные конституэнты понятия Бога как любви.

Частично принимая утверждение о родстве мнения Григория с общим античным положением о бесстрашии Бога, мы всё же позволим себе заметить, что Григорий подвергает эту концепцию глубокой переработке. Вряд ли стоит устремляться в спекуляции в попытке доказать генетические связи между учениями Плотина и Григория Чудотворца (даже если не считать дискуссионным вопросом, что Аммоний Сакк как учитель Плотина и учитель Оригена – одно лицо, то, с учётом того, что Григорий был учеником Оригена²⁰⁴, это не выглядит невозможным), но вполне можно обратить внимание на некоторое сходство их положений. Во-первых, обращает на себя внимание сама терминология «бесстрастного страдания». Во-вторых, в другом сочинении при доказательстве неразрушимости и бессмертия души Григорий подразумевает, что если даже душа не может быть разрушена изнутри, от собственного зла, то тем более она не

²⁰³ Frohnhofen H. ΑΡΑΤΗΙΑ ΤΟΥ ΤΗΕΟΥ. S. 219–220.

²⁰⁴ Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену // Творения святого Григория Чудотворца. Петроград, 1916. С. 39. Показательно такое его замечание: «Этот муж был первый и единственный, который склонил меня заняться также изучением эллинской философии».

подвержена внешнему воздействию. На неё не воздействует то, что претерпевает тело²⁰⁵. Но, несмотря на это внешнее сходство, Григорий не исключает страдание; в его рассуждении теопасхизм так же реален, как и бесстрастие Бога. В этом смысле в учении Григория как бесстрастие, так и страдание относятся к Богу, хотя и в разном отношении (Бог бесстрастен, но в то же время в определённом отношении Бог претерпевает), что вполне согласуется с учением Плотина о «бесстрастных страстях» души, отличаясь при этом от положений античной философской теологии, подразумевавших полное бесстрастие Бога.

Можно сказать, что Григорий заложил в своём трактате своеобразную траекторию дальнейшего развития; рассуждения о «страдании страданий» прочно вошли в корпус византийской философии²⁰⁶. Разумеется, мы не можем найти у него развитую христологию последующих христологических споров 5-го века (дискурс Григория скорее теологический, чем собственно христологический), но всё же применительно к теме нашего исследования его можно рассматривать как важное связующее звено на пути к концепции Кирилла Александрийского.

2.1.3 Бесстрастие Бога и страдание Логоса как фактор в арианском споре

Троический спор 4 века известен под именем арианского. Без соответствующего разрешения этого спора в рамках господствующего теологического течения в конце этого столетия проблематика христологического спора 5–6 веков просто не смогла бы возникнуть. Арий пытался выстроить рациональную и внутренне непротиворечивую систему, «рационально последовательный катехизис»²⁰⁷. Тем не менее, в чём заключалась эта рациональная реконструкция? Учение Ария традиционно рассматривалось через

²⁰⁵ Григорий Чудотворец. К Татиану краткое слово о душе // Творения святого Григория Чудотворца. С. 109.

²⁰⁶ Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. Пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 260; Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры III.27 (71). С. 267. У Иоанна Дамаскина говорится про смерть как максимальное претерпевание.

²⁰⁷ Williams R. Arius: Heresy and Tradition. Grand Rapids, MI, 2001. P. 111.

призму космологии: Логос в учении Ария занимал промежуточное положение между Богом и миром. В частности, М. Вайлс отмечает, что в отличие от платонизма с его дилеммой разделения ментального и физического проблема в арианской теологии заключалась в поиске соотношения между несотворенным богом и сотворенным миропорядком²⁰⁸. Однако, в конце 20 века наметился поворот к рассмотрению сотериологии как основного фактора системы Ария. Исследователи Р. Грегг и Д. Гро отметили, что Арий возражал против совмещения божественной сущности с человеческим страданием, свойственным телесному²⁰⁹. Соответственно, основополагающее противопоставление Ария было между бесстрастным и претерпевающим. Хэнсон развил тезис Грегга и Гро, представив сущность арианства как учение о Боге, способном страдать: «Центральной частью арианской теологии было страдание Бога»²¹⁰. Для этого Арию было необходимо снизить божественный статус Логоса: «Арианам хочется, чтобы у них был Бог, который может страдать, но отнести страдание к высшему Богу они не могут, а именно к этому, как они считали с некоторым на то основанием, приводит никейская доктрина *ὁμοούσιον*»²¹¹. Таким образом, с точки зрения Хэнсона именно арианство сделало упор на теопасхизме, страдающем Боге – Логосе, божественность которого следовало вынужденно снизить, чтобы допустить онтологическую возможность претерпевания, включая человеческие страдание и смерть, что отличалось от никейской ортодоксии, которая боялась относить страдания напрямую к Логосу²¹².

С критикой подобной позиции выступил Гаврилюк, предложивший альтернативное прочтение. Во-первых, согласно Гаврилюку, нет необходимости противопоставлять космологию и сотериологию (*contra* Грегг и Гро), что, впрочем, открыто утверждается и Хэнсоном²¹³. Во-вторых – и это имеет здесь

²⁰⁸ Wiles M. *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*. Oxford, 2004. P. 25.

²⁰⁹ Gregg R C., Groh D. E. *Early Arianism – A View of Salvation*. Philadelphia, 1981. P. 4.

²¹⁰ Hanson R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 325–381*. Edinburgh, 1988. P. 109.

²¹¹ Hanson R.P.C. *The Search*. P. 112.

²¹² *Ibid.*, p. 121–122.

²¹³ *Ibid.*, p. 122.

принципиальное значение – согласно Гаврилюку, никейцы ничуть не менее ариан допускали теопасхистские выражения, в то время как ариане не верили в «страдающего Бога», и вообще в первую очередь руководствовались не сотериологией, но стремлением отдалить страдание от бесстрастного Отца²¹⁴.

Наше прочтение источников приводит нас к промежуточной позиции между Хэнсоном и Гаврилюком, хотя расхождение взглядов между ними совсем не так велико, как это хотелось бы представить Гаврилюку. С нашей точки зрения, ариане первыми захотели рационально разрешить «теопасхистский» вопрос. Они отнесли бесстрастие к Отцу, а страдание к Логосу. В этом мы согласны с Хэнсоном. Ссылки Гаврилюка на литургические источники или на тексты позднего Афанасия или каппадокийцев недостаточно убедительны, потому что в первом случае это не отличается от представленных ещё во 2 веке нефилологических свидетельств, а во втором – не учитывает временной лаг между, например, Арием и каппадокийцами. Однако, независимо от того, отдавали ли ариане отчёт в своих сотериологических устремлениях, теологический аспект их учения подчёркивает именно бесстрастие Бога, а не его страдание. Арианский «страдающий Бог» Хэнсона на поверку оказывается удобным эвфемизмом, запутывающим реальное положение вещей. Ариане не говорили о страдающем Боге: они учили о том, что страдает не Бог, а некое промежуточное существо, которое, строго говоря, Богом («Богом истинным», θεός ἀληθινός согласно Никейскому вероопределению) не является. Хэнсон сам признаёт, что арианская доктрина Бога вводит двух неравных богов, высший из которых неспособен к человеческому страданию, а меньший «выполняет за него грязную работу»²¹⁵. В рациональной попытке разрешения парадокса того, как бесстрастный Бог как-то связан со страданием Христа, ариане максимально отодвинули страдание от Бога.

Именно в троическом споре 4 века надлежит усматривать основание теопасхистской подоплёки христологического спора. Для Ария страдание напрямую связано с телесностью. В письме к Александру Александрийскому

²¹⁴ Gavrilyuk. The Suffering. P. 129–130.

²¹⁵ Hanson R.P.C. The Search. P. 122.

Арий резко выступает против взгляда, согласно которому «бестелесный Бог ... способен к страданию» (σώματι πάσῳ ὁ ἄσώματος θεός)²¹⁶.

Вполне возможно, неслучайно, что именно в вероисповедной формуле собора 357 г. в Сирмиуме, на котором восточное большинство в первый раз открыто встало на сторону радикального арианства и выступило против никейского вероопределения 325 г.²¹⁷, производится сознательное отделение не имеющего начала, невидимого, бессмертного и бесстрастного (*inpassibilem*) Отца от Сына, рождённого от Отца и воспринявшего человечество от Девы Марии, посредством чего он и пострадал (*hominem suscepisse de Maria Virgine, per quem compassus est*)²¹⁸.

Противникам Ария приходилось с трудом лавировать между утверждением единосущия Сына (Логоса) Богу Отцу и признанием объективного человеческого страдания Христа. Их решения в рамках противоарианской полемики носили порой ситуативный характер. Например, находившийся под стоическим влиянием западный никеец Иларий из Пуатье (Иларий Пиктавийский) попытался минимизировать страдание, заявив, что Христос страдал, не чувствуя боли²¹⁹. Ещё в 19 веке А. Брюс правильно отмечал, что это было сделано им в рамках противоарианской полемики: ариане подчёркивали немощи Христа, противопоставляя их бесстрастию Бога, а Иларий, соответственно, отстаивал божественность Христа, утверждая, что он тоже не претерпевал страстей, таких как страх, печаль и боль²²⁰. Совсем недавно похожим образом высказался К. Беквит, интерпретация которого, впрочем, в отличие от Брюса усматривает в таком подходе Илария скорее сходство с моральной психологией стоиков, чем с

²¹⁶ Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2 ed. Tr. J. Bowden. Atlanta, 1975. P. 226; Opitz H. G. *Athanasius Werke*. Vol. 2.1. Berlin: De Gruyter, 1940. P. 231–278.

²¹⁷ Kelly J.N.D. *Early Christian Creeds*. New York, 1993. P. 287.

²¹⁸ Hilarius Pictaviensis. *De synodis* X.11. PL 10. Col. 489A–B.

²¹⁹ Hilarius Pictaviensis. *De Trinitate* X.23. PL 10. Col. 361A.

²²⁰ Bruce A.B. *The Humiliation of Christ in its Physical, Ethical and Official Aspects*. The Sixth Series of the Cunningham Lectures. New York, 1889. P. 247.

докетизмом²²¹. Действительно, докетизм не согласовывался бы с утверждениями о действительных страданиях и смерти Христа, причём в описании их Иларий использует уже хорошо знакомую нам терминологию «бесстрастного страдания»: «бесстрастный пострадал» (*impassibilis patitur*), а живущий умер (*vivens moritur*), причём «Иисус Христос – Бог посреди его страданий» (*De Trinitate V.18*)²²².

Необычность позиции Илария, таким образом, заключалась не в приложении страдания к бесстрастному Богу, но именно к утверждению того, что Христос не испытывал боли. Хотя значительно позднее схоласты смогли благожелательно объяснить или по крайней мере благоразумно умолчать о таких выражениях Илария²²³. Одной из причин того, что эта его позиция не была безусловно поддержана последующими авторами, помимо очевидно высокой цены, которую предлагалось заплатить за столь радикальное утверждение о бесстрастии Христа, заключалась в последующем смещении акцентов в дискурсе о «немощах» Христа с Бога на человека, что особенно заметно проявилось в возвышении антиохийской теологической традиции на рубеже 4–5 веков. При всей условности и школьном характере представления дихотомии между Александрийской (с её акцентом на единстве субъекта во Христе) и Антиохийской (с её акцентом на целостности природ Христа и особенности целостности²²⁴ человечества Христа) школами богословия и христологии²²⁵ сбрасывать со счетов это противостояние не стоит.

²²¹ Beckwith C.L. *Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers' Christology // In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daily*, S.J. Notre Dame, IN, 2008. P. 84–86, 91. Среди русскоязычных авторов о стоическом влиянии на Илария см.: Майоров Г.Г. *Формирование средневековой философии (латинская патристика)*. М., 1979. С. 165 и далее.

²²² Hilarius Pictaviensis. *De Trinitate*. PL 10. Col.141A.

²²³ Pomplun T. *Impassibility in St. Hilary of Poitiers's De Trinitate // Divine Impassibility and the Mysery of Human Suffering*. J. F. Keating, Th. J. White, O.P., eds. Grand Rapids, 2009. P. 202-213.

²²⁴ Под целостностью человечества Христа в данном случае понимается полнота или совершенство его человеческой природы, отсутствие какой-либо ущербности или недостатка.

²²⁵ Данный подход рассматривает соборные движения 4–7 веков в контексте противостояния этих теологических направлений, представляя их в виде своеобразного маятника или эстафеты с переходящим знаменем. На русском языке типичный пример: Лебедев А.П. *Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской*. 2-е изд., исправ. и доп. СПб., 2004.

В этом смысле Арий был типичным представителем Александрийской традиции²²⁶. Существенной частью христологии самого Ария было утверждение об отсутствии у Христа человеческого ума или разумной души²²⁷. На месте ума (νοῦς) у него располагался *менее-чем-полностью-божественный* Логос, который и отвечал за претерпевание. В рациональном смысле это не представляло проблемы, хотя и выходило за рамки догматической ортодоксии.

С победой же никейской позиции проблема соотношения бесстрастного и претерпевающего вновь обострялось, причём противостояние началось в том числе между самими никейцами. Если страдающий ограниченный Логос Ария не представлял проблемы для доктрины бесстрастия Бога, то страдающий «никейский» Логос, единосущный Богу Отцу, требовал дополнительного осмысления. Ввиду этого неслучайно, что виднейший представитель каппадокийского кружка Григорий Назианзин обвинял Аполлинария Лаодикийского в числе прочего в том, что по его учению Сын пострадал «по его собственному божеству» (τῆ ἰδίᾳ αὐτοῦ θεότητι πάθος δέξασθαι) (Ер. 202.15-16), даже если принять мнение Били, что такое обвинение не соответствовало действительности²²⁸. Келли отмечает, что принципиальной характеристикой христологии Аполлинария было не то, что он приписал Логосу функции воли и интеллекта, но что он рассматривал Логос в качестве единственного жизненного начала Христа, наделяющего его жизненной энергией и движением даже на чисто физическом и биологическом уровнях²²⁹.

С. 43–55, 144 и далее. На английском: Sellers R. V. Two Ancient Christologies. London, 1954.

²²⁶ М. Симонетти (Simonetti M. La Crisi Ariana nel Quarto Secolo. Roma, 1975. P. 95) полагает, что Никейский собор представлял собой реванш восточной партии против александрийского (оригеновского) мировоззрения. Вопрос о корнях арианства (выбор между Оригеном и Лукианом Антиохийским) решается исследователями по-разному; мы называем Ария типичным александрийцем в смысле его отношения к человеческой душе Христа.

²²⁷ Wiles M. F. The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul. Journal of Ecclesiastical History. 1995. Vol. 16. P. 145–146. Смелое и во многом спорное предположение Уайлса, что большинство проникнейших оппонентов Ария также не верили в наличие у Христа человеческой души, не отменяет общепринятого вердикта в отношении самого Ария.

²²⁸ Beeley C.A. The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore and Gregory Nazianzen // Vigiliae Christianae. 2011. Vol. 65. № 4. P. 380.

²²⁹ Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. Rev. ed. London, 1960. P. 292.

Главным оппонентом Аполлинария с антиохийской стороны был Диодор Тарсский. В противовес Аполлинарию он утверждал, что «Бог Слово ... не подвержен ни изменению, ни страданию, не превратился в тело, не был распят и не умер ... но остаётся бестелесным» (Diod. BD 19)²³⁰. Соответственно, столкновение концепций Аполлинария Лаодикийского и Диодора Тарского было ранней фазой конфликта. Это был христологический спор в тот момент, когда ещё решался Троицкий вопрос.

Против Ария в вопросе Троицы и Аполлинария в вопросе христологии выступил также другой каппадокиец – Амфилохий Иконийский²³¹. Объясняя уязвимость Христа при искушении в Гефсимании, Амфилохий воспроизводит элементы аргументации Плотина, рассматривая единение Бога и плоти как аналогию союза души и тела: «Хотя ты услышал, что Я, будучи Словом, стал плотью, но ты не знаешь, каким образом? Каким же образом Я был во плоти, как тело в теле или как душа в теле? Очевидно, что Я, страдая вместе со страстным телом, не страдал, потому что природа Бога не подвержена страданию (Ὁὐκοῦν συνέλαθον τῷ παθητῷ σώματι, ἀλλ' οὐκ ἔλαθον. Θεοῦ γὰρ φύσις οὐ περιπίπτει πάθει). И так, как Я стал плотью, не отпав от бытия Бога, так и претерпел страдания, не подвергнувшись страданиям (πάθος ὑπέμεινα οὐ περιλεσὼν πάθει) ...»²³².

Всё же в «сухом остатке» страдает не Бог, но именно плоть: «Поэтому не приписывай, еретик, бесстрастному Слову страдания плоти (Μὴ τὰ πάθη οὖν τῆς σαρκὸς τῷ ἀλαθεῖ προσρίψῃς λόγῳ), ибо Я – Бог и человек. Бог, как подтверждают чудеса, человек, как свидетельствуют страдания. Поскольку Я действительно – Бог и человек, скажи, кто претерпел страдания? Если Бог пострадал, то ты сказал

²³⁰ Behr J., ed. and tr. *The Case against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*. Oxford, 2011. P. 185.

²³¹ Хорошее краткое изложение христологии Амфилохия см.: Попов И.В. *Труды по патрологии*. Т. 1. *Святые отцы II-IV вв.* М.: Сергиев посад, 2004. С. 273–282.

²³² Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана или толкование на текст: Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия (Мф 26:39). [Электронный документ] // Альманах «Альфа и омега». 2006. № 47. URL: <http://www.pravmir.ru/slovo-na-den-pervomuchenika-stefana-ili-tolkovanie-na-tekst-otche-esli-vozmozhno-da-minuet-menya-chasha-siya/> (дата обращения: 28.04.2018). Греческий текст цит. по: Datema C. *Amphilochii Iconiensis opera*. Brepols: Turnhout, 1978. P. 139–152.

хулу. ... плоть пострадала, а Слово не подверглось страданию (ἡ σὰρξ ἔπαθεν, ἀπαθοῦς μείναντος τοῦ λόγου) ...»²³³.

Однако, в других сохранившихся фрагментах Амфилохий предвохищает формулировки Кирилла Александрийского, при этом не предлагая какой-либо устойчивой терминологии. Например, в одном месте сказано, что «бесстрастная природа усваивает себе то, что относится к претерпевающей» (ἡ ἀπαθῆς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκειοῦται)²³⁴. Это выглядит как противоречие с приведённой выше обширной цитатой, потому что здесь Амфилохий делает именно то, что в чём сам обвиняет еретика, а именно, приписывает бесстрастному Богу страдания плоти. В отдельных случаях Амфилохий даже частично²³⁵ пресвосхищает последующую терминологию Халкидонского вероопределения 451 г. (ἓνα υἱόν, δύο φύσεων φημι, ἀσυνχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως), а также схоластическое разделение на абстрактные и конкретные термины (ὁ θεός ἔπαθε σαρκί, ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκί ἔπαθεν)! Остаётся предположить, что либо Амфилохий был в процессе создания соответствующего языка, менял взгляды и проявлял необычайную прозорливость, либо какие-то из фрагментов ему не принадлежат.

Итак, мы установили, что ограждение высшего Бога от страдания было одним из пунктов арианской программы. Рациональное разведение бесстрастия Бога и страдания Логоса арианами не испытывало потребности в концепции «бесстрастного страдания», потому что ариане особенно подчёркивали нетождественность Логоса высшему нерождённому Богу. Напротив, православное решение, выразившееся в утверждении единосущия Сына Отцу в никейском вероопределении 325 г., вплотную приступило к разработке христологического вопроса, постепенному осознанию необходимости согласовать признание страдания Сына как «Бога истинного от Бога истинного» с универсально принимаемой доктриной бесстрастия Бога самого по себе.

²³³ Там же.

²³⁴ Amphilochius Iconiensis. Fragmentum XV с. PG 39. Col. 113A. Цит по: Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II-IV вв. М., 2004. С. 273.

²³⁵ В Халкидоне в 451 г. была принята формула о Христе «в» (ἐν) двух природах, формулировка же Амфилохия скорее сопоставима с той, на которой настаивали тогда александрийцы – последователи Кирилла Александрийского («из» двух природ).

2.1.4 Антропология Немесия Эмесского как переходный этап от неоплатонической психологии к христологической проблематике

Разобрав в предыдущих двух разделах свидетельства раннехристианской традиции, имеющие отношения в вопросу бесстрастия Бога и теопасхизма, вернёмся к философским представлениям о природе бесстрастия или претерпевания души в её соединении с телом. Как мы утверждаем, оба источника – неоплатоническая психология и сама раннехристианская вероисповедная традиция – были существенны для концептуального поворота, осуществлённого в 5-м веке Кириллом Александрийским, который представил концепцию «бесстрастного страдания» в её классическом виде. Тем не менее, попытки или элементы такого синтеза осуществлялись и ранее.

В написанном предположительно в конце 4 века трактате «О природе человека» Немесий Эмесский, которого А. Ф. Лосев причисляет к неоплатоникам александрийского типа ²³⁶, демонстрирует хорошую осведомлённость о философских учениях и вовлекается в полемику греческих школ. Несмотря на то, что Немесий был христианским епископом, его рассуждения в значительной мере именно философские, а не теологические, так что его доводы вполне бы органично смотрелись и в первой главе нашей диссертации, посвящённой общефилософским установкам Античности в отношении бесстрастия либо претерпевания Бога. Тем не менее, включение рассуждений Немесия в данную часть работы вполне оправдано, не только по соображениям хронологии, но и в связи с тем, что его положения представляют переходный этап от общефилософской проблематики к разработке собственно христианской философии, в рамках которой бесстрастное страдание Бога будет обсуждаться в контексте христологического спора.

Нас интересуют два вида рассуждений в произведении Немесия: то, что он говорит о бесстрастии души и то, что он говорит о соединении души и тела. В

²³⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 1. Харьков, 2000. С. 40.

полемике со стоиками, выступающими за материальность души, Немесий не колеблясь встаёт на сторону средних платоников, ссылаясь на учителя Плотина Аммония и Нумения²³⁷. Против Клеанфа, доказывавшего, что душа материальна, исходя из посылки, что бестелесное не может сочувствовать телу, в то время как душа телу сочувствует, Немесий указывает на ложность самой этой первой посылки. Более того, говорит Немесий, «если даже признать истинным положение, что бестелесное никогда не сочувствует телу, то всё же не может быть признано бесспорным дальше (т. е. вторая посылка), что душа сочувствует телу, когда оно болеет или поранено (συμπάσχει ἡ ψυχὴ νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ τῷ σώματι), так как ещё сомнительно, одно ли только тело страдает, заимствуя ощущение (τὴν αἴσθησιν) у души, которая остаётся бесстрастной (ἀπαθής), или же и она сама болеет вместе с телом...»²³⁸. Здесь мы видим некоторое отличие от Плотина, потому что он, напомним, был готов рассматривать «сочувствие» как имеющее место между похожими сущностями, а не настолько разными, как тело и душа. Но это отличие скорее всего есть отличие взглядов Плотина от самого Нумения.

В третьей главе трактата, посвящённой соединению души и тела, Немесий снова ссылается на Аммония, говоря, что «душа при соединении [с телом] не изменяется»²³⁹, как и вообще умопостигаемое не изменяется при соединении с тем, что его воспринимает. Несложно заметить концептуальное единство такого описания с вышеприведёнными текстами Плотина и Порфирия.

Значительно, что Немесий далее применяет такое объяснение соединения души с телом к соединению Бога Слова с человеком в воплощении, признавая ограничение этой аналогии. В чём же различие? Душа представляется «сочувствующей телу», не только она им владеет, но и тело порой владеет душой. В случае же соединения Бога и человека во Христе мы имеем дело с качественно иным способом соединения: «Этот образ соединения или смешения —

²³⁷ Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С. 20.

²³⁸ Там же, с. 23.

²³⁹ Там же, с. 41.

необычайный: и смешивается, и остаётся совершенно несмешанным, неслитным, неповреждённым и неизменным, не сострадав тому, с чем соединился, но лишь содействуя, не разрушаясь вместе с ним и не изменяясь, но возвеличивая его...»²⁴⁰.

В качестве базового фона здесь явно проглядывают концепции стоиков о смешении и критика их позиции платониками и перипатетиками. Стоики использовали четыре слова при описания соединения субстанций: *παράθεσις*, *σύχυσις*, *μίξις* и *κράσις*. В первом случае субстанции целиком сохранялись и не смешивались, что происходило при взаимодействии двух сухих тел, во втором случае они смешивались, взаимоуничтожаясь и образуя третье тело, в последних же двух случаях происходило полное смешивание при сохранении каждой субстанцией своих свойств. Александр Афродисийский приводит эти мнения стоиков о смешении тел и конкретно упоминает о стоическом взгляде на соединение души и тела, согласно которому душа всецело пронизывает тело, но сохраняет свою отличительную особенность.²⁴¹

Расставив акценты новым образом (душа сочувствует телу, в то время как в соединении Бога и человека такого сочувствия нет), Немесий подготовил почву для концептуального поворота Кирилла Александрийского, о котором речь пойдёт далее.

Обращение к узкотеологической проблематике занимает ничтожно малую часть в трактате Немесия, посвящённом именно антропологии. Впоследствии же фокус сместился. Русский исследователь начала 20 века Ф. Владимирский совершенно справедливо замечает, что у последующих христианских писателей ... антропологическая проблема так тесно соприкасается с христологией, что едва ли может быть выделена из общедогматического учения»²⁴². Иначе говоря, христология стала оказывать заметное воздействие на понимание самой антропологии, что мы и увидим в случае Кирилла.

²⁴⁰ Там же, с. 44.

²⁴¹ Солопова М. А. Александр Афродисийский. С. 146–149.

²⁴² Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 358.

Итак, если учение Плотина о душе и её бесстрастии прокладывает мостик от античной философии к христологической проблематике в патристике, то антропология Немесия Эмесского, а именно его рассуждения о природе соединения души и тела и использование аналогии с христологией – лесенка, спускающаяся на другой берег.

2.2 Вклад Кирилла Александрийского

2.2.1 Место концепции «бесстрастного страдания» в творчестве Кирилла Александрийского

Перед тем, как приступить к философскому осмыслению концептуального поворота Кирилла Александрийского в употреблении им лексической парадигмы «бесстрастного страдания», имело бы смысл в общих чертах представить канву развития христологической полемики во второй четверти 5-го века, место концепции бесстрастного страдания в трудах Кирилла, в частности, её развитие в процессе несторианского спора.

Необходимо отметить, что Кирилл начинает говорить таким образом не только в контексте противонесторианской полемики. Его обширное литературное наследие состоит во многом из библейских толкований, которые были написаны до начала несторианского спора. Для воссоздания всей системы Кирилла эти комментарии не могут быть проигнорированы. В частности, в толковании на Евангелие от Иоанна Кирилл уже говорит, что бессмертный Бог Слово «во плоти позволяет претерпевать (ὀλομένειν) свойственное плоти» (Jo. 6.38–39)²⁴³, а именно страшиться смерти. Ещё ближе к лексической парадигме «бесстрастного

²⁴³ Pusey P.E. Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. I. Oxford, 1872. P. 487; Кирилл Александрийский. Толкование на евангелие от Иоанна / Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского: в 3-х т. Т. 3. М., 2002. С. 6. Далее Кирилл обсуждает волю Христа и послушание его Отцу. См. краткое обсуждение в: Koen L. The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 31. Doctoral dissertation at Upsala University. Uppsala, 1991. P. 111–112.

страдания» он подходит в толковании эпизода с женщиной-самарянкой, где о Христе сказано, что он, «утрудившись от пути, сел у колодезя». Выступая против иудеев и ариан, Кирилл задаётся вопросом, как может быть, чтобы «неведающий страданий мыслился страстным (παθητός)»²⁴⁴. Кирилл это объясняет тем, что «ему [то есть, Богу Слову] усвоятся немощи (οἰκειοῦται πάθη) человечества, хотя он и пребывает бесстрастным (ἀπαθής)» (Jo. 4.6)²⁴⁵. Именно по причине воплощения «Бесстрастный претерпевал» (παθεῖν ὁ ἀπαθής)²⁴⁶.

В ранних догматических трудах Кирилла, написанных ещё до начала несторианского спора, тема бесстрастия и претерпевания Христа тоже, как минимум, упоминается, хотя, конечно, в полемике с арианами акценты у Кирилла были расставлены иначе. Например, рассуждение Кирилла в thes. 24 посвящено объяснению евангельских речений, упоминающих о страстях Христа, таких как плач, возмущение, страх, душевная скорбь. Ариане использовали эти тексты, чтобы доказать, что Логос не был по природе Богом. Кирилл же объясняет это соображениями сотериологии и домостроительства (икономии): это нужно для пользы людей, для того, чтобы истребить страсти, пребывающие в людях. Проявлявшиеся же в самом Христе страсти нужно объяснять в смысле его воплощения: «Поскольку он получил смертное ... тело, подверженное ... страстям, он по необходимости вместе с плотью усвояет себе и её страсти (ἰδιολογεῖται πάθη), и когда она претерпевает их, сам называется претерпевающим (ὀπομένων). Так, мы говорим, что Он и распялся, и умер, хотя это произошло с плотью, а не с самим по себе Словом, ибо оно есть бесстрастное и бессмертное»²⁴⁷. Собственно, уже в этом высказывании можно вполне увидеть

²⁴⁴ Pusey P.E. Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. I. Oxford, 1872. P. 265; Кирилл Александрийский. Толкование на евангелие от Иоанна / Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского: в 4-х т. Т. 2. М., 2001. С. 627.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Pusey P.E. Vol. I. P. 266.

²⁴⁷ Кирилл Александрийский, Святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице. Пер. с греч. и коммент. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб., Краснодар, 2014. С. 232; Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate. PG 75. Col. 232 C-D.

будущую концепцию «бесстрастного страдания», хотя в случае зрелого Кирилла формулировки станут более отточенными.

Продолжается такая линия рассуждений и в другом его догматическом трактате «О воплощении Единородного», который французский издатель Кирилла Александрийского Дюран относит в своей основе к времени до начала несторианского спора, рассматривая его как продолжение тринитарных работ Кирилла²⁴⁸. Так, Кирилл говорит, что хотя «Слово само по себе никак не может умереть», всё же, «поскольку умерла его плоть, то и о нём сказано, что он это претерпел» (αὐτὸς τοῦτο λέγεται παθεῖν)²⁴⁹. Итак, совмещение бесстрастия и теопасхизма в рассуждениях Кирилла происходит ещё до его конфликта с Несторием.

Сам этот спор начался в 428 году. Полемику можно разделить на несколько этапов. На первом этапе напряжение постепенно росло, причём Кирилл добился значительных дипломатических успехов на поприще церковной политики. Однако, бескомпромиссный и резкий тон его третьего послания к Несторию с присоединёнными к нему анафемами (о наиболее острой 12 анафеме будет ещё сказано далее) настраивают к концу 430 года против Кирилла практически всех восточных епископов. С этого времени Кирилл Александрийский в большей степени переходит к защите и оправдательной тактике, потому что сейчас ему противостоит не только константинопольский патриарх Несторий, но также и представительная группа так называемых восточных. На Эфесском соборе 431 г. Несторий был осуждён и оправлен в ссылку и тем самым выбыл из игры, а более широкие политические и дипломатические усилия завершились наконец подписанием компромиссной формулы между Кириллом и лидером восточной партии Иоанном Антиохийским в 433 г. Обе стороны пошли здесь на догматические уступки, которые были не по нраву более крайним адептам

²⁴⁸ Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques. Introduction, texte critique, traduction et notes par G.M. de Durand, o.p. Paris, 1964. P. 52–57. (SC 97).

²⁴⁹ Кирилл Александрийский, Свт. Диалог о вочеловечении Единородного // Богословский вестник. 2005–2006. №5–6. С. 147; Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques. P. 296. (SC 97).

соответствующих теологических школ. Далее и сам Кирилл Александрийский снова начинает открыто противостоять Антиохийской христологии, выступив с критикой великих и авторитетных в прошлом учителей этой школы Диодора Тарского и Феодора Мопсуэстского.

Обсуждение перипетий несторианского спора, которые хорошо задокументированы и представлены в учебниках, не входит в нашу задачу. Для нас существенно, что Кирилл твёрдо придерживался языка «бесстрастного страдания» на всех этапах спора и не был готов им пожертвовать по утилитарным соображениям. На самом деле, эта концепция была настолько важна для него, что он готов был снова и снова объяснять, что имел и не имел в виду²⁵⁰, вместо, казалось бы, гораздо более лёгкого решения – простого отказа от той самой формулы, которая так раздражала или вводила в недоумение восточных богословов.

Хотя ещё в середине 20 века была высказана мысль, что концепция «бесстрастного страдания» суммирует учение Кирилла о боговоплощении²⁵¹, однако, исследовательский консенсус касательно концепции бесстрастия Бога и её ключевого значения для понимания христологического спора между Кириллом и Несторием, стал формироваться в последние 30 лет²⁵². Признавая заслуги исследователей, обративших внимание на теологическую значимость этого понятия для интерпретации несторианского спора, мы продолжаем такое направление исследований.

В то время как в сохранившихся греческих текстах Кирилла в точном виде выражение «бесстрастное страдание» (ἀπαθῆ πάθη) не содержится, его сочинения буквально пронизаны сходной терминологией. Уже в первом значительном документе несторианского спора – послании к египетским монахам, Кирилл, используя слова Никейского вероопределения, говорит о Боге Слове «из

²⁵⁰ Достаточно упомянуть объяснение Кириллом 12 анафем на Эфесском соборе (Деяния Вселенских соборов. М., 1996. Т.1. С. 406–414), защите им 12 анафем против восточных (Там же, с. 415–444), а также опровержение возражений Феодорита Кирского по поводу анафем (Там же, с. 445–473).

²⁵¹ Sellers R.V. Two Ancient Christologies. P. 88.

²⁵² O’Keefe J.J. Impassible Suffering? P. 39–60; Gavrilyuk P. Theopatheia. P. 190–207.

сущности Отца» как пострадавшем (*ep.* 1.9)²⁵³. Бог, который есть жизнь, претерпел смерть своей плотью (*ep.* 1.23)²⁵⁴. Бог Слово не претерпел ничего в своей собственной [божественной] природе, но по причине того, что он усвоил себе тело, о страдании тела говорится как о его страдании (*ep.* 1.24)²⁵⁵.

Одно из мест, где Кирилл особенно близко подходит к лексеме «бесстрастной страсти», содержится в его приобретшем впоследствии канонический статус втором послании к Несторию:

«... божество бесстрастно, ибо бестелесно. Но так как всё это претерпело (πέπονθε) ставшее его собственным (ἴδιον) тело, то мы и говорим, что [Бог Слово] пострадал за нас, потому что бесстрастный был в страдающем теле (ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι)»²⁵⁶.

В большом послании «О правой вере к царицам», обращённом к ближайшим родственницам императора Феодосия Пульхерии и Евдокии, которое Кирилл составил параллельно с его перепиской с Несторием в целях убеждения императорского двора в своей ортодоксии, Кирилл снова использует язык, воспроизводящий парадигму «бесстрастного страдания»: «Слово Божие вне страданий» (παθῶν ἐπέκεινα), но при этом Оно «пострадало за нас» (πέπονθεν ὑπὲρ ἡμῶν), понеся страдания бесстрастно (πάθοι ... ἀπαθῶς) (Pulch. 31)²⁵⁷. Хотя божественная природа бесстрастна, Кириллово понимание единения Бога и человека во Христе принуждает его выставлять Бога как субъекта страданий. Подобно тому, как в *Enn.* 3.6 бесстрастной по природе душе принадлежит могущее претерпевать тело, и поэтому Плотин использует применительно к душе терминологию «бесстрастных страстей», так и здесь бесстрастие Бога совмещено

²⁵³ Кирилл Александрийский Свт. Послание к египетским монахам // Богословский вестник. 2010. №11–12. С. 85; Schwarz E. Acta Conciliorum Oecumenorum (ACO). I.1.1. Berlin, 1927. S. 13–14.

²⁵⁴ Кирилл Александрийский Свт. Послание к египетским монахам. С. 97; ACO I.1.1. S. 21.

²⁵⁵ Кирилл Александрийский Свт. Послание к египетским монахам. С. 97; ACO I.1.1. S. 22.

²⁵⁶ ACO I.1.1. S. 27. Русский текст послания приведён в: Деяния Вселенских соборов. Том 1. I, II, III Соборы. Репринт издания 1908 г. М., 1996. С. 144–147.

²⁵⁷ Кирилл Александрийский, Свт. О правой вере к царицам // Богословский вестник. 2008–2009. №8–9. С. 122; ACO I.1.5. S. 50.

со страданием его собственного тела, поэтому страдание тела не может не быть отнесено к самому Богу. Умеренный теопасхизм второго послания приобретает значительно более резкие черты в третьем послании к Несторию, к которому Кирилл прилагает 12 анафем, последняя из которых доводит теопасхизм до логического предела:

«Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью и распятым плотью и вкусившим смерть плотью (θανάτου γευσάμενον σαρκί) и, наконец, ставшим первородным из мёртвых, так как он есть жизнь и животворящ, как Бог: да будет анафема»²⁵⁸.

Этот откровенно теопасхистский язык Кирилла вызвал целую бурю среди антиохийских богословов. Перипетии соборных движений нас здесь не особенно занимают, но в любом случае возникает вопрос: потерял ли здесь Кирилл осторожность? Или сознательно пошёл на обострение, сказав «неприкрыто враждебные выражения»?²⁵⁹ Отражает ли эта фраза его действительную позицию или же он сказал это в восточной манере торга, где стороны обмениваются изначально невыполнимыми предложениями, чтобы потом придти к согласию? Так или иначе, Кириллу пришлось далее несколько раз объяснять свою формулировку, защищаясь от нападок антиохийских богословов. Так, отвечая на возражение Феодорита Кирского, Кирилл повторяет, что «Слово Божие есть Спаситель, пребывавший бесстрастным (ἀπαθής) в божественной природе, но пострадавший (παθών) ... плотью»²⁶⁰.

То, что «бесстрастный страдает ... плотью», Кирилл говорит неоднократно²⁶¹. Особенно часто такие формулировки содержатся в одном из его поздних противонесторианских трактатов, «Схолиях о воплощении

²⁵⁸ Cyril of Alexandria. *Select Letters*. Ed. and tr. Lionel R. Wickham. Oxford, 1983. P. 32. Русский перевод приводится по: Деяния Вселенских соборов. Том 1. С. 199.

²⁵⁹ Характеристика в: Янг Ф.М. *От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и её исторический контекст*. Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М., 2013. С. 450.

²⁶⁰ Деяния. Том 1. С. 473; АСО I.1.6. S. 145.

²⁶¹ Кирилл Александрийский. *О воплощении Бога Слова* // Деяния. Т. 1. С. 474; Кирилл Александрийский. *На святой символ* // Деяния. Т. 1. С. 578, 579.

единородного», который сохранился за исключением небольших греческих фрагментов, в латинском, сирийском и армянском переводах²⁶². «[Бог] пострадал бесстрастно», говорит Кирилл снова и снова²⁶³, по крайней мере, если иметь в виду не дословное выражение, а само содержание его мыслей. Вполне может быть, учитывая раннее распространение текстов Кирилла на западе²⁶⁴, что этот трактат был частью инициированного им переводческого проекта, что в таком случае подчёркивает особое догматическое значение данного текста для самого Кирилла.

В другом зрелом трактате «О том, что един Христос», написанном уже после окончания острой фазы несторианского спора, Кирилл снова обсуждает тему бесстрастного страдания Бога. Со стороны несториан как воображаемых оппонентов Кирилла звучит аргумент, что абсурдно говорить, что один и тот же может и страдать, и не страдать (καὶ παθεῖν καὶ μὴ παθεῖν). Если Он Бог, то Он не мог пострадать, а если Он пострадал, то как может быть Богом пострадавший?²⁶⁵ Очевидно, концепция бесстрастия здесь снова в центре внимания. На это Кирилл отвечает, что Бог «пожелал страдать (ἠθέλησε διὰ τοῦτο παθεῖν) (то есть источник будущего претерпевания тела был в самом Боге, это было его свободное решение – А.С.), а так как Бог был за пределами силы страдания, то он облёк себя в способную к страданию плоть и явил её как свою собственную, так что даже о страдании можно говорить как о его страдании, потому что страдало именно его тело, а не тело кого-либо иного»²⁶⁶. Способ домостроительства (οἰκονομία) позволяет ему страдать плотью и не страдать по божеству (σαρκὶ μὲν... παθεῖν,

²⁶² Quasten J. *Patrology*. Volume III. The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Allen, TX: Christian Classics, 1996. P. 128.

²⁶³ «Patiebatur ... impassibiliter». Pusey P. E. *Sancti Patris nostri Cyrilli arch. Al. XII Caputum Explanatio, XII Caputum Defensio utraque, Scholia de Incarnatione Unigeniti*. Oxford, 1875. P. 574. См. также: McGuckin J.A. *St. Cyril of Alexandria*. P. 308, 332–333, 335.

²⁶⁴ Haring N.M. The Character and Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430–1260). *Medieval Studies* 12 (1950). P. 5–6.

²⁶⁵ Cyrille d'Alexandrie. *Deux dialogues Christologiques*. P. 474. (SC 97). Доступен также английский перевод: *Cyril of Alexandria. On the Unity of Christ*. Crestwood, NY, 1995. P. 117.

²⁶⁶ Cyrille d'Alexandrie. *Deux dialogues Christologiques*. P. 474.

θεότητι δὲ μὴ παθεῖν)²⁶⁷. Как Бог, будучи бестелесным, он находится абсолютно вне страдания (ἔξω που πάντως κείσεται τοῦ παθεῖν)²⁶⁸.

Итак, приведённые выдержки из трудов Кирилла Александрийского показывают, что упоминание бесстрастия и в то же время страдания Бога занимало особое место в его творчестве. Язык «бесстрастного страдания» прослеживается практически на всех этапах литературной карьеры Кирилла, и его нельзя объяснить только полемикой²⁶⁹. Такое целенаправленное словоупотребление указывает на глубинные основания его христологии. В чём они состоят? Это мы обсудим в следующем разделе данной главы.

2.2.2 Источники и философские основания концепции «бесстрастного страдания» Кирилла Александрийского

В данном диссертационном исследовании мы не раз уже заявляли о двух источниках концепции «бесстрастного страдания», столь выпукло представленной в христианских текстах 5–6 веков. С одной стороны, это философия Плотина и его последователей, особенно её раздел, посвящённый сохраняющемуся бесстрастию души в её союзе в теле. С другой стороны – сама христианская традиция, задающая определённый догматический «коридор» в самих новозаветных текстах, раннехристианских символах веры, трудах раннехристианских авторов. Мы полагаем, что нам удалось продемонстрировать такие основания в широком смысле. В этом разделе мы попытаемся сузить фронт работ и показать такие взаимосвязи на примере текстов Кирилла Александрийского как принципиального звена в формировании данной

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid., p. 482–484.

²⁶⁹ Справедливо ли постулировать развитие в системе Кирилла и особенно, можем ли мы сказать, что Кирилл предлагает в его трудах решения, которые значительно отличаются от другого, как это делает Холлман, в частности, возможность приписывать Христу наличие эмоциональной жизни и психологическое страдание (Hallman J.M. *The Seed of Fire*. P. 372)? Мы полагаем, что различия в формулировках скорее связаны с внешним контекстом, чем с изменением концепции самого Кирилла.

концепции в христианской мысли Поздней Античности. Также мы ставим перед собой задачу выявить неполноту или уязвимости ранее предложенных подходов к осмыслению христологии Кирилла Александрийского в отношении используемой им терминологии «бесстрастного страдания».

Христологический спор 5–6 веков принадлежит скорее истории христианской догматики, нежели истории философии (хотя складывающуюся византийскую философию этого времени едва ли можно отделить от её догматического выражения²⁷⁰). По замечанию С. С. Аверинцева, философия этой эпохи – не только непосредственное продолжение позднеантичной философии, но также она представляет собой «порождение эпохи, когда основной формой идейной борьбы была борьба религий и религиозных исповеданий»²⁷¹. Тем не менее, мы считаем возможным продемонстрировать, что принципиальные участники этого спора использовали рациональные аргументы, а не только аргументы из области откровения (традиции, авторитета), а также опирались на философские категории своей эпохи, что подразумевало сложное переплетение платонических, перипатетических и стоических понятий и принципов. В частности, мы пытаемся показать преемственность понятийного аппарата христологического спора с разобранным выше трактатом Плотина «О бесстрастии бестелесных». Установление генетических связей не входит в нашу задачу²⁷², скорее, мы будем обращать внимание на сходство аргументации и языка.

²⁷⁰ Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81; Давыденков О.В. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М., 2007. С. 120.

²⁷¹ Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли / Культура Византии. IV – первая половина VII в. Ред. З.В. Удальцова. М., 1984. С. 42–43.

²⁷² У нас нет определённого взгляда относительно времени проникновения неоплатонизма в Александрию. Доддс полагает, что это произошло во время деятельности Ипатии. См. Armstrong A.H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967. P. 314 и далее. Могло ли это произойти ранее? Для нас существенно то, что применительно к распространению неоплатонизма в Александрии первая половина 5 века – именно *terminus ad quem*, что значит, что так или иначе Кирилл создавал свои основные догматические трактаты в философском контексте неоплатонизма.

В этой части исследования будем придерживаться определённой последовательности наших рассуждений. Во-первых, мы покажем философскую подоплёку христологии Кирилла Александрийского и особенно его концепции «бесстрастного страдания», обратив внимание и на преемственность мысли Кирилла с его предшественником по Александрийской кафедре Афанасием, а также с Григорием Богословом. Во-вторых, уделим отдельное внимание уподоблению Кириллом ипостасного соединения Христа единству души и тела в человеке, в рамках которого Кирилл совершает концептуальный поворот, а именно, использует и творчески перерабатывает положения неоплатонической психологии, приспособляя их к нуждам христианской догматики. Основные моменты антиохийской рациональной критики теологической позиции Кирилла, как и вообще рецепция учения Кирилла в последующей патристике будут обсуждаться в следующей и заключительной главе.

Первый и во многом определяющий этап христологического спора был проведён между Кириллом Александрийским и Несторием, патриархом Константинополя, в 428-431 гг. Ранее как отечественные, так и иностранные исследователи тяготели к чрезмерному упрощению природы спора и либо объясняли его элементарной борьбой за власть, а именно соперничеством александрийской и константинопольской епископских кафедр, либо крайне схематично представляли позиции сторон в зависимости от своих пристрастий, то клеймя Нестория как еретика-несторианина, то объявляя Кирилла монофизитом²⁷³.

В целом, в истории не только философии, но и истории догмы как дисциплины, развившейся в 19-20 веках, Кириллу Александрийскому очень не

²⁷³ Разумеется, оценка роли социальных факторов едва ли снижается; в недавнем исследовании С. Вессел дистанцируется от догматического или философского содержания спора и объясняет историческую победу Кирилла прагматическими соображениями, а именно, более успешной риторикой и способностью представить себя как основного интерпретатора почитаемого всеми участниками спора Афанасия Александрийского. Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. Oxford, 2004. P. 190–235, 296–302.

«повезло». Начиная с остро критического памфлета Джона Толланда²⁷⁴ начала 18 века и заканчивая снятым несколько лет назад в Испании фильмом «Агора», Кирилла популярно представляли несведующим в философии фанатиком-обскурантистом, ниспровергателем античной культуры и цивилизации, едва ли не собственноручно устроившим еврейский погром в Александрии и санкционировавшим зверское убийство знаменитой женщины-неоплатоника. При такой постановке вопроса говорить о философской подоплёке спора было бы несколько неуместно.

В реальности свести спор только к противостоянию Египта с новой столицей империи, игнорируя содержательную часть спора, не получается. Кирилл Александрийский действительно не был философом в строгом смысле слова. Доподлинно неизвестно, каким в точности было его образование. Разумно предположить, что его дядя Феофил, бывший епископом Александрийской кафедры, позаботился о том, чтобы нанять хороших учителей риторики и других дисциплин для своего племянника как вероятного будущего преемника. Ещё в 19-м веке А. Гарнак выразил мнение, характеризующее скорее его самого и его эпоху, что Кирилл Александрийский не заслуживает большого внимания, поскольку «[александрийцам] недоставало ясности логической. Это и не могло быть иначе, им надо было постараться скрыть противоречие (а гегелевской философии у них ещё не было)»²⁷⁵. Отдельные современные эксперты по Кириллу не находят полезным интерпретацию его текстов в рамках какой-либо философской концептуальной схемы, хотя признают воздействие эллинистического способа мышления и аргументации на христианскую культуру 4–5 веков²⁷⁶. При этом сравнительно недавно был сделан ряд попыток представить Кирилла человеком образованным в светских науках его времени и

²⁷⁴ Tolland J. *Hypatia or the History of a Most Beautiful, Most Virtuous, Most Learned and in Every Way Accomplished Lady, who was Torn to Pieces by the Clergy of Alexandria to Gratify the Pride, Emulation and Cruelty of the Archbishop Commonly but Undeservedly Titled St Cyril*. London, 1753.

²⁷⁵ Гарнак А. *История догматов. Раннее христианство*: в 2 т. Т. II. М., 2001. С. 305.

²⁷⁶ Keating D.A. *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 50–51.

пользуемся логикой в достижении своих целей, демонстрируя знание «Органона» Аристотеля и «Введения в Органон Аристотеля» Порфирия²⁷⁷. Кирилл знал и ссылался на Платона, Александра Афродисийского, Нумения, Плотина, Порфирия²⁷⁸.

Как в этой связи истолковать Кириллов язык «бесстрастного страдания»? Влиянием чего его объяснить? Было ли это выражение признанием со стороны Кирилла невозможности выразить парадокс воплощения рациональным философским языком²⁷⁹? По итогам чтения первоисточников нам сложно принять выводы ряда исследователей, что решение Кирилла было неудачным: «его вывод о том, что Логос пострадал бесстрастно, не вносит должной ясности»²⁸⁰, «в одной из его последних работ ... он по-прежнему не разрешил проблему», «поломав голову над вопросом божественного страдания ... Кирилл заканчивает на ноте отчаяния», «его непрерывный поиск рационального объяснения в итоге оканчивается полным крахом»²⁸¹. Ю. Мольтман также находит парадоксальное утверждение «бесстрастного страдания» Кириллом неудовлетворительным и противоречивым²⁸².

Как уже было не раз заявлено в исследовании, мы полагаем, что основные философские связи надлежит усматривать с учением Плотина и неоплатоников. К слову, при всём многообразии исследований последних лет концептуальная связь с Плотиним едва ли упоминается. Первым внимание на «вполне почтенную

²⁷⁷ См., в частности, Siddals R.M. *Logic and Christology in Cyril of Alexandria* // *The Journal of Theological Studies, New Series*. 1987. Vol. 38. № 2. P. 341–367. Cp. Chadwick H. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford, 2001. P. 525. Исследованию использования логики Кириллом была посвящена и докторская диссертация Сиддалс.

²⁷⁸ Морескини К. *История патристической философии*. М., 2011. С. 758–782. См. также монографию Мари–Одиль Булнуа относительно использования Кириллом Ямвлиха в его тринитарных трактатах: Boulnois M.–O. *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Paris, 1994. P. 83–85.

²⁷⁹ Например, Дж. О'Киф противопоставляет приверженность Кирилла парадоксальному библейскому нарративу рациональности и философичности антиохийцев: O'Keefe J.J. *Impossible Suffering?* P. 58.

²⁸⁰ Chadwick H. *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy* // *Journal of Theological Studies, New Series*. 1951. Vol. 2. № 2. P. 159.

²⁸¹ Hallman J.M. *The Seed of Fire*. P. 372, 382, 384.

²⁸² Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis, 1993. P. 22.

родословную» фразы Кирилла о «бесстрастном страдании» обратил Г. Чедвик²⁸³. Далее об этом, ссылаясь на Чедвика, упоминает Ф. Янг²⁸⁴. Другие интерпретаторы практически не затрагивают эту тему даже в случае подробного обсуждения системы Кирилла в целом²⁸⁵.

Уже после начала нашей работы над данной темой вышло исследование С. Тростянского²⁸⁶, представляющее на сегодняшний день, пожалуй, наиболее амбициозную попытку осмысления философского вклада Кирилла Александрийского как создания им глубоко проработанной метафизики воплощения. Ввиду того, что Тростянский затрагивает наш вопрос, но при этом приходит к другим выводам, чем те, что содержатся в нашей работе, считаем своим долгом уделить определённое внимание его трактовке.

Работа Тростянского состоит из четырёх глав. Из текстов Кирилла Тростянский вычленяет и составляет список «условий воплощения» (в обозначении автора I-conditions)²⁸⁷, которые он применяет к гипотезам, объясняющим построения Кирилла с философской точки зрения, тестируя их на прочность. В первых двух главах Тростянский подвергает критике интерпретацию Г. Волфсона, изложенную в его книге о философии патристики²⁸⁸ (трактат Аристотеля «О возникновении и уничтожении» как лежащий в основании Кирилловой концепции смешения как философского обоснования единения природ в личности Христа), а также интерпретацию Р. Сиддалс, которая полагает, что Кирилл опирался на категориальный аппарат Аристотеля, который он усвоил через посредничество неоплатонизма, а именно Intr. Порфирия.²⁸⁹ Тростянский стремится продемонстрировать односторонность и ущербность этих

²⁸³ Chadwick. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. P. 162.

²⁸⁴ Young F.M. A Reconsideration of Alexandrian Christology // Journal of Ecclesiastical History. 1971. Vol. 22. No. 2. P. 112.

²⁸⁵ Например, в обширной монографии В. Саврея, посвящённой Александрийской школе, эта тема не находит выражения: Саврей В.А. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 2-е. М., 2010.

²⁸⁶ Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation.

²⁸⁷ Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation. P. 6–7.

²⁸⁸ Wolfson H.A. The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1956.

²⁸⁹ Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 105–160.

интерпретаций, в первую очередь потому, что найденные решения не удовлетворяют его «I-conditions». Поскольку концепция «бесстрастного страдания» не обсуждается в контексте этой части книги, не считаем нужным останавливаться подробнее на (во многом справедливой) критике Тростянского. Вторая половина его монографии представляет значительно больший для нас интерес.

В третьей главе Тростянский разбирает ещё одну модель, пытающуюся объяснить метафизику воплощения, а именно соединение души и тела в человеке. Отмечая, что во время Кирилла отцы полагали многие гипотезы Плотина аналитическими истинами и безоговорочно их использовали²⁹⁰, Тростянский признаёт, что «философская антропология Кирилла была очень многим обязана антропологии неоплатонизма»²⁹¹. Но была ли действительно неоплатоническая концепция соединения души и тела источником метафизики воплощения, созданной Кириллом? Автор приходит к выводу, что всё же нет, поскольку и эта модель не соответствует полному списку его «условий воплощения». Поэтому, признавая значительно более тесную аналогию этой модели и учения Кирилла по сравнению с интерпретациями Волфсона и Сиддалс, он в конце концов отвергает и её или по крайней мере находит её недостаточной. Тростянский, в частности, отмечает, что, несмотря на сходство его языка с Плотинем, Кирилл значительно ближе к Ямвлиху, чем к Плотину,²⁹² – вывод, который не подтверждается применительно к нашей теме исследования. Представление Тростянского о плоти как исключительном субъекте страдания²⁹³ не вполне адекватно представляет платоновский дискурс, если вспомнить наш анализ соответствующих текстов Плотина в первой главе диссертации. Основной проблемой антропологической аналогии для Тростянского становится расторжимость союза души и тела²⁹⁴, что с нашей точки зрения скорее показывает границы самой аналогии, а не её

²⁹⁰ Ibid., P. 189.

²⁹¹ Ibid., p. 162.

²⁹² Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 291, nt. 9.

²⁹³ Ibid., p. 164.

²⁹⁴ Ibid., p. 165.

принципиальную проблемность. Упоминая о параллелях между бесстрастным осознанием душой страстей тела и близкими утверждениями Кирилла, особенно в *schol. inc.*²⁹⁵, Тростянский, тем не менее, приходит к выводу, что надлежит отвергнуть гипотезу о том, что «Кирилловы термины воплощения целиком построены на концепции единения и души и тела»²⁹⁶ ввиду всё того же недостаточного удовлетворения пресловутым «I-conditions». Но ведь в любом случае едва ли кто-либо стал бы именно так формулировать данную гипотезу, ведь Кирилл сам (а до него, например, тот же Немесий Эмесский) говорит, что в отличие от антропологического союза души и тела единение божественного Слова и человека нельзя целиком выразить с помощью аналогий. Так что Тростянский здесь бьётся с ветряными мельницами. Зачем это ему надо?

Это вызвано тем, что в последней и четвёртой главе своего исследования он предлагает собственную оригинальную концепцию, объясняющую метафизику Кирилла. Согласно Тростянскому, это не что иное, как применение второй гипотезы «Парменида» Платона к вопросу христологии. Тростянский признаёт, что существенное влияние на Кирилла оказали неоплатонические комментарии на *Rm.*, но при этом именно в самой постановке проблемы второй гипотезы он видит не только подлинный источник метафизики Кирилла, но и действительно адекватное удовлетворение «условиям воплощения», что Тростянский полагает достаточным критерием соответствия второй гипотезы и Кирилловой христологии. Само различие между условными александрийской и антиохийской версиями христологии Тростянский тогда усматривает в том, что для Кирилла отправной точкой являлось «единое и многое», а для несториан – «многое и единое».

Итак, именно в третьей и четвёртой главах Тростянский упоминает о «бесстрастном страдании», при том, что данная постановка вопроса неизбежно носит для него периферийный характер, по причинам, которые станут понятны ниже. Необходимо отметить, что Тростянский ограничивает спектр своего

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 176–177.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 193.

исследования догматическими трактатами Кирилла периода несторианского спора (немного странно, что он игнорирует в этой связи более ранние комментарии Кирилла на «Евангелие от Иоанна», учитывая то, что он полагает учение Кирилла «синтезом экзегесиса христологического видения четвёртого евангелия»²⁹⁷).

Обсуждая формулировку бесстрастного страдания в употреблении Кирилла, Тростянский оперирует используемой в рамках второй гипотезы дистинкцией πρὸς ἑαυτό (применительно к бесстрастию Слова в отношении себя самого) и πρὸς τὰ ἄλλα (применительно к страданию Слова в отношении к человечеству)²⁹⁸.

Признавая существенность вклада Тростянского в обсуждение метафизики Кирилла в целом, мы по итогам нашего анализа его доводов вынуждены отметить явно недостаточную проработанность его интерпретации в отношении концепции «бесстрастного страдания». Слабость его позиции выражена как в том, что он говорит, так и в том, о чём он умалчивает или чему не придаёт большого значения.

Например, Тростянский сам признает, что в Pm. не рассматриваются действие и претерпевание, полагая при этом, что апория бесстрастного страдания, «возможно, является расширением логических выводов о бытии в движении и покое»²⁹⁹. Под этим имеется в виду то, что от контрадикторных пар «Парменида», таких как бытие, которое как покоится, так и движется, всего один шаг до ямвлиховского слияния этих противоречий в единые понятия, как если бы можно было говорить о «движущемся покое». Поэтому Кириллово «бесстрастное страдание», с точки зрения Тростянского, выглядит стилистическим неоплатоническим приспособлением второй гипотезы «Парменида» Платона. Конечно, Тростянский вынужденно ступает на такую зыбкую почву, потому что сам Платон не говорит ни о «движущемся покое», ни, тем более, о «бесстрастном страдании».

²⁹⁷ Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 260.

²⁹⁸ Ibid., p. 247.

²⁹⁹ Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 246.

О нём говорит Плотин *verbatim*, причём именно в психологической части его Эннеад. Тростянский умалчивает об этом, хотя и ссылается в сносках на Г. Чедвика и Л. Уэльша³⁰⁰, отметивших возможное платиновское воздействие на Кирилла, впрочем, ссылается только для того, чтобы подчеркнуть, что они (в отличие от него самого) не смогли удовлетворительно объяснить такое словоупотребление. Связь лексической парадигмы Кирилла со словоупотреблением Плотина в Enn. 3.6 Тростянский, таким образом, игнорирует, что неудивительно, учитывая, что она совсем не согласуется с его тезисом!

По нашему мнению, странно как игнорировать такую связь там, где она явно просматривается, так и усматривать такую связь там, где для этого нужно прилагать значительные спекулятивные усилия.

Понятно, что в определённом смысле диалог «Парменид» лежал в основе философского образования в Александрии 5 столетия. А в каком-то более широком смысле мы готовы признать его основополагающее значение не только для неоплатонических интерпретаций 5 века, но и для общего интеллектуального климата эпохи в целом. Но то же самое можно отнести и к диалогу «Тимей». Мы уже отмечали в нашей работе, что текст Tim 42a-b был важным источником концепции Плотина об природе ощущений соединённой с телом души. Но с нашей стороны было бы неосмотрительно в рамках проводимого в работе исследования пропустить гораздо более очевидную связь Кирилла и неоплатонической психологии и перенести весь фокус на самого Платона.

С нашей точки зрения, в рассуждении о месте концепции «бесстрастного страдания» в системе Кирилла Тростянский слишком склоняется в сторону «бесстрастия». Нам больше импонирует мнение его учителя Макгакина, который сказал, что в выражении «бесстрастное страдание» обе части (то, что Бог бесстрастен, и то, что Бог пострадал) должны провозглашаться с одинаковой силой³⁰¹ – нам представляется, что именно в этом состоит пафос (*sic!*) самой лексической парадигмы.

³⁰⁰ Ibid., p. 306, nt. 192.

³⁰¹ McGuckin J.A. *St. Cyril of Alexandria*. P. 185.

Нам представляется, что Тростянский не удержался от соблазна скатиться к ложной дилемме между, с одной стороны, необходимостью установить точное соответствие между патристикой (в нашем случае концепцией Кирилла) и той или иной разновидностью греческой философии как доставшимся христианской мысли тяжелым наследием и, с другой стороны, рассмотрением Кирилла как библейского теолога, до какой-то степени вынужденного прибегнуть к парадоксальным формулировкам несмотря на явные противоречия с рациональной философской мыслью. Именно для того, чтобы установить более-менее строгое соответствие между определённой греческой моделью и мыслью Кирилла, Тростянский вычленил список «условий воплощения» из текстов. Сам Кирилл не приводит такого списка и тем более не говорит, что его можно и нужно искать у философов.

Наш подход несколько иной. Если Тростянский говорит, что он рассматривает Кирилла как философа³⁰², то наше мнение состоит в том, что Кирилл Александрийский был не философом, но теологом, опиравшимся на заимствованные у философов понятия для реализации своих целей. И в этом смысле подходы философов и теологов разнятся, даже когда вторые используют философию в качестве, так сказать, служанки. Философы пытались установить истину, теологи же стремились к экспликации истины, которая, как они считали, уже была дана им в божественном откровении. Такой подход неизбежно приводит к иному выстраиванию приоритетов. В частности, для самого Кирилла на первом месте стояли не метафизические спекуляции, но сотериологические соображения (Тростянский этого, разумеется, не отрицает, но в его трактовке всё же происходит перекокс в сторону метафизики). В полемике с арианами Афанасий Александрийский поставил задачей показать, что Логос должен обладать полнотой божества, чтобы в своей личности предоставить людям общение с Богом, а значит, спасение. Подобным образом для Кирилла было существенно видеть в персонаже евангельских историй не отдельного человека, некоторым

³⁰² Или философа-теолога (Trostyanskiy S. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 259), что практически то же самое.

образом ассоциированного с Богом (συνάφεια и εὐδοκία, подразумевающие морально-этические категории, были излюбленными терминами антиохийцев в их описании союза божества и человечества во Христе), но самого Бога во плоти согласно тексту Ин 1:14, «Слово стало плотью». Вторым по значимости новозаветным текстом для Кирилла был Фил 2:5-11, из которого он взял концепцию кенозиса (истощания или уничтожения) божественного Логоса, обусловившего его страдание по плоти.

Также на Кирилла значительное влияние оказал Афанасий Александрийский, использовавший в ер. Epist 6 язык «усвоения» Логосом страстей тела (ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ ὁ λόγος ὁ ἀσώματος), которым Афанасий обосновывал то, что Логос и страдающий, и не страдающий (αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔλασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστίν).³⁰³

Таким образом, страдание собственного тела Логоса позволяет относить страдание к нему, хотя по природе он бесстрастен. Трудно не заметить терминологическое сходство с Епн 3.6. Оба понятия («усвоение» и «бесстрастное страдание») будут играть ключевую роль в рассуждениях Кирилла³⁰⁴. Далее мы будем ссылаться на них как на «лексическую парадигму», отличая само словоупотребление от сопровождающей его системы понятий, которая будет определять концептуальный поворот в рамках патристики, оперирующий в условиях другой концептуальной схемы. Кирилл Александрийский сам ссылался на послание к Эпиктету, сказав, что оно «исполнено всей ортодоксии»³⁰⁵. Похожие, хотя и не столь откровенные, как у Афанасия, высказывания содержатся также в послании Григория Богослова к Кледонию, в котором ещё важнее, однако, то, что божество и человечество Христа уподоблены в этом

³⁰³ Афанасий Великий святитель. Послание к Эпиктету, епископу Коринфскому, против еретиков / Творения в четырёх томах. Т. 3. Репринтное издание. М.:, 1994. С. 296; PG 26. Col. 1060C.

³⁰⁴ См. Keating D.A. The Appropriation of Divine Life. P. 9-10, где он отмечает, что Кирилл использует слово «усвоение» гораздо чаще, чем «обожение» (θεοποίησις).

³⁰⁵ Cyril of Alexandria. Select Letters. P. 80.

контексте союзу души и тела в человеке³⁰⁶. Также Григорию Богослову принадлежит высказывание в *orat.* 30.5, что «мы спасены страданиями бесстрастного» (σεσωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθoῦς πάθεσιν)³⁰⁷. В некотором роде эти ключевые тексты Афанасия и Григория служат кирпичиками христологической концепции Кирилла.

Итак, можно подвести промежуточные итоги, отметив значительное терминологическое сходство бесстрастного страдания Бога (Бог бесстрастен по своей природе, но страдает по природе воспринятого им тела) в христологической концепции Кирилла и «бесстрастных страстей» души в психологии Плотина (душа остаётся бесстрастной и не затронутой страстями соединённого с ней тела). В обоих случаях подразумевается бесстрастное осознание душой/Богом того, что претерпевает тело, при том, что по своей природе душа/Бог бесстрастны (по крайней мере, в том смысле, в котором подвергается страсти тело). В парадоксе «бесстрастных страстей» страсти происходят в теле, но по причине его соединения с душой/Богом могут быть отнесены к «отелесенной душе» (наше переложение Плотина) или «Богу, ставшему плотью». В свете вышесказанного мы вынуждены отвергнуть мнение тех исследователей, которые находят решение Кирилла нерациональным и в целом неудовлетворительным.

Интересно, что если антиохийские критики Кирилла обвиняли его в том, что он сделал Бога страдающим, то современные пассивисты обвиняют его в совершенно противоположном. Отмечая находчивость Кирилла в разработке им понятия *communicatio idiomatum*, П. Фидде полагает, что посредством провозглашения «бесстрастного страдания» он фактически отошёл от

³⁰⁶ Григорий Богослов, Святитель, Архиепископ Константинопольский. Письмо 101. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое / Творения: в 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. М., 2007. С. 480.

³⁰⁷ Gregor von Nazianz / J. Barbel / Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 170–216.

богострадания и даже истолковал вопль отчаяния Христа на кресте как действие от имени других людей³⁰⁸. Об этом же говорит В. Элерт: по представлению Кирилла Христос взывает с креста не от себя лично, а от лица всего человеческого рода, воспринятой им человеческой природы, хотя при этом даже посреди этого глубочайшего страдания звучит (бесстрастный!) голос божественного Логоса.³⁰⁹ Не разделяя сокрушения этих исследователей по поводу недостаточного теопасхизма Кирилла, хотим обратиться к замечанию Д. Максвелла, который привлекает внимание к тому, что призвание Христом благоволения «на нас», а не на себя, согласно Кириллу, случилось именно по причине того, что он был невиновен, и с этой точки зрения в своём «возмущении» он говорил как раз от себя, от своей праведности³¹⁰. Таким образом, при обсуждении концепции «бесстрастного страдания» Христа в рассуждении Кирилла нельзя отойти от сотериологической проблематики. И в этом смысле в мысли Кирилла наличествует прогрессия: бесстрастное страдание совершается, чтобы положить конец страданию.

То же суждение элегантно выразила Ф. Янг: «С одной стороны, [парадокс ἀπαθῶς ἑπάθεν] подытожил притязание на то, что Логос опустошил себя и действительно воспринял все трудности и зло человеческого бытия для их преодоления, а, с другой стороны, утвердил, что только он был способен это сделать, потому что только он обладал божественным свойством ἀπάθεια, которое гарантировало торжество над ними»³¹¹. Таким образом, Кирилл полагал, что Бог пострадал бесстрастно для того, чтобы преодолеть страдания, а не чтобы их абсолютизировать. В этом смысле несмотря на очевидное заимствование у Плотина лексической парадигмы «бесстрастных страстей», функционально эта

³⁰⁸ Fiddes P. *Creative Suffering*. P. 27–28.

³⁰⁹ Elert W. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Berlin, 1957. S. 95.

³¹⁰ Maxwell D. R. «Heresy, Dr. Nagel, Heresy!» *The Cry of Dereliction and Divine Impassibility // Dona Gratis Donata. Essays in Honor of Norman Nagel on the Occasion of His Ninetieth Birthday*. Manchester, MO, 2015. P. 29.

³¹¹ Young, F.M. *Apathos Epathen: Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross // Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*. Oxford, 2014. P. 93.

фраза играет несколько иную роль в рассуждениях Кирилла Александрийского. В случае Плотина надлежащий путь души лежит в устремлённости её вверх к миру ума и отвлечении от телесного, в христологии Кирилла ипостасное единение Логоса и одушевлённой плоти не подразумевает обращения вспять (воплощение необратимо), и, кроме того, в результате бесстрастного страдания Бога принадлежащая ему плоть также обретает бесстрастие как неспособность к страданию.

При обсуждении ипостасного соединения и бесстрастного страдания Логоса Кирилл неоднократно прибегает к образному языку. Он признаёт, что никакая модель (παράδειγμα) не способна объяснить воплощение, которое невыразимо (ἀπόρητος)³¹², но всё же считает нужным дать «слабое представление» (φαντασία) этого действия. В числе прочих приводятся следующие образы: раскалённое в огне железо³¹³, горящий уголь, лилия долин (благоухание цветка отлично от самого цветка), две птицы (Лев 14: одна приносится в жертву, а другая вымочена в её крови) и другие³¹⁴. Например, вот как Кирилл использует пример раскалённого железа: «Ибо как железо или другое подобное вещество при соприкосновении с огнём принимает в себя и переносит пламя, и если по нему ударяют, то вещество претерпевает (δέχεται ... τὸ βλάβος), а природа огня не испытывает никакого ущерба от того, что ударяет, так понимай сказываемое о страдании Сына по плоти и нестрадании его по божеству»³¹⁵. Такие аналогии подчёркивают то, что во Христе Бог соприкоснулся со страданием, «вкусил смерть» (согласно языку 12 анафемы), хотя и остался бесстрастным по божеству.

³¹² Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques. P. 504, 506.

³¹³ Ibid., p. 506.

³¹⁴ Образности Кирилла посвящено специальное исследование. См. особенно McKinion S. A. Words, Imagery and the Mystery of Christ: a Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. Leiden, 2000. P. 188–224. Соглашаясь с МакКинионом, что эти образы существенны для понимания мысли Кирилла, мы должны в то же время отметить ярко выраженную иерархию аналогий, среди которых образ соединения души и тела занимает первоочередное положение, а другие образы выстраиваются уже вокруг него и играют вспомогательную роль. Это замечание важно для понимания сути предпринятого Кириллом концептуального поворота, который будет обсуждаться в следующем разделе. См. также краткое обсуждение аналогии души и тела как наиболее часто встречающейся у Кирилла в монографии: McGuckin J.A. St. Cyril of Alexandria. P. 198–201.

³¹⁵ Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques. P. 506.

Из всех образов самое значительное место принадлежит аналогии человека как соединения души и тела³¹⁶, что придаёт значительно больший вес нашему тезису, чем если бы Кирилл просто ограничился терминологическим заимствованием выражения «бесстрастное страдание». Используя наряду с этим образ союза души и тела, Кирилл концептуально перерабатывает неоплатоническую терминологию, приспособляя её к рамкам христианской догматики согласно своему пониманию её задач.

2.2.3 Концептуальный поворот Кирилла Александрийского

То, что Кирилл использует аналогию соединения души и тела для иллюстрации соединения божества и человечества в личности Христа³¹⁷, вряд ли можно признать удивительным. Как у дохристианских, так и у христианских авторов нередко можно найти представление о том, что познание себя и своей души и природы Бога идут рука об руку³¹⁸. До Кирилла соединение души и тела в человеке уподобляли соединению божества и человечества во Христе Немезий Эмесский (*nat. hom. 3*)³¹⁹, Григорий Нисский³²⁰ и другие. Употребление такого

³¹⁶ В этой связи хотелось бы подчеркнуть, что мы предпочитаем именно язык аналогии, не считая удачным употребление таких выражений, как «антропологическая модель» или «антропологическая парадигма» (см., например, Кожухов С.А. Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского. Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 98–123), потому что они не позволяют должным образом выразить отличие неоплатонической психологии от христологии. Ср. замечание Б. Менье, что именно Несторий сделал «антропологическую модель» аргументом дискуссии, а для Кирилла это была скорее иллюстрация: Meunier B. *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*. Paris, 1997. P. 242.

³¹⁷ Ссылаясь на Уикама и Маккиниона, Ферберн не усматривает реальной аналогии воплощения для Кирилла в примере союза души и тела. Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней церкви. М., 2008. С. 133–134. Частично соглашаясь с Ферберном, мы всё же находим, что данная аналогия имеет гораздо большее значение для Кирилла, чем он готов признать. См. далее аргументацию в работе.

³¹⁸ Bernardino A. D., Struder B., eds. *History of Theology. I. The Patristic Period* / Tr. M.J. O'Connell. Collegeville, Minnesota, 1997. P. 330–331. Cf. Jaeger W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1948. P. 88.

³¹⁹ Немезий Эмесский. О природе человека. С. 43.

³²⁰ Григорий Нисский. Большое огласительное слово 11 // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 25–26.

образа Кириллом не ограничивалось риторикой, но при этом оно, конечно, не было и «строго догматическим»³²¹. Наоборот, Кирилл подчёркивает нестрогость этой терминологии, несовершенство этого образа для передачи его учения об ипостасном единении. К этому образу он, тем не менее, прибегает в попытке создания собственного метафизического языка.

Начнём с достаточно яркого практического примера. В Nest. 5 Кирилл задаётся риторическим вопросом: когда тела мучеников претерпевали от железа или огня, претерпевали ли подобным образом их соединённые с телами души? Согласно Кириллу, души не страдали в их собственной природе, но при этом и не были вне (οὐκ ἔξω) страдания, поскольку претерпевали то, что претерпевали их собственные тела. Подобным образом Слово усвоило страдания собственной плоти, оставшись бесстрастным как Бог, но не вне (οὐκ ἔξω) страдающего тела³²². В данном случае дихотомия душа-тело заменяется на Логос-тело (плоть), но в других местах Кирилл делает переход от плотиновского тела к полноценному человеку, состоящему из плоти и разумной души.

В Pulch. 9 Кирилл снова сравнивает христологическое единение с соединением души и тела в человеке: «...душа человеческая, имея иную природу, чем плоть, сложившись с ней через единение (συνθέσει καθ' ἑνωσιν), образовало единое и притом разумное живое существо (ζῶιον)³²³, то есть человека. Потому что и Слово Божие, неизреченно соединив (ἀπὸρρήτως ἐνώσας) себя с одушевленной ... плотью ... приобщилось крови и плоти...»³²⁴

В Schol. inc. 8. Кирилл отмечает, что способ единения Бога с человеческой природой невыразим (ἀπὸρρητος). Хотя понимание этого превышает человеческие способности, говорит Кирилл, всё же возможно уподобить единение во Христе

³²¹ Определение о догматичности в: Давыденков О.В. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 151.

³²² Ссылка приведена по Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden: Brill, 2009. P. 368.

³²³ Это воспроизводит словоупотребление Плотина, одним из терминов которого для передачи «сложного» человека как востелесенной души, был τὸ ζῶιον.

³²⁴ Кирилл Александрийский Свт. О правой вере к царицам. С. 89–90; ACO I.1.5 S. 30.

союзу души с принадлежащим ей телом: «Ибо душа усваивает (οἰκειοῦται) всё относящееся к телу, хотя по своей природе (κατὰ φύσιν ἰδίαν) она не участвует в его страданиях, как физических, так и причинённых ему извне. Ибо тело подвижно естественными желаниями, а пребывающая в нём душа соощушает их по причине единения (συναισθάνεται διὰ τὴν ἔνωσιν ἢ ἐνοῦσα ψυχῇ), но никоим образом в них не участвует, хотя и думает, что достижение желаемого есть её собственная радость. И даже если тело подвергается ударам или пронзается железом, она сочувствует (συναλγεῖ) её собственному страдающему телу, но не претерпевает по своей природе ничего из того, чему подвергается тело»³²⁵.

При рассуждении о взаимодействии души и тела в человеке, Кирилл Александрийский выражается на первый взгляд очень похожим на Плотина образом. Можно вспомнить в этой связи, что ощущение (αἴσθησις) души не было для Плотина страстью. Душа, не подверженная страстям по своей природе, в то время как её тело претерпевает – вот платиновская концепция бесстрастных страстей! Но далее, когда Кирилл переходит к описанию ипостасного единения, то есть, единения Бога Слова и человечества, его акценты меняются, и оказывается, что он говорит иначе. Во Христе тело страдает телесно, разумная душа страдает психически, хотя и преодолевает страдания и возвышается над ними, а Бог бесстрастно осознаёт, что происходит с телом и душой³²⁶. К Богу нельзя отнести даже соощушение или сочувствие (τὸ συναισθάνεσθαι). Такой

³²⁵ Pusey P.E. S. P. N. Cyrilli arch. Al. XII Caputum Explanatio... P. 512.

³²⁶ В пятидесятые годы 20 века имел место спор о роли души в христологии Кирилла. Г. Чедвик (Chadwick H. Eucharist and Christology. P. 163) выразил мнение, что позиция Кирилла была близка Аполлинару и последующим монофизитам. Среди французских исследователей таких взглядов придерживался Ж. Либар, который полагал, что христология Кирилла Александрийского была разновидностью неоплатонической антропологии (Liébaert J. La Doctrine Christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne. Lille, 1951). Ж. Жуассар также утверждал, что антропология Кирилла предполагала полное бесстрастие души как бестелесной сущности (J. Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse. 1955. №43. P. 361–378). Против интерпретаций Либара и Жуассара выступил Д. Х. Дипен, показав, что для Кирилла σάρξ означала не бездушное тело, но падшее тело и душу, и что душа Христа претерпевала страх, печаль и мучение. Наш обзор этой достаточно давней дискуссии базируется на описании Л. Дж. Велча (Welch L.J. Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. San Fransisco, London, Bethesda, 1998. P. 23–28). В настоящее время исследовательский консенсус не подвергает сомнению наличие человеческой души Христа в христологии Кирилла.

перенос бесстрастия с души на Бога и составляет основу концептуального поворота, предпринятого Кириллом в рамках использования им психологии Плотина.

Божество бесстрастно (*ἀπαθές ... τὸ θεῖον*). Это Кирилл не подвергает никакому сомнению. Но по причине ипостасного соединения во время страдания плоти «при её претерпевании [Бог] бесстрастно осознавал происходившее с ней» (*πασχοῦσης δὲ αὐτῆς, ἀπαθῶς ἦν ἐν εἰδήσει τῶν εἰς αὐτὴν γινομένων*), потому что он «усвоил» (*ᾠκειοῦτο*) себе претерпевания плоти.³²⁷

Приведённые в двух последних разделах свидетельства позволяют очертить в общих чертах совершённый Кириллом концептуальный поворот. Во-первых, имеется регулярное употребление так называемой лексической парадигмы. Это сам язык бесстрастной страсти и усвоения. Во-вторых, за таким словоупотреблением усматривается активное использование Кириллом положений неоплатонической психологии. Чаще всего Кирилл Александрийский прибегает именно к аналогии души и тела, а «бесстрастная страсть» Плотина имеет отношение как раз к душе и телу. Тростянский признаёт, что дискурс Кирилла был создан в рамках строгой структуры неоплатонизма, но для него такое оформление было ситуативным, несущественным³²⁸, носящим скорее стилистический характер³²⁹. Мы же полагаем, что Кирилл переработал установки греческой философии о союзе души и тела, чтобы приспособить их к христианской догматике.

В том, как Кирилл использует вышеупомянутые термины, имеется как концептуальное сходство, так и концептуальное отличие в сравнении с употреблением этих терминов в философии Плотина. Общее и там, и там можно увидеть в представлении, что бесстрастное страдание происходит, когда то, что бесстрастно, соединяется с претерпевающим и усваивает то, что способно к претерпеванию, оставаясь бесстрастным по собственной природе. И там, и там

³²⁷ Pusey P. E. S. P. N. Cyrilli arch. Al. XII Caputum Explanatio... P. 512. Перевод на английский доступен в McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria. P. 300–301.

³²⁸ Trostyanskiy. St. Cyril of Alexandria's Metaphysics. P. 18.

³²⁹ Ibid, p. 248.

имеется бесстрастное осознание претерпевания тела. Но далее начинаются различия.

Во-первых, иерархически эти союзы совершенно неравноценны. У Плотина с телом соединяется низшая из интеллигибельных сущностей, посредник между мирами. Даже если посчитать, что индивидуальная душа является частью космической души, для которой тело является принципом индивидуации, то всё равно в триаде Плотина это – низшая сущность, выше неё находятся соответственно Ум и Единое. В случае Кирилла соединение происходит между трансцендентным Богом и плотью, под которой Кирилл понимает тело с разумной душой. Одно из отмечаемых Кириллом Александрийским несовершенств аналогии ипостасного единения с союзом тела и души в человеке состоит в том, что душа и плоть – части целого, но Бог Слово не есть часть и не есть нечто несовершенное³³⁰.

У Плотина душа бесстрастна (по крайней мере, в отношении телесных страстей, если вспомнить упомянутую в предыдущей главе аргументацию Нобла), а тело претерпевает в том смысле, что страсти осуществляются в принадлежащем душе теле. Но при этом в случае Плотина источник страстей находится в душе, иначе говоря, страсти концентрируются вокруг низшей части души, τὸ παθητικόν. Без души тело как мёртвое ничего воспринимать не может. Душа же имеет бесстрастные суждения о страстях и сама остаётся бесстрастной.

В случае же ипостасного единения по Кириллу человек – как тело, так и душа – претерпевает и вне какого-либо единения. Бог не является источником телесных страстей. Плоть в ипостасном соединении претерпевает так, как ей свойственно (согласно догматическим рамкам, страсти в этом случае разводятся на греховные, которых в данном случае не имеется, и «немощи» тела). Тело претерпевает телесным образом. Душа претерпевает свойственное душе³³¹. Бог

³³⁰ Кирилл Александрийский Свт. Диалог о вочеловечении Единородного. С. 106; Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques. P. 226.

³³¹ Как уже отмечено ранее, под плотью Кирилл понимает тело с разумной душой, поэтому аргумент Либара (Liébaert J. La Doctrine Christologique. P. 124) об отсутствии следов

при этом остаётся бесстрастным, по крайней мере в том смысле, в котором претерпевает человек. Кирилл говорит о Христе, что «его душе свойственно тужить, печалиться, расставаться с телом, равно как и плоти свойственно утомляться, распинаться, воскресать, возноситься в горнее. Всё это, однако, неразлучно с ним как Богом. Душа и тело неразлучны с божеством»³³².

Согласно Плотину, принадлежащее душе тело является её временным попутчиком, взятой на время одеждой, будущее души с ним не связано. Душа может двигаться как вверх, так и вниз – если будет слишком привязана к телу. Душа всегда останется бесстрастной, а тело (в союзе с душой) неизбежно будет подвержено страстям. В рамках концептуального поворота Кирилла использование лексической парадигмы бесстрастного страдания подразумевает, что посредством ипостасного соединения воспринятое тело в процессе страдания само становится бесстрастным и перестаёт претерпевать. Его страдание становится выражением бесстрастия Бога. Ипостасное соединение не имеет обратного хода, оно необратимо, Логос не может оставить усвоенное им.

Итак, сущностная характеристика концептуального поворота Кирилла Александрийского состоит в переносе в рамках лексической парадигмы «бесстрастной страсти» бесстрастия с души на Бога (Логоса, вторую ипостась Троицы), а претерпевания – с тела на «плоть» (то есть, тело с разумной душой). Наряду с этим мы не устанем повторять, что это не механическое перенесение терминов. В этом смысле терминологическое обозначение «антропологическая модель» следует признать неудачным описанием христологии Кирилла, если под «моделью» понимается строгое соответствие. Концептуальный поворот Кирилла не может быть воспринят правильно без осознания того места, которое в его схеме занимает воплощение («Слово стало плотью», Ин 1:14). Подразумевая под бесстрастием невозможность внешнего воздействия, Кирилл не исключает внутренней жизни в Боге. В этой связи характерно, что в Chr. un. Кирилл

человеческой психологии и приписывании страстей плоти в рассуждениях раннего Кирилла не имеет решающего значения.

³³² Кирилл Александрийский. О воплощении Бога Слова / Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 475.

помещает дискурс о бесстрастном страдании в контекст экзегезы Ин 3:16, где любовь Бога к сотворённому им миру полагается причиной воплощения и претерпевания второй ипостаси.

Нельзя не учитывать, что бесстрастие Бога в употреблении Кириллом Александрийским лексической парадигмы «бесстрастного страдания» понимается принципиально иначе, чем оно понималось в античной философской теологии. Бог Кирилла – совсем не бесстрастный «недвижимый движитель» Аристотеля.

Скорее, бесстрастие Бога в случае Кирилла подразумевается так, что Бог бесстрастен в том смысле, в котором небесстрастна «плоть» (тело и разумная душа). И это очень напоминает положение Плотина о бесстрастии души в Enn 3.6, если вспомнить реконструкцию И. Нобла, что у Плотина душа (в соединении с телом) бесстрастна именно в том смысле, в котором тело небесстрастно.

В системе Плотина о самой душе нельзя сказать, что она претерпевает в смысле претерпевания тела. Претерпевает скорее «соободное» или «общее», а на душу находят «бесстрастные страсти». Кирилл же вводит дистинкцию между божеством или божественной природой и Богом. Божественная природа не страдает, но Бог страдает плотью, страдает бесстрастно. Если на место «души» Плотина поставить «Божество», то получилось бы, что Кирилл своими теопасхистскими выражениями сделал бы Бога страдающим даже вне его единения с телом. И хотя Кирилл уверял, что как раз этого он не делал, именно в таком смысле его понимали антиохийские богословы, как это будет показано в следующей главе.

Выводы по Главе 2

В данной главе продемонстрировано, что источником концепции бесстрастного страдания христианского теолога 5 века Кирилла Александрийского помимо учения Плотина и неоплатоников о душе в её соединении с телом, проанализированного в первой главе диссертационного

исследования, была также сама предшествующая христианская традиция, причём основания этой традиции были заложены уже в новозаветной и другой раннехристианской литературе с её нарративом о божественном Сыне, который пострадал. Во 2 и 3 веках раннехристианские тексты помимо утверждения бесстрастия Бога в целях противодействия постыдным страстям языческих богов содержат также многочисленные теопасхистские формулы, в которых Христу приписывается претерпевание. Раннехристианская традиция неоднородна: на одном полюсе большая готовность к теопасхизму (малоазиеец Мелитон, карфагенянин Тертуллиан), на другой – распространение бесстрастия на Христа и христианских гностиков (александриец Климент). Во многих случаях формулировки этого периода делаются мимоходом, в запале риторики, в качестве языка поэзии и гимнов. Единственный трактат этого периода, темой которого заявлен вопрос бесстрастия Бога – «К Феопомпу о возможности и невозможности страдания для Бога» Григория Чудотворца. В отличие от поздних христологических текстов данное сочинение рассматривает бесстрастие Бога применительно к теологии в целом. Согласно Григорию, бесстрастный Бог проявляет бесстрастие даже в его страданиях, которыми он заставляет страдания «страдать». Для Григория страдание Бога в этом смысле принципиально отличается от страдания кого-либо ещё, и именно эта уникальность позволяет утверждать его сохраняющееся бесстрастие. Пожалуй, из ранних авторов Григорий Чудотворец более всех приблизился к концепции бесстрастного страдания.

В 4 веке Арий пытается развести бесстрастие Бога и страдание Логоса (Христа) в качестве создания рационально непротиворечивой догматической схемы. Высший Бог таким образом остаётся бесстрастным, а страдает тот, кто способен к такому страданию в отличие от безначального и нерождённого Бога. Разумеется, в рамках этой дихотомии ни о каком бесстрастном страдании говорить не приходится.

После утверждения никейской ортодоксии как решения тринитарного вопроса в 4 веке возникают предпосылки христологического спора. Собственно,

этот спор напрямую проистекает из импликаций Nikei, а именно утверждения равенства и единосущия Бога Сына Богу Отцу. Бог бесстрастен. Бог Отец не пострадал, но Бог Сын пострадал. Что это означало для универсального представления о бесстрастии Бога? Одним очевидным решением было отнести страдание исключительно к Христу как человеку. В таком случае Бог очевидно не затронут страданием, и проблема, казалось бы, решена. Таким было решение теологов восточной или антиохийской традиции: Диодора Тарсского и Феодора Мопсуэстского. Однако, как тогда выразить действительное воплощение, если в Христе подчёркивается скорее двойственность, чем единство?

Другим было решение Кирилла Александрийского, который стал говорить о «бесстрастном страдании» Бога, особенно в контексте его полемики с Несторием и другими богословами антиохийской традиции. В построении христианской метафизики воплощения Кирилл полагался на интуицию новозаветных (особенно Ин 1:14 и Фил 2:5-9) и других раннехристианских текстов (пожалуй, наибольшее влияние на него оказал его предшественник по Александрийской кафедре Афанасий), но также использовал понятийный аппарат платоновской и неоплатонической философии для осуществления своего концептуального поворота, выразившегося в представлении ипостасного соединения Бога и человека в личности Христа, при котором Бог Слово (Логос) «пострадал бесстрастно».

При этом непосредственным философским источником концепции Кирилла явилось неоплатоническое учение о бесстрастии души в её союзе с телом. Нет необходимости усматривать основание концепции «бесстрастного страдания» Кирилла Александрийского во второй гипотезе диалога Платона «Парменида» (интерпретация С. Тростянского), потому что связи между второй гипотезой и концепцией Кирилла не такие очевидные, как в случае неоплатонической психологии. В то же время было бы некорректно утверждать, что Кирилл использовал так называемую «антропологическую модель» при описании его христологии, то есть, что место души в его схеме занимал божественный Логос, а тела – плоть. Речь может идти не о модели, но скорее об аналогии, которая имеет

свои пределы. Соответственно, опираясь помимо интуиции предшествующей христианской традиции на положения неоплатонической психологии и используя лексические парадигмы «бесстрастного страдания» и «усвоения», Кирилл осуществил концептуальный поворот для решения стоявших перед ним теологических задач. В чём он заключался?

Понимание «бесстрастного страдания» Кириллом Александрийским одновременно шире и уже, чем понимание «бесстрастной страсти» Плотинем и неоплатониками. С одной стороны, вместо дихотомии душа–тело используется дихотомия Бог (Слово) – плоть. Однако, под «плотью» Кирилл понимает тело с разумной душой. Плотиновское бесстрастное души переносится на Бога. В схеме Кирилла тело претерпевает, исходя из природных способностей тела к претерпеванию, душа не претерпевает в смысле претерпевания тела, но претерпевает психически через осознание того, что происходит с телом, и в этом смысле, можно сказать, сопретерпевает с телом. Бог же остаётся бесстрастным по собственной природе, но при этом как Бог воплощённый, он претерпевает посредством усвоения им человеческой природы.

В системе Кирилла Бог и плоть – значительно более диспаратные понятия, чем душа и тело в иерархически развитом мире неоплатоников, где душа понимается как посредник между умопостигаемым и чувственновоспринимаемым мирами. Но при этом союз Бога и плоти значительно теснее, чем союз души и тела: Бог «становится» плотью в том смысле, в котором душа не «становится» телом (по учению Плотина, скорее тело входит в душу, чем душа в тело). Можно сказать, что «бесстрастные страсти» Плотина и «бесстрастное страдание» Кирилла подразумевают напряжение, своеобразное единство противоположностей, одновременное применение противоположных утверждений к одному и тому же субъекту. Однако воплощение необратимо, и в бесстрастном страдании Бог наделяет бесстрастием претерпевающую плоть. В случае же плотиновской психологии союз души и тела непостоянен и душа может двигаться как вверх, так и вниз во вселенной неоплатоников. Таковы в общих чертах контуры

предпринятого Кириллом Александрийским концептуального поворота при создании им метафизики «бесстрастного страдания».

В рамках этого поворота концепция бесстрастного страдания Кирилла Александрийского и приобрела свой законченный вид, хотя, как будет продемонстрировано в следующей главе, его положение приобрело универсальное значение в христианской ойкумене только в 6 столетии.

Итак, Кирилл не воспринимал некритически положения греческой философии, но при этом и не опирался исключительно на библейские или патристические тексты без какой-либо философской подоплёки. Обе интерпретации, с нашей точки зрения, страдают однобоким взглядом на то, что происходило в самой полемике. Скорее, тексты демонстрируют, что Кирилл как теолог использовал и приспособлял философию (в его случае – неоплатоническую) для нужных ему целей, что в каком-то смысле стало нормативным в средневековье с его акцентом на роль философии как служанки теологии.

Для того, чтобы показать значительность концепции бесстрастного страдания в том виде, в котором её представил Кирилл, мы рассмотрим в третьей и заключительной главе диссертационного исследования критику и рецепцию положений Кирилла Александрийского в последующей традиции.

ГЛАВА 3 КРИТИКА И РЕЦЕПЦИЯ КОНЦЕПЦИИ БЕССТРАСТНОГО СТРАДАНИЯ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В ХРИСТИАНСКОМ ДИСКУРСЕ 5–6 ВЕКОВ

3.1 Антиохийская критика позиции Кирилла

3.1.1 Несторий

В этой главе мы разберём как критику, так и рецепцию концепции «бесстрастного страдания» и выражаемого ей учения в последующей христианской традиции 5–6 века. Христологические споры продолжались значительно дольше, чем тринитарный спор, кроме того, в институциональном аспекте христианский мир так и не пришёл к согласию, но оказался расколотым задолго до великого раскола 1054 года. В данной главе изложение материала будет дескриптивным и фрагментарным по причине малодоступности источников и в силу их многочисленности. Мы не будем пытаться разобраться в нюансах взглядов противоборствующих партий. Наша задача значительно скромнее: она сводится к попытке фиксации позиций сторон относительно концепции «бесстрастного страдания». Для этого мы последовательно разберём отдельные случаи критики данной концепции и случаи её принятия. Под критикой концепции «бесстрастного страдания» мы будем понимать не только очевидный отказ от самой лексической парадигмы, но также попытки рационально развести бесстрастие и страдание, отнеся их к различным субъектам, даже если это делается в завуалированном виде. Дополнительная сложность при выявлении такой критики заключается, что зачастую она направлена против, казалось бы, вполне показательных ересиархов 4 века (Арий, Аполлинарий) или 5 века (Евтихий), в то время как реальной мишенью служит всё тот же Кирилл и его учение, которое таким образом представлено как жупел. Для того, чтобы показать спектр мнений и подчеркнуть значимость вышеобозначенного концептуального поворота Кирилла и его роль в истории последующей христианской философии и

теологии, мы разберём примеры 4 позиций, двигаясь от крайней дифизитской христологии (Несторий), острокритической в отношении взглядов Кирилла Александрийского, к умеренной (Феодорит Кирский) и далее к рецепции положения Кирилла среди халкидонитов (скифские монахи, Леонтьевский корпус) и, наконец, нехалкидонитов (миафизитский дискурс).

Среди антиохийских критиков Кирилла Александрийского первое место, конечно, надо отдать выходцу из Антиохии Константинопольскому патриарху Несторию, который, даже будучи низложен и оканчивая свой жизненный путь в глуши египетской пустыни, остался непреклонен в отвержении основных христологических акцентов Кирилла. Взгляды Нестория не возникли на ровном месте, но именно ему суждено было оказаться на острие конфликта.

В трактате «Против Диодора и Феодора» Кирилл приводит аргумент учителя Нестория антиохийского богослова Феодора Мопсуэстского, где говорится: «На вопрос: Бог ли был распят или человек? Надобно ответить: и то, и другое, но только не в одном и том же смысле. Один был распят, как претерпевший страдания ... а другой – потому, что соединён был с тем [по благоизволению]»³³³. Уже в этом типичном, хотя и сравнительно мягком выражении антиохийской христологии можно увидеть характерный акцент на ограждении бесстрастия Бога: страдает человек, с которым Бог связан внешним образом.

Несторианский спор принято считать спором о возможности наименования матери Иисуса Марии Богородицей, но подлинным яблоком раздора было представление о бесстрастии Бога³³⁴. Два вопроса имплицитно связаны: если

³³³ Кирилл Александрийский. Против Диодора и Феодора / Деяния Вселенских соборов. Том III. М., 1996. С. 347.

³³⁴ В этом смысле, пожалуй, недостаточно сводить причину неприятия Несторием термина «Богородица» только к непризнанию им предвечного Логоса как субъекта рождения (Заболотный Е.А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.03. М., 2016. С. 114), не учитывая «теопасхистские» озабоченности Нестория. Переписка между Кириллом и Несторием вполне показывает, что в полемике между ними было два полюса, причём (это наша оценка) вопрос «богострадания» имел значительно большее концептуальное значение.

Мария родила Бога, то значит на кресте пострадал и умер также Бог. Если Христа, то Христос; если человека, то человек. Анафемы Кирилла неслучайно закольцовываются именно таким образом: первая говорит о необходимости наименования святой девы Богородицей, родившей по плоти Бога, а последняя, двенадцатая, о том, что Бог Слово пострадал и умер по плоти.

Сам Кирилл неоднократно настаивал на бесстрастии Бога, но антиохийцы считали именно этот момент его христологии наиболее уязвимым для их атак. Несторий обвинял Кирилла в учении о богострадании (θεοπάθεια)³³⁵, причём один из его утраченных трактатов даже назывался «Теопасхит»³³⁶ и был представлен как диалог между «Теопасхитом» и «Православным».

Было ли подлинное учение Нестория тем самым учением, которое было осуждено на Эфесском соборе 431 г. или же ему приписали мнения, которых он не придерживался, в настоящее время остаётся дискуссионным вопросом³³⁷. Нас интересуют высказывания, связанные с критикой позиции Кирилла Александрийского в отношении бесстрастия Бога, которая содержится в текстах Нестория или в приписываемых ему произведениях.

«Для Нестория было крайне важно», – отмечает Дж. Келли, – «сохранить бесстрастие “Бога, и при этом сохранить для “человека, самопроизвольность и свободу действия»³³⁸. Во втором послании Нестория к Кириллу в 430 г. он обвинил его во впадении в противоречие, поскольку сначала тот назвал Бога Слова «непричастным страданию» (ἀπαθῆ), а затем представил Его же

³³⁵ Кирилл Александрийский указывает в ер. 46, что таким было обвинение его противников, среди которых Несторий, несомненно, занимал бы первое место. См. Cyril of Alexandria. *Select Letters*. P. 90.

³³⁶ Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs, S. A. Cook, G. Kampffmeyer. Halle, 1905. S. 209–211. Ср. Elert W. *Der Ausgang*. S. 363.

³³⁷ Например, см. Селезнёв Н. Н. Несторий и Церковь Востока. М., 2005. С. 95; McGuckin J.A. *St. Cyril of Alexandria*. P. 88–90. Отчасти такие трактовки зависят от симпатий и антипатий исследователей. Мы признаём, что наряду с Несторием и Кириллом как реальными лицами были полемические разделивший Христа надвое «Несторий» Кирилла и уничтоживший человеческую природу Христа аполлинарианский «Кирилл» Нестория; риторические преувеличения и искажения работали в обе стороны и были частью тогдашней дискуссии. В настоящей работе мы смотрим на учение Нестория через призму концепции «бесстрастного страдания».

³³⁸ Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London, 1960. P. 314.

«страждущим» (πάλιν παθητὸν καὶ νεόκτιστον)³³⁹. В этом нетрудно увидеть нападки на саму концепцию «бесстрастного страдания» Кирилла. Во Христе по мнению Нестория страдает «человечество» (ἀνθρωπότης) или «соединённая с природой Божества плоть» (τὴν συνημμένην τῇ φύσει τῆς θεότητος σάρκα)³⁴⁰. О Христе также можно говорить как о субъекте страдания (Несторий приводит в подтверждение 1 Пет 4:1, где сказано, что «Христос пострадал плотью», а не «Бог пострадал плотью»), но о Боге – нельзя. При этом Несторий категорически настроен против Кирилловой (и ранее Платиновской) концепции «усвоения» (οἰκείωσις), с помощью которой Кирилл и обосновывает «бесстрастное страдание» Бога. Само слово Несторий употребляет, по крайней мере, в его глагольной форме, но понимает его в смысле συνάφεια, более внешнего союза божественной природы с человеческой, где тело выступает как «храм» (ναός) или внешнее вместилище Бога (очевидный контекст здесь – Ин 2:21). Соответственно, к Богу («Божеству» на языке Нестория) нельзя относить ни страстей души (например, страха), ни страданий или претерпеваний тела³⁴¹.

Различие между позициями Нестория и Кирилла можно выразить таким образом. Для Нестория плоть является субъектом страдания («плоть пострадала»), для Кирилла же субъект – божественный Логос, а плоть – *medium passionis*, средство страдания, тот орган, которым страдание ощущается («Бог Слово пострадал плотью»).

В позднем произведении «Книга Гераклида», ставшем своеобразным завещанием Нестория, которое он написал, находясь в ссылке, и которое было заново открыто только в начале 20 века, Несторий предлагает более обстоятельную критику богословия Кирилла³⁴².

³³⁹ АСО I.1.1. S. 30; Несторий. Послание к Кириллу / Деяния Вселенских соборов. Том I. С. 148.

³⁴⁰ АСО I.1.1. S. 31.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Насчёт атрибуции всего трактата среди исследователей консенсус пока не достигнут; в данном исследовании для простоты картины мы полагаем всю книгу единым литературным произведением, но на нашу аргументацию не повлияет, если её часть была написана другим автором; Несторий подвергает учение Кирилла критике более чем в одном месте трактата.

Несторий категорически отвергает приписывание телесных страданий, которые он подробно перечисляет, Богу³⁴³. Для Нестория допущение теопасхизма в любом смысле эквивалентно утверждению, что бесстрастный стал претерпевающим посредством превращения. Но для Бога нельзя перестать быть Богом, а это именно это и предлагается, с точки зрения Нестория, его оппонентами. Переносить свойства претерпевания на того, кто по природе бесстрастен, будучи единосущным Отцу, ссылаясь при этом на ипостасное единение, означает, согласно Несторию, возврат к арианству³⁴⁴. Противник Нестория, под которым угадывается Кирилл, «даже Бога Слово сделал претерпевающим», вместо того, чтобы отнести страдание к Христу как человеку³⁴⁵.

Иногда полемика может выглядеть так, будто Несторий говорит то же самое, что Кирилл: «Он бесстрастен в страдающем теле»³⁴⁶. Однако, под этим он имеет в виду совсем иное, чем Кирилл. Несторий разводит бесстрастие и страдание в соответствии с концепцией «Бога философов» античной мысли. Один бесстрастен (Бог), другой же страдает (тело, плоть, человек, человеческая природа или личность). Взгляд Нестория адекватно ограждает бесстрастие Бога, но испытывает трудности в выражении действительного воплощения. Это совсем не «бесстрастное страдание» Кирилла, сведённое в единое целое и отнесённое к единому божественному субъекту.

Существенно в этой связи, что Несторий отвергает аналогию единения божества и человечества Христа и союза души и тела в человеке в том смысле, в котором её использовал Кирилл³⁴⁷. Для Нестория как типичного антиохийца

³⁴³ Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Oxford, 1925. P. 93.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 93–94.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 173–174.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 237.

³⁴⁷ Исследователь Нестория Л. Шипиони признаёт, что Несторий обращается к обсуждению природы соединения души и тела исключительно в полемических целях, а именно в целях борьбы с аполлиарианством. См. Scipioni L. I. (O. P.). *Ricerca sulla Christologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. Friburgo, 1956. P. 25. Мы могли бы к этому добавить: не только с аполлиарианством, но в первую очередь с Кириллом и его пониманием ипостасного единения, подразумевающим концепцию

крайне важно сохранение целостности природ Христа, божественной и человеческой (под влиянием стоицизма, предполагает М. Анастос³⁴⁸). В отличие от Кирилла, Несторий делает точкой отсчёта в своих рассуждениях не единство субъекта, но двойственность природ, поэтому в рамках его логики позиция Кирилла приводит к неразрешимым противоречиям. Согласно Несторию, каждая целостная природа не имеет нужды ни в какой другой природе для полноценного существования. А в природном единении каждая из природ в чём-то недостаточна и нуждается в другой. Так, в соединении души и тела в человеке тело нуждается в душе для жизни, а душа нуждается в теле для чувственного восприятия внешнего мира³⁴⁹. Совсем не так дело обстоит с боговоплощением. Человеку не требуется единение с Богом, чтобы быть человеком, подобным образом и Бог остаётся Богом и вне союза с человеком. Следовательно, заключает Несторий, учение Кирилла и александрийцев о природном или ипостасном единении неизбежно приводит к постулированию ущербности входящих в единение природ: человеческая природа будет лишённой разумной души или ума, а божественная – подверженной страданию³⁵⁰. По крайней мере, претерпевающей станет природа, возникшая в результате такого соединения. Несторий понимает природное единение как то, что приводит к претерпеванию по необходимости, и именно это делает божественную природу страдающей по причине её соединения с человеческой природой. «Ибо в союзе душа сама по себе ни алчет, ни жаждет, ни испытывает боли от пореза или ожога или удара, также и бездушная телесная оболочка не воспринимает ничего из этого, но посредством природного соединения различных природ они претерпевают и соучаствуют в этих взаимных страданиях по необходимости союза»³⁵¹. Эта поразительная фраза очень похожа

бесстрастного страдания Логоса.

³⁴⁸ Anastos M.V. Nestorius Was Orthodox. *Dumbarton Oaks Papers*. 1962. Vol. 16. P. 126. Имеется ли в виду сохранение свойств при соединении? Но парадигма Кирилла была такой же в этом отношении.

³⁴⁹ Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. P. 304.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 161.

³⁵¹ Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. P. 161–162. О страдании по необходимости в результате природного соединения см. также: *Ibid.*, p. 39–41.

на платоновский язык описания претерпевания как относящегося к «соободному» (συναμφοτέρον), при этом Несторий совершенно против того, чтобы применить такой язык к соединению Бога и человека. По мнению Нестория, христология Кирилла неизбежно приводит к постулированию страдания самого Бога, делает божественную природу претерпевающей.

Ввиду вышеприведённых цитат вряд ли можно согласиться с позицией Анастоса, что «характерное выражение Кирилла, что “Бог пострадал плотью», богословски является точным эквивалентом догмы Нестория о страдании Логоса в лице (πρόσωπον) воспринятого им человечества». Сравнивая позиции Кирилла и Нестория, Гаврилюк приходит к выводу, что Несторий утверждает безоговорочную ἀπάθεια, а Кирилл – с оговорками³⁵². В отношении Нестория это несомненно так, но применительно к Кириллу мы бы выразились немного иначе: Кирилл настаивает на полном бесстрастии и одновременно на страдании Бога, теопасхизме. В трактовке страдания Христа Несторий остаётся на уровне психологии, то есть, человечества, Кирилл же идёт на уровень теологии. В случае Кирилла его «бесстрастное страдание» явилось способом преобразовать античное представление о бесстрастии Бога, приспособив его к требованиям христианской догматики с помощью психологических положений Плотина. С точки зрения Кирилла, отрицание бесстрастного страдания Бога как единого субъекта, как это делал Несторий, было эквивалентно отрицанию воплощения.

3.1.2. Несторианские тексты более позднего времени

В качестве второго примера критики концепции «бесстрастного страдания» мы бы хотели привести некоторые критические аргументы против александрийской христологии из сборника несторианских текстов, основная часть которых относится к 8-9 вв., времени определённого расцвета несторианской

³⁵² Гаврилюк говорит о «qualified impassibility» и «qualified passibility» в случае Кирилла: Gavrilyuk P.L. The Suffering. P. 150.

церкви³⁵³. Некоторые из них повторяют или похожи на уже приведённые выше доводы Нестория, другие же представляют дальнейшее развитие той же линии полемики. Несторий не был непосредственным основателем Церкви Востока, но в глазах его последователей следующих веков он обрёл ореол великого учителя и героя веры. Бросается в глаза рациональный характер аргументации в этих текстах. Множество раз в текстах предпринимаются попытки привести позицию оппонентов к абсурду. В целом основная претензия к оппонентам по-прежнему сводится к приписыванию ими страдания Богу³⁵⁴. Если смерть есть отнятие жизни, то как может быть отнята жизнь Бога³⁵⁵? В ряде случаев прямые обвинения звучат в адрес Кирилла и его анафем³⁵⁶.

В «Главах и высказываниях (псевдо)Нестория» говорится: «Страдал ли он в том, чем был, или став тем, чем не был? Если в том, чем был – то страдал Бог, страдал невидимый и бестелесный, если же в становлении тем, чем не был, то тогда страдал тот, кто не был Богом по природе, согласно твоему богохульству, о еретик. Ибо ты вначале изменил неизменную природу и привнёс в неё затем страдание и подверг бесстрастную и бессмертную субстанцию двойному страданию»³⁵⁷. Любопытный аргумент: если Бог страдал во плоти, «тогда плоть могущественнее Бога, поскольку она явила, что бесстрастный есть страдающий»³⁵⁸!

Язык бесстрастного страдания применительно к Богу быть использован не может, потому что о Боге нельзя говорить как о страдающем ни в каком смысле, но о самом Христе допустимо говорить, что он страдающий (как человек) и бесстрастный (как Бог)³⁵⁹. Субъект страдания – именно человек³⁶⁰. Если во всех

³⁵³ A Nestorian Collection of Christological Texts. Ed. and tr. Abramowski L., Goodman A. E. Cambridge University Library Ms. Oriental 1319. Vol. II. Cambridge, 1972. P. xviii. Разумеется, это не отменяет для некоторых из них возможности более раннего – начиная с по крайней мере 6 века – происхождения.

³⁵⁴ Ibid., p. 59-60, 89, 91, 120-121.

³⁵⁵ Ibid., p. 35. Также p. 100.

³⁵⁶ Ibid., p. 10-11, 37, 38.

³⁵⁷ A Nestorian Collection. P. 114.

³⁵⁸ Ibid., p. 121.

³⁵⁹ Ibid., p. 37.

событиях евангельской истории заменить «Иисус» на «Бог», получится абсурд³⁶¹.

В другом трактате, подписанном именем Исаака Сирина, высмеивается учение Кирилла об ипостасном единении. Если ипостась Христа одна, то получается невозможная дилемма в вопле Христа о богооставленности на кресте («Боже мой, Боже мой, для чего ты меня оставил»). Либо это речение принадлежит одинаково его божеству и его человечеству, и тогда оно означает, что Бог взывал к своему Богу, что уничтожает доктрину Троицы, либо эту молитву произнесла половина ипостаси Христа и половина же претерпела страдание, что абсурдно³⁶².

Согласно Исааку или автору, выступающему под его именем, смерть Бога невозможна. Это показано через сведение позиции оппонентов к абсурду: если бы Бог, будучи по природе вездесущим, оказался бы мёртв, то всё творение заполнилось бы его мёртвой сущностью, так что такой бесконечный труп даже некуда было бы положить. Впрочем, согласно несторианствующему автору, теопасхисты так и не утверждают, но говорят, что Бог умер в том смысле, что имел осознание своей смерти. Однако, в таком случае возникает иная проблема: это не настоящая смерть, но только лишь воображаемая. Есть всего 3 вида смерти, утверждает Исаак: тление (изменение конституции, относящееся к неразумным телам, животным), отделение души от тела, свойственное человеческой природе, и смерть посредством греха (удел разумной природы). Какой же смертью из этих трёх умер Бог? Каким-то особым четвёртым видом смерти? Но это абсурдно³⁶³.

Аналогия союза души и тела имеет ограниченное применение к рассмотрению христологического союза³⁶⁴. Но даже в этом случае пример единения души и тела работает против Кирилла: «Если душа, бессмертная по творению, не может умереть в теле, то как может бессмертный Бог Слово

³⁶⁰ Ibid., p. 92.

³⁶¹ Ibid., p. 17.

³⁶² Ibid., p. 42-44. Похожий аргумент на p. 118.

³⁶³ A Nestorian Collection. P. 60.

³⁶⁴ Ibid., p. 46-47.

сущностно умереть в теле»³⁶⁵? Выступая против аналогии с душой, другой автор (Мар Михаил Малпана) говорит, что душа по причине соединения с телом не знает, какова она, не имеет самосознания³⁶⁶. Если это применить к воплощению, то тогда такое единение с телом накладывало бы ограничение на Бога, который не мог бы видеть себя по причине обладания телом. Концепция ипостасного соединения ошибочная ещё и потому, что при единении души с телом «она принимает на себя страдания тела добровольно, а не природно и ипостасно, ибо в то время как тело страдает по природе, его сообщник страдает духовно, и хотя она учит его путям телесного страдания, ей невозможно страдать с ним природно»³⁶⁷.

Против теопасхистов, говорящих, что Бог пострадал плотью и умер плотью, утверждается, что допущение природного соединения божества и человечества во Христе по аналогии с природным соединением души и тела в человеке неизбежно приводит к противоречию. Душа заключена в теле, ограничена телом, видит и слышит через органы чувств тела, испытывает огорчения и страхи вместе с телом, претерпевает в теле все страдания с смятением, страхом и огорчением. Если бы это произошло с божеством, то оно неизбежно оставило бы свою бесстрастную природу, что означало бы противоречие³⁶⁸.

Более того, «Если же душа страдает по причине того, что она подвержена страданию по природе, то как возможно, чтобы Бог Слово, который по природе бесстрастен, пострадал в теле? Если душа, которая бессмертна как творение, не может умереть в теле, то как Бог Слово, который бессмертен сущностно, умирает в теле»³⁶⁹?

Итак, обзор критических аргументов Нестория и позднейших несториан, направленных против концепции Кирилла Александрийского, показал, что, теопасхизм был для них неприемлем ни в каком виде. Во главу угла было

³⁶⁵ Ibid., p. 34.

³⁶⁶ Ibid., p. 63.

³⁶⁷ Ibid., p. 63.

³⁶⁸ Ibid., p. 98–99.

³⁶⁹ A Nestorian Collection. P. 99.

поставлено не единство божественного субъекта во Христе, но целостность двух природ – божественной и человеческой, что неизбежно должно было сопровождаться разведением бесстрастия и страдания соответственно на Бога и человека (либо «Христа», но с человеком как референтом этого титула). Это исключало лексическую парадигму «бесстрастного страдания». Аналогия христологического единения с соединением души и тела в человеке либо не принимается либо из неё, согласно критикам Кирилла, никак не следует отнесение страдания к Богу.

3.1.3 Феодорит Кирский

Перейдём к более умеренной критике концепции Кирилла. Этот лагерь лучше всего представлен Феодоритом Кирским – главным богословским авторитетом партии восточных во время несторианского спора. К умеренной партии Феодорита можно причислить не только потому, что он был представлен на Халкидонском соборе 451 г., где формально осудил Нестория (не берёмся судить, насколько искренне он это сделал), но главным образом в связи с тем, что на зрелом этапе своей карьеры он испытал определённое воздействие и самого Кирилла, как это хорошо показал в недавней монографии о Феодорите В. Враник³⁷⁰.

В то же время Феодорит был настроен резко критично в отношении теопасхистских элементов христологии Кирилла, и его оценка во многом совпадает с оценкой самого Нестория. В. Враник усматривает в позиции Феодорита в его опровержении 12 анафем Кирилла в первую очередь продолжение противоарианской полемики: «Полное присутствие божества в Иисусе заставило Феодорита настаивать на бесстрастии в христологии. Рассуждение здесь сводилось к тому, что действительность присутствия божества в Иисусе будет поставлена под вопрос, если приписать страдания (πάθη)

³⁷⁰ Vranic V. *Constancy and Development in Christology of Theodoret of Cyrillus*. Brill, 2015. P. 209–210.

человеческой природы Иисусу как Богу-Логосу»³⁷¹. Однако, с такой трактовкой нельзя согласиться хотя бы потому, что никейская позиция Кирилла никогда не подвергалась сомнению.

Рассмотрим сочинение зрелого Феодорета «Эранист», написанное уже после смерти Кирилла. Оно состоит из трёх диалогов, названия которых говорят сами за себя: «Неизменный» (ἄτρεπτος), «Неслиянный» (ἄσύγχυτος), «Бесстрастный» (ἀπαθής). Любопытно, что третий, наиболее важный для нас диалог, не представлен в русском переводе, в отличие от первых двух. Связано ли это с его содержанием, которое в данном случае не вполне ортодоксально с догматической точки зрения, хотя Феодорит и именуется блаженным в православной традиции? Феодорит выступает от лица «Православного», а за вымышленного «Эраниста» (слово ἐρανιστής означает человека, который сбрасывается или скидывается на какое-либо общее дело, например, на пирушку, либо занимается побирушничеством; Феодорит, должно быть, хотел подчеркнуть, что его оппоненты привносят в спор самые разные заблуждения) выступает смешанная команда александрийцев, куда можно включить Кирилла, его преемника по Александрийской кафедре Диоскора и Евтихия, учение которого о слиянии двух природ в одну будет также осуждено на последующем Халкидонском соборе 451 г.

Итак, персонаж диалога по имени «Православный» не просто демонстрирует ортодоксию в версии Феодорита, показывая, что две природы лучше, чем одна, как утверждает Селлерс³⁷², но сама линия аргументации в «Эранисте» идёт по восходящей, и два первых диалога служат в качестве подготовки к третьему. Главное для Феодорита как ведущего представителя антиохийской школы – отстаивание бесстрастия Бога, чтобы не сползти, как ему представляется, в язычество.

³⁷¹ Ibid., p. 150.

³⁷² Sellers R.V. The Council of Chalcedon. London, 1953. P. 37.

Одной из принципиальных мишеней Феодорита по-прежнему остаются 12 анафем Кирилла³⁷³. Страдание можно относить к человеку или к Христу как к собирательному обозначению двух природ. Но страдание никоим образом нельзя относить к божественному Логосу, потому что это нарушит бесстрашие Бога. Православный выступает за строгое бесстрашие Бога, не терпящее исключений, Эранист же пытается найти способ совместить бесстрашие с его страданием:

«Эранист. Но он воспринял плоть по следующей причине: чтобы посредством претерпевающего бесстрастный понёс страдание (ἵνα διὰ τοῦ παθητοῦ τὸ ἀπαθὲς ὑπομείνῃ τὸ πάθος).

Православный. Ты называешь его бесстрастным и приписываешь ему страдание.

Эранист. Я сказал, что он воспринял плоть, чтобы пострадать.

Православный. Если он обладал природой, могущей страдать и пострадал бы без плоти, то плоть избыточна.

Эранист. Божественная природа бессмертна, но природа плоти смертна. Бессмертная природа была, следовательно, соединена со смертной природой, чтобы вкусить (γεύσῃται) смерть посредством её.

Православный. То, что бессмертно по природе, не претерпевает смерть, даже будучи соединено со смертным, и это достаточно легко удостоверить»³⁷⁴.

Можно отметить, что Православный отвергает александрийскую импликацию использования аналогии союза души и тела. Даже в союзе с телом душа остаётся бессмертной, несмотря на грех и наказание за него. Таким образом,

³⁷³ Clayton P. V. Jr. The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451). Oxford, 2007. P. 219–220.

³⁷⁴ Theodoret of Cyrus. Eranistes: Critical Text and Prolegomena. Ed. G.H. Ettliger. Oxford, 1975. P. 190. Доступен также перевод на английский, выполненный самим издателем критического текста: Theodoret of Cyrus. Eranistes. Tr. Gerard H. Ettliger, S.J. Washington D.C., 2003. P. 179.

бессмертной природе было бы невозможно испытать смерть³⁷⁵. Соответственно, нельзя говорить, что Бог Слово вкусил смерть (явная отсылка к кирилловой 12-й анафеме). Эранист пытается найти убежище в том, что Бог Слово пострадал «добровольно» из «превосходящей любви»³⁷⁶. Но Православный загоняет его в угол: Бог Слово может только то, что не противоречит его природе; он не может грешить, а значит, он не может и умирать³⁷⁷.

Это последнее утверждение достаточно показательное. Позволим сделать себе небольшое отступление. Если рассуждение Эраниста следует в русле христологии Кирилла Александрийского (выраженной, в частности, в 3 послании к Несторию) и таких более ранних свидетельств как *Ad Theophrum* и даже Ин 3:16, то Феодорит имплицитно придерживается гораздо более строгого понимания бесстрастия Бога, свойственного более, пожалуй, античной философии, в которой под бесстрастием понималось не только отсутствие претерпевания извне, но и отсутствие эмоциональной жизни. Это не значит, конечно, что Феодорит отвергает любовь Бога (равно как и Кирилл Александрийский не допускает страдания Бога по божественной природе), речь идёт скорее о тенденциях, присущих той или иной форме богословствования. Использование либо отвержение выражения о «вкушении смерти» выявляет эти тенденции. Кирилл приближает страдание и смерть вплотную к Богу, Феодорит же максимально отделяет их от него.

Для Православного субъектом страдания было тело: «он претерпел страдание как человек (ὡς ἄνθρωπος τὸ πάθος ὑπέμεινεν), но остался вне страдания как Бог». При этом Православный использует (издевательски?) язык Кирилла («пострадавшее тело было его телом»³⁷⁸), но отказывается делать из этого вывод Кирилла, что пострадал Бог. Для Православного пострадал не тот, кому принадлежит тело, но само тело или сам человек. Именно тело – субъект страдания. Страдание, смерть и воскресение всецело принадлежат телу (τοῦ

³⁷⁵ Theodoret of Cyrus. *Eranistes: Critical Text and Prolegomena*. P. 192.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 194.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 195.

³⁷⁸ Theodoret of Cyrus. *Eranistes*. P. 198.

σώματος οὖν ἄρα ὅλως τό τε πάθος καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις)³⁷⁹. Если Бог Слово умер во плоти, то он неизбежно претерпел изменение (τροπή)³⁸⁰, что невозможно, так же и страдание и есть ни что иное как превращение и изменение (τὸ δὲ πάθος τί ἕτερόν ἐστι ἢ τροπή καὶ ἀλλοίωσις) – именно в смысле такого изменения Феодорит понимает выражение, что «бесстрастный ... пострадал» (ἀπαθής ... ἔπαθε)³⁸¹.

Поэтому совершенно неудивительно, что Православный решительно отвергает сам язык «бесстрастного страдания», не находя в нём никакой рациональной подоплёки:

«Эранист. Мы говорим, что он пострадал бесстрастно (ἀπαθῶς ... πεπονθέναι).

Православный. Какой разумный человек потерпит эти абсурдные загадки? Ибо никто никогда не слышал про бесстрастное страдание (ἀπαθὲς γὰρ πάθος οὐδεὶς ἀκήκοε πώποτε) или бессмертную смерть. Бесстрастное не страдало, а пострадавшее не осталось бы бесстрастным»³⁸².

Лукавит ли здесь Феодорит или же он действительно незнаком с неоплатонической концепцией «бесстрастной страсти»? Мы полагаем, что Феодорит стремится остаться на уровне психологии и ни в коем случае не подниматься на теологический уровень в атрибуции страдания. Ещё в более раннем своём сочинении Феодорит был готов приписать страдание телу и душе, при том, что подчёркивал, что сама душа бессмертна и не умирает³⁸³. Таким образом, у него не было проблем с плотиновской аргументацией применительно к союзу души и тела в человеке. Но он отказывался принять концептуальный поворот Кирилла в приложении такой риторики к единению Бога и человека в

³⁷⁹ Ibid., p. 215.

³⁸⁰ Ibid., p. 216.

³⁸¹ Ibid., p. 228.

³⁸² Theodoret of Cyrus. Eranistes. P. 218.

³⁸³ Феодорит Кирский. Сокращённое изложение божественных догматов 15 // Творения. Ред. А. И. Сидоров. М., 2003. С. 51.

личности Христа. Подобным образом в «Эранисте» Феодорет готов допустить, что душа может воспринимать некоторым образом страдание тела, но о Боге он так говорить совершенно отказывается:

«Православный. Сейчас и ранее мы показали, что душа не участвует во всём, что касается тела, но что тело, принимающее силу жизни посредством души, испытывает ощущение страдания. Но даже если нам признать, что душа сочувствует телу (τῷ σώματι συναλγεῖν), мы обнаружим, что божественная природа не менее бесстрастна. Ибо она не была соединена с телом вместо души»³⁸⁴.

Это важное замечание. За антиаполлиарианской риторикой скрывается более глубокое расхождение. Феодорит достаточно определённо показывает здесь, что не готов принять импликации доктрины ипостасного сединения. Соединение души с телом описывает человека, будь то Христос как человек или любой другой человек, но Бог по его мнению не соединён с человеком (не только с безумным телом в варианте Аполлиария, но и с человеком в варианте Кирилла), таким образом, аналогии здесь неуместны. Хотя Эранист (через которого в данном случае говорит как бы Кирилл) признаёт, что Бог Слово воспринял душу, причём разумную душу, для Православного это всего лишь служит обоснованием того, чтобы остаться в рамках парадигмы Плотина, (возможно, с некоторой модификацией) и не принимать концептуальную схему Кирилла.

³⁸⁴ Theodoret of Cyrus. Eranistes. P. 219.

«Православный. Таким образом, если Он воспринял душу с телом, и если мы признали, что душа сострадала (συμπάσχειν) телу, то тогда именно душа, а не божество, страдала с телом, и она вероятно участвовала в страданиях, испытывая боль посредством тела. И всё же некто может сказать, что душа сострадала телу, но не умерла с ним, потому что имела бессмертную природу»³⁸⁵.

Г. В. Флоровский отмечает наличие у Феодорита «школьных схем», лишаящих его свободы мысли и не позволявших ему выразить то, что говорил Кирилл. С этим вполне можно согласиться. Но со следующим замечанием данного автора нам согласиться сложнее: «Кирилл и Феодорит одинаково пользуются аналогией человека, соединённого из души и тела в единое живое существо. Но для св. Кирилла эта аналогия разъясняла единство, для Феодорита – двойство»³⁸⁶. Мы полагаем, что тексты скорее демонстрируют, что Феодорит не пользуется этой аналогией сам, но прибегает к ней только для того, чтобы опровергнуть Кирилла на его же территории. Иначе говоря, Феодорит считает, что пример Кирилла про душу и тело работает против самого Кирилла, потому что даже в этом случае душе нельзя приписать смерть, так как она бессмертна по природе. Сильный ли это аргумент? В таком варианте аналогии сказать, что умирает душа равносильно высказыванию, что умирает Божество или божественная природа умирает. Но о смерти принято говорить конкретно: Пётр умирает, человек (состоящий из души и тела) умирает, душа (если слово используется как эквивалент слова «человек») умирает. И именно в таком конкретном смысле говорил Кирилл: Бог (ставший плотью) страдает, но Божество (Бог до или вне воплощения, чистая божественная природа) остаётся бесстрастным. Различие значения абстрактных и конкретных терминов – вот то, что уже различимо у Кирилла, и что по какой-то причине не даётся Феодориту.

³⁸⁵ Theodoret of Cyrus. Eranistes. P. 220.

³⁸⁶ Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII веков: Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1933. Репр.: М., 1999. С. 91.

Возможно, это действительно вопрос школьных схем. Феодорит не готов был принять осуществлённый Кириллом Александрийским концептуальный поворот, который заключался в приложении концепции бесстрастного страдания к единому Христу как Богу. При сравнении *schol. inc.* и других трактатов Кирилла с Egan. Феодорита складывается впечатление, что их пути большую часть идут вместе, но в конце решительным образом расходятся. Так, Кирилл и Феодорит признают, что Бог бесстрастен по своей природе, что человек по своей природе подвержен страданию, что в рамках антропологической аналогии при соединении души и тела в человеке душа сочувствует или сострадает телу, но при этом применительно к христологии Кирилл делает вывод, что Бог пострадал бесстрастно, в то время как Феодорит настаивает на том, что пострадало именно подверженное страданию тело (τοῦ παθητοῦ σώματος τὸ πάθος εἶναι) и тем самым отказывается делать Бога субъектом страдания. В отношении бесстрастия Бога он чувствовал себя в большей «безопасности», оставаясь на территории дохристианской античной философии. Концепция «бесстрастного страдания» воплощённого Бога представлялась ему в лучшем случае бессмысленным выражением, в худшем – плохо замаскированной пассивистской теологией.

Далее мы обсудим, напротив, примеры положительной рецепции положения Кирилла. Для этой цели мы взглянем как на халкидонитов (Иоанн Максенций и группа монахов–скифов, Леонтий Иерусалимский, Леонтий Византийский), так и на миафизитских нехалкидонитов.

3.2 Продолжение линии Кирилла

3.2.1 Теопасхистский спор 6 века: Иоанн Максенций и скифские монахи

В предыдущем разделе была рассмотрена антиохийская критика концепции Кирилла Александрийского. Представители того лагеря полагали выражение «бесстрастное страдание» ошибочным либо же просто бессмысленным. В данной части мы обсуждаем тех, кто полагал себя преемниками мысли Кирилла в этом

вопросе. К их числу относились как халкидониты, так и отвергнувшие халкидонский собор миафизиты. Как и прежде, мы не претендуем на полноту изложения, но со своей стороны считаем достаточным привести несколько примеров явного или завуалированного употребления концепции «бесстрастного страдания», чтобы обосновать её продолжающееся влияние на раннесредневековую философию.

Применительно к интерпретаторам Халкидона через призму христологии Кирилла Александрийского на протяжении большей части 20 столетия использовалось обозначение «неохалкидонитов». С нашей точки зрения, это неудачное обозначение, потому что оно имплицитно подразумевает, что эта группа не выражала подлинного смысла учения Халкидонского собора. Соглашаясь с аргументацией П. Грея³⁸⁷ и Дж. МакГакина³⁸⁸, мы будем придерживаться обозначения «кирилловские халкидониты», чтобы подчеркнуть кирилловский характер Халкидона и интерпретацию Халкидона этими авторами в терминах теологии и христологии Кирилла.

В частности, мы полагаем – вместе с П. Греем³⁸⁹ – что если участники Халкидонского собора 451 г. мирили Кирилла с римским папой Львом, то именно Кирилл воспринимался как эталон христологии, в сравнении с которым выносилось суждение об ортодоксии тех или иных догматических формулировок. Действительно, халкидонское вероопределение представляет синтез интуиций Кирилла и теологических акцентов «Томоса» Льва, причём в окончательной его редакции «Томос» действительно учтён, а не проигнорирован, как в пробной, не сохранившейся версии. При этом интерпретация Халкидона исключительно в русле «Томоса», а именно такой традиции придерживались строгие дифизиты «римской» партии (представленные в Константинополе, в частности, монахами-акимитами, действовавшими в интересах Рима), была не только однобокой и не вполне выражавшей подлинный дух Халкидона, но также навлекала на себя

³⁸⁷ Gray P.T.R. *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden, 1979. P. 6, 104.

³⁸⁸ McGuckin J.A. *St. Cyril of Alexandria*. P. 235–236.

³⁸⁹ Gray P.T.R. *The Defense of Chalcedon*. P. 10–11.

справедливые упрёки в возможном криптонесторианстве, в рамках которого формальное принятие Халкидонского вероопределения вполне могло согласовываться с пониманием воплощения в несторианском смысле. Решение кирилловских халкидонитов, которое заключалось в обязательном исповедании формулы «Один из Троицы пострадал» в дополнение к Халкидонскому вероопределению, должно было по их замыслу вывести криптонесториан на чистую воду примерно так, как это сделал термин ὁμοούσιος в случае с арианской партией на Никейском соборе 325 г.

В кратком описании теопасхистского спора в «Истории византийской философии» В. М. Лурье³⁹⁰ допущены две неточности, имеющие в данном случае существенное значение. Во-первых, буква самой теопасхистской формулы гласила не «Сын Божий пострадал плотью», но «Один из Троицы пострадал (плотью)», и именно в этом заключается её теопасхистский характер: пострадать должен был именно Бог. Во-вторых, сущностное отличие (неявное) формулы от более раннего несторианского спора 5 века и ещё большее отличие от никейского вероопределения 4 века заключается в том, что применительно к страданию Бога не используется терминология «сошествия» (κατάβασις), которая позволяла несторианам ограждать бесстрастие Бога, делая субъектом страдания отдельную человеческую личность (ὕποστασις, persona). И от христологии самого Кирилла отличие теопасхистской формулы до какой-то степени можно усмотреть в том, что «кенотическая» (в смысле Фил 2:7) тема играла сравнительно меньшую роль в теологии её проponentов. Можно сказать и так, что используемые Кириллом в полемическом запале формулировки, представляющие максимально заострённый полемический край его риторики (Бог Слово как вкусивший смерть плотью), становятся здесь центром дискурса.

В этом смысле предельно резкие характеристики скифов В. В. Болотовым («необразованные люди», «полуграмотные люди», «начётчики»)³⁹¹, как и сходные

³⁹⁰ Лурье В.М. История византийской философии. С. 144.

³⁹¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. IV. История церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли. СПб, 1917. С. 367–368.

упрёки их в «невежественности» А. В. Карташева³⁹² едва ли воздают справедливость их усилиям противостоять криптонесторианской линии римского легата Дискора и «акимитам» (неспящим монахам) Константинополя. Более взвешенной следует признать оценку их деятельности М. Оксьюком³⁹³, А. Гриллмейером³⁹⁴, И. Мейендорфом³⁹⁵, Д. Макгакином³⁹⁶ и Д. Максвеллом³⁹⁷.

В качестве предшественников упомянутой выше теопасхистной формулы скифских монахов 6 века «Один из Троицы пострадал» помимо уже разобранный 12 анафемы Кирилла можно упомянуть ещё послание к армянам Прокла Константинопольского, а также монофизитское добавление к Трисвятому («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, *распя́тый за нас*, помилуй нас») конца 5 века. Скажем немного о втором и третьем текстах. В отношении первого скифы имеют отношение преемства, с монофизитами же они вступают в полемику, пытаясь перехватить у них инициативу и в то же время выстроить пространство для диалога с ними с целью возможного принятия ими дифизитского Халкидонского собора.

В 435 г., то есть, спустя всего лишь 2 года после компромиссной формулы воссоединения между александрийцами (Кириллом) и антиохийцами (Феодоритом), Прокл Константинопольский обратился к армянам, теологический лидер которых Акакий придерживался более радикальной александрийской позиции. В этом послании Прокл Константинопольский рационально обосновал

³⁹² Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 317.

³⁹³ Оксьюк М. Теопасхитские споры / Труды Киевской Духовной Академии. 1913. № 1. С. 529–559.

³⁹⁴ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part Two: The Church of Constantinolle in the Sixth Century. Tr. Pauline Allen and John Cawte. 2 rev. ed. Atlanta, 1975. P. 317–343.

³⁹⁵ Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 77–89; Мейендорф И. Единство империи и разделение христиан. М., 2012. С. 292–295; Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 272–274.

³⁹⁶ McGuckin J.A. The ‘Theopaschite Confession’ (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon // Journal of Ecclesiastical History. 1984. Vol. 35. № 2. P. 239–255.

³⁹⁷ Maxwell D.R. Christology and Grace in the Sixth-Century Latin West: The Theopaschite Controversy. PhD diss. University of Notre Dame, 2003. P. 128–131.

приемлемость теопасхизма и его совместимость с концепцией бесстрастия Бога. Его оппоненты пытаются продемонстрировать абсурдность теопасхизма с помощью силлогизмов: «Если Троица – единосущна, и Троица бесстрастна, и если Бог Слово созерцается в Троице: то следует, что Слово – бесстрастно. Если же Бог Слово – бесстрастен: то уже должно заключить, что распятый есть иной, кроме Бога Слова бесстрастного» (εἰ δὲ ὁ θεὸς λόγος ἀπαθής, εὐρεθήσεται ὁ σταυρωθεὶς ἕτερος παρὰ τὸν θεὸν λόγον τὸν ἀπαθῆ)³⁹⁸. Именно при опровержении этого силлогизма Прокл использует теопасхистскую формулу «Один из Святой Троицы пострадал». Один и тот же остаётся бесстрастным по божеству и терпит страсти по человечеству, тем самым их упраздняя. Несмотря на отсутствие выражения «бесстрастного страдания» *verbatim*, данная концепция, тем не менее, достаточно отчётливо просматривается в тексте.

Что касается монофизитского добавления, то оно вызвало сильные возражения у противников монофизитов именно по той причине, что формулировка «распятый за нас» была воспринята ими как имеющая отношение ко всей Троице или к каждой из трёх ипостасей.

В этом смысле Иоанн Максенций³⁹⁹ и скифские монахи попытались пройти средним путём между монофизитской склонностью к пассивизму и криптонесторианским отнесением страдания исключительно к плоти Христа⁴⁰⁰. Их теопасхистская формула должна была, как они считали, вывести несторианствующих теологов «на чистую воду» и таким образом выявить криптонесторианские тенденции в лагере формальных приверженцев

³⁹⁸ Прокл Константинопольский. Послание к армянам о вере [Электронный документ] // URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3852> (дата обращения: 30.04.2018). Греческий текст приведён по: АСО IV.2, р. 187–195.

³⁹⁹ Fr. Glorie считает, что Максенций и епископ Иоанн из Томи – два разных лица, что мы не находим убедительным, хотя это не влияет на оценку позиции группы скифов. См. Glorie Fr. *Prolegomena // Maxentii aliorumque Scytharum Monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi*. Turnholt, 1978. P. XXIII–XLI. (CCSL 85A).

⁴⁰⁰ Северин Боэций написал небольшой трактат «Против Нестория и Евтихия» скорее всего под воздействием богословских споров в Риме, вызванных появлением там скифских монахов. Боэций допускает в нём теопасхизм, хотя и в гораздо более умеренном по сравнению со скифами виде: Боэций. Против Нестория и Евтихия / «Утешение философией» и другие трактаты. Ред. и сост. Г.Г. Майорова. М., 1990. С. 186.

халкидонской ортодоксии⁴⁰¹. Её противники считали, что формула «разделяла Троицу»⁴⁰². На это монахи отвечали, что «один из Троицы» разделяет Троицу не более, чем никейская формулировка «Бог от Бога»⁴⁰³.

Согласно Иоанну Максенцию, его противники говорили, что Христос есть «одно лицо Троицы», но они отказывались признать, что он «один из Троицы»⁴⁰⁴, что вызвало конкретное осуждение скифских монахов⁴⁰⁵. В то время как предпочтение формулы «*una persona Christus ex trinitate*» оппонентами объяснялось тривиальными соображениями, что лиц в Троице именно трое⁴⁰⁶, проблема заключалась в большем. Противники скифов полагали, что принятый ими на вооружение язык не ограждает Бога как такового от страдания. Для скифских теологов, напротив, фраза «одно лицо Христос из Троицы», сама по себе непредосудительная, была открыта для несторианской интерпретации. Она могла означать, что Бог Слово просто пребывает некоторым внешним образом в личности Христа и, таким образом, необязательно отождествляла Бога Слово с Христом⁴⁰⁷. По словам Иоанна Максенция, «если Бог Слово есть Христос и Христос – Бог Слово, как верует католический разум, то как тогда Христос не есть один из Троицы, если одно Лицо есть Бог Слово из Троицы»⁴⁰⁸?

В «Диалоге против несториан» Максенций говорит, что признавать «одно лицо Христа из Троицы» и отвергать «одного из Троицы» то же самое, что говорить: «Пётр есть одно лицо из людей (*ex hominibus una persona*), но Пётр не

⁴⁰¹ Berardino A.D. *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750)*. Tr. A. Walword. Cambridge, 2006. P. 59.

⁴⁰² Maxentius I. *Libellus fidei 20 / Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula*. Turnholt, 1978. P. 17. (CCSL 84A).

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Maxentius I. *Responsio adversus epistulam quam ad Possessorem a Romano episcopo dicunt haeretici destinatum 1.8 / Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula*. Turnholt, 1978. P. 135. (CCSL 85A).

⁴⁰⁵ Maxentius I. *Capitula edita contra Nestorianos et Pelagianos ad satisfactionem fratrum 4 // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula*. Turnholt, 1978. P. 29. (CCSL 85A).

⁴⁰⁶ Maxentius I. *Dialogus contra Nestorianos 2.21 / Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie*. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 105. (CCSL 85A).

⁴⁰⁷ Maxentius I. *Responsio 1.8*. P. 135.

⁴⁰⁸ Ibid.

есть один из людей». Поэтому именно Бога Слово с его собственной плотью (*sim prorgia carne*) нужно исповедовать как одного из Троицы⁴⁰⁹, хотя он не есть по плоти из сущности Троицы⁴¹⁰.

В центре христологии скифских монахов заключается парадокс бесстрастного страдания. Пострадал не кто иной, как Бог⁴¹¹, что понимается, конечно, не в том смысле, чтобы страдания можно было отнести к божественной природе⁴¹².

Оппоненты скифских монахов всячески пытались отдалить страдание от Бога. Например, они настаивали, что именно Христос, а не Бог, пострадал плотью⁴¹³. В свою очередь, скифские монахи признавали и то, и другое: страдание Христа плотью означает ни что иное как страдание самого Бога плотью⁴¹⁴. Отказать Богу в страдании значит отказаться от того, что Христос есть Бог⁴¹⁵.

Другой аргумент против теопасхизма сводился к приписыванию страдания только плоти: пострадал не Бог, но только плоть Христа⁴¹⁶. Но, вторя Кириллу, скифские монахи рассуждают, что если плоть Христа пострадала, то Бог пострадал плотью⁴¹⁷. Описывая событие креста, они говорят: «Тот, кто есть вечная жизнь, мудрость и сила Отца ... страдал, был распят и умер плотью»⁴¹⁸. В

⁴⁰⁹ Maxentius I. *Dialogus* 2.21. P. 105.

⁴¹⁰ Maxentius I. *Dialogus* 2.22. P. 106. Максений тем самым отвечает на обвинение, будто бы христология Кирилла превращает Троицу в Четверицу.

⁴¹¹ *Scythae monachi. Disputatio XII capitulorum Cyrilli Alexandrini et sic dictorum Nestorii anti anathematismorum // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. Turnholt, 1978. P. 202. (CCSL 85A).*

⁴¹² *Scythae monachi. Disputatio. P. 213.* Максений также используют 12 анафему Кирилла в поддержку теопасхистской формулы в: Maxentius I. *Epistula ad episcopos // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula. Turnholt: 1978. P. 162. (CCSL 85A).*

⁴¹³ Maxentius I. *Dialogus* 2.9. P. 88.

⁴¹⁴ Maxentius I. *Capitula* 6. P. 30.

⁴¹⁵ Maxentius I. *Dialogus* 2.9. P. 89.

⁴¹⁶ Maxentius I. *Dialogus* 2.12. P. 92.

⁴¹⁷ Maxentius I. *Dialogus* 2.13. P. 93. Разногласие в том, понимать ли «плоть» как субъект страдания или как средство, *medium passionis*. Ср. Maxwell D.R. *Christology and Grace in the Sixth-Century Latin West: The Theopaschite Controversy. PhD diss. University of Notre Dame. 2003. P. 130.*

⁴¹⁸ Maxentius I. *Professio brevissima catholicae fidei 5 // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula. Turnholt, 1978. P. 35. (CCSL 85A).*

«Диалоге против несториан» развивается мысль о том, как «тот, кто есть жизнь, был распят и умер»⁴¹⁹. Диалог продолжается так:

«Несторианин: И как сама жизнь способна висеть на кресте?

Католик: Посредством веры, что Бог, который есть истинная жизнь, стал человеком»⁴²⁰.

Согласно такому теопасхистскому пониманию, Бог был распят именно потому, что Он есть Бог вочеловечившийся; один и тот же есть истинная жизнь и вочеловечившийся. Жизнь и смерть несовместимы, но в плоти Христа сама жизнь подчинилась страданию и соприкоснулась со смертью.

Будучи первоначально отвергнута в Константинополе и Риме, теопасхистская формула была принята в Северной Африке. Например, в несколько более компромиссном виде («одно лицо из Троицы» вместо «один из Троицы») теопасхистская формула встречается в 17 послании Фульгенция Руспийского: «Одно Лицо из Троицы (*Una ex Trinitate persona*) Христос единственный Сын Божий ... Не Троица, но сияние славы Отчей Христос, пострадал за нас плотью, едиnorodный от Бога Отца бесстрастный Бог (*pro nobis est carne passus, qui de Patre Deo solus natus est impassibilis Deus*)⁴²¹. Однако, уже ученик Фульгенция Руспийского Фульгенций Ферранд предпочитает снова выражение *unus de Trinitate*, следуя в этом Иоанну Максенцию. Впрочем, эту формулировку он использует против примитивной (несеверианской) формы монофизитства, которое он обвиняет в отказе от учения о бесстрастии Бога. Если природа Христа одна, как и ипостась, то тогда эта природа либо божественная, либо человеческая. Если это одна природа «из двух природ» и она же есть сущность Бога, и Христос пострадал в этой единой сущности, то тогда Отец и Дух

⁴¹⁹ Maxentius I. *Dialogus* 2.6. P. 84.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴²¹ Fulgentius Ruspensis. *Epistola* 17. PL 65. Col 462C–D. 451D–493B.

также становятся претерпевающими вместе с Сыном (*passionibus Filii*)⁴²². Позиция же Ферранда позволяет сказать, что Один из Троицы пострадал в другой природе – человеческой.

Хотя Иоанна Максенция и его группу вряд ли можно причислить к самостоятельным мыслителям – в конце концов, они сами всего лишь претендовали на то, чтобы быть правильными и последовательными интерпретаторами наследия Кирилла Александрийского – всё же отчётливо теопасхистский характер их формулы и, как уже было сказано выше, отход от обязательного контекста «сошествия» при обсуждении страдания Бога, строгое различие между абстрактными (божество, божественная природа, человечество) и конкретными (Бог, человек) терминами, ставшее важной частью схоластической мысли, не позволяет причислить их только лишь к эпигонам христологических споров предыдущего века.

3.2.2 Леонтьевский корпус

В данном подразделе мы продолжаем говорить о халкидонитах, в следующем будет немного сказано о нехалкидонитах. Не вдаваясь в споры относительно точной атрибуции трактатов так называемого «Леонтьевского корпуса»⁴²³, обратим внимание на особенности аргументации Леонтия Иерусалимского и Леонтия Византийского, авторов, относительно различия которых в современной науке имеется вполне устойчивый консенсус.

Стоит подчеркнуть ещё раз, что все основные партии, принимавшие участие в христологических спорах 4–6 веков, не подвергали сомнению бесстрастие Бога. Полемика напрямую или опосредованно затрагивала вопрос о том, можно ли говорить о страдании Бога в каком-либо смысле. Антиохийцы говорили о двух природах, причём под природой они понимали конкретную реальность, практически то же самое, что ипостась или личность. Соответственно, страдание

⁴²² Fulgentius Ferrandus. *Epistolae et opuscula*. PL 67. Col. 896B.

⁴²³ Леонтий Византийский: сб. исслед / [ред. А. Р. Фокин]. М., 2006. С. 6.

они относили к воспринятому (в воплощении) Богом человеку. Православные халкидониты говорили об одной ипостаси «в двух природах». Для них пострадал Бог, но согласно воспринятой им человеческой природе; важной частью дискурса было понимание общения свойств между природами Христа (*communicatio idiomatum*, передача свойств божественной природы человеческой природе). Нехалкидониты говорили об одной природе, хотя могли принимать язык «из двух природ», о котором шли такие споры на Халкидонском соборе. Как будет показано далее, именно в случае миафизитских нехалкидонитов вопрос богострадания был максимально обострён.

Соответственно, для антиохийцев фронт полемики был ясен. Все последователи Кирилла, причём не «умеренного» Кирилла времени его соглашения с Иоанном Антиохийским, а Кирилла жёсткого и бескомпромиссного, Кирилла образца 12 анафем, были для них «теопасхистами», нарушавшими учение о бесстрастности и неизменности Бога, людьми.

В отличие от них кирилловские халкидониты должны были бороться на два фронта, выступая как против несториан, так и против монофизитов. Есть сходство между тем, как несториане критиковали халкидонитов и миафизитов с позиции двухсубъектной христологии, и критикой кирилловских халкидонитов против отдельных групп миафизитов. В рациональной части аргументации (а надо понимать, что большая часть текстов этого периода представляет собой «флорилегии», ссылки на мнения авторитетов прошлого) часто встречаются силлогизмы и попытки сведения позиции оппонентов к абсурду.

Как мы показали ранее, особенностью концептуального поворота Кирилла Александрийского было использование и перерабатывание ряда положений неоплатонической психологии для христологического дискурса о воплощении, а именно, что Бог остаётся бесстрастным, сознавая страдание усвоенной им человеческой природы, включавшей тело и разумную душу. Это, в свою очередь, означало, что христология повлияла на осмысление самой антропологии в патристике. Аналогия между соединением тела и души в человеке и единением Бога и человека в личности Христа регулярно употребляется, но степень

применимости этой аналогии неоднородна. В антиохийской парадигме в большей степени сохранены положения неоплатонической психологии, тогда как в «кирилловской» парадигме душа уже не полагается бесстрастной, а бесстрастие (в смысле «бесстрастного страдания») переносится на уровень Бога.

Итак, в этой части мы будем обращать внимание как на высказывания о характере аналогии между христологией и психологией, так и на собственно высказывания о бесстрастии либо претерпевании Бога.

Леонтий Иерусалимский может рассматриваться как классический представитель кирилловского халкидонизма как движения, стремившегося вернуться к интерпретации Халкидона в терминах Кирилла Александрийского. По сути Кириллова концепция «бесстрастного страдания» пыталась рационально приемлемым языком выразить парадоксальность раннехристианской христологии, подразумевавшей личное участие Бога в примирении мира посредством смерти Христа. Это, например, отчётливо видно в следующей сентенции Леонтия Иерусалимского: «Если Бог не примирил с собой мир во Христе, причём посредством смерти и страдания и прочего, то как написано, что будучи образом Бога, он же, а не иной и не через иного, смирил себя до смерти?» (Nest. 5.2)⁴²⁴.

Его взгляды очень близки к позиции Иоанна Максенция и группы скифских монахов, хотя писал он по-гречески, а не по-латински⁴²⁵. Подобно им, Леонтий принимал и отстаивал теопасхистскую формулу «один из святой Троицы пострадал плотью».

⁴²⁴ Leontius Hierosalymitanus. *Contra Nestorianos*. PG 86 I. Col. 1725B.

⁴²⁵ После того, как Дирк Краусмюллер (Krausmüller D. *Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century* // *Journal of Theological Studies*. 2001. V. 52. P. 637–657) подставил под сомнение датировку произведений Леонтия Иерусалимского первой половиной 6 века, предложив дату на сто лет позже, среди исследователей не имеется полного консенсуса относительно датировки произведений Леонтия Иерусалимского. На русском языке суть разногласий описывает Г.И. Беневич: Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемиические сочинения. Сост., вступ. ст., пер., примеч. Г.И. Беневича. Краснодар, 2011. С. 6–17. Наша точка зрения – в первую очередь по соображением содержательного характера – состоит в принятии более традиционной датировки 6 века.

Вся 7 книга его трактата «Против несториан» посвящена защите этой формулы от криптонесториан (к слову, едва ли этой формуле нужна была в халкидонитских кругах особая защита после проведённого императором Юстинианом Вселенского собора в 553 г., на котором она была канонизирована, так что датировка трактата первой половиной 6 века в этом смысле вполне оправдана). Теопасхизм Леонтия не абсолютен: для него существенно, что Христос пострадал именно плотью, по человеческой природе, потому что «если святая Троица бесстрашна, а Христос претерпевающий, причём Христос есть один из святой Троицы, то либо святая Троица претерпевающая, либо Христос не есть один из святой Троицы» (Nest. 7.2)⁴²⁶. Упомянув конкретно в 10 главе 7 книги Кирилла Александрийского, сказавшего, что Бог Слово пострадал плотью, Леонтий Иерусалимский далее обосновывает теопасхизм ипостасным соединением в едином субъекте – втором лице Троицы. Интересно, что даже язык «усвоения» Леонтию кажется недостаточным для полноценного выражения теопасхизма: необходимо утверждать, что пострадал сам бесстрашный Бог. Так он выражает концепцию Кирилла, используя, казалось бы, необычное противопоставления, однако наше удивление пропадёт, если мы вспомним, что даже Несторий (и тем более криптонесторианские оппоненты Леонтия) использовал понятие «усвоения» в своём собственном смысле: «Очевидно, что если плоть Христа пострадала, говорить также, что само бесстрастное Слово пострадало (τὸν ἀλαθῆ αὐτὸν Λόγον παθεῖν) посредством единения, а не только посредством усвоения (οἰκείωσιν)» (Nest. 7.10)⁴²⁷.

Иной была тактика Леонтия против противоположного лагеря. Здесь он показывал уже невозможность сохранения баланса Кирилловой концепции в рамках миафизитской христологии. В 45 главе трактата «Против монофизитов», написанного примерно в 538-544 гг.⁴²⁸, Леонтий Иерусалимский очерчивает границы в проведении аналогии между христологией и природой человека,

⁴²⁶ Leontius Hierosalymitanus. Contra Nestorianos. PG 86 I. Col. 1761A.

⁴²⁷ Leontius Hierosalymitanus. Contra Nestorianos. PG 86 I. Col. 1768C.

⁴²⁸ Согласно Грею. См. Gray P.T.R. The Defense. P. 122–123.

утверждая, что в отличие от представления о христологии, в рамках которой Логос (Бог Слово) мыслится как существующий до его воплощения, «человек – не из прежде существовавшей души и тела»⁴²⁹. Несомненно, такая трактовка подразумевает принципиальный отказ от оригенизма с его учением о предсуществовании душ. Как было отмечено ранее, в патристике христология влияла на психологию. Подобным образом высказывается и сам Юстиниан (monoph., conf.), отмечающий, что душа и тела человека сотворены, в то время как Христос не сотворен по божеству, но сотворен по человечеству.⁴³⁰

В главах 46–50 данного трактата Леонтий разбирает апории о бесстрастном страдании Бога, поэтому мы уделим им особое внимание. В monoph. 46, аргументируя от меньшего к большему, Леонтий говорит, что если плоть не становится бесстрастной в результате единения с Богом Словом, то тем более Бог Слово не становится претерпевающим по причине единения с претерпевающей плотью.

Согласно Леонтию, вопрос о том, какая природа пострадала (вспомним, что именно такой вопрос звучал в несторианских текстах), неверен, потому что не учитывает различия между собственным страданием Бога (θεοπάθεια φυσική) и страданием его по усвоению (θεοπάθεια κατ'οικείωσιν). В первом смысле нельзя говорить о богострадании, потому что Бог бесстрастен по природе (ὁ φύσει ἀπαθής Λόγος), во втором – можно⁴³¹. Иначе говоря, противоречие снимается посредством применения принципа *communicatio idiomatum*, что никак не могут понять оппоненты Леонтия Иерусалимского.

⁴²⁹ Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 55.

⁴³⁰ Justinian. On the Person of Christ: the Christology of Emperor Justinian. Crestwood, NY, 1991. P. 39, 171–173. Аналогия уместна в отношении выражения единства, но не обязательно в других отношениях. Примечательно также, как в monoph. Юстиниан говорит о единстве Христа (вспомним язык Плотина в Enn. 6): τὸ συναμφοτέρον ὡς ἓν. Iustinianus F. Drei dogmatische Schriften Iustinians. R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi. 2 ed. Milan, 1973. S. 133.

⁴³¹ Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. С. 56; Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae. Ed. and tr. P.T.R. Gray. Oxford, 2006. P. 208.

Позиция Леонтия сводится к тому, что единый, но при этом сложный субъект, пострадал по воспринятой человеческой природе, оставшись бесстрастным по божественной природе. Если же двухприродность Христа не принимается, то, с точки зрения Леонтия, это приводит к неразрешимому противоречию:

«47. Если Логос по природе бесстрастен, а пострадал так, как Он сам знал, как они обычно говорят, то он знал себя как не бесстрастного, если только не не знал, что был страдающим (εἰ μὴ ἀγνοεῖ ἑαυτὸν παθητὸν ὄντα)»⁴³².

Таким образом, миафизиты признают формулу «бесстрастного страдания» Кирилла, но неизвестно, что она в точности для них означает, если они не признают наличия человеческой природы во Христе. Они не могут тогда сказать, что Бог пострадал по человеческой природе. Соответственно, они пытаются выйти из затруднения, сказав, что Логос пострадал каким-то особым, только Ему одному ведомым образом. Леонтий показывает, что это приводит к неразрешимому противоречию: Логос либо знает, что он претерпевает, но тогда это нарушает догму о бесстрастии Бога, либо его знание несовершенно, но тогда говорить о нем нет смысла. Таким образом, с точки зрения Леонтия, только при принятии дифизитской христологии концепция «бесстрастного страдания» рационально обоснована.

В *monoph.* 48 Леонтий Иерусалимский стремится оградить бесстрастие божества, используя сравнение с психологией и показывая противоречие в точке зрения оппонентов. Противники Леонтия настаивают на одной сложной природе, для него же «сложность» приписывается личности или ипостаси Христа. Аналогия с антропологией имеет ограничения, потому что о душе и теле можно рассуждать как о частях человека как целого (ὅλος). Однако, если Христос – целый, а не сложный (σύνθετος), то тогда возникает неразрешимая трудность,

⁴³² Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. С. 56; Leontius of Jerusalem. *Against the Monophysites*. P. 208.

потому либо Бог должен мыслиться как часть, что плохо, либо человечества не остаётся, если этим «целым» эйдосом Христа является Бог.

Т. Поул отмечает, что в случае миафизитской христологии возникает проблема согласования того, как одно и то же может быть таково и не таково в том же самом смысле,⁴³³ и именно такое противоречие рассматривается Леонтием в *monoph.* 49. Если Христос не сложный и при этом ему как Богу приписывается страдание, то есть, если в одноприродном Христе есть некоторая сострадающая часть, то весь Христос делается претерпевающим, что опять же нарушает аксиому бесстрастия Бога. Фактически, в этой апории Леонтий пытается показать, что дискурс бесстрастного страдания в случае миафизитской христологии невозможен, «ведь сострадающий тоже страдает в себе самом» (ὁ συμπάσχων ... ἐν ἑαυτῷ πάσχει)⁴³⁴. Иначе говоря, в рамках миафизитского дискурса баланс в формуле «бесстрастного страдания» смещается в сторону пассивности.

Кроме того, в случае принятия одной природы Христа, а не двух, его смерть надлежит объяснять либо происшедшей согласно его природе, либо вопреки ей (*monoph.* 50). Обе альтернативы разрушительны для христологии. Если смерть Логоса согласуется с его природой, то эта природа делается претерпевающей. Если же она случилась вопреки его природе, то это утверждение бессмысленно. Следовательно, одноприродная христология неспособна объяснить парадокс воплощения применительно к смерти Христа.

Другой выдающийся автор шестого столетия, Леонтий Византийский, затрагивает интересующую нас тему в трактате «Против несториан и евтихиан». Возможная степень оригенизма Леонтия Византийского не влияет на нашу аргументацию. Нам достаточно отметить его связь и преемственность с

⁴³³ Pawl T. In Defense of Conciliar Christology: a Philosophical Essay. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 144. Про дилемму миафизитов говорит также Лурье: Лурье В.М. История византийской философии. С. 148.

⁴³⁴ Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites. P. 208.

концепцией Кирилла, если таковая имеется. Впрочем, известный исследователь его творчества Б. Дейли полагает, что Леонтий Византийской очевидно не был неохалкидонитом, то есть, не был частью движения, истолковывавшего Халкидон в терминах Кирилла и добившегося победы на Константинопольском соборе 553 г. Согласно Дейли, в своей приверженности «метафизической симметрии Халкидонской формулы» Леонтий скорее следует тринитарному языку каппадокийцев, чем логосоцентричной христологии Кирилла.⁴³⁵ Однако, сравнение Леонтием ипостасного единения во Христе с союзом души и тела в конституировании человека близко напоминает рассмотренные ранее соответствующие рассуждения Кирилла в «Схолиях на Воплощение Единородного».

В Nest. et Eut. 2 несторианские оппоненты Леонтия Византийского (конечно, в его собственном изложении) отказываются усматривать аналогию между конституцией человека и Христом: человек состоит из несовершенных частей, не имеющих отдельного существования, а Христос – из совершенных частей, которые по этой причине не совсем корректно называть и частями.⁴³⁶ Леонтий объясняет далее, что аналогия допускает несходство в некотором отношении, его же употребление этого слова стремится показать, что образ соединения Логоса с телом напоминает соединение души и тела. Даже в отношении человека, говорит Леонтий, можно говорить о не совершенных «частях», взятых самих по себе, хотя они и несовершенны в отношении к целому. В этом смысле Леонтий различает Логоса до воплощения и Христа, под которым он понимает «Слово, ставшее плотью» в смысле Ин 1:14. Данное различие, пожалуй, имеет принципиальное значение для Леонтия: «Но Логос – не совершенный Христос, даже если он совершенный Бог, если к нему не присоединено человечество, так и душа не совершенный человек, даже если она имеет совершенную сущность, если тело не полагается соединенным с ней».⁴³⁷

⁴³⁵ Leontius of Byzantium. Complete Works. Ed., tr. Brian E. Dailey S.J. Oxford, 2017. P. 49.

⁴³⁶ Ibid, p. 136.

⁴³⁷ Ibid, p. 138.

В Nest. et Eut. 3 обсуждаются импликации аналогии христологии и психологии в вопросе о страдании. По сути аргумент несториан сводится к тому, что, подобно тому, как ограниченная телом душа претерпевает страсти, так и Логос (если он соединен с человеком таким же образом), делается претерпевающим. В ответ Леонтий утверждает, что природная пассивность Логоса в состоянии воплощения неизбежно означает его пассивность саму по себе, а не по причине соединения со способным к претерпеванию телом. Если же, напротив, Логос по природе бесстрастен, то даже в телесном бытии он сохранит бесстрастие и неизменность.

Что это означает применительно к сравнению христологического единения с союзом души и тела в человеке? Согласно Леонтию, душа действительно претерпевает, но это не потому, что она соединяется с претерпевающим телом, а потому, что она способна к претерпеванию даже вне тела. В этом смысле мы видим всё тот же отход от неоплатонической психологии, характерный для концептуального поворота Кирилла Александрийского. «Душа страдает, имея страдательную способность», говорит Леонтий.⁴³⁸ Леонтий не приводит рациональных причин этого, но берёт пример из 1 Пет 3:19. Душа даже способна страдать вне тела. Возможно, здесь именно тот случай, где патристическая христология воздействовала на антропологию и психологию отцов.

При этом Леонтий различает страдание души самой по себе (для её же собственной пользы!) и страдание её в связи с соединённым с ней телом. Таким образом, «ограничение» души двоякое. Тело даёт душе не единственное, но скорее дополнительное ограничение. Душа либо стремится к Богу, либо от него; во втором случае плохое приходит не от тела (а от испорченности самой души), хотя отдельные пороки души и проявляются именно в теле. Но так или иначе, говорит Леонтий Византийский, это не имеет отношения к неизменному Логосу. В отличие от единения души и тела, Логос сохраняет свою природу бесстрастной во всех случаях. Ему не угрожает капитуляция перед страстями в плохом смысле.

⁴³⁸ Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 142.

Леонтий в этом смысле совершает своеобразный кульбит: «Логос не отказывается быть сущностно (οὐσιωδῶς) соединенным с человеческой природой, потому что его природа бесстрастна; в этом случае его отказ был бы истинной страстью»⁴³⁹. В этой формулировке Леонтий показывает решительное различие между христологией и психологией. В антиохийской двухсубъектной христологии пребывание человека Иисуса в добродетели было чем-то, чему он должен был научиться – поэтому антиохийцы уделяли такое большое внимание возрастанию Иисуса в премудрости (Лк 2:40), его человеческой и подающей пример победе над искушениями (Мф 4:1-11, Евр 2:18) и человеческим же его совершенствованием посредством страданий (Евр 5:8). По взгляду же Леонтия ипостасное соединение гарантирует торжество Христа над страстями.

В трактате «Против афтартодокетов»⁴⁴⁰ Леонтий Византийский отстаивает природное (а не по особому волеизъявлению) страдание плоти Христа (II, 10–11).⁴⁴¹ Хотя он не использует лексическую парадигму концепции «бесстрастного страдания», его риторика отстаивает именно её. Согласно Леонтию Византийскому, позиция его оппонента-афтартодокета сводится к одной из двух крайностей: либо Логос не страдал ни в каком смысле как природно бесстрастный, в том числе по плоти (в результате соединения Логоса и плоти), либо в его страдании он был целиком оторван от этого единения⁴⁴². Обе альтернативы очевидно неправильны, следовательно, положение афтартодокета ложное.

Итак, в этом разделе мы показали, что в Леонтьевском корпусе концепция бесстрастного страдания подразумевается и используется против противоборствующих лагерей несториан и миафизитов. В текстах отстаивается бесстрастие Бога, но при этом по причине угрозы криптонесторианской интерпретации Халкидонского догмата существенное значение занимает

⁴³⁹ Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 144.

⁴⁴⁰ Афтартодокеты – один из толков миафизитства, утверждавший нетленность или принципиальную неуничтожаемость тела Христа.

⁴⁴¹ Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 356.

⁴⁴² Ibid.

теопасхизм, который должен был исключить двухсубъектную христологию, опираясь на интуицию Кирилла Александрийского, выраженную в его концепции «бесстрастного страдания».

В шестом веке именно теопасхистская формула наряду с концепцией ἐνυπόστατον, которую традиционно принято ассоциировать с разработками Леонтия Византийского⁴⁴³, явилась завершением длительного процесса уяснения соотношения между бесстрастием Бога и богостраданием в христианской мысли Поздней Античности.

3.2.3 Polemika внутри миафизитского лагеря: Севир Антиохийский, Сергей Грамматик, Иоанн Филопон

На основании разобранных свидетельств можно констатировать, что в халкидонитской традиции, которая в литературе 20 века была известна как неохалкидонитство, но которую мы предпочитаем называть кирилловским халкидонитством, а именно, в трудах Иоанна Максенция и группы скифских монахов, а также в Леонтьевском корпусе, особенно в произведениях Леонтия Иерусалимского как главного теолога этого направления, сохранена и развита (в смысле большего акцента на теопасхизме) концепция «бесстрастного страдания» Кирилла Александрийского.

В случае же нехалкидонитов или миафизитов возникает дилемма. В отличие от православных, исповедовавших «сложного» Христа ввиду наличия в нём двух природ – божественной и человеческой – и, соответственно, исповедовавших бесстрастное страдание единого Христа, который пострадал по человеческой природе, оставшись бесстрастным по божественной природе, миафизиты оказались в более замысловатом положении. Поскольку миафизиты так же, как все прочие участники христологических споров, были убеждены в бесстрастии Бога, то им было необходимо решить, в каком смысле можно говорить о

⁴⁴³ См. работу Б. Глида (Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden, 2012) для описания более широкого контекста данной терминологии.

страдании единого односубъектного и одноприродного божественного Христа. Соответственно, в миафизитской трактовке христологического единения во Христе, как мы увидим далее, вопрос имеет тенденцию к смещению на страдание либо бесстрастие самой плоти Христа, что совершенно меняет весь дискурс. Неудивительно в связи с этим, что в шестом столетии именно миафизиты явили наиболее развитые спекулятивные доводы, разделившись на толки⁴⁴⁴.

Если представители двухсубъектной христологии отчётливо выступали против концепции бесстрастного страдания как нарушающей фундаментальное свойство бесстрастия Бога, а халкидониты полагали своё учение золотой серединой между крайностями несторианства и миафизитства, то с точки зрения миафизитов не только двухсубъектные, но и все дифизитские христологии были несторианствующими.

Отвергая халкидонское вероопределение 451 г., в котором никейское слово «единосущный» целенаправленно использовалось для описания отношения Христа не только с Богом Отцом, но и с людьми (ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα⁴⁴⁵), миафизиты-афтартодокеты имели тенденцию подчёркивать, что Христос был природно бесстрастным не только как Бог, но и как человек. Подвиг Христа они в таком случае видели в том, что он пострадал добровольно, то есть это было как бы особое и чудесное со стороны Христа дозволение его собственной плоти принять страдание для спасения человеческого рода.

Тонкости разновидностей миафизитских учений и споры их с халкидонитами и друг с другом лежат совершенно за рамками нашего исследования⁴⁴⁶, но для привлечения внимания к тому, что и в этом случае

⁴⁴⁴ См., например: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. С. 332–358.

⁴⁴⁵ Decrees of the Ecumenical Councils. In 2 vols. Vol. 1. Ed. P.N. Tanner S.J. London: Sheed & Ward, 1990. P. 86.

⁴⁴⁶ Собственно, и сама трактовка того, что есть сущностно миафизитство в его отношении к, с одной стороны, (нео)халкидонизму, а, с другой стороны, к несторианской двухсубъектной христологии, далека от однозначного решения. Не заходя далеко в вопрос, укажем два новейших отечественных исследования, в которых вопрос решён неодинаково. О. В. Давыденков (Давыденков, О.В. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли: автореф. дисс. ... доктора теологии: 26.00.01. М., 2019. С. 31 и далее) категорично отвергает концептуальное единство

парадигма Кирилла принималась во внимание, мы упомянем о двух эпизодах миафизитского христологического выражения в 6 веке.

В первую очередь скажем о полемике, которая велась, согласно реконструкции И. Торранса⁴⁴⁷, вскоре после 518 г., то есть, одновременно с теопасхистским спором в лагере халкидонитов, между двумя видными миафизитами той эпохи – Севиром Антиохийским и Сергием Грамматиком. Севир, бывший, пожалуй, самым близким к Кириллу Александрийскому автором из нехалкидонитского лагеря, пишет в первом письме к Сергию в защиту своего учения о единой сложной природе Христа. Обсуждая вопрос о наличии во Христе человеческих свойств, Севир проводит различие между всеми другими людьми, имеющими одну сущность, хотя и разное происхождение (Адам, Ева, их потомки) и Христом, главным отличием которого от других становится даже не способ его происхождения (рождение по плоти от девы), но ипостасное соединение Бога Слова с плотью, наделенной разумной душой. Ссылаясь на ипостасное единение, Севир говорит, что Слово не позволяло своей плоти претерпевать всё, что ей принадлежало. То есть, судя по Севиру, плоть страдает не всегда, а только тогда, когда Слово особо позволяет ей это делать, ведь по причине соединения со Словом плоть уже не ведёт себя так естественно-природно, как в случае всех других людей. По мнению Торранса, Севир берёт ключевое понятие его христологии у Григория Богослова, а именно, что Христос «был властен в страдании», чтобы далее распространить это на все человеческие проявления Христа, который в его схеме был властен над своим голодом и усталостью⁴⁴⁸.

миафизитства с халкидонским учением, при этом усматривая сотериологическое его сходство с несторианством (Там же, с. 45). Н.Н. Селезнев (Селезнёв Н.Н. Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства): автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 2006) идёт дальше и приходит к выводу, что миафизитская христология на деле близка к несторианской по ряду параметров, при этом отличаясь от халкидонитской и кирилловой. Мы полагаем, что взгляд на это крайне запутанное положение дел с точки зрения принятия либо отвержения той или иной партией концепции «бесстрастного страдания» (в смысле Кирилла) полезен для лучшего понимания вопроса в целом.

⁴⁴⁷ Torrance I.R. *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*. Eugene, Oregon, 1998. P. 7.

⁴⁴⁸ Torrance I.R. *Paradigm Change in Sixth-Century Christology: The Contribution of Gregory the Theologian to the Christology of Severus of Antioch*. *The Greek Orthodox Theological Review*.

Отличаясь от Кирилла в этом отношении, в остальных своих рассуждениях Севир очень на него похож. Согласно Севиру⁴⁴⁹, в тех случаях, когда плоть всё же страдает, на самом деле страдает воплощённое Слово, в то время как его божество не теряет бесстрастия. Итак, Бог бесстрастен, но при этом воплощённый Бог Слово страдает: вот типичный случай использования концепции «бесстрастного страдания» Кирилла Александрийского.

«Кому, как мы говорим, принадлежит плоть, тому же, мы полагаем, всецело принадлежат страдания плоти»⁴⁵⁰, утверждает Севир. Далее он ещё более очевидным образом использует язык Кирилла, говоря, что один и тот же оставался бесстрастным как Бог и пострадал плотью как воплощенный⁴⁵¹. Отделить Бога от страдания значит отделить его от плоти, в которой он добровольно, то есть, по особому соизволению, а не по природной необходимости, претерпел страдание. Иное рассуждение на этот счёт уничтожило бы воплощение. Слово не было способно грешить, поскольку у принадлежащей ему плоти не было тления греха, но было при этом способно по дозволению и желанию испытывать боль и страдание вообще. Этот последний момент принципиален для Севира и даже где-то неизбежен ввиду его миафизитской позиции, поэтому он даже сравнивает природную неспособность плоти Бога Слова к смерти с неспособностью его души к греху⁴⁵².

Защищая сохранение божественных и человеческих свойств в едином Христе, Севир показывает нерациональность заявления Сергия о невыразимости единения наряду с отказом признать «сложность» Христа (т.е., единую сложную природу): как раз такая позиция вполне может быть выражена, но приводит к неудовлетворительным результатам. Если о единении Христа из двух природ можно мыслить по модели смешиваемых тел, то в страдании этого единого субъекта одно из них лишилось своих природных качеств (ποιότης) и перестало

⁴⁴⁹ Torrance I.R. Christology After Chalcedon. P. 157.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 157.

⁴⁵¹ Ibid., p. 158.

⁴⁵² Ibid., p. 159.

быть тем, чем было. Севиру это представляется откатом к евтихианству. Функционально использование Севиrom парадигмы «бесстрастного страдания» едва ли существенно отличается от её использования кирилловскими халкидонитами за исключением вышеупомянутого акцента на добровольности страдания.

Аргументация Сергия Грамматика приобретает несколько иной оборот. Торранс отмечает её изменение на протяжении переписки с Севиrom, в частности, его отказ от концепции смешивания⁴⁵³. Поскольку Сергей, как и все участники дискуссии, полагает бесспорным бесстрастие Бога, сам дискурс о страдании Бога для него имеет смысл только в случае принятия подлинного боговоплощения. Если бы Бог не был наделен смертным телом, он не мог бы умереть⁴⁵⁴. Именно как Бог воплощённый, Иисус имеет на теле отметины страстей⁴⁵⁵. В Апологии, написанной в качестве завершения его переписки с Севиrom, Сергей рассуждает о том, что Бог Слово принял на себя в воплощении свойства плоти, так что «один и тот же [Бог Слово] бесстрастный и страдающий, бесстрастный по сущности Отца, но страдающий по человеческой плоти»⁴⁵⁶. Ин 1:14 («Слово стало плотью») Сергей понимает в том смысле, что Слово явило свойства плоти, в число которых входит способность к страданию и смерти.

Подобно другим авторам этого периода, что было многократно отмечено выше, Сергей проводит аналогию между христологией и строением человека. Тело подвергается порезу, но ощущает удар тело одушевленное, причём не так, чтобы в одной природе происходило разрезание, а в другой – перцепция, но в одной и той же (сложной) природе человека происходит и то, и другое. Подобные высказывания Сергия направлены против известных слов Льва в «Томосе» о том, что «каждая природа делает свойственное ей» (*Agit enim utraque forma cum alterius communiione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne*

⁴⁵³ Torrance I.R. *Christology After Chalcedon*. P. 51–53.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 232.

exequente quod carnis est)⁴⁵⁷. Согласно Сергию, «единая природа Христа родилась ... и в конце он умер»⁴⁵⁸. В противодействие Льву Сергий говорит, что после воплощения во Христе не было ничего, что было бы только человеческим. Даже кровавый пот и муки Гефсимании случились божественно и невыразимым образом, чтобы «посредством человеческих страстей он привёл людей к бесстрастию»⁴⁵⁹. «Бог сохранил свойства божества и пострадал человеческим образом»⁴⁶⁰, что на языке Сергия означает, что при сохранении божественных свойств воплощённому Слову также надлежит приписать свойства плоти, а в этом смысле совершенно правильно говорить, что Бог пострадал. Фактически, это то же использование парадигмы бесстрастного страдания применительно к миафизитской христологии.

* * *

Последним разбираемым нами случаем будет знаменитейший миафизитский философ и теолог 6 века Иоанн Филопон с его теологическим трактатом «Арбитр», который, как справедливо замечает переводчик и комментатор данного трактата У. М. Ланг, опирается на Аристотеля, а именно на прочитанные в русле неоплатонической традиции его «Категории», в значительно большей степени, чем его предшественники⁴⁶¹.

В «Арбитре» находит выражение как проблематика бесстрастного страдания, так и использование антропологии для выражения христологии. В том, что Божество бесстрастно⁴⁶², Филопон нисколько не сомневается. Но наряду с этим Бог в воплощении пострадал: «бесстрастие ... Бога Логоса истинно

⁴⁵⁷ Decrees of the Ecumenical Councils. P. 79.

⁴⁵⁸ Torrance I.R. Christology After Chalcedon. P. 232.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 233.

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Lang U.M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator. Leuven, 2001. P. 159. Такая трактовка Филопона Лангом значительно более обоснована, чем такая же оценка Кирилла Р. Сиддалс.

⁴⁶² Lang U.M. John Philoponus. P. 177.

сохранено, хотя он соединился со страдающим телом»⁴⁶³. Это последнее выражение очень напоминает приведённое ранее высказывание Кирилла Александрийского из его 2 послания к Несторию.

Не вызывает сомнения вердикт Ланга, что «антропологическая парадигма» играет центральную роль в христологии Филопона⁴⁶⁴. Действительно, для обоснования сохранения бесстрастия Бога при соединении его с подверженной страданию плотью Иоанн приводит пример соединения души и тела в человеке.

Например, согласно Иоанну, страсти, происходящие с душой и телом Христа по его соизволению (типичная для миафизитов позиция), правильно сказываются о целом. Следует аналогия с человеческими индивидами. Мы говорим, что Петр и Павел больны или подвергаются ударам, хотя это происходит с их телами. Итак, то, что случается с частью целого, сказывается и о целом по причине единения души и тела. Подобно тому, как человек есть разумное живое существо, происходящее с его душой или телом сказывается о нем, так и в случае Христа всё с ним происходящее, в том числе страдание и смерть, сказывается о целом, то есть, о Боге⁴⁶⁵.

Разумная душа как способная к страданию, страдает в некоторых отношениях, но как «неспособная к страданию в интеллигибельном содержании сущности, она остается не менее бесстрастной и бессмертной даже при соединении со страдающим и изменяемым телом»⁴⁶⁶. Аргументируя от меньшего к большему, Иоанн утверждает, что Бог тем более бесстрастен и ни в каком отношении не подвержен изменению, в том числе и при соединении с человеческой природой.

Однако, в интерпретации Ланга, с нашей точки зрения, совершенно недостаточно выражена концептуальная зависимость Иоанна от Кирилла в этом вопросе. Ланг говорит, что Филопон обязан своим пониманием доктрине Плотина о душевных

⁴⁶³ Ibid., p. 211.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 150.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 176–177.

⁴⁶⁶ Lang U.M. John Philoponus. P. 213.

ἀπαθῆ πάθη⁴⁶⁷. В отличие от Ланга, мы отдаём эту честь Кириллу Александрийскому и полагаем, что в этом вопросе Иоанн Филопон шёл по уже проторенной Кириллом дороге. Непредвзятое и беспристрастное совместное прочтение Кирилловых «Схолий на воплощение» (которые Ланг не обсуждает в своём комментарии) и «Арбитра» Иоанна Филопона с нашей точки зрения вполне закрывает этот вопрос.

Ланг, впрочем, упоминает о том, что «имеется сходство между этой идеей и ответами, которые богословы пятого века давали на вопрос о том, как Логос был затронут страданиями его человечества»⁴⁶⁸. В этом случае Ланг в сноске 517 ссылается на уже упомянутую нами статью Чедвика, приводя его мнение, что бесстрастное страдание было характерно и для антиохийской позиции. То есть, под «богословами», на которых ссылается Ланг, нужно в таком случае понимать как Кирилла, так и его оппонентов. Между ними фактически не проводится различия в отношении концепции бесстрастного страдания. Позволим себе напомнить, что изучение источников привело нас к другим выводам: Несторий имеет виду в Книге Гераклида совсем не то же самое, что Кирилл, говоря о страдании Христа, а основной богослов антиохийской школы Феодорит Кирский в своём «Эранисте» находит само выражение «бесстрастное страдание» абсурдным.

Итак, с нашей точки зрения методологически неверно от Филопона идти напрямую к Плотину, минуя Кирилла. Христианизация «бесстрастных страстей» Плотина произошла именно в трудах Кирилла, и авторы следующих ста с лишним лет, как показано нами в этой главе, реагировали так или иначе именно на его концепцию в рамках их христологического дискурса.

В своём исследовании «Арбитра» Ланг приходит к выводу, что Филопон не ушёл далеко от спекулятивного содержания халкидоновской христологии, отмечая, что «это ещё более истинно в случае кирилловского прочтения вероопределения собора, проведенного такими богословами шестого века как

⁴⁶⁷ Ibid., p. 153.

⁴⁶⁸ Ibid.

Иоанн Кесарийский и Леонтий Иерусалимский. Антагонизм Филопона в отношении собора, таким образом, был обязан концептуальным ограничениям, которые он наложил на христологию»⁴⁶⁹. Независимо от того, преуспел ли Иоанн Филопон или нет в создании логически последовательной альтернативы вероопределению собора⁴⁷⁰, не вызывает никакого сомнения тот факт, что концепция бесстрастного страдания играет существенную роль в его системе, что демонстрирует её сохраняющееся влияние в дискуссиях 6 века.

Выводы по Главе 3

Выявив становление концепции «бесстрастного страдания» во 2 главе диссертационного исследования, в 3 главе мы сосредоточились на критике и рецепции этого положения при дальнейшем развитии раннесредневековой мысли. Если бы это положение Кирилла Александрийского (лексическая парадигма и выражаемое ей учение) было универсально принято всеми христианскими партиями никейской традиции, то было бы достаточно это констатировать, и не было бы необходимости в специальной главе для решения задачи выявления характера критики и рецепции Кирилловой концепции. Реальность же оказалась несколько более сложной.

До определённой степени продолжающиеся христологические споры следующего столетия после Халкидонского собора 451 г. могут напоминать афтершоки после землетрясения, вызванного несторианским кризисом.

Рецепция кирилловской парадигмы «бесстрастного страдания» не была однородной: в то время как её антиохийские критики (Несторий, Феодорит) остались на позициях дохристианской философской теологии в отношении концепции бесстрастия Бога, и, соответственно, отвергли как лексическую парадигму «бесстрастного страдания», так и выражаемое ей учение, продолжатели его акцентов в лице как ряда сторонников Халкидона, так и

⁴⁶⁹ Lang U.M. John Philoponus. P. 166.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 169.

миафизитов, использовали или имплицитно принимали его концептуальное истолкование христологии. В то время как все участники споров принимали бесстрашие Бога, они не соглашались относительно допустимости теопасхизма как такового.

Как известно, в отличие от тринитарного спора 4 века, который во многом благодаря каппадокийскому синтезу завершился примирением враждующих сторон, христологический спор произвел первый по-настоящему крупный раскол христианства, который так и не был преодолен. Возможно, если бы теопасхистские импликации концепции Кирилла Александрийского получили бы более широкое признание, такой раскол удалось бы предотвратить.

В эту эпоху наряду с прогрессирующим обособлением греческого востока и латинского запада продолжало сохраняться многообразие христианского мира. Кирилл Александрийский был патриархом греческого востока, но поддержку получил в Риме, хотя, с другой стороны, последующее римское исповедание («Томос») расставило акценты несколько иначе по сравнению с его учением. Сириец Несторий окончил свой земной путь в Египте, где и написал Книгу Гераклида. Севир Антиохийский был выразителем более крайней александрийской точки зрения. Латиноязычные скифские монахи были выразителями христологии Кирилла Александрийского.

В 3 главе рассмотрены многочисленные примеры того, как концепция «бесстрастного страдания», выраженная Кириллом Александрийским, нашла выражение в последующей христианской мысли. Хотя нижеследующее представление позиций балансирует на грани грубого упрощения, и такое деление отчасти условное, всё же представляется возможным выделить 4 группы в соответствии с тем, как их христологическая позиция соотносилась с концепцией Кирилла Александрийского:

1. Несториане. В первую очередь это Несторий в эпоху его классического противостояния с Кириллом 428-431 гг. (или, по крайней мере, учение Нестория в представлении православной партии), а также поздний Несторий образца «Книги Гераклида». Сюда же входят несториане из числа более радикальных, которые

были включены в подборку взглядов несмотря на более позднее происхождение данных текстов в первую очередь потому, что они представляют отчётливо оформившуюся традицию, видящую отчасти смысл своего существования в противопоставлении христологии Кирилла Александрийского. Концепция «бесстрастного страдания» этой группой несомненно отвергается; страдание ни в каком смысле не может высказываться о Боге. На Византийскую философию это направление, будучи политически вытеснено в Персию, не оказывало далее практически никакого влияния.

2. Криптонесториане. К этой группе может быть причислен в 5 веке Феодорит Кирский («Эранист»), а в 6 веке – противники скифских монахов в начале 6 века (римский легат Диоскор и монахи-акимиты). Представители этого лагеря «бесстрастное страдание» отвергают, находя само выражение бессмысленным. При этом их позиция менее радикальная в сравнении с первой группой, что выражается в том числе в формальном анафематствовании несторианства.

3. Кирилловские халкидониты. Сюда относятся Иоанн Максенций, скифские монахи, Леонтий Иерусалимский и отчасти Леонтий Византийский. Для них характерно принятие концепции «бесстрастного страдания». В сравнении с концепцией Кирилла Александрийского центр тяжести слегка сдвинут в сторону теопасхизма, хотя баланс сохранен.

4. Миафизиты. Они принимают концепцию «бесстрастного страдания», но по причине отрицания двух природ испытывают сложности в артикуляции того, как совмещаются бесстрастие и страдание. Это – наиболее сложная и трудновыражаемая позиция. Внутри этой группы также наблюдается большое различие во взглядах, в частности, Севир Антиохийский подходит ближе к 3 группе по сравнению с другими представителями этого лагеря.

Полагаем, таким образом, что задача отследить магистральные направления критики и рецепции тезиса Кирилла Александрийского о бесстрастном страдании Бога в последующей христианской традиции решена нами удовлетворительно, несмотря на неизбежную фрагментарность приведённых свидетельств.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В выполненном диссертационном исследовании мы изучили проблему совместимости античной философии и складывающейся в эпоху патристики христианской философии в достаточно конкретном аспекте, а именно применительно к концепции «бесстрастного страдания» Бога. Проблема заключалась в необходимости согласования положения о бесстрастии Бога как одного из его неотъемлемых свойств и специфически христианского акцента на претерпевании или страдании Бога вследствие его воплощения.

В рамках этого исследования для достижения цели реконструкции сущностной составляющей взаимосвязи между мыслью Античности и патристикой в отношении концепции бесстрастного страдания нами были поставлены и выполнены следующие задачи. Первая задача исследования состояла в том, чтобы установить, где именно и в каком виде концепция бесстрастного страдания присутствует в античной философии. В первую очередь мы обратились к античной философской теологии. Такая постановка задачи была обусловлена тем, что в профильной литературе недавно было высказано мнение (П. Гаврилюк), что в Античности среди философов не было единства в понимании бесстрастия Бога: сами философы не были согласны между собой. Если неверно, что имелось общепринятое положение о бесстрастии Бога в античной философии, то, значит, можно заключить, что в каком-то смысле претерпевание Бога допускалось.

В процессе рассмотрения этого вопроса мы выявили, что несмотря на концептуальные различия между античными философскими школами, представление о бесстрастии Бога (*ἀπάθεια τοῦ θεοῦ*) имело универсальное распространение и включало в себя не только его неантропоморфный характер, но также внеэмоциональное состояние и отсутствие претерпевания от чего-либо внешнего.

Для этого нам пришлось, во-первых, провести различие между популярной мифологией и религией со свойственными им антропоморфизмом богов и

философской критикой такого представления. Во-вторых, оценить имеющиеся свидетельства о бесстрастии Бога в основных философских школах античности. В результате мы показали, что бесстрастие Бога утверждалось как одно из его свойств в античной философской теологии даже несмотря на очевидные различия между самими философскими школами, причём это представление нельзя свести только к наличию общей критики антропоморфизма богов мифов. Претерпевающие боги мистерий или нижние ипостаси или посредствующие сущности духовного мира средних платоников не отменяют общего тезиса, который сводится к тому, что трансцендентный бог философов не подразумевал претерпевания.

Если философы старательно разводили понятия бесстрастного Бога и претерпевающих сущностей, то где в античной философии бесстрастное и претерпевающее совмещались? Во всё более иерархической вселенной среднего платонизма – в сфере достаточного удаления от наивысшего блага, при приближении к миру претерпевающих вещей. И действительно, можно сказать, что психология Плотина, а именно его представление о «бесстрастной страсти» души в рамках её соединения с телом, служит ключом к пониманию характера взаимоотношения бесстрастного и претерпевающего в его учении.

В процессе решения положительной части данной задачи мы сосредоточили усилия главным образом на интерпретации Enn. 3.6.1–5, не обходя вниманием и другие Эннеады, где говорится о бесстрастии души, а именно 1.1, 4.4 и 4.5. Платиновская концепция бесстрастия души в Enn 3.6.1–5 выработана как результат сложного взаимодействия с предшествующей философской традицией («Тимей» Платона, «О душе» Аристотеля, стоики), в рамках которого можно усмотреть как зависимость от ряда положений (Платон, Аристотель), так и их критику (допущение претерпевания души Аристотелем, явное претерпевание души у стоиков). В качестве новизны этой части исследования мы выделили и проанализировали понятие «бесстрастной страсти» (ἀπαθῆ πάθη) как имеющее ключевое значение для понимания концепции Плотина о том, как душа может оставаться бесстрастной в союзе с претерпевающим телом. Также в результате привлечения текстов Порфирия, Ямвлиха и Прокла мы показали, что Плотин

заложил основание устойчивой позиции неоплатонической философии составившей интеллектуальный контекст христологических споров 5 века.

Итак, концепция «бесстрастного страдания» или бесстрастной страсти представлена в платонической традиции, а именно в философии Плотина и неоплатоников, причём она имеет принципиальное отношение к рассмотрению вопроса о сложных сущностях, где нематериальное соприкасается или совмещается с материальным. В таком случае к этой совместной сущности можно относить претерпевание, даже если нематериальная природа (такая как душа) неспособна претерпевать.

Для решения 2 задачи задачи диссертационного исследования, которая заключалась в том, чтобы разобрать концепцию бесстрастного страдания как совмещения бесстрастия Бога и теопасхизма в патристике эпохи христологического спора 5 века с учётом развития этой проблематики в предшествующее время, было необходимо в первую очередь установить, имелись ли в самой раннехристианской традиции элементы этой концепции в какой-то примитивной форме. Если нет, если это было принципиально новым для христианской мысли учением в 5 веке, то оставалось бы сделать вывод о непосредственном заимствовании концепции у неоплатонизма, который в таком случае был бы единственным её источником.

В процессе решения этой задачи мы продемонстрировали, что в раннехристианских источниках отмечены случаи употребления понятий бесстрастия и страдания Бога и вне контекста Плотина. Это было сделано для того, чтобы лучше оценить степень и характер воздействия философии Плотина на патристическую терминологию. Оно не было эксклюзивным; внешне похожие выражения встречались в христианской литературе как до Плотина, так после него, хотя они могли не сопровождаться каким-либо философским размышлением. Далее в рамках решения стоящей перед нами задачи нельзя было обойти стороной фактор бесстрастия Бога в арианском споре 4 столетия, по итогам чего мы заняли промежуточную позицию между исследователями, утверждавшими, что именно Арий представил теопасхистскую проблематику

(Грегг, Гро, Хэнсон) и противоположным лагерем (Гаврилюк), считавшим, что теопасхистские устремления могут быть приписаны только православным никейцам. Так или иначе, арианский спор обусловил последующее развитие христологического спора и повышенное внимание к теме бесстрастия и теопасхизма. Также было продемонстрировано, что Немесий Эмесский является переходный этап между антропологией и собственно христологической проблематикой.

Итак, сама задача состояла в установлении характера совмещения бесстрастия Бога и теопасхизма в патристике и выявлении взаимоотношения найденного решения с положениями Плотина. Имеющиеся исследования уделяют очень мало внимания этому вопросу. Решая эту задачу, мы пришли к выводу, что в христологических спорах эпохи патристики Александрийская школа (в лице ведущего представителя Кирилла Александрийского) для решения поставленной перед ней задачи совмещения представления о бесстрастии Бога и исповедания божественного Христа задач использовала лексическую парадигму «бесстрастных страстей» психологии Плотина применительно к ипостасному единению во Христе и тем самым осуществила преобразование концептуальной схемы философствования, допустив теопасхизм (богострадание).

Показано, что решение Кирилла Александрийского о «бесстрастном страдании» божественного Логоса работало в рамках христианской парадигмы, удовлетворяло задачам христианской догматики, так же как решение Плотина относительно бесстрастия бестелесных удовлетворяло нуждам его учения о душе.

Третьей задачей исследования мы поставили уяснение степени влияния концепции Кирилла Александрийского на последующую христианскую традицию. Реакция на положение о «бесстрастном страдании» не была однородной. Так, антиохийские критики концепции (Несторий, последующие несториане, Феодорит) остались на позициях дохристианской философской теологии в отношении концепции бесстрастия Бога. В качестве субъекта страдания представители этого направления предпочитали рассматривать человека, отказываясь принять предпринятый Кириллом концептуальный поворот.

Напротив, последователи концепции «бесстрастного страдания» как в среде халкидонитов, так и нехалкидонитов (миафизитов) оставались в проложенном Кириллом русле, хотя конкретные христологические решения не были тождественными. Тем не менее, как дифизиты, так и миафизиты полагали себя продолжателями концепции Кирилла и обвиняли оппонентов либо в пассивизме, либо в искажении учения о воплощении.

Полагаем, что наше исследование заполняет ряд пробелов в работах, посвящённых проблематике Поздней Античности, а именно взаимоотношениям античной философии и патристики. В частности, в рамках решения нашей проблемы нам удалось обойти ложную дилемму, которой, по нашему мнению, характеризуется большинство исследований по этой теме. А именно, мы не находим полезным и соответствующим имеющимся свидетельствам ни представление о капитуляции патристики перед греческой философией с некритичным заимствованием чуждых ей мировоззренческих установок (Холлман, Мольтман и др.), ни игнорирование соответствующих воздействий (Гаврилюк). Скорее, в рамках нашей темы мы рассматривали взаимоотношение между античной философией и христианской философией и теологией – в версии Кирилла Александрийского – как активное взаимодействие, подразумевающее как терминологическую зависимость, так и творческую концептуальную переработку понятий при переносе их в новую и другую концептуальную схему. Хотя элементы совмещения бесстрастия Бога и богострадания были представлены в ранних христианских источниках, именно в рамках христологического спора произошло обращение к положениям неоплатонической психологии для философского обоснования учения о единении Христа.

То, что теология не могла обойтись без использования философии и философского языка и то, что сами теологические задачи решались с привлечением философских понятий, способствовало сохранению античного наследия и самой матрицы рационального дискурса даже в эпоху, когда окружающий мир претерпел радикальные изменения. Поэтому в исследовании мы были склонны подчёркивать скорее преемственность эпох, чем разрыв между

ними, тем более что старое и новое продолжали сосуществовать и взаимодействовать.

Диссертационное исследование было предпринято именно как историко-философская работа. Тем не менее, оно имеет также черты и междисциплинарного исследования. Мы полагаем, что данной работе нам удалось избежать однобокого подхода, свойственного многим исследователям обсуждаемого в ней круга вопросов. Мы занимались наведением мостов между парадигмами античной и христианской философской теологии, которые выглядят несоизмеримыми, но на деле построение таких мостов удалось осуществить или по крайней мере наметить пути реализации этого.

Считаем, что все поставленные в работе задачи решены удовлетворительно, хотя обозначенная в исследовании проблема ещё далеко не исчерпала свой потенциал. Дальнейшее направление исследований может включить в себя использование полученных результатов для более детального изучения взаимоотношений между неоплатонизмом и христианством с выявлением у последнего различных степеней зависимости от неоплатонизма в рамках конкретных традиций богословствования. Альтернативное перспективное направление исследований заключается в том, чтобы проследить развитие и преломление концепции «бесстрастного страдания» в дальнейшей интеллектуальной истории, где эта концепция могла быть использована в том или иной виде даже при смене самой лексической парадигмы.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ – Православная энциклопедия / Московская Патриархия, Церковно-научный центр «ПЭ». М., 2000–. Т.: РПЦ; 1–.
- ФРС – Фрагменты ранних стоиков. Т. I–III / пер. и комм. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999-2010.
- ACO – Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ed. E. Schwartz. Strassburg, Berlin, Leipzig, 1914–40.
- CCSL – Corpus Christianorum series latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- LCL – Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1912 –.
- PG – Patrologiae cursus completus: series graeca / Ed. J.–P. Migne. Paris, 1844–55.
- PL – Patrologiae cursus completus: series latina / Ed. J.–P. Migne. Paris, 1844–65.
- SC – Sources chrétiennes / Ed. H. de Lubac, J. Daniélou. P., 1943–.
- SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Collegit G. ab Arnim. V. 1-4. Lipsiae, 1921–1924. Repr. Stutgardiae, 1968.
- TLG – Thesaurus Linguae Graecae. A Digital library of Greek literature: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

Античные авторы:

Аристотель

De an. – О душе

Metaph. – Метафизика

Платон

Ptm. – Парменид

R. – Государство

Smp. – Пир

Sph. – Софист

Ti. – Тимей

Плотин

Enn. – Эннеады

Порфирий

Intr. – Введение

Plot. – Жизнь Плотина

Sent. – Сентенции

Секст Эмпирик

M. – Против учёных

P. – Пирроновы положения

Библия и патристические авторы:

Втор – Второзаконие

Лев – Левит

Мф – Евангелие от Матфея

Ин – Евангелие от Иоанна

1 Пет – Первое послание Петра

Фил – Послание к филиппийцам

Евр – Послание к евреям

Аристид

apol. – Апология

Афанасий Александрийский

ep. Epict. – Послание к Эпиктету

Афинагор

leg. – Прошение о христианах

Игнатий Антиохийский

Eph. – послание к эфесянам

Polus. – Послание к Поликарпу

Иринеи Лионский

Adv. haer. – Против ересей

Исидор Севильский

Sent. – Сентенции

Кирилл Александрийский

Chr. un. – О том, что един Христос

Diod. – Против Диодора Тарского

ep. – послания Кирилла (пронумерованы в соответствии с АСО)

Jo. – Толкование на Евангелие от Иоанна

Nest. – Против Нестория

Pulch. – О правой вере к царицам

schol. inc. – Схолии на воплощение

thes. – Книга сокровищ о Троице

Климент Александрийский

Strom. – Строматы

Леонтий Византийский

Nest. et Eut. – Против несториан и евтихиан

Леонтий Иерусалимский

monoph. – Против монофизитов

Nest. – Против несториан

Немесий Эмесский

nat. hom. – О природе человека

Ориген

Cont. Cel. – Против Цельса

In Mt. Com. – Толкование на Евангелие от Матфея

Тимофей Элур

BD (BT) – Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория

Феодорит Кирский

Eran. 1–3 – Эранист

Юстиниан, император

conf. – Исповедание правой веры против трёх глав

monoph. – Трактат против монофизитов

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев, С.С. Эволюция философской мысли / С.С. Аверинцев / Культура Византии. IV – первая половина VII в / Ред. З.В. Удальцовой. – М.: «Наука», 1984. – С. 42–77.
2. Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана или толкование на текст: Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия (Мф 26:39) / Амфилохий Иконийский; пер. с греч. игумена Вассиана (Змеева) // Альманах «Альфа и омега». – 2016. – № 47 [Электронный документ]. URL: <http://www.pravmir.ru/slovo-na-den-pervomuchenika-stefana-ili-tolkovanie-na-tekst-otche-esli-vozmozhno-da-minuet-menya-chasha-siya/> (дата обращения: 28.04.2018).
3. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Ансельм Кентерберийский; пер. с лат. Е. Начинкина // Искупление. Материалы второго международного симпозиума христианских философов. – СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999. – С. 19–133.
4. Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Ансельм Кентерберийский // Сочинения / Ансельм Кентерберийский; пер., послеслов. и коммент. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – С. 123–165.
5. Аристид. Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов / под ред. А. Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 290–336.
6. Аристотель. Метафизика / Аристотель; пер. А.В. Кубицкого – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 608 С.
7. Аристотель. О душе / Аристотель; пер. с древнегреч. // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмуса. – М.: «Мысль», 1976. – 550 С.
8. Афанасий Великий, святитель. Послание к Эпиктету, епископу Коринфскому, против еретиков / Творения: в 4-х т / Святитель Афанасий Великий. – Репринтное издание. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т.3 – 540 с.

9. Афинагор. Предстательство за христиан Афинагора Афинянина, христианского философа. Императорам Марку Аврелию Антонину и Луцию Аврелию Коммоду, [властителям] Армянским, Сарматским, а наипаче всего философам / Афинагор; пер. с др-греч. и примеч. А. В. Муравьева // Раннехристианские апологеты II – IV веков: Переводы и исследования. – М.: Ладомир, 2000. – С. 45–79.

10. Афонасин, Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства / Е.В. Афонасин. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002. – 368 с.

11. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / А.Н. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.

12. Берестов И.В. «О затруднениях, относящихся к душе» (IV, 3–5) и платиновская концепция бесстрастности души / И.В. Берестов // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2006. – Т. 4. вып. 2. – С. 117–122.

13. Берестов, И.В. Свобода в философии Плотина / И.В. Берестов. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. – 382 с.

14. Болотов, В.В. История церкви в период Вселенских соборов. 3. История богословской мысли / В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви: в 4-х т. – СПб, 1917. – Т. 4 – 600 с.

15. Боэций. Против Нестория и Евтихия / «Утешение философией» и другие трактаты / Боэций; ред. и сост. Г. Г. Майорова. – М.: Издательство «Наука», 1990. – 414 с.

16. Брэдшоу, Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Д. Брэдшоу; отв. ред. А.Р. Фокин. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

17. Булгаков, С.Н. Агнец Божий. О богочеловечестве: в 2-х т / С.Н. Булгаков. – Paris: YMCA-Press, 1933. – Т. 1. – 433 с.

18. Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умонастроения // С.Н. Булгаков. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. – М.: Искусство, 1996. – Т. 1 – 416 с.

19. Владимирский, Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир, 1912. – 453 с.

20. Вольф, М.Н., Берестов, И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии / М.Н. Вольф, И.В. Берестов // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2007. – Т. 1, № 2. – С. 203–246.

21. Вольф, М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид / М.Н. Вольф. – СПб., Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – 382 с.

22. Гарнак, А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. – М.: Аст, 2001. – Т. 2. – 87-508 с. (Серия «Религиозная философия»).

23. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель; ред. А. В. Гулыги, пер. с нем. В. В. Гайденко и др. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.

24. Григорий Богослов. Творения: в 2-х т. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 1 – 895 с.

25. Григорий Богослов. Творения: в 2-х т. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 2. – 944 с.

26. Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Догматические сочинения: в 2-х т. / Григорий Нисский // Краснодар, 2006. – Т. 1. – 368 с.

27. Григорий Чудотворец. Творения святого Григория Чудотворца / Григорий Чудотворец; пер. Николая Сагарда. – Петроград, 1916. – 211 с.

28. Давыденков, О.В. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – 207 с.

29. Давыденков, О.В. Христологическая система умеренного монофизизма и её место в истории византийской богословской мысли: автореф. дисс. ... доктора теологии: 26.00.01 / Давыденков Олег Викторович. – М., 2019. – 56 с.

30. Давыденков, О.В. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ / О. Давыденков. – М.: ПСТГУ, 2007. – 327 с.

31. Дворецкий, И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2-х т / И.Х. Дворецкий. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – 1904 с.
32. Деяния Вселенских соборов: в 4-х т. – Репринт издания 1908 г. – М.: Паломник, 1996. – Т. 1. – 597 с.
33. Деяния Вселенских соборов: в 4-х т. – Репринт издания 1908 г. – М.: Паломник, 1996. – Т. 3. – 573 с.
34. Диллон, Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 н.э. / Дж. Диллон. – СПб: Издательство Олега Абышко, Алетейя, 2002. – 448 с.
35. Доддс, Э.Р. Греки и иррациональное / Э.Р. Доддс; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
36. Драч, Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г.В. Драч. – М.: Гардарики, 2003. – 318 с.
37. Заболотный, Е.А. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.03 / Заболотный Евгений Анатольевич. – М., 2016. – 375 с.
38. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – Репринтное издание СПб, 1894. – М.: Лодья, 1998. – 465 с.
39. Иринеи Лионский, Св. Творения / Св. Иринеи Лионский. – М.: Паломник, 1996. 639 с.
40. Иустин, Св. Св. Иустин философ и мученик. Творения / Св. Иустин. – М.: Паломник, 1995. – 485 с.
41. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – М.: Республика, 1994. – 542 с.
42. Кессиди, Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии / Ф. Кессиди. – СПб.: Алетейя, 2003. – 360 с.
43. Кирилл Александрийский, Свт. Диалог о вочеловечении Единородного / Св. Кирилл Александрийский; пер. с древнегреч., вступит. статья и примечания К.Б. Юлаева // Богословский вестник. – 2005–2006. – №5-6. – С. 65–150.

44. Кирилл Александрийский, Святитель. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Святитель Кирилл Александрийский; пер. с греч. и коммент. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. – Краснодар: Издательство «Текст», 2014. – 384 с.

45. Кирилл Александрийский, Свт. О правой вере к царицам / Св. Кирилл Александрийский; пер. с древнегреч. свящ. Василия Дмитриева, ред. пер. и вступ. ст. иерод. Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. – 2008–2009. – №8-9. – С. 68–141.

46. Кирилл Александрийский, Свт. Послание к египетским монахам / Свт. Кирилл Александрийский; пер. с древнегреч, вступ. статья и прим. иером. Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. – 2010. – №11-12. – С. 69–100.

47. Кирилл Александрийский // ПЭ. – 2014. – Т. 34. – С. 225–299.

48. Кирилл Александрийский. Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского: в 3-х т / Кирилл Александрийский. – М.: Паломник, 2001. – 798 с. – т. 2.

49. Кирилл Александрийский. Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского: в 3-х т / Кирилл Александрийский. – М.: Паломник, 2002. – 910 с. – т. 3.

50. Климент Александрийский. Строматы: в 3-х т / Климент Александрийский; пер. с древнегреч., комм. Е. В. Афонасина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – Т. 2. – 336 с.

51. Климент Александрийский. Строматы: в 3-х т / Климент Александрийский; пер. с древнегреч., комм. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – Т. 3. – 368 с.

52. Кожухов, С.А. Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского / С.А. Кожухов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2013 – Вып. 2 (6). – С. 98–123.

53. Лебедев, А.П. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 320 с.
54. Лега, В.П. Плотин, патристика и современность. Апологетические очерки / В.П. Лега. – М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. – 123 с.
55. Леонтий Византийский: сб. исслед / ред. А.Р. Фокина. – М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Империиум Пресс, 2006. – 672 с.
56. Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский; сост., вступ. ст., пер., примеч. Г.И. Беневича. – Краснодар: Текст, 2011. – 272 с. (Патристика: тексты и исследования. Византийская философия, том 7)
57. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2-х т / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио, 2000. – Т. 1. – 832 с.
58. Лосев, А.Ф. Гомер / А.Ф. Лосев. – 2е изд., испр. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 400 с.
59. Лурье, В.М. История византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с.
60. Лютер М. Гейдельбергские диспутации / Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры: Альманах / ред. О.Э. Душина. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2013. – С. 384–418. (Verbum. Вып. 15).
61. Майоров, Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г.Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
62. Максим Исповедник. Творения: в 3-х т. / Максим Исповедник; пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1. – 354 с.
63. Мейендорф, И. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
64. Мейендорф, И. Единство империи и разделение христиан / И. Мейендорф. – М.: ПСТГУ, 2012. – 520 с.

65. Мейендорф, И. Иисус Христос в восточном православном богословии / И. Мейендорф; пер. с англ. О. Давыденкова. – М.: ПСТБИ, 2000. – 318 с.
66. Мелитон Сардийский. О душе и теле // Сочинения древних христианских апологетов / ред. А. Г. Дунаева. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 583-630.
67. Месяц, С.В. Проблема сознания и личности в философии Плотина / С.В. Месяц [Электронный документ] // URL: [https://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats_person in plotinus.pdf](https://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats_person_in_plotinus.pdf) (дата обращения: 15.05.2018).
68. Месяц, С.В. Теология поэтов и теология философов / С.В. Месяц [Электронный документ] // URL: <https://nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats.pdf>. (дата обращения: 15.05.2018)
69. Морескини, К. История патристической философии / К. Морескини. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина», 2011. 864 с.
70. Немезий Эмесский. О природе человека / Немезий Эмесский. – М.: Канон+, 1998. – 464 с.
71. Немыченков, В.И. Доктрина страдающего Бога в современном христианском богословии / В.И. Немыченков // Церковь и время. Научно-богословски и церковно-общественный журнал. – 2016 – Т. LXXV – С. 55–82.
72. Оксийок, М. Теопасхитские споры / М. Оксийок // Труды Киевской Духовной Академии. – 1913. – Вып. 1. – С. 529–559.
73. Ориген. Против Цельса. Апология христианства / Ориген; пер. с древнегреч. Л. Писарева. – М.: Учебно-информационный центр ап. Павла, МГУ, Факультет журналистики, 1996. – 365 с.
74. Патнэм, Х. Реализм с человеческим лицом / Х. Патнэм // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-традиция. – С. 466–494.
75. Пеликан, Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600] / Я. Пеликан; пер. с англ., ред. А. Кырлежева. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.

76. Платон. Государство // Собр. соч. в 4-х т / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; перевод с древнегреч. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с. (Филос. наследие).

77. Платон. Пир // Собр. соч. в 4-х т / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; перевод с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с. (Филос. наследие).

78. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; перевод с древнегреч. – М.: Мысль, 1994.

79. Платон. Софист // Собр. соч. в 4-х т / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; перевод с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с. (Филос. наследие).

80. Платон. Тимей // Собр. соч. в 4-х тт. / Платон; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с. (Филос. наследие).

81. Плотин. Эннеады: в 7 т. / Плотин; пер. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005.

82. Попов, И.В. Труды по патрологии: в 2-х т / И.В. Попов. – М.: Сергиев посад, 2004. – Т. 1. – 744 с.

83. Порфирий. Подступы к умопостигаемому / Порфирий; пер. и ком. С. В. Месяц // ΣΧΟΛΗ. – 2008. – Вып. 2. – С. 277–306.

84. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Прокл; пер. с древнегреч., сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: «Прогресс», 1993. – 319 с.

85. Прокл Константинопольский. Послание к армянам о вере / Прокл Константинопольский [Электронный документ] // URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/3852>. (дата обращения: 30.04.2018)

86. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4-х т. – СПб.: Петрополис, 1997. – Т. 1. – 336 с.

87. Рист, Дж.М. Плотин: путь к реальности / Дж.М. Рист; пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 320 с.

88. Рорти, Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти // Рассел, Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. В 2-х т / Б. Рассел; науч. ред. В.В. Целищева. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1994. – Т. 2. – С. 305–330.
89. Саврей, В.А. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли / В.А. Саврей. – 2-е изд. – М.: КомКнига, 2010. – 1008 с.
90. Секст Эмпирик. Против учёных // Сочинения в двух томах / Секст Эмпирик; вступит. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 399 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
91. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Сочинения в двух томах. Т. 2 / Секст Эмпирик; вступит. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1976. – 421 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
92. Селезнёв, Н.Н. Несторий и Церковь Востока / Н.Н. Селезнёв. – М.: Путь, 2005. – 111 с.
93. Селезнёв Н.Н. Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства): автореф. дисс. ... канд. истор. наук. – М., 2006. – 18 с.
94. Сидоров, А.И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) / А.И. Сидоров // Византийский временник. – 1988. – Т. 49. – С. 81–99.
95. Ситников, А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А.В. Ситников. – СПб.: Алетейя, 2001. – 242 с.
96. Солопова, М.А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма: Исследование, греч. текст, пер. М. А. Солопова / М.А. Солопова. – М.: Наука, 2002. – 224 с.
97. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан; сост., ред. А. Столярова. – М.: Прогресс, 1994. – 444 с.
98. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Тит Лукреций Кар; пер. с лат. Ф. Петровского. – М.: Художественная литература, 1983. – 383 с.

99. Титаренко, Н.И. Эволюция представлений о душе в стоической философии: от рационального к иррациональному / Н.И. Титаренко [Электронный документ] // URL: https://nsu.ru/classics/bibliotheca/titarenko_stoics.pdf (дата обращения: 15.05.2018).

100. Удальцова З.В. Заключение. Основные направления развития византийской культуры IV – первой половины VII в. / З.В. Удальцова / Культура Византии. IV – первая половина VII в. / Удальцова З. В., ред. – М., 1984. – С. 668-684.

101. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1995. – 425 с. – т. 2. (Памятники философской мысли).

102. Феодорит Кирский. Творения / Феодорит Кирский; ред. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2003. – 718 с.

103. Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней церкви / Д. Ферберн; пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 323 с.

104. Флоровский, Г.В. Византийские отцы V–VIII веков: Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже / Г.В. Флоровский. – Париж, 1933. – Репр.: М., 1999. – 260 с.

105. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Фома Аквинский; ред. Н. Лобковица и А. Аполлонова, пер. А. Аполлонова. – М., 2006. – 817 с.

106. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подг. изд. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. – 576 с.

107. Фрагменты ранних стоиков. Т. I-III / пер. и комм. А.А. Столярова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999-2010.

108. Хлебников, Г.В. Античная философская теология / Г.В. Хлебников. – М.: Наука, 2007. – 232 с.

109. Эпикур. Письмо к Менекею / Эпикур; пер. и ком. М. Л. Гаспарова / Тит Лукреций Кар. О природе вещей. – М.: Художественная литература, 1983. – С. 305–319.

110. Янг, Ф.М. От Nikeи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и её исторический контекст / Ф.М. Янг; пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 620 с.

111. A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library Ms. Oriental 1319. Vol. II / ed. and tr. by L. Abramowski, A.E. Goodman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1972. – li + 144 p.

112. Anastos, M.V. Nestorius Was Orthodox / M.V. Anastos // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1962. – Vol. 16. – P. 117–140.

113. Aristotle. *De anima* / Aristotle, tr., intr. and com. by C. Shields. – Oxford: Clarendon Press, 2016. – 415 p.

114. Armstrong, A. H., ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / A.H. Armstorng. – Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – 695 p.

115. Bauckham, R.A. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology / R.A. Bauckham // *Themelios*. – 1984. – Vol. 3. – P. 6–12.

116. Beckwith, C.L. *Suffering without Pain: The Scandal of Hilary of Poitiers' Christology* / C.L. Beckwith // *In the Shadow of the Incarnation. Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daily, S.J* / Ed. by P. W. Martens. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008. – P. 71–96.

117. Beeley, C.A. *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore and Gregory Nazianzen* / C.A. Beeley // *Vigilae Christianae*. – 2011. – Vol. 65, No. 4 – P. 376–407.

118. Behr, J., ed. and tr. *The Case against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts* / J. Behr. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 526 p.

119. Berardino, A.D. *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750)* / A.D. Berardino, ed. Tr. A. Walword. – Cambridge: James Clarke & Co, 2006. – XXXIII+701 p.

120. Berardino, A.D., Struder B., eds. *History of Theology. I. The Patristic Period* / tr. by Matthew J. O'Connell. – Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997. – 632 p.
121. Blumenthal, H.J. *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul* / H.J. Blumenthal. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. – 156 p.
122. Boulnois, M.–O. *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* / M.–O. Boulnois. – Paris: Institut d'Études Augustin, 1994. – 681 p.
123. Brasnett, B. *The Suffering of the Impassible God* / B. Brasnett. – London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1928. – 175 p.
124. Bruce, A.B. *The Humiliation of Christ in its Physical, Ethical and Official Aspects. The Sixth Series of the Cunningham Lectures* / A.B. Bruce. – A. C. Armstrong & Son: New York, 1889. – 457 p.
125. Caluori, D. *Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele?* / D. Caluori // *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein* / Herausgeb. von Hilge Landweer und Ursula Renz. – Berlin: Walter de Gruyter, 2008. – S. 121–140.
126. Caluori, D. *Plotinus on the Soul* / D. Caluori. – Cambridge: Cambridge University Press, 2015. – 222 p.
127. Castelo, D. *The Apathetic God. Exploring the Contemporary Relevance of Divine Impassibility* / D. Caluori. – Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009. – 156 p.
128. Carbonara, C. *La filosofia di Plotino* / C. Carbonara. – 2 ed. – Napoli: Stabilimento Tipografico G. Genovese, 1954. – 446 p.
129. Chadwick, H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition* / H. Chadwick. – Oxford: Oxford University Press, 1966. – 174 p.
130. Chadwick, H. *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy* / H. Chadwick // *Journal of Theological Studies, New Series*. – 1951. – Vol. 2.2. – P. 145-164.
131. Chadwick, H. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* / H. Chadwick. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 730 p.

132. Chester, M.A. *Divine Pathos and Human Being. Abraham Joshua Heschel's Understanding of what it Means to be Human in the Light of his View of the Divine Pathos* : Unpublished PhD Dissertation / M.A. Chester. – Birmingham: The University of Birmingham, 2000. – 371 p. [Электронный документ] // URL: <http://etheses.bham.ac.uk/5441/1/Chester2000PhD.pdf>. (Дата обращения: 27.02.2018)

133. Christensen, P.G. "Dieu, sa vie, son oeuvre": Jean D'ormesson's Attack on 'Apatheia' as a Quality of God" / P.G. Christensen // *Literature and Theology*. – 1994. – Vol. 8, № 4. – P. 405–420.

134. Clark, G.H. *Plotinus' Theory of Sensation* / G.H. Clark // *The Philosophical Review*. – 1942. – Vol. 51, № 4. – P. 257–282.

135. Clayton, P.B., Jun. *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)* / P.B. Clayton, Jun. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 355 p.

136. Corrigan, K. *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century* / K. Corrigan. – Routledge, 2009. – 256 p. (*Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity*).

137. Creel, R.E. *Divine Impassibility* / R.E. Creel. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – 238 p.

138. Cyril of Alexandria. *On the Unity of Christ* / Cyril of Alexandria; tr. by J. A. McGuckin. – Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995. – 151 p.

139. Cyril of Alexandria. *Select Letters* / Cyril of Alexandria; ed. and tr. by L. R. Wickham. – Oxford: Clarendon Press, 1983. – 226 p.

140. Cyrille d'Alexandrie. *Deux dialogues Christologiques* / Cyrille d'Alexandrie; introduction, texte critique, traduction et notes par G.M. de Durand, o.p. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1964. – 548 p. (SC № 97).

141. Cyrillus Alexandrinus. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* / Cyrillus Alexandrinus // PG 75. – Col. 10A–656D.

142. Datema, C. *Amphilochii Iconiensis opera* / C. Datema. – Brepols: Turnhout, 1978. – P. 139–152.

143. Decrees of the Ecumenical Councils. In 2 vols / ed. P.N. Tanner S.J. London: Sheed & Ward, 1990. – 655 p. – vol. 1.

144. Die Apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe / Mit. Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992. – 574 S.

145. Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; hrsgb. v. W. Kranz. Berlin, 1951–1952. Bd. I–III.

146. Dillon, J.M. Ennead III.5: Plotinus' Exegesis of the Symposium Myth / J.M. Dillon // *Agon*. – 1969. – Vol. 3. – P. 24–44.

147. Dillon, J.M. Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in a Later Greek Ethics / J.M. Dillon // *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. – Variorum, 1990. – P. 508–517.

148. Dillon, J.M. Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem / J.M. Dillon // *Plato Revived: Essays in Honour of Dominic O'Meara* / ed. by F. Karfik and E. Song. – Berlin, Boston, 2013. – P. 73–84.

149. Dodds, M. St. Thomas Aquinas, Human Suffering, and the Unchanging God of Love / M. Dodds // *Theological Studies*. – 1991. – Vol. 52. – P. 330–344.

150. Dorner, I.A. Divine Immutability: A Critical Reconsideration / I.A. Dorner; tr. by R. R. Williams and C. Welch. Minneapolis: Fortress Press, 1994. – 201 p.

151. Eco, U. Riflessioni sul dolore / U. Eco. – Bologna: Asmera Edizioni, 2014. – 48 p.

152. Elert, W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte / W. Elert. – Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957. – 363 S.

153. Elert, W. Die Theopaschitische Formel / W. Elert // *Theologische Literaturzeitung*. – 1950. – S. 195–206.

154. Emilsson, E.K. Plotinus / E.K. Emilsson. – London and New York: Routledge, 2017. – 410 p.

155. Emilsson, E.K. Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study / E.K. Emilsson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 179 p.

156. Eyzaguirre, S.F. 'Passio caritatis' according to Origen in Ezechielem Homiliae VI in the Light of Dt 1,31 / S.F. Eyzaguirre. – *Vigiliae Christianae*. – 2006. – Vol. 60. – P. 135–147.

157. Feitsma, M. Het Theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken / M. Feitsma. – Kampen: J. H. Kokk N. V., 1956.

158. Ferguson, J. The Achievement of Clement of Alexandria / J. Ferguson // *Religious Studies*. – 1976. – Vol. 12, No. 1. – P. 59–80.

159. Fiddes, P. Creative Suffering of God / P. Fiddes. – Oxford: Clarendon Press, 1988. – 281 p.

160. Frohnhofen, H. APATHEIA TOU THEOU: Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos / H. Frohnhofen. – Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1987. – 251 S.

161. Fulgentius Ruspensis. Epistola 17 / Fulgentius Ruspensis // PL 65. – Col. 451D–493B.

162. Fulgentius Ferrandus. Epistolae et opuscula / Fulgentius Ferrrandus // PL 67. Col. 887D–962A.

163. Ganson, T.S. The Platonic Approach to Sense-Perception / T.S. Ganson // *History of Philosophy Quarterly*. – 2005. – Vol. 22, No. 1. – P. 1–15.

164. Gavrilyuk, P.L. God's Impassible Suffering in the Flesh: The Promise of Paradoxical Christology / P.L. Gavrilyuk // *Divine Impassibility and the Mysery of Human Suffering* / ed. by J.F. Keating, T.J. White, O.P. – Grand Rapids, MI: Eermands, 2009. – P. 127–149.

165. Gavrilyuk, P.L. The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought / P.L. Gavrilyuk. – Oxford: Oxford Universtity Press, 2004. – 210 p.

166. Gavrilyuk, P. L. Theopatheia: Nestorius's Main Charge against Cyril of Alexandria / P.L. Gavrilyuk // *Scottish Journal of Theology*. – 2003. – Vol. 56. – P. 190–207.

167. Gerson, L.P. Plotinus / L.P. Gerson. – London and New York: Routledge, 1994. – 329 p.

168. Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus / B. Gleede. – Leiden: Brill, 2012. – 210 p.

169. Glidden, D. K. Epicurus on Sense-Perception / D.K. Glidden // American Philosophical Quarterly. – 1979. – Vol. 16, No. 4. – P. 297–306.

170. Glorie, Fr. Prolegomena / Fr. Glorie // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. XXIII-XLI. (CCSL LXXXV A)

171. Goetz, R. The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy / R. Goetz // The Christian Century. – April 16, 1986. – Vol. 103, No. 13 – P. 385–389.

172. Grant, R.M. The Early Christian Doctrine of God / R.M. Grant. – Charlottesville: The University Press of Virginia, 1966. 141 p.

173. Gray, P.T.R. The Defense of Chalcedon in the East (451-553) / P.T.R. Gray. – Leiden: E. J. Brill, 1979. – 189 p.

174. Gregg, R.C., Groh, D.E. Early Arianism – A View of Salvation / R.C. Gregg, D.E. Groh. – Philadelphia: Fortress Press, 1981. – 209 p.

175. Gregor von Nazianz / J. Barbel / Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. P. 170–216.

176. Grillmeier, A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451) / A. Grillmeier; tr. by J. Bowden. – 2nd ed. – Atlanta: John Knox Press, 1975. – 599 p.

177. Grillmeier, A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part Two: The Church of Constantinolle in the Sixth Century / A. Grillmeier; tr. by P. Allen, J. Cawte. – 2nd rev. ed. – Atlanta: John Knox Press, 1975. – 565 p.

178. Hallman, J.M. The Coming of the Impassible God: Tracing a Dilemma in Christian Theology / J.M. Hallman. – Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007. – 208 p.

179. Hallman, J.M. The Descent of God: Divine Suffering in History and Theology / J.M. Hallman. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 150 p.

180. Hallman, J.M. *The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople* / J.M. Hallman // *Journal of Early Christian Studies*. – 1997. – Vol. 5, No. 3. – P. 369–391.

181. Hamann, J.G. *Sämtliche Werke: 6 Bde* / J.G. Hamann / *Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler*. – Wien: Herder, 1950. – 432 S. – Bd. 2.

182. Haring, N.M. *The Character and Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430–1260)* / N.M. Haring // *Medieval Studies*. – 1950. – Vol. 12. – P. 1–19.

183. Hart, D.B. *No Shadow of Turning: On Divine Impassibility* / D.B. Hart // *Pro Ecclesia*. – 2002. – Vol. 11. – P. 184–206.

184. Hart, D.B. *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* / D.B. Hart. – Grand Rapids, MI: Eermands, 2003. – 448 p.

185. Hanson, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 325–381* / R.P.C. Hanson. – Edinburgh: T & T Clark, 1988. – 931 p.

186. Hartshorne, C.A. *Natural Theology for our Time* / C. Hartshorne. – La Salle, Illinois: Open Court, 1967. – 145 p.

187. Hieronymus Sridonensis. *Translatio homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem* / Hieronymus Sridonensis // PL 25. – Col. 583C–786D.

188. Hilarius Pictaviensis. *De Synodis* / Hilarius Pictaviensis // PL 10. – Col. 371B–546B.

189. Hilarius Pictaviensis. *De Trinitate* / Hilarius Pictaviensis // PL 10. – Col. 9A–472A.

190. Hügel, F. *Suffering and God* / F. Hügel // *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, 2nd series*. – London: Dent & Sons, 1926. – P. 165–213.

191. Iamblichus. *De Anima: Text, Translation, and Commentary* / ed. by J. F. Finamore, J. M. Dillon. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002. – 299 p.

192. Ignatius. *An die Epheser* / *Die Apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe* / Mit. Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992. – S. 178–191.

193. Ignatius. An Polykarp / Die Apostolischen Väter: griechisch-deutsche Parallelausgabe / Mit. Übers. von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992. – S. 234–257.

194. Iustinianus, F. Drei dogmatische Schriften Iustinians / F. Iustinianus; R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi. – 2 ed. – Milan: Giuffre, 1973. – S. 130–168. – (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 2).

195. Jaeger, W. The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936 / W. Jaeger. – London: Clarendon Press, 1948. – 259 p.

196. Jenson, R.W. Ipse Pater Non Est Impassibilis / R.W. Jenson / Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering / ed. by J.F. Keating, Th.J. White, O.P. – Grand Rapids, Michigan: Eermands, 2009. – P. 117–126.

197. Joussard, J. Un problème d'Anthropologie et de Christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie / J. Joussard // Recherches de Science Religieuse. – 1955. – № 43. – P. 361–378.

198. Justinian. Justinian's Letter to the Monks of Alexandria Against the Monophysites / On the Person of Christ: the Christology of Emperor Justinian; tr. and intr. K.P. Wesche. – Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1991. – P. 23–107.

199. Justinian. The Edict on the True Faith / On the Person of Christ: the Christology of Emperor Justinian; tr. and intr. K.P. Wesche. – Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1991. – P. 159–198.

200. Kalligas, P. The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I / P. Kalligas; tr. E. K. Fowden, N. Pilavachi. – Princeton: Princeton University Press, 2014. – 706 p.

201. Keating, D.A. The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria / D.A. Keating. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 315 p.

202. Keating, J.F., White, Th.J., eds. Divine Passibility and the Mystery of Human Suffering / ed. J.F. Keating, Th.J. White. – Grand Rapids: Eermands, 2009. – 357 p.

203. Kelly, J.N.D. *Early Christian Creeds* / J.N.D. Kelly. – 3rd ed. – New York: Longman, 1993. – 446 p.
204. Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines* / J.N.D. Kelly. – Rev. ed. – San Francisco: HarperSanFrancisco, 1978. – 511 p.
205. Kenny, A. *God of the Philosophers* / A. Kenny. – Oxford: Clarendon Press, 1979. – 135 p.
206. King, R.A.H. *Aristotle and Plotinus on Memory* / R.A.H. King. – Berlin: Walter de Gruyter, 2009. – 266 p.
207. Kitamori, K. *The Theology of the Pain of God* / K. Kitamori. – Richmond, VA: John Knox, 1965. – 183 p.
208. Koen, L. *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John: Doctoral dissertation at Uppsala University* / L. Koen. – Uppsala, 1991. – 149 p. (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia* 31).
209. Krausmüller, D. *Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century* / D. Krausmüller // *Journal of Theological Studies*. – 2001. – V. 52. – P. 637-657.
210. Lang, U.M. *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator* / U.M. Lang. – Leuven: Peeters, 2001. – 261 p.
211. Lee, J.Y. *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility* / J.Y. Lee. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. – 112 p.
212. *Leontius of Byzantium. Complete Works* / Leontius of Byzantium; ed. and tr. by B.E. Dailey, SJ. – Oxford: Oxford University Press, 2017. – 616 p. (*Oxford Early Christian Texts*).
213. *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos* / Leontius Hierosolymitanus // PG 86 I. – Col. 1399A–1768B.
214. *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / Leontius of Jerusalem; ed. and tr. P. T. R. Gray. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 245 p. (*Oxford Early Christian Texts*).

215. Liddel, H.G., Scott, R., Jones, H.S. A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement / H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones. – Oxford: Clarendon Press, 1996. – 2042+320 p.

216. Liébaert, J. La Doctrine Christologique de Saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle Nestorienne / J. Liébaert. – Lille: Facultés Catholiques, 1951. – 253 p.

217. Lloyd, A.C. The Anatomy of Neoplatonism / A.C. Lloyd. – Oxford: Clarendon Press, 1990. – 198 p.

218. Magrin, S. Sensation and Scepticism in Plotinus / S. Magrin. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – P. 249–297. (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXIX).

219. Maxentius, I. Capitula edita contra Nestorianos et Pelagianos ad satisfactionem fratrum // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 29–30. (CCSL 85A).

220. Maxentius, I. Dialogus contra Nestorianos (libri II) // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 51–110. (CCSL 85A).

221. Maxentius, I. Epistula ad episcopos // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 157–172. (CCSL 85A).

222. Maxentius, I. Libellus fidei // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 1–25 (CCSL 85A).

223. Maxentius, I. Professio brevissima catholicae fidei // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 33–36 (CCSL 85A).

224. Maxentius, I. Responsio adversus epistulam quam ad Possessorem a Romano episcopo dicunt haeretici destinata // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie. – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 123–153 (CCSL 85A).

225. Maxwell, D.R. *Christology and Grace in the Sixth–Century Latin West: The Theopaschite Controversy*: PhD diss., University of Notre Dame / Maxwell David Russel. – Notre Dame, 2003. – 305 p.

226. Maxwell, D.R. «Heresy, Dr. Nagel, Heresy»! *The Cry of Dereliction and Divine Impassibility* / D.R. Maxwell // *Dona Gratis Donata. Essays in Honor of Norman Nagel on the Occasion of His Ninetieth Birthday* / ed. by J.D. Vieker, B. Day, A.B. Collver III. – Manchester, MO: The Nagel Festschrift Committee, 2015. – P. 18–30.

227. McGrath, A.E. *Luther's Theology of the Cross* / A.E. McGrath. – Oxford: Basil Blackwell, 1985. – 199 p.

228. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* / J.A. McGuckin. – Leiden: Brill, 1994. – 430 p. (Supplements to *Vigiliae Christianae* 23).

229. McGuckin, J.A. *The «Theopaschite Confession» (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re–interpretation of Chalcedon* / J.A. McGuckin // *Journal of Ecclesiastical History*. – 1984. – Vol. 35, № 2. – P. 239–255.

230. McKinion, S.A. *Words, Imagery and the Mystery of Christ: a Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology* / S.A. McKinion. – Leiden: Brill, 2000. – 242 p.

231. McLelland, J.C. *The Alexandrian Quest of the Non-Historical Christ* / J.C. McLelland // *Church History*. – 1968. – Vol. 37, No. 4. – P. 355–364.

232. McWilliams, W. *The Passion of God* / W. McWilliams. – Macon, GA: Mercer University Press, 1985. – 196 p.

233. Meunier, B. *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite* / B. Meunier. – Paris: Beauchesne, 1997. – 306 p.

234. Moltmann, J. *The Crucified God: the Cross of Jesus as the Foundation and Criticism of Christian Theology* / J. Moltmann; tr. by R. A. Wilson, J. Bowden. – San Francisco: HarperCollins, 1991. – 346 p.

235. Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God* / J. Moltmann. – Minneapolis: Fortress Press, 1993. – 226 p.

236. Mozley J.K. *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought* / J.K. Mozley. – Cambridge: Cambridge University Press, 1926. 187 p.

237. Mourelatos, A.P.D. *Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology* / A.P.D. Mourelatos // *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard A. Sorabji* / ed. by R. Salles. – Oxford: Clarendon Press, 2005. – P. 37–63.

238. Mullins, R.T. *Why Can't the Impassible God Suffer? Analytic Reflections on Divine Blessedness* / R.T. Mullins // *An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*. 2018 / R.T. Mullins [Электронный документ]. https://www.academia.edu/36267257/Why_Cant_the_Impassible_God_Suffer_Analytic_Reflections_on_Divine_Blessedness (дата обращения: 7.03.2019).

239. *Nestoriana / Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs, S. A. Cook, G. Kampffmeyer*. – Halle: Max Niemeyer, 1905. – 407 S.

240. Nestorius. *The Bazaar of Heracleides* / Nestorius; tr. and ed. G.R. Driver and L. Hodgson. – Oxford: Magdalen College, 1925. – 425 p.

241. Ngien, D. *The Suffering of God According to Martin Luther's Theologia Crucis* / D. Ngien. – Vancouver: Regent College Publishing, 2005. – 289 p.

242. Nnamani, A.G. *The Paradox of a Suffering God: On the Classical Modern-Western and Third World Struggles to Harmonize the Incompatible Attributes of the Trinitarian God* / A.G. Nnamani. – Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1994. – 428 p.

243. Noble, C.I. *Plotinus Inaffectable Soul* / C.I. Noble // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2016. – Vol 52. – Oxford: Oxford University Press, 2016 – P. 231–281.

244. O'Flaherty, J.C. *Hamann's Socratic Memorabilia. A Translation and Commentary* / J.C. O'Flaherty. – Baltimore: The John Hopkins Press, 1967. – 229 p.

245. O'Keefe, J.J. *Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology* / J.J. O'Keefe // *Theological Studies*. – 1987. – Vol. 58. – P. 39–60.

246. O'Meara, D.J. Plotinus on how Soul Acts on Body / D.J. O'Meara // Platonic Investigations. Studies in Philosophy and History of Philosophy. Vol. 13. / ed. by D.J. O'Meara. – Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1985. – P. 247–262.

247. O'Meara, D.J. Plotinus: An Introduction of the Enneads / D.J. O'Meara. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 142 p.

248. Pawl, T. In Defense of Conciliar Christology: a Philosophical Essay / T. Pawl. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 251 p.

249. Plotinus. Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless / Plotinus; tr. and com. by B. Fleet. – Oxford: Clarendon Press, 1995. – 314 p.

250. Plotinus. Enneads 1-7 / tr. by A.H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988-1995. (LCL).

251. Polansky, R. Aristotle's De anima. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – 580 p.

252. Pollard, E.T. The Impassibility of God / E.T. Pollard // Scottish Journal of Theology. – 1955. – Vol. 8. – P. 353–364.

253. Pomplun, T. Impassibility in St. Hilary of Poitiers's De Trinitate / T. Pomplun // Divine Impassibility and the Mysery of Human Suffering / ed. by J.F. Keating, T.J. White, O.P. – Grand Rapids, MI: Eermands, 2009. – P. 187–213.

254. Porphyry. On the Life of Plotinus and the Order of his Books // Plotinus. Porphyry on Plotinus. Ennead I; tr. by A.H. Armstrong. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995. – 325 p. (LCL 440).

255. Porphyry. Porphyry's Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Plotinus / Porphyry; tr. by K.G. Guthrie, intr. by M. Hornum. – Grand Rapids: Phanes Press, 1988. – 95 p.

256. Proclus. The Elements of Theology / Proclus; tr., intr. and com. by E.R. Dodds. – 2nd ed. – Oxford: Clarendon Press, 1963. – 347 p.

257. Pusey, P.E. Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. I / P.E. Pusey. – Oxford, 1872. x + 672 p.

258. Pusey, P.E. Sancti Patris nostri Cyrilli arch. Epistolae tres oecumenicae. Libri quinque contra Nestorium. XII capitum explanatio. XII Capitum Explanatio. XII Capitum Defensio utraque. Scholia de Incarnatione Unigeniti / P.E. Pusey. – Oxford, 1875. – xxi + 601 p.

259. Quasten, J. Patrology. In 4 vols / J. Quasten / Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. – Allen, TX: Christian Classics, 1996. – 605 p.

260. Rorty, A.O. Aristotle on the Metaphysical Status of «Pathe» / A.O. Rorty // The Review of Metaphysics. – 1984. – Vol. 37. – P. 521–546.

261. Rorty, R. Philosophy and the Mirror of Nature / R. Rorty. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979. – 401 p.

262. Sarot, M. Does God Suffer? A Critical Discussion of Thomas G. Weinandy's Does God Suffer? / M. Sarot // Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion. – 1 (1), 9. [Электронный документ].

<https://pure.uvt.nl/portal/files/1509208/doesgodsuffer.pdf>. (Дата обращения: 18.11.2017).

263. Sarot, M. God, Passibility and Corporeality / M. Sarot. – Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1992. – 280 p.

264. Sarot, M. Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations / M. Sarot // Religious Studies. – 1990. – Vol. 26. – P. 363–375.

265. Sarot, M. Review of «The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought by Paul Gavriilyuk» / M. Sarot // Vigiliae Christianae. – 2006. – Vol. 60. – No. 2. – P. 233–238.

266. Schwarz E. Acta Conciliorum Oecumenorum / E. Schwarz, ed. – Strassburg, Berlin and Leipzig, 1914–40. (ACO).

267. Scipioni L.I. (O. P.). Recherche sulla Christologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico / L.I. Scipioni. – Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1956. – 185 p.

268. *Scythae monachi. Disputatio XII capitulorum Cyrilli Alexandrini et sic dictorum Nestorii anti anathematismorum // Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi opuscula / cura et studio Fr. Glorie.* – Turnholt: Brepols, 1978. – P. 195–224. (CCSL 85A).
269. Sellers, R.V. *The Council of Chalcedon / R.V. Sellers.* – London: S.P.C.K., 1953. – 361 p.
270. Sellers, R.V. *Two Ancient Christologies / R.V. Sellers.* – London: S.P.C.K., 1954. – 264 p.
271. Siddals, R.M. *Logic and Christology in Cyril of Alexandria / R.M. Siddals // The Journal of Theological Studies, New Series.* – 1987. – Vol. 38, № 2. – P. 341–367.
272. Simonetti, M. *La Crisi Ariana nel Quarto Secolo / M. Simonetti.* – Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975. – 598 p.
273. Slusser, M. *Theopaschite Expressions in Second-Century Christianity as Reflected in the Writings of Justin, Melito, Celsus, and Irenaeus: Oxford D. Phil. Dissertation / Michael Slusser.* – Oxford, 1975. – 247 p.
274. Soelle D. *Suffering / D. Soelle; tr. by E.R. Kalin.* – Philadelphia: Fortress Press, 1975. – 178 p.
275. *Stoicorum veterum fragmenta. Collegit G. ab Arnim. V. 1-4. Lipsiae, 1921–1924. Repr. Stutgardiae, 1968.*
276. Surin, K. *The Impassibility of God and the Problem of Evil / K. Surin // Scottish Journal of Theology.* – 1982. – Vol. 35. – P. 97–115.
277. *Tertullianus. De carni Christi / Tertullianus; cura et studio Aem. Kroymann // Tertulliani opera.* – Turnholt: Brepols, 1954. – P. 871–917. (CCSL 2).
278. *Theodoret of Cyrus. Eranistes: Critical Text and Prolegomena / Theodoret of Cyrus; ed. by G.H. Ettliger.* – Oxford: Oxford University Press, 1975. – XV + 308 p.
279. *Theodoret of Cyrus. Eranistes / Theodoret of Cyrus; tr. by G.H. Ettliger, S.J.* – Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003. – 281 p. (The Fathers of the Church. Vol. 106).

280. Tolland, J. *Hypatia or the History of a Most Beautiful, Most Virtuous, Most Learned and in Every Way Accomplished Lady, who was Torn to Pieces by the Clergy of Alexandria to Gratify the Pride, Emulation and Cruelty of the Archbishop Commonly but Undeservedly Titled St Cyril* / J. Tolland. – London, 1753. – 36 P.

281. Torrance, I.R. *Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite* / I.R. Torrance. – Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1998. – 256 p.

282. Torrance, I.R. *Paradigm Change in Sixth-Century Christology: The Contribution of Gregory the Theologian to the Christology of Severos of Antioch* / I.R. Torrance // *The Greek Orthodox Theological Review*. – 1991. – Vol. 36, № 34. – P. 277–285.

283. Trostyanskiy S. *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation* / S. Trostyanskiy. – New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2016. – 329 p. (Studies in Christian History. Vol. 14).

284. Trouillard, J. *La purification plotinienne* / J. Trouillard. – Paris, 1955. – 260 p.

285. Unger, R. *Hamann und die Aufklärung. Bd. 1* / R. Unger. – Jena: Eugen Diederichs, 1911. – 583 S.

286. Usener, H. *Epicurea* / H. Usener. – Lipsia: B.G. Teubner, 1887. – 445 S.

287. Van Loon, H. *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* / H. Van Loon. – Leiden, Boston: Brill, 2009. – 626 p. (Supplements to *Vigiliae Christianae*. Volume 96)

288. Vranic, V. *Constancy and Development in Christology of Theodoret of Cyrrihus* / V. Vranic. – Leiden, Boston: Brill, 2015. – 245 p. (Supplements to *Vigiliae Christianae*. Volume 129)

289. Watson, G. *The Problem of the Unchanging in Greek Philosophy* / G. Watson // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. – 1985. – Vol. 27. – P. 57-70.

290. Weinandy, T.G. *Does God Change?* / T.G. Weinandy. – Still River, MA: St Bede's Publications, 1985. – 212 p.

291. Weinandy, T.G. *Does God Suffer?* / T.G. Weinandy. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000. – 310 p.
292. Weinandy, T.G. *The Immutability and Impassibility of God with Reference to the Doctrine of the Incarnation: PhD Thesis.* Department of Theology, King's College, University of London / T. G. Weinandy. – London, 1975. – 237 p.
293. Welch, L.J. *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria* / L.J. Welch. – San Fransisco, London, Bethesda: Catholic Scholars Press, 1998. – 169 p.
294. Welch, C. *God and Incarnation in Mid-Nineteenth Century German Theology.* G. Thomasius. I. A. Dorner. A. E. Biederman / C. Welch. – New York: Oxford University Press, 1965. – 391 p.
295. Wessel, S. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* / S. Wessel. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 365 p. (Oxford Early Christian Studies)
296. Whitehead, A.N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology* / A.N. Whitehead. – New York: Free Press, 1978. – 413 p.
297. Whitehead, A.N. *Religion in the Making: Lowell Lectures 1926* / A.N. Whitehead. – New York: Macmillan, 1926. – lxix+256 p.
298. Wiles, M.F. *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries* / M.F. Wiles. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 204 p.
299. Wiles, M.F. *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul* / M.F. Wiles // *Journal of Ecclesiastical History.* – 1965. – Vol. 16. – P. 139–151.
300. Williams, R. *Arius: Heresy and Tradition* / R. Williams. – 2 ed. – Eermands: Grand Rapids, MI, 2001. – 378 p.
301. Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation* / H.A. Wolfson. – Cambridge: Harvard University Press, 1956. – 668 p.
302. Young, F.M. *A Reconsideration of Alexandrian Christology* / F.M. Young // *Journal of Elesiastical History.* – 1971. – Vol. 22, No. 2. – P. 103–114.

303. Young, F.M. *Apathos Epathen: Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross* / F.M. Young // *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes* / Ed. by A. Clarke, A. Moore. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – P. 79–94.