

Святитель Евлогий Александрийский

ФРАГМЕНТЫ ИЗ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ И ТРИАДОЛОГИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЙ

Избранные сочинения, посвященные христологической и триадологической тематике и сохранившиеся во фрагментах, приводимых другими авторами. Содержат апологетику и критику против монофизитов и агноитов. Затронуты темы защиты и объяснения смысла Халкидонского ороса, его связи с богословием свт. Кирилла Александрийского, а также осмысления таких фундаментальных понятий христианского богословия, как ипостась, ипостасное свойство и др. В заключение разбирается вопрос о границах ведения Иисуса Христа.

Ключевые слова: богословие, свт. Евлогий Александрийский, IV Вселенский (Халкидонский) Собор, христология, триадология, «неохалкидонизм», монофизитство, ипостась, сущность, агноиты.

ЗАЩИЩЕНИЯ (Συνηγορίαι)

Фрагмент в PG. 86. Col. 2956–2957

[2956С] Следует нам знать, что мы тогда называем [чем-то] сложным одну совершенную природу, когда больше уже не можем справедливо относить к ней простые имена. Скажу для примера: тело составлено из четырех стихий — воды, земли, воздуха и огня. Воду, воздух, огонь и землю мы не называем в собственном смысле [человеческим телом], и потому называем тело одной природой, потому что не стремимся называть его именами простых [вещей] в собственном смысле. И опять же — говорим, что дом составлен из камней и дерева, но сам дом мы не называем камнем или деревом, а желаем пользоваться собственными именами [дома]. И опять — говорим, что человек составлен из тела и души, но тело и душа не в собственном смысле [каждое — человек], и ясно, что из того, что определение души и тела надо отнести взаимно к обоим из них, мы поэтому хотя и говорим, что из двух природ (ибо не разнородное

Перевод и примечания П.К. Доброцветова, редакция Д.С. Чепеля.

это¹ — вместе пришедшее [в бытие, хотя при этом] и не единосущное друг другу), но считаем все же одной составленную из них природу [человека], ибо ни душой, ни телом не называем человека по преимуществу, хотя часто и по обыкновению Святой Дух в Писании свободно пользуется тем, чтобы именовать целое через части, не подпадая, словно под иго рабства, диалектической суетности [точных логических определений]. У Христа же соединение неизреченное, неизглаголанное и непостижимое человеческим умом, и поэтому невозможно найти никакого равного ему примера, поскольку мы говорим, что Он не только из Божества и человечества состоит, но пользуемся по отношению к Нему и простыми именами. Ибо одного и Того же Христа называем [2957] и Богом и человеком, но в собственном смысле мы не имеем в виду каждого из них [в отдельности от другого], ибо в собственном смысле и поистине Христос есть Бог, и поэтому мы в собственном смысле и поистине называем Пресвятую Деву Богородицей. И [с другой стороны,] собственно и поистине Он есть человек, истинно умерший и истинно воскресший. Именно поэтому Его невозможно называть просто одной природой. Посему мы и говорим, что Он — из двух природ, составленный из Божества и человечества, и признаем разноприродными эти сосуществующие, и говорим, что в Нем две различные природы, поскольку в собственном смысле считаем Его и Богом и человеком. Как и св. Кирилл пишет во втором письме к Суксенсу: «Один и Тот же одним и другим является». И смотри, что он не сказал — «из одного и другого является» (хотя и это было бы правильно [отчасти]), но «одним и другим является», а «одно и другое» в целом есть две природы, хотя ты и не хочешь признать этого. И опять же, он пишет к Валериану епископу Иконийскому так: «Итак исповедуем, что от плоти — плоть, и от Божества — Бог, и поэтому оба [они] есть единый Христос и Сын и единый Господь вместе со Своей плотью». Итак, Христос есть — оба, и что иное есть Христос, как не эти две природы? И не говорю, что из двух есть Христос, но что обе есть Христос, будучи единым.

¹ Т. е. душа и тело.

Фрагмент в *Doctrina Patrum*. P. 209–213

Для нас же, как доказано, не следует говорить, что Христос состоит из трех природ, из того, что, каждый человек состоит из двух природ² и они сохраняются в нем и их различия и особенности созерцаются и после соединения души и тела. Следует сказать, рассматривая [этот вопрос] и далее, что скорее у вас Христос составляется из трех природ: из разумной души, тела, как вы верите, и Божества, а не считаете как Арий, что Он воспринял неодушевленное тело. Ибо не можете говорить, что прежде, Он соединил разумную душу с телом, из которых, составив неделимое [существо] и человека в отдельности (ибо этому вас учит одна природа), если же так, тогда природа Слова, то есть ипостась, с человеком сочетается, [однако,] так говоря, догмат Нестория утверждаете, сначала утверждая существование простого человека, чтобы утверждать о единой природе и в отношении человека, а затем соединяете его [посредством «поверхностного касания»] с ипостасью Логоса. К нам же ничего подобного не относится, и мы говорим, что если и есть в человеке две природы, и если мы двумя природами каждого человека называем, на [его составные] части, как сказано, взирая, и наблюдаем тех, из которых [составлена одна природа человека], ибо не учим, что человек созерцается в особой ипостаси соединенной с Богом-Словом, но исповедуем, что Христос из двух природ и в двух совершенных природах пребывает. Как же скажем, что из трех природ, или в трех природах совершенных пребывает, о Божестве и человечестве? Ибо тело отдельно от души не человек, и душа сама по себе не человек, но говорим, что природа человека составлена из тела и души. Природой же называем общий вид, который созерцается у всех его неделимых субъектов, и эта природа в Самом Слове (я разумею общую природу) получила бытие в Ипостаси Слова вместе с частными свойствами, отличающими ее от других частных индивидов. Ибо не другую ипостась восприняв, Логос соединил с Собой, но природу человеческую, неизреченно, как невозможно даже и помыслить, соединив в Своей ипостаси и в Себе, в собственном смыс-

² Т. е. души и тела.

ле слова дал бытие. Вы же ее, как имеющую индивидуальное существование, природой называя, или говорите о соединении из трех природ, чтобы прежде чем получила ипостасное существование человеческая природа, присоединяете душу и тело к Слову, или, говоря ясно «из двух», если сами себе логически последуете, окажетесь учащими о соединении из двух самостоятельных лиц.

**СОМНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО (Dubitationes orthodoxi),
или СЕМЬ ГЛАВ О ДВУХ ПРИРОДАХ
Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа**
(Κεφάλαια ἑπτὰ περὶ τῶν δύο φύσεων
τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτὴρός ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)

Фрагмент в Doctrina Patrum. P. 152–155³

[2937 С] Некоторые вопросы к говорящим об одной природе и опровержения к некоторому из следующих глав и защита Собора, который последователи Севера порицали. Вопросы православного к тем, кто утверждает одну природу во Христе:

1. Если во Христе одна природа после соединения, то тогда скажи какая — [2940] воспринявшая или воспринятая? И что стало с другой? Если же существуют обе, тогда скажи, почему [по-твоему] одна, и не иначе как из обеих составила одна сложная? И если так, то почему не иносущен Христос несложно пребывающему Отцу?

2. Если же не исповедуется Христос из двух природ, то [тем более,] как возможно говорить об одной природе Христа после соединения, и как вообще можно говорить [в таком случае] о соединении? Если же исповедуется, что Христос имеет две природы, скажи, почему Он, по-твоему, имел прежде две природы, а [теперь] после соединения — одну?

³ PG. 86. 2937–2940, PG. 91. 264–265. Поскольку в Doctrina Patrum. P. 152–155 содержится не семь глав, а тринадцать, и А. Гриллямайр не считает добавочные шесть не принадлежащими свт. Евлгию (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 4. Westminster, US, 2002*), то мы даем перевод по Doctrina Patrum.

3. Единосущен ли Бог-Слово воспринятой плоти или иносущен? Но если единосущен, то почему Бог-Троица — не «четверица», поскольку было введено еще одно лицо? Единородность и единосущные обычно относятся к индивидам, возводимым к одной природе, и приписывается ипостасям, относящимся к одному и тому же виду. Однако утверждается единосущие ипостасей, и если единосущен Бог-Слово плоти, тогда две пусть будет и ипостаси. Если же иносущна плоть Богу-Слову, то как же тогда не две природы?⁴

4. Вы продолжаете также исповедовать единую природу воплощенного Бога-Слова, но если вы хотите, чтобы отсюда мыслилось единосущность Бога-Слова и плоти, то как же это тварное и нетварное, вечное и временное есть по сущности тождественное? Если же это надо понимать как одну природу, которая обладает другой или обладаема другой, то кто будет настаивать на одной и одной, а не на двух, и [продолжать] говорить про одну?

5. Если одна природа Бога-Слова и плоти, одна природа Бога-Слова и Отца, то почему не одна природа Отца, Слова и плоти?

6. Если же никак не получается двух — Бога-Слова и плоти, то как же тогда не будет Бог-Слово плотью [в буквальном смысле], и плоть Словом, к тому же [плотью] вечной, и единосущной Отцу как Слово?

7. Если же не во всем будут едины Бог-Слово и плоть⁵, то почему же не два⁶ будут Бог-Слово и плоть?

⁴ В данной апории свт. Евлогий хочет привести оппонентов к парадоксальному выводу, что если признать одну природу плоти и Божества во Христе, то они окажутся единосущными всей Св. Троице. Следовательно, единосущной будет и плоть, но плоть не мыслится тождественной с Божеством, и, следовательно, составит другую — «четвертую» ипостась в Св. Троице. Если так, то монофизиты приближаются во взглядах к своим заклятым врагам — несторианам, учившим о человечестве Христа, как отдельной от Бога-Слова ипостаси.

⁵ Монофизиты хотя и не отождествляли Божество Спасителя и Его плоть, но считали их особыми характерными свойствами единой природы Христа.

⁶ Т.е. две природы.

8. Если невозможно более тесно соединиться Богу-Слову и плоти, как соединены Бог-Слово и Отец⁷, то почему два — соединяемый Бог-Слово и плоть ни в чем не есть два?

9. Если, [как вы говорите,] Христос стал из двух природ одной природой, и если Христос не есть одно и то же, но если природа стала другой вопреки тем, из которых составился Христос, то скажите, какова она и кому эта природа будет единосущна? Ибо необходимо, чтобы одна и та же природа была единосущна одной и той же.

10. Если Христос — одна сложная природа после соединения, а Отец — не из одной сложной природы, то как же Христос будет единосущен Отцу после соединения? И если вы Христа называете единосущным Отцу не по одной Его сложной природе, то нам Он будет единосущен по какой, по этой [природе] или по другой?

11. Если и согласно вам Христос исповедуется после соединения Богом и человеком, не в той природе, согласно которой Он Бог, и не в той, согласно которой Человек, то как же не утверждать двух природ, если Христос Бог и человек?

12. Если в соответствии с нашими священными учителями природы сохраняются неслиянными, то их различие созерцается и не уничтожается и, и во всем есть различия у двух сохраняющихся природ во Христе после соединения, ибо [иначе,] если природы не сохраняются, то по [какому признаку] будет обнаружено это различие, не имея природного качества, так как различия без качества познать невозможно. Ибо как одно и то же от того же самого возможно отличить? Необходимо же при прояснении различия говорить и о качестве различающихся, чтобы не пусто и притворно мы, говоря [о различии, при этом] наблюдали и само [действительное] различие.⁸

⁷ Которые все же с точки зрения ипостасности не тождественны, но являются двумя различными Лицами и для монофизитских оппонентов свт. Евлогия.

⁸ В данной апории свт. Евлогий подвергает критике базовое учение монофизитов о единой природе Христа и присутствии в ней Божества и человечества не в виде природ, но в виде особенных природных свойств. По мысли святителя, это вызывает затруднение, поскольку всякое при-

13. Если из Божества и человечества составился Христос, как говорите и вы, и для вас безразлично сказать — что Христос «из Божества и человечества» и «из двух природ», то что вам мешает, исповедуя Христа в Божестве и человечестве, следовательно, исповедовать Его и в двух природах, если не притворно и лицемерно вы будете исповедовать Его в совершенном Божестве и совершенном человечестве?»

**ПРОТИВ ТЕХ,
которые думают, что можно основать
истинное христианское богословие на человеческих понятиях**
(Λόγος πρὸς τοὺς οἰομένους ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις δύνασθαι
τὴν ἀληθῆ τῶν Χριστιανῶν ὑποβάλλειν θεολογίαν)

Фрагмент в PG. Т. 103. 1060 В–1069 В

[1060 В] Следующее (пятое) его слово [написано] против тех, которые думают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях. В нем он благочестиво богословствует и лучше всякого искусного ухищрения [ума] и мудрости проистекающей из слов, излагает христианское богословие, и воспевая его трансцендентность, определяет, что у нас различия свойств очевидно отстоят одно от другого, в связи с чем мы и отличаемся друг от друга, и характерные свойства какой-либо ипостаси не становятся общими, во Святой Троице же ипостасные свойства остаются неподвижными, сочетаются некоторым образом, и Ипостаси через нераздельное соединение имеют единое действие большее, хотя и с различием — сочетаясь в божественном и невыразимом соприкосновении друг с другом. В соответствии с этим умосозерцаются Сын в Отце, Отец в Сыне, Сын в Отце и Духе, и Дух в Сыне и Отце, повсюду будучи содержимы сочетанием [Друг с Другом] и не производя в свойствах нового разделения того, что нераздельно.

родное качество (Божество и человечество) указывают на свойственный каждой из них «субстрат», то есть, соответственно, — и на две природы, о чем и учат православные.

[Однако,] иное — в Сверхначальной Троице и иное — у нас. Там — Сущее Сверхбытие, здесь — [бытие] в несобственном смысле. Как же в собственном смысле сущим было бы то, что произошло из несущего и утекающего собственной природой в небытие, хотя оно и почтено даром Создателя введением в вечнобытие и возвышением до нетления? Бог же для нас созерцается как Единый и как Троица, являясь Источником Сверхумной Премудрости и Освящающей Силы. Так что един Бог, Господь и Царь, Он же — Отец, Его Совершенно-творящая Премудрость и Освящающая Сила. Ибо неотделим Отец от Своей Премудрости и Освящающей Силы, в единой природе будучи поклоняем, не разделяясь на Одного и Другого Бога, как это происходит у нас, которые различаемся и разделяемся друг от друга несообщимостью свойств и различием действий, и образуем различие между собой благодаря всецелому разделению. Поэтому и нельзя говорить, подобно тому, как [говорится] о нас, о [Святой Троице] — «то и то», «первое, второе или третье». Ибо по истине Единица есть Троица, [1061] а Троица — Единица. И не потому Единица, что Троица сжимается, и не потому Троица, что Единица рассекается, так как единство применительно к Божественной Сущности мы понимаем не так как в отношении тварей, применительно к которым единство в собственном смысле не видится. Ибо у нас нет [подлинной] единицы по числу, и то, что мы применительно к себе называем единицей, не есть единица в собственном смысле, но [скорее] нечто единичное. Такое же единое одновременно и не едино, потому что, хотя и несет на себе название единого, однако же [само и далее] разделяется на многие части.

Хотя богословы и утверждают, что единство подобно уму, применительно к Божественной природе, но заимствуют этот образ ради единого и бесстрастного рождения Слова. Ибо благочестивая мысль мыслит Божество утвержденным сверх природы ума. Ибо, хотя в уме видятся тождество и инаковость, движение и неподвижность, однако он в двойственность совершенно не переходит, но неподвижность у него зрится через тождество сущности, инаковость и движение же — через мановение свободной воли и действие. Ибо нельзя говорить о том, что единое само в

себе остается тождественным [себе] и тогда, когда оно берется в сравнении с чем-то другим. Поэтому если оно и едино в своей основе, но мыслит само себя и познается самим собой, то вместо простого оказывается двойственным. Поэтому если что-то является [лишь] подобным [Богу], то оказывается совершенно чуждым в собственном смысле единой и блаженной [Его] Природе. Поэтому единица не является ни числом, ни началом числа, ни величиной или началом величины, ибо утверждена она выше всякого качества, части и сложения. Но если и должно сказать с дерзновением, то Божество едино по простоте Своего бытия не как единица, мыслимая трехыменной или разделяемая на части или слагаемая из частей, ибо Эта Единица неизреченна и неименуема, поскольку является причиной самой по себе единицы, единотворящим [внутренним началом] всякой генады, и превосходя в простоте всякую единицу и множественность из-за того, что в собственном смысле Она есть единое бытие, бытие во всем и сверх всего познаваемое. [Эта Единица] творящая сущность всех сущих, сверхутвержденная в сверхсущностной и особой единичности, исповедуется как генада и монада — Сын в Отце, и Отец в Сыне познаваемый, Дух Святой исходящий от Отца, имеющий началом Отца, через Сына на тварь по благоволению воспринимających исходящий, ни по излианию рождения познаваемый, ни по отсечению исхождения созерцаемый. И если от этого кто-то откажется, то к четверице и к пятерице и далее — к бесконечному количеству эманаций [обречен таковой будет] низринуться согласно преданиям язычников. Божество едино в собственном смысле и никакого множества в Себя не приемлет, как строгое и истинное единство по природе, Оно, следует сказать, [есть Само в Себе] созерцаемое тождество. Так что если мы называем Ипостаси или Лица или особенности ($\epsilon\acute{\iota}$ καὶ ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα ἢ ἰδιότητας ὁνομάζομεν), то есть то, что познает ум, насколько возможно, прежде чем наша способность понимать совершит усилие, мы ни единство не разделяем, ни монаду не делим, ни генаду не разрываем, но как вечную Единственность богословствуем таковую Единицу, и [Ее же] в трех собогословству-

ем Ипостасях, не человеческими мыслями обосновывая то, что превышает ум [1064], ни тщательными исследованиями дерзая на то, что выше исследования. Поэтому от тех, кто вопреки этому или неизреченное единство рассекают или тройственность Ипостасей склеивают в бедность единственности, отвращаемся как от врагов благочестия.

Итак, сказав это и прочее такого же рода, он выступил против тех, которые пустословили, что ипостась есть всего лишь свойство, и многими благочестивыми мыслями он опровергает их зломыслие. Ибо если ипостась и свойство суть одно и то же (εἰ γὰρ τὰὐτὸν ὑπόστασις καὶ ἰδίωμα), и мы говорим, что вочеловечилась Ипостась Слова, то вывод известен, и более близок к богохульству, и в своих главах он [Евлогий] заставляет замолчать тех, кто так думает. Как же Дух, если Он — свойство, может исходить от Отца и ниспосылаться от Отца по благоволению на тварь? Но всякая ипостась сущего есть существующая сама в себе. Свойство же каким образом может существовать само в себе, кроме как будучи утверждено в чем-то другом, чьим свойством и называется? Божественную Сущность хор святых отцов, уча, провозглашает в трех Ипостасях, но никто не говорит: «в трех свойствах». И напротив, свойства созерцаются в сущности и по отношению к сущности, а сущность сама по себе в свойствах не явлена. Но если [Григорий] Богослов и говорит об одной природе, сущей в трех особенностях (μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ὑπάρχειν ἰδιότησιν), то, во-первых, надо сказать, что особенность и свойство — не одно и то же (οὐ τὰὐτὸν ἰδιότης καὶ ἰδίωμα). Так что, во-вторых, если этот отец и пользовался этим именованием, беря его вместо ипостаси, то значит кто-то [до него] уже догматически учил о тождестве ипостаси и особенности в собственном смысле. Если же особенность установлена как характерный признак ипостаси (εἰ δὲ καὶ χαρακτηριστικὸν καθέστηκεν ἡ ἰδιότης τῆς ὑποστάσεως), как думалось [святому] Василию [Великому] и многим другим отцам, то не неуместно было Григорию сказать «в трех особенностях» (ἐν τρισὶν ἰδιότησιν), [не утверждая, тем самым,] что ипостась и особенность есть одно и то же, но что ипостась именуется преимущественно из своей характеристики, то

есть из особенности. Поэтому и продолжает он, мыслящие, совершенные и существующие Сами по Себе Существа⁹ никто имеющий ум не принял бы за свойства. Помимо сказанного, именно ипостаси единосущными провозгласил Первый [Вселенский] Собор, а свойства кто, как не безумный, назовет единосущными? Если же кто дерзнет назвать единосущными свойства, поскольку часто наблюдается, что они соседствуют в одной сущности, то таковой забыл сам себя, придумывая иное обозначения для единосущия, в особенности потому, что таким образом инородные количество, качество и остальное невозможно [1065] свести в одну природу, все же это сей новый законоустановитель предписывает мыслить и называть однородным и единосущным. Ибо в нашей природе ясно видятся качество, количество, отношение, и если кто [будет думать так, как эти еретики, то] будет нашу природу разрывать таковыми несообщаемыми началами. Но этого он представил достаточно для обличения неуместности [еретиков].

Но ведь не может молчать упорный спорщик.¹⁰ {Некоторые говорят, что ипостась есть сплетение сущности и свойства, чем очевидно, вводится сложность. Но где же тогда окажется простота и единство Божества в Троице? А они и Василия Великого — учителя слова выставляют вперед, не желая понять, что этот премудрый муж не использовал термина «сложение» ни для того, чтобы дать определение, ни обозначение ипостаси}, но желая обуздать аномею нерожденность и [евномиян-аномеев,] спорящих упорно с той целью, чтобы возвести сущность к одному и тому же, и различие рожденного от нерожденного привести в разряд сущности, чтобы не только различия, но и противоположные сущности ввести применительно к Отцу и Сыну. Поэтому Василий, в ходе спора упорядочивая свое учение, в котором он в битве против аномея, {с общим сплетает особенное, приводя нас к незаблуждающему и своеобраз-

⁹ То есть Лица Святой Троицы.

¹⁰ Текст взятый в фигурные скобки, переведен в книге: *Лурье В.М.* История византийской философии. СПб., 2006. С. 231–232; наш перевод сделан с учетом этого перевода.

ному постижению истины. Ведь человеческий ум не в состоянии простым и единым актом познания постигнуть одновременно единство и простоту вместе с тройственностью Ипостасей. Поэтому прибавлением, как сказал учитель, свойств, он обособляет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи [нашего ума] и содействовать постижению непостижимого, а не [способ] сделать сложной простоту Божества или полностью описать какую-нибудь из Его Ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если, [усложняя,] не расчленять своей мысли прибавлением свойств}. И то, что он прежде называл сплетением, теперь именуется прибавлением, более ясным делая сказанное: «Ибо образы, указывающие на отличительное его свойство, не нарушат понятия простоты. Или, в противном случае, и все сказуемое о Боге будет нам доказывать, что Бог сложен»¹¹.

Закончив с этим, сей прекрасный Евлогий предлагает еще одно важное затруднение. Из-за того, что мы сплетаем частное с общим, мы это делаем заблуждаясь, или рассуждаем по-истине? Если заблуждаемся, то зачем мы приводим слова, положения которых невозможно принять как доказательство? Если же рассуждаем по-истине, то сложной окажется [каждая] Ипостась Троицы, к Которой мы применяем сие высказывание. [1068] Такова апория (затруднение). Решение же ее лежит в сказанном прежде. Ибо человеческий ум в размышлении об истинно Сущем слабеет и поэтому вынужден пользоваться некими сплетенными выражениями, в которых сочетаются частное с общим, простое одновременно и различаемое у Ипостасей, что простым образом и [так, как оно есть] само по себе [такой ум] не может воспринимать. И если же таковое разделение простым выражением [ум мог бы] возвестить, то он бы не пользовался сплетением слов, но [скорее сама] ничтожность слов не подходит для выражения непостижимости Божественной Сущности, поскольку этот же учитель, повествуя далее о сплетении, говорит, что Божество во всем

¹¹ *Василий Великий, свт.* Против Евномия. Кн. 2. О Сыне, 29 // PG. Т. 29. Col. 640 BC.

просто, несложно, и в другом месте часто утверждает, разве что не кричит о том, что сплетение и прибавление будучи проблемами немощи [человеческого ума при восприятии Бога в Его Сущности, лишь] руководят нас к познанию истины, а не есть дерзновение превращения простоты во всем и несложности [Божественной] природы в двойственность и сложность. Ибо иное дело — Единица и Троица неизреченно и непознаваемо существующая, созерцаемая и поклоняемая, мыслится же по непостижимому [для ума] и превышающему нас богословию (τὸ μὲν κατὰ τὴν ἄσχετόν τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς θεολογίαν κατανοεῖται), иное же дело по опосредованно-связанному в том, что касается нас (τὸ δὲ κατὰ τὴν σχετικὴν τε καὶ περὶ ἡμᾶς). И так, полагает он, разрешает это затруднение.

Если же кто-нибудь будет говорить, что упомянутое затруднение ничуть не разрешено, и будет упорствовать в том, что было сказано в самом начале, то пускай примет разумом, что и то, что невыразимо, мы называем и возвещаем словами, и непомыслимое через мышление описываем [словно некими] тенями, и безвременное подвержаем временным понятиям и движениям, и неизмеримое и неподвижное описываем подвижными и отстоящими [друг от друга образами]. Так что, если кто-либо, заметив затруднения, к которым приводят при постижении Божественного, и сам, будучи вынужден к тому же, отнесется к ним безразлично, то в первую очередь отвергнет в пучину непреодолимых затруднений себя самого.

Священный же Евлогий, от предложенного затруднения переходит к другому, вытекающему из предшествующего. Ибо если ипостась не свойство и не сплетение сущности и свойства, то что иное? И разрешает это, говоря так, что Ипостасью мы научены Церковью звать Одного из Святой Троицы. Что же такое ипостась? Если вопрос задан применительно к тварям, то ответить, в чем-то по этому поводу погрешая или терпя неудачу, не очень будет ответственным. Если же [вопрос задан] применительно к простой и несложной Природе [Бога], то ответить что-либо помимо того, что уже передали нам богоносные отцы не будет безопасным. А лучше сказать [об этом] по Писанию, что Ипостась Сына есть образ невидимого Отца (ср.: Евр 1:3), целиком [1069] в Себе являющий Отца. Или могу от-

ветить, соглашаясь со Священным словом [Писания,] что это — Отчая Премудрость (ср.: 1 Кор 1: 24), или Слово (Ин 1:1), или Сила Отчая (ср.: 1 Кор 1:24). И применительно к Ипостаси Отца или Духа, таким же образом ответил бы благочестиво и безопасно тот, кто дал бы ответ вопрошающим, говоря им от Священного Писания. Ты же, если сможешь сказать, давая ответ об ипостаси Сына, [говори так: Сын есть] Бог от Бога, рожденный безвременно и бесстрастно, подобно же и Дух Святой — вечно исходящий от Отца и неисчерпаемый. Также и об Ипостаси Отца помысли в разуме, собираясь сказать, что из Него рождается Бог Слово безо всякого рассечения и всякой страсти, не по примышлению происхождения в рождении созерцаемый, если угодно, из Которого и Дух Святой неизреченно, непомыслимо, бесстрастно и вечно исходит. И если что-нибудь другое подобным же образом нужно сказать, то лучше это найти в Богодухновенном Писании, в котором заключен источник духовной премудрости, содействующей желающему [обрести ее и найти нужные ответы]. Впрочем, и сказанное [выше] точно так же не совсем свободно от смысловой примеси сложности, но не кажется, что смутит слушателя или восстановит его против словами о сплетении, сложении и таковыми подобными им. Но на этом у него данное слово подходит к концу.

ПРОТИВ АГНОИТОВ (Adversus Agnoetas)

[PG. 103. Col. 1080 D] Пишет также и некоторое слово против агноитов (или «незнающих»). Из палестинской пустыни пришли некие монахи, которые решились выдвигать учение о том, [1080 A] что Господь наш Иисус Христос был обьят неведением, отчего и сказал Сам: *«Где вы положили Лазаря?»* (Ин 11:34) или *«О дне же том, или часе, никто не знает, <...> ни Сын»* (Мк 13:32), и из подобных выражений. Священный же Евлогий утверждает, что ни по человечеству, ни тем более по Божеству неведение Господа нашего Иисуса Христа ни о гробе Лазаря, ни о последнем дне не имело места. Ибо человечество, которое в единой Ипостаси было соединено с неприступной и Самосушей Премудростью, не могло бы

что-либо не знать, как о настоящем, так и о будущем или прошедшем, и не может быть ложным сказанное что-либо Им. *«Все, что имеет Отец, есть Мое»* (Ин 16:15), если же не так, то тогда они будут вынуждены во всем дерзко признать и неведение у Отца. Сказанное же Спасителем: *«Где вы положили Лазаря?»* (Ин 11:34) было сказано в напоминание и объяснение для присутствовавших иудеев. Ибо не только это, но и нечто другое сделал Он, сказав: *«развяжите его, пусть идет»* (Ин 11:44), чтобы из того, что Он отчасти видел и отчасти слышал, верным было и неоспариваемо, и неизгладимо в памяти.

Говорит он, что одно сказанное о Христе говорится в переносном смысле, а другое — в истинном смысле. В переносном смысле, например, что Он стал за нас грехом и клятвой (ибо Он не был этим, но словно голова воспринимает то, что свойственно остальному телу, Он воспринимает то, что от тела). По истине же говорится, что Он стал человеком, алкал, жаждал и все тому подобное. Так что если кто желает сказать о Его неведении в переносном смысле, то есть, что не вне неведения было тело Его, то есть человеческая природа, которой Он есть Голова, то весьма правдоподобно будет говорить так, а не утверждать о неведении Отчей Премудрости. Но если дерзают необразованные вывести из слов Его *«Где вы положили Лазаря?»* неведение, то почему же тогда они не припишут и Отцу такое же неведение, говорящему Адаму: *«Где ты?»* (Быт 3:9), и к братоубийце: *«Где Авель, брат твой?»* (Быт 4:9). Или: *«вопль Содомский и Гоморрский, велик он, и грех их, тяжсел он весьма; сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю»* (Быт 18:20). Спрашивал также и Иисус демона: *«Как имя тебе? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много»* (Мк 5:1). И у слепых спрашивал: *«Чего вы хотите от Меня?»* (Ин 11:44). И почему же отсюда не ясно, что это не неведение было, но Он спросил у самого демона, желая показать ученикам множество обитающих в одержимом, чтобы научить их, что Он (Господь) над многими демонами одержал верх, и чтобы дать ученикам веру и дерзновение *«наступить на змей и скорпионов и на всю силу вражью»* (Лк 10:19). Слепых же

он вопрошал по икономии, чтобы у них вызвать прошение, ибо насколько мы просящими о полезном бываем, настолько чувство благодарности имеем. А сказанное о последнем дне, что *«никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец»* (Мк 13:32), некоторые говорят, что это сказано по икономии, чтобы ученики стремились на всякий день бодрствовать в ожидании последнего дня. Ибо ни в чем не мешает взять это в переносном смысле, также как и *«Ты знаешь безумие мое»* (Пс 68:6) и *«Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?»* (Мф 27:46; Мк 15:34; Пс 21:2). Некоторые же говорят, что Он сказал о неведении последнего дня, особенно желая показать и подтвердить отличительное свойство человеческой природы, не в том смысле, что Он не знает (ни в коем случае! Ибо о неведении ни по человечеству, ни по Божеству о Нем никто не дерзал говорить не впадая порок безосновательной дерзости), но поскольку, как говорил о нем блаженный Кирилл, что мы в тонких мыслях, то есть представлениях ума путем умопредставления различаем одну вещь от иной и так наблюдаем свойства и качества природы, каковыми они являются сами по себе, или как сказал Григорий Богослов, поскольку природы отстоят друг от друга в представлении, то разделяются и имена. А собственное характерное отличие простого человечества есть неведение. И если бы это было сказано применительно к человечеству Христа как к просто человечеству, то здесь бы наблюдалось неведение. И это Григорий Богослов прояснил, говоря: *«Сын знает как Бог, приписывает же Себе незнание как человек, поскольку только видимое может быть отделяемо от умопредставляемого»*. Сказав это, он прибавляет, что если некоторые святые отцы и высказывались о неведении Христа по человечеству, то утверждали это не как догмат, но выступая против безумия ариан, которые переносили свойственное человечеству на Божество Единородного, поэтому отцы более домостроительно (и фигуративно) считали лучшим относить все это к человечеству, чем переносить на Божество. Если же кто в переносном смысле скажет так об этом, то будет судить более благочестиво». Изложив это, он полагает конец своей речи.