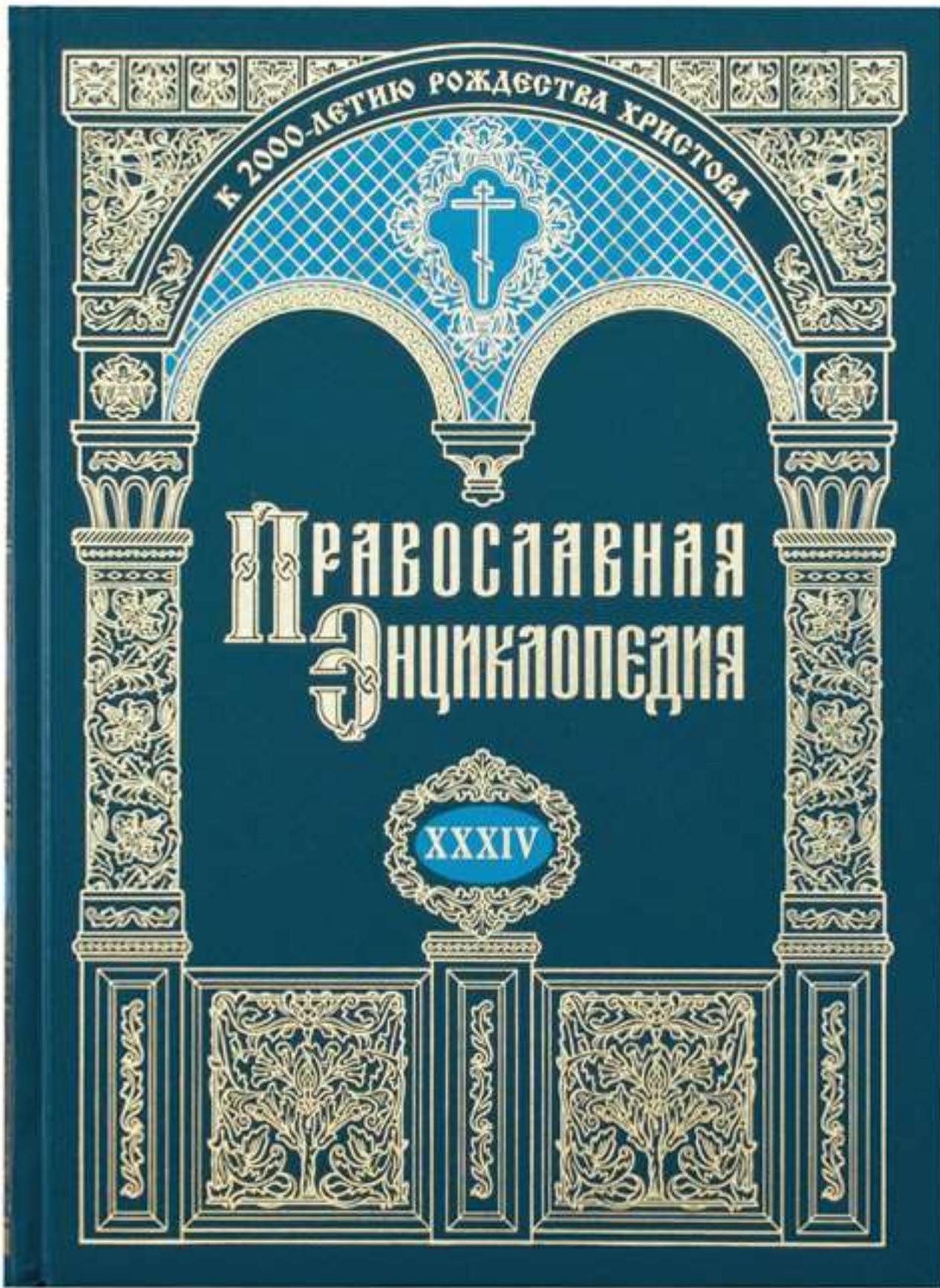


TEZAUR LITURGIC
9 IUNIE

**SF. IERARH
CHIRIL,
ARHIEPISCOPUL
ALEXANDRIEI**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-34
MOSCOVA, 2014**



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35				
36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51				
52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62									

Т. 34, С. 225-299

- Жизнь

- Источники

- Ранние годы (до 412)

- Первый период епископства (412-428)

- Второй период епископства (429-444)

- Последние годы (440-444)

- Сочинения

- Экзегетические

- Догматико-полемические

- Апологетические

- Гомилетические

- Письма

- Приписываемые

- [Издания](#)
- [Русские переводы](#)
- [Учение](#)
 - [Источники богословия. Отношение к «внешней мудрости»](#)
 - [Богопознание](#)
 - [Триадология](#)
 - [Учение об исхождении Св. Духа](#)
 - [Антропология](#)
 - [Сотериология](#)
 - [Христология](#)
 - [Мариология](#)
 - [Экзегетика](#)
 - [Влияние](#)
- [Почитание](#)
- [Гимнография](#)
- [Иконография](#)

КИРИЛЛ

[греч. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας] (375-380, Феодосий (совр. Эль-Махалла-эль-Кубра, Египет) - 27.06.444, Александрия), свт. (пам. 18 янв. (совместно со свт. [Афанасием I Великим](#)), 9 июня), архиеп. Александрийский, отец и учитель Церкви.

Жизнь

Традиционно жизнь К. подразделяется исследователями на ранние годы (до 412) и время епископского служения, которое в свою очередь делится на 2 периода: до и после начала несторианского спора (412-428; 429-444). Богатый событиями и значительно лучше документированный 2-й период епископства включает начало спора (429-431), Вселенский III Собор (июнь - окт. 431), примирение с Антиохией и окончательное осуждение Нестория (431-435), спор по поводу епископов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (435-440) и последние годы жизни К. (440-444).

Источники

Обширная переписка К. относится преимущественно ко 2-му периоду епископства; значительная ее часть вошла в акты III Вселенского (Эфесского) Собора. О своей жизни К. сообщает в письмах совсем немного. Акты Эфесского Собора являются главным источником сведений об участии К. в несторианском споре. Помимо писем они включают мн. полемические сочинения К., в т. ч. «Защитительную речь к императору Феодосию», где он объясняет свои действия на

Соборе. Кроме греч. и лат. актов Эфесского Собора имеются копт. акты, отличающиеся в ряде подробностей; их достоверность оценивается по-разному (*Kraatz.* 1904; рус. пер.: *Лященко.* 1914-1915; Коптские акты III Вселенского (Эфесского) Собора / Пер.: М. Л. Матюшкина // Лит. традиции христ. Египта. М., 2008. С. 76-87). В актах *Вселенского V Собора* содержатся документы, относящиеся к спору о Диодоре, еп. Тарсийском, и Феодоре, еп. Мопсуестийском, в т. ч. ряд писем и фрагментов полемических трактатов К. В прочих творениях К. встречаются лишь косвенные сведения о его жизни.



Свт. Кирилл Александрийский. Икона. XV в.
(мон-рь Пантократора, Афон)

Восемь писем прп. *Исидора Пелусиота*,
адресованных К. (*Isid. Pel.* Ep. I 310, 323, 324,
370; II 127; III 306; V 79, 268 // PG. 78. Col.
361, 369, 392, 565-572, 976, 1373, 1492-1493;

рус. пер.: ТСОРП. Т. 34. С. 180, 188, 211-212, 385-394; Т. 35. С. 318; Т. 36. С. 190, 312-313), важны для характеристики личности К. и его отношения к прп. Исидору. Др. 3 письма прп. Исидора обращены к некоему Кириллу (*Idem.* Ep. I 25, 393, 497 // *Ibid.* Col. 197, 404, 452; рус. пер.: ТСОРП. Т. 34. С. 17-18, 224, 276), отождествлять к-рого с К. можно лишь предположительно (*Évieux.* 1991. Р. 17). В многочисленных письмах Феодорита, еп. Кирского, неоднократно упоминается К. (см.: *Феодорит, еп. Кирский, блж. Творения.* Серг. П., 1908. Ч. 8. Прил. VIII: Алфавитный указатель. С. 591-592), говорится о его деятельности во время несторианского спора и после и дается оценка этой деятельности, далеко не всегда беспристрастная. Рассказ об Эфесском Соборе и последующих событиях с резкой критикой К. содержится в «Послании Марию Персу» Ивы Эдесского (*Ibas Edessenus. Ep. ad Marim Persam* // АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 32-34; ДВС. Т. 3. С. 94-96). К тем же событиям относятся письма Нестория, к-рые вошли в акты Эфесского Собора и отдельно собраны в составе опубликованных Ф. Лоофсом фрагментов (*Loofs F. Nestorian. Halle, 1905*). На первые годы епископства К. отчасти проливают

свет некоторые законы из «Кодекса Феодосия» (СTh. 12. 12. 15; 16. 2. 42-43).

В «Церковной истории» Сократа

Схоластика помимо рассказа о несторианском споре (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 31-32, 34-35*)

сообщается о важнейших событиях первых лет епископства К. (*Ibid. VII 13-15*). Достоверность этих фактов не подлежит сомнению, но к-польский «патриотизм» Сократа и его

очевидная симпатия к новацианам побуждают с осторожностью относиться к некоторым его оценкам и выводам (*Durand. 1964. P.*

11; McGuckin. 1994. P. 7; Wessel. 2004. P. 16).

«Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста» и

«Церковная история» Созомена, где много рассказывается о предшественнике К.

архиеп. Феофиле I Александрийском, содержат косвенные сведения об атмосфере, в к-рой воспитывался К. Единичное упоминание К. имеется в «Церковной истории» еп. Феодорита Кирского (*Theodoret. Hist. eccl. V 35*).

«Похвальное слово святым Кирилу и Иоанну»

свт. Софрония I Иерусалимского (*Sophr.*

Hieros. Laud. Cyr. 26-27 // PG. 87(3). Col. 3412-3413) и приписываемые тому же автору 2

житийных сказания (*Idem. [Sp.] Vita Cyri et Iohannis.* 16 // *Ibid. Col.* 3688-3689; *Idem. [Sp.] Passio et laudatio Cyri et Iohannis* // *Ibid. Col.* 3693-3696; BHG, N 469-470; CPG, N 7673-7674) повествуют об одном из событий начала епископства К.- перенесении мощей этих св. мучеников.

Неблагоприятную для К. интерпретацию др. события первых лет его епископства, убийства *Ипатии*, дает философ-неоплатоник Дамаский (ум. после 538) в «Философской истории» («Жизни Исидора»), частично сохранившейся в цитатах позднейших писателей (*Damascius. Vita Isidori. Fragm.* 102); фрагмент этого сочинения вошел в ст. «Ипатия» визант. словаря *Суда* (Suda. Y 166). Последовательное изложение истории Эфесского Собора содержится в сочинениях VI в.- «Церковной истории» *Евагрия Схоластика* (*Evagr. Schol. Hist. eccl. I 2-8*) и «Краткой истории несториан и евтихиан» *Либерата* Карфагенского (*Liberat. Breviar. 4-9* // АСО. Т. 2. Vol. 5. Р. 101-110); Либерат излагает также историю спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском в последние годы жизни К. (*Ibid. 10* // *Ibid. P. 110-113*) с позиции противника осуждения «Трех Глав» (см. в

ст. *Вселенский V Собор*). Оба автора помимо трудов предшествующих историков, гл. обр. Сократа, используют соборные акты, письма К. и др. лиц. Важные документы, касающиеся спора о Диодоре и Феодоре, сохранились также в сочинениях др. лат. защитников «Трех Глав» VI в.- *Факунда Гермианского* (*Facund. Pro defens. cap.*) и рим. диак. Пелагия (впосл. папа Римский *Пелагий I*) (*Pelag. Diac. In defens. trium cap.*).

События, относящиеся к жизни К., сообщаются в позднейших хронографах: «Летописи» прп. *Феофана Исповедника* (*Theoph. Chron. / Ed. C. de Boor. Lpz., 1883. Vol. 1. P. 81-83, 88-92, 97; рус. пер.: Летопись... М., 1884. С. 65-66, 70-73, 77*), однако его датировка событий от Р. Х. на неск. лет отстоит от общепринятой; «Краткой хронике» *Георгия Амартола* (*Georg. Mon. Chron. / Ed. C. de Boor. Vol. 2. P. 605-606*); «Историческом синопсисе» *Георгия Кедрина*, где соответствующие главы представляют собой сокращенное изложение «Летописи» прп. Феофана с той же хронологией событий относительно Р. Х. (*Cedrenus G. Comp. hist. T. 1. P. 589, 592-595, 601*), но, кроме того, вводится рассказ о примирении К. с памятью свт. *Иоанна Златоуста* (*Ibid. P. 575-576*).

«Церковная история» *Никифора Каллиста* (XIV

в.) включает развернутое повествование о жизни К. и о событиях, связанных с Эфесским Собором (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XIV 14-16, 25-28, 31-36, 47), где обобщаются предшествующие исторические сочинения (в частности, в нее целиком вошел рассказ Сократа Схоластика о начале епископского служения К.); дополнительно Никифор Каллист дает обзор сочинений К. (*Ibid. XIV 14*) и приводит его переписку со свт. Аттиком Копольским по поводу включения в диптихи свт. Иоанна Златоуста (*Ibid. XIV 26-27*).

Эпизод последних лет жизни К., характеризующий его как пастыря, сохранен в *Apophthegmata Patrum* (*Apophthegmata // PG. 65. Col. 160*).

Важное значение в наст. время придается ориентальным источникам, введенным в научный оборот в кон. XIX-XX в. Неск. памятников представляют особый интерес ввиду содержащихся в них дополнительных сведений о ранних годах жизни К.

(*Évieux. 1991. Р. 11-12*). К ним относятся «Хроника» копт. епископа и историка 2-й пол. VII в. Иоанна, еп. Никиуского (*Ioan. Nic. Chron.; CPG, N 7967*), к-рая сохранилась только в эфиоп. переводе 1601 г., выполненном с араб. перевода, в наст. время утраченного; «История

Александрийских патриархов» (на араб. языке) (Hist. Patr. Alex. 11-12 // РО. Т. 1. Fasc. 4. Р. 427-443); копто-араб. Синаксарь (XIII-XIV вв.) (SynAlex (Forget) // CSCO. Vol. 78 (Arab. Т. 12). Р. 72; Vol. 90 (Arab. Т. 13). Р. 199-201; SynAlex // РО. Т. 1. Fasc. 3. Р. 72; Т. 17. Fasc. 3. Р. 617-621). Сохранившаяся в сир. переводе апология Нестория «Книга Гераклида», написанная им в последние годы жизни, содержит историю несторианского спора. *Бар-Хадшабба*

Арбайя в «Церковной истории» дает подробное жизнеописание «блаженного» Нестория и с соответствующей интерпретацией излагает события, касающиеся его спора с К.

(*Barhabd.* Hist. eccl. 20-30 // РО. Т. 9. Fasc. 5. Р. 517-587).

Ранние годы (до 412)

Согласно Иоанну Никиускому (*Ioan. Nic. Chron.* 79. 11-12), К. род. в г. Махале, или Диудсья, - вероятно, Феодосий, место к-рого определяют на сев. окраине совр. г. Эль-Махалла-эль-Кубра (*Munier.* 1947), в центре дельты Нила, в 120 км на восток от Александрии. Дата рождения К. в точности неизвестна; полагают, что он род. между 375 и 380 гг. (*Évieux.* 1991. Р. 11), иногда уточняется - ок. 375 г. (*Ibid.* Р. 15. Not. 6) или ок. 378 г. (*Abel.* 1947. Р. 230. Not.).

62; Russell. 2000. Р. 4). Прп. Исидор Пелусиот и Феодорит Кирский называют К. племянником архиеп. Феофила Александрийского (*Isid. Pel. Ep. I* 310 // PG. 78. Col.

361; *Theodoret. Hist. eccl. V* 35); Сократ

Схоластик, Иоанн Никиуский и «История Александрийских патриархов» - сыном его сестры (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII* 7; *Ioan. Nic. Chron. 79. 1; Hist. Patr. Alex. 11* // РО. Т. 1.

Fasc. 4. Р. 427). Версия о том, что он был сыном

брата архиеп. Феофила, не выдерживает

критики (Лященко. 1913. С. 3. Примеч. 3). Об

отце К. ничего не известно, мать - родом из

Мемфиса, одного из оплотов егип. язычества.

Ее родители были христианами; они умерли

молодыми, оставив 2 детей: юного Феофила и

маленькую дочь. Феофил, вероятно, во время

гонения при имп. *Юлиане Отступнике* (361-

363) переселился из Мемфиса в Александрию и

определил там сестру на воспитание в жен.

мон-рь до замужества (*Ioan. Nic. Chron. 79. 1-*

11). В несколько противоречивом рассказе

еп. *Палладия* Еленопольского (*Pallad. Dial. de*

Vita Ioan. Chrysost. 6) обычно видят

свидетельство того, что Феофил, уже будучи

архиепископом, привлекал сестру к

неблаговидным делам, но вполне возможно, что

эти обвинения напрасны (*Évieux. 1991. Р. 12*).

Из зачитанного на Вселенском IV Соборе (Халкидонском) прошения племянника

К. Афанасия следует, что у К. было неск.

родных сестер (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). Р. 216, 218;

ДВС. Т. 2. С. 259-262; см.: *Hardy*. 1982. Р. 116).

Став архиепископом Александрии (384),

Феофил взял на себя заботы по воспитанию и

образованию племянника. К. прошел обычный

для выходца из состоятельной семьи в

Александрии курс светской школы. Его

позднейшие сочинения свидетельствуют о

высоком уровне полученного образования. В

трактате «Против Юлиана Отступника» К.

демонстрирует большую эрудицию

(см.: *Морескини*. 2011. С. 753). Ему были

известны античные классики: Гомер, Гесиод,

Еврипид; он

цитирует досократиков, Платона, Аристотеля

, Нумения Апамейского, Плотина, Порфирия и

др. языческих писателей и философов, древних

и современных ему. Эта эрудиция была

следствием не только чтения христ.

апологетической лит-ры, но и

непосредственного знакомства с

первоисточниками. Напр., он приводит цитаты

из Герметического корпуса афинской редакции

(см. *Герметизм; Шабуров*. 1989). Вероятно, К.

посещал уроки философа и математика

Ипатии, главы неоплатоников в Александрии, среди учеников к-рой были не только язычники, но и христиане. Вести К. в философский кружок Ипатии, где собиралась интеллектуальная элита Александрии, мог *Синесий Киренский* († 413), с 410 г. епископ Птолемаидский, близкий друг архиеп. Феофила и ученик Ипатии. Она могла заинтересовать К. сочинениями Плотина и Порфирия (*Boulnois.* 1994. Р. 187-188). К. был хорошо знаком с аристотелевской логикой, основой гуманитарного образования того времени («Категории» и «Топика» Аристотеля, «Введение к Категориям» Порфирия), и уверенно пользовался ею в богословских трактатах (*Siddals.* 1987; *Boulnois.* 1994. Р. 181-185, 189-209). Стиль и язык его сочинений указывают на превосходное владение риторикой (*Russell.* 2000. Р. 5). С. Уэссел утверждает, что победами на догматическом и церковно-политическом поприще К. был обязан мастерскому использованию тропов и фигур второй софистики (*Wessel.* 2004. Р. 302). Основой формирования личности К. были Свящ. Писание и Свящ. Предание. Большой авторитет и значение для него имели творения свт. Афанасия Великого. К. хорошо знал сочинения *Оригена*, *Евсевия* Кесарийского,

представителей Александрийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) в целом, а также труды каппадокийцев. Слова К., сказанные на Эфесском Соборе: «...мы с детства изучали Священное Писание и воспитаны под руководством православных и святых отцов» (АСО. Т. 1. Vol. 1(3). Р. 22; ДВС. Т. 1. С. 312), свидетельствуют, что христ. учение он воспринимал не только из книг, но и от живых наставников, в частности от архиеп. Феофила, к-рый «должен был иметь очень сильное влияние на нравственное и умственное развитие племянника» (*Durand.* 1964. Р. 9). Вероятно, в молодости К. посещал Александрийское огласительное уч-ще, где мог лично общаться с *Дидимом Слепцом* († ок. 398), сочинения которого использовал в трактатах. Этим «руководством православных и святых отцов» могло быть и участие в богослужениях и посещение соборий, где церковные наставники толковали Свящ. Писание и таинства веры (*Évieux.* 1991. Р. 13). Не исключено, что К. владел лат. языком - он был непосредственно знаком с толкованиями на Свящ. Писание блж. *Иеронима Стридонского*, друга семьи (*Durand.* 1964. Р. 14). К. не мог не знать копт. язык - в то время копт. элемент становился преобладающим в егип. Церкви. Из

коптов состояло большинство нитрийских иноков, среди к-рых К. неск. лет жил и на к-рых впосл. опирался в церковной деятельности; на коптском говорил его сподвижник архим. *Шенуте*. На духовное формирование К. оказал влияние прп. Исидор Пелусиот в качестве духовного наставника или родственника, свидетельством чему является свободный и властный тон адресованных К. писем прп. Исидора; в одном из них он напоминает К., что тот считает его своим «отцом» (*Isid. Pel. Ep. I 370 // PG. 78. Col. 392*). «История Александрийских патриархов» сообщает, что архиеп. Феофил отправил К. «в гору Нитрийскую, в пустыню святого Макария», где он провел 5 лет под рук. Серапиона Великого (Мудрого). Здесь К. выучил наизусть Свящ. Писание, чему способствовала его необыкновенная память (*Hist. Patr. Alex. 11 // РО. Т. 1. Fasc. 4. Р. 427-428*). Нередко это свидетельство отвергают (*Hardy. 1982. Р. 116; Russell. 2000. Р. 206*) как позднее и отмеченное «житийным» характером. Однако 5-летнее пребывание К. в пустыне более чем вероятно (*Évieux. 1991. Р. 14-15*). Завершение образования аскетической жизнью в мон-ре не было редкостью в то время, а сочинения К. свидетельствуют, что их автор прошел

серьезную монашескую школу (Лященко. 1913. С. 55, 58-60). Одно из писем прп. Исидора Пелусиота адресовано некоему Кириллу, проходящему монашескую жизнь в пустыне (*Isid. Pel. I 25 // PG. 68. Col. 198*). Достоверно считать К. адресатом этого письма невозможно: есть серьезные аргументы против отождествления этих лиц (Лященко. 1913. С. 56-57). Тем не менее, согласно надписанию письма в одном из латинских переводов собрания документов, относящихся к Эфесскому Собору, оно адресовано «архиепископу Александрии блаженнейшему Кириллу» (АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 9), что подкрепляет сообщение «Истории Александрийских патриархов». Косвенным подтверждением свидетельства «Истории Александрийских патриархов» является и решительная поддержка К. нитрийскими монахами в его конфликте с префектом Орестом в первые годы епископства. Молодой подвижник мог общаться с прп. Макарием Александрийским («Городским», † 394) (*Évieux. 1991. Р. 15*), и быть вхожим в кружок ученых иноков-«оригенистов» Евагрия Понтийского и «Долгих братьев» - архиеп. Феофил поддерживал с ними постоянные отношения (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7*) и

настоятельно предлагал епископство Евагрию, Аммонию Долгому и Диоскору. Прп. Исидор Пелусиот в письме «Кириллу» укоряет его за то, что он «возвращается к частным своим заботам, мятется в пустыне, тревожится в уединении». Если согласиться, что это письмо адресовано К., помимо внутренней брани у него могли быть и внешние тревоги: воспитанному на строго правосл. богословии свт. Афанасия К. должны были быть чужды распространенные среди егип. монашества заблуждения - как евагрианский оригенизм, так и антропоморфные представления «простецов» о Боге. Позднее в сочинениях он критиковал и Оригена, и антропоморфитов. Ф. М. Абель в хронологии ранних лет жизни К. (Abel. 1947. Р. 230. Not. 62) относит его пребывание в пустыне к 398-402 гг. Но, вероятнее, К. вернулся в Александрию не позднее нач. 399 г., т. е. начала гонений нитрийских оригенистов архиеп. Феофилом (Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7), так что время его анахоретства приходится на 394-399 гг. (Évieux. 1991. Р. 17). Согласно «Истории Александрийских патриархов», архиеп. Феофил, отзовав К. из пустыни, сделал его своим келейником. Молодой К. отличался мудростью, благонравием и скромностью, пребывал в постоянном

богомыслии и изучении святоотеческих писаний (Hist. Patr. Alex. 11 // РО. Т. 1. Fasc. 4. Р. 427-428). Иоанн Никиуский сообщает о возведении К. во чтеца и о его диаконской хиротонии (*Ioan. Nic. Chron.* 79. 13-15), а коптоАраб. Синаксарь добавляет, что архиеп. Феофил поручал ему публично объяснять Свящ. Писание (SynAlex (Forget) // CSCO. 78 (Arab. Т. 12). Р. 72; Ibid. 90 (Arab. Т. 13). Р. 199). Нет сомнений, что за мн. годы вблизи архиеп. Феофила К. должен был получить значительный опыт, необходимый для управления обширной Церковью (Russell. 2000. Р. 6). В 403 г. К. присутствовал вместе с архиеп. Феофилом на Соборе «при Дубе», осудившем свт. Иоанна Златоуста. Об этом К. упоминает в одном из позднейших писем (*Cyr. Alex. Ep. 33. 4* // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 148).

Первый период епископства (412-428)

15 окт. 412 г. архиеп. Феофил скончался. Избрание нового предстоятеля сопровождалось волнениями. Одним из претендентов был архидиак. Тимофеий, к-рого поддержал военачальник Абунданций, но предпочтение было отдано К., и он был возведен на престол уже на 3-й день, 18 окт. 412 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 7*). Сократ с горечью отмечает, что

новый епископ начал свою деятельность с гонения на новациан, в то время как их не трогал предшественник К. и к ним было терпимое отношение в других местах, напр. в К-поле, где в июне 383 г. имп. Феодосий Великий разрешил новацианам, как разделяющим веру в единосущие Сына, проводить богослужебные собрания (*Ibid.* V 10; см.: *Wessel.* 2004. Р. 19). После избрания К. «тотчас же запер бывшие в Александрии новацианские церкви и взял всю их священную утварь, а епископа их Феопемпта лишил всего, что он имел» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 7) - в сущности поступил так же, как за неск. лет до того свт. Иоанн Златоуст в М. Азии (*Ibid.* VI 11). В борьбе с язычеством К. выступил прямым продолжателем архиеп. Феофила, правление которого было отмечено массовым закрытием языческих храмов (*Wessel.* 2004. Р. 48-49). После разрушения архиеп. Феофилом храма Сераписа в Александрии важным центром языческого культа оставалось древнее капище Исиды Врачевательницы в Минуфе (Менутисе) близ Канопа, в 20 км от Александрии, в устье Нила, привлекавшее ложными чудесами и предсказаниями. К. очистил это капище и торжественно перенес сюда мощи св. бессеребренников Кира и Иоанна, положив их в

устроенной на месте бывш. языческого храма церкви, что вызвало приток паломников, жаждавших исцелений. Сохранились фрагменты 3 проповедей, сказанных К. по этому поводу (*Cyr. Alex. Hom. div. 18*). Обычно это деяние относят к 28 июня 414 г. (*Wessel.* 2000. Р. 50), но встречается и более поздняя датировка: 427-428 гг. (*McGuckin.* 1995. Р. 18).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы в Атени, Грузия. Кон. XI в.

По оценке Сократа, период правления архиеп. Феофила был отмечен ростом гражданских полномочий Александрийского предстоятеля. «Александрийское епископство выступило за пределы священнического сана и начало самовластно распоряжаться делами» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 7*); епископы «отнимали много власти у поставленных от царя

начальников», что вызывало крайнее недовольство местной администрации, в особенности когда К. простер «надзор и на распоряжения» египетского префекта Ореста (*Ibid. VII 13*), в ведении которого находились провинции Н. Египта (*Rougé. 1987. Р. 339*). Орест искал всякий удобный случай для демонстрации своей власти. Таковым оказался конфликт между христ. и иудейским населением Александрии, который вырос из противостояния любителей театральных зрелищ. Присутствовавший на представлении плясунов Иеракс, почитатель К., был обвинен иудейской стороной как зчинщик очередного инцидента и по приказу префекта показательно избит охраной (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*). На следующий день К. позвал к себе знатнейших иудеев и попытался снять напряжение между 2 общинами города. Вероятно, от увещаний он перешел к угрозам (*Ibidem*). Однако беспорядки не прекращались. После устроенной иудеями ночной провокации, сопровождавшейся массовой резней христиан, К. «с великим множеством народа идет к иудейским синагогам... и синагоги у них отнимает, а самих изгоняет из города, имущество же их отдает народу на разграбление» (*Ibidem*). Самосуд в отношении

иудеев противоречил постановлениям императора (*Rougé*. 1987. Р. 340. Not. 3). Самая многочисленная и влиятельная на Востоке Александрийская иудейская диаспора играла ведущую роль в экономике региона; согласно Сократу Схоластику, Орест скорбел, что такой великий город неожиданно лишился множества жителей. Сначала префект, а потом и К. направили по этому случаю жалобы императору (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*). Впрочем, по утверждению Иоанна Никиусского, были изгнаны только виновные в убийствах, а не вся иудейская община (*Ioan. Nic. Chron. 84. 99*), да и Сократ косвенно дает понять, что даже видные иудеи оставались в Александрии и после этих событий (*Wessel*. 2004. Р. 36). К., побуждаемый Александрийским народом, посыпал к Оресту людей с предложением дружбы, но Орест отверг ее (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*).

Следующим эпизодом, приведшим к еще большему противостоянию К. и префекта, было вмешательство нитрийских монахов, которые «решили сражаться за Кирилла». В числе почти 500 чел. они пришли в город и, остановив колесницу префекта на одной из улиц, поносили его оскорбительными словами. Один из них, по имени Аммоний, бросил в Ореста

камень и разбил ему голову; телохранители префекта разбежались от страха. Подоспевшие жители Александрии обратили монахов в бегство, а инока Аммония «схватили и представили префекту, который, на основании законов, всенародно подверг его наказанию и дотоле мучил, пока тот не умер». К. объявил убитого страдальцем за веру и положил его тело в одной из церквей, дабы его почитали как мученика. Но даже не все христиане одобрили такую ревность, «ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство»; со временем К. «привел это дело в забвение» (*Ibid.* VII 14).

Однако др. трагическое событие положило конец вражде К. с префектом. В марте 415 г. (*Rougé*. 1987. Р. 342; *Russell*. 2000. Р. 9), Великим постом, «в четвертый год епископства Кирилла» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 15), произошло убийство Ипатии. Она «очень часто беседовала с Орестом», и «ее обращение с ним подало повод к клевете, будто бы она не дозволяла Оресту войти в дружбу с Кириллом» (*Ibidem*). Вероятно, ее также считали вдохновительницей адм. мер в пользу религ. терпимости. «Посему люди с горячими головами под начальством некоего Петра однажды сговорились и подстерегли эту женщину. Когда

она возвращалась откуда-то домой, они стащили ее с носилок и привлекли к церкви, называемой Кесарион, потом, обнажив ее, умертвили черепками», а тело отволокли в городской квартал Кинарон близ соборной площади и там сожгли. Это событие навлекло «немалый позор» (οὐ μικρὸν μῶμον) на К. и на Александрийскую Церковь (*Ibidem*). Такой поступок христиан неизбежно служил к обвинению всей церковной общины, не исключая ее предстоятеля, но это не дает никаких оснований видеть в К. виновника убийства. По прямому смыслу рассказа Сократа Схоластика таковым был некий лидер, возглавивший возбужденную толпу (*Wickham.* 1983. Р. XVI; *McGuckin.* 1994. Р. 14). Иоанн Никиуский готов даже оправдать это злодеяние: Петр и его сообщники убили язычничу Ипатию за то, что она посредством «волшебства» и «сатанинского искусства» отвращала многих от веры и подчинила своему влиянию Ореста; зачинщика расправы он называет «судейским служащим» (*Ioan. Nic. Chron.* 84. 87-88, 100-102). Среди христ. писателей такое отношение к убитой скорее исключение. Синесий Киренский, уже став епископом, продолжал с неизменным благоговением относиться к Ипатии, а в его

письмах находят косвенное свидетельство того, что с Ипатией был дружен и архиеп. Феофил (*Wessel.* 2004. Р. 54). В корпусе писем К. сохранилось неподлинное письмо к нему Ипатии на лат. языке (*Cyr. Alex. Ep. 88 // ACO.* T. 1. Vol. 4. Р. 240), в к-ром она высказывала желание стать христианкой, но упрекала К. за чрезмерную строгость к Несторию (что является очевидным анахронизмом); христианство Ипатии не подтверждается древними источниками. Церковные авторы высказывают уважение к Ипатии и сожалеют о ее убийстве. Так, свт. Димитрий Ростовский называл ее «благоверной и добродетельной» и даже писал, что она «любве ради Христовы соблюдаше девство свое» (Житие иже во святых отца нашего Кирилла архиепископа Александрийского // [Димитрий Ростовский, свт.]. Книга житий святых 4-я: Июнь - август. К., 17645. Л. 57).

В «Кодексе Феодосия» сохранились указы от 29 сент. и 5 окт. 416 г. на имя префекта вост. претории Монаксия (СTh. 12. 12. 15; 16. 2. 42; см.: *Rougé.* 1987. Р. 341-345). Из них следует, что в Александрии произошли беспорядки, источником к-рых была коллегия *параваланов* (низшие церковные служители, занятые уходом за больными и

погребением умерших). Для постоянного контроля над ними архиепископу предписывалось не покидать города, а их число сокращалось до 500 при обязательной регистрации у местного префекта. Если эти события были связаны с гибелью Ипатии, то, возможно, К. во время убийства в городе не было, а его единственная вина заключалась в том, что он не сразу нашел способы обуздить буйную паству, тогда как жители Александрии, по отзыву Сократа и самого К. (*Cyr. Alex.* Hom. pasch. 7. 2 // PG. 77. Col. 544), были особенно склонны к волнениям и смутам.

«Александрийская чернь любит возмущения больше всякой другой черни и, когда находит повод, устремляется к нестерпимым злодействам, ибо без крови не успокаивается от волнения» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 13). «Судьи вступают в этот город со страхом и трепетом, боясь суда народного, ибо в погрешающих судей не колеблясь бросают огонь и камни» (*Expositio totius mundi et gentium.* 37 // SC. 124. P. 174). 3 февр. 418 г. вышел новый указ (CTh. 16. 2. 43), согласно которому число параваланов увеличивалось до 600 при восстановлении над ними полной юрисдикции К.- свидетельство того, что репутация К. перед имперским судом была полностью

восстановлена (*McGuckin.* 1994. Р. 15). В совокупности эти указы являются подтверждением непричастности К. к убийству Ипатии, поскольку никакого обвинения в происшедших беспорядках лично К. не выдвигалось (*Лященко.* 1913. С. 161-162; *Wessel.* 2004. Р. 57).

В VI в. враждебный к христианству неоплатоник Дамасский в «Философской истории» обвинил в происшедшем К., к-рый будто бы позавидовал широкой популярности Ипатии и ее влиянию на знатных граждан Александрии и подвиг толпу на убийство (*Damascius. Vita Isidori. Fragm.* 102). С эпохи Просвещения, с ростом антиклерикальных настроений К. неоднократно инкриминировали подстрекательство клира к этому злодейству. Ирл. философ Дж. Толанд (1670-1722) использовал это убийство для написания антикатолич. трактата «Ипатия» (*Toland J. Hypatia // Tetradymus.* L., 1720. Р. 103-136). Эта научнообразная мистификация, укоренившаяся в лит-ре начиная с романа Ч. Кингсли (*Kingsley Ch. Hypatia or New Foes with an Old Face.* L., 1853), а затем воплотившаяся в кинематографе, не была поддержана серьезными исследователями ни в XIX в. (*Kopallik.* 1881), ни позднее (*Wessel.* 2004). По

замечанию Ж. М. де Дюрана, «мы не обязаны верить, что епископ вооружил убийц Ипатии» (*Durand.* 1964. Р. 11). Иногда видят косвенную вину К. в том, что его противостояние с префектом создало напряженную атмосферу в городе с неспокойным населением (*Rougé.* 1990. Р. 500). Однако Сократ называет инициатором конфликта не его, но Ореста, в то время как К. неоднократно искал мира с ним. Др. предположение, что К. намеренно не препятствовал убийству Ипатии, будучи объективно в нем заинтересован, и постарался придать его забвению взятками (*Wider K. Women Philosophers of the Ancient Greek World // Hypatia: A J. of Feminist Philosophy.* Edwardsville (Ill.), 1986. Т. 1. Р. 57), исходит из заведомо негативной оценки К. и ни на чем не основано (*Wessel.* 2004. Р. 46-47. Not. 106). Тем более не находит исторического и документального подтверждения версия, что он спровоцировал убийство Ипатии. Ни Сократ, ни оппоненты К. на Эфесском Соборе не обвиняют его в этом преступлении. Описываемые Сократом события охватывают сравнительно небольшой отрезок времени (412-415), тогда как остальные годы жизни К. до несторианского спора прошли преимущественно в обычных епископских

трудах. Существовала переписка между ним и блж. Августином по поводу ереси Пелагия, что явствует из единственного сохранившегося послания блж. Августина К., датированного 417 г. (*Aug. Ep. 4* // Idem. Epistulae nuper in lucem prolatae / Ed. J. Divjak. W., 1981. P. 26-29.* (CSEL; 88); рус. пер.: Ткачев. 2010. С. 56-59). Блж. Августин благодариł К. за присланные ему акты Собора, состоявшегося в 415 г. в Палестине и оправдавшего Пелагия, и просил его внимательно отнестись к живущим на Востоке латинянам, к-рые могут легко впасть в пелагианство. Вероятно, в то время отношение к пелагианам у К. было снисходительным, поскольку некий зап. еп. Евсевий в 418 г. в письме К. (CSEL. 35. Р. 113-115) отмечал, что тот принял в общение пелагиан, осужденных и в Риме, и в вост. Церквях (Ткачев. 2010. С. 48-51). В 418 г. по просьбе африкан. епископов - участников Карфагенского Собора К. выслал им акты Никейского Собора и сообщил день ближайшей Пасхи (*Cyr. Alex. Ep. 85*). В отношении свт. Иоанна Златоуста К. имел пристрастное суждение под влиянием своего дяди и Собора «при Дубе», будучи по неведению увлечен возведенными на свт. Иоанна клеветами. Когда в 417 г. свт. Аттик К-польский вписал имя свт. Иоанна в диптихи

(*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 25), он письменно обратился к К., увещая поступить так же. К. в ответ решительно возразил против внесения в диптихи того, кто лишен священства «собором епископов» (*Cyr. Alex. Ep.* 75-76 // *Schwartz.* 1927. S. 23-28). В 418 или 419 г. он последовал предложению свт. Аттика, возможно по настоянию Рима (*Évieux.* 1991. P. 68). По рассказу Георгия Кедрина (*Cedrenus G. Comp. hist.* T. 1. P. 575-576), который повторяет Никифор Каллист (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XIV 28 // *PG.* 146. Col. 1152), К. был окончательно вразумлен явлением Богородицы в сопровождении сонма святых, в т. ч. свт. Иоанна Златоуста. Устрашенный видением, К. раскаялся, совершил торжественное богослужение в память святого и вписал его имя в церковные книги. Иоанн Никиуский утверждал, что К. с радостью пошел на это, потому что почитал свт. Иоанна Златоуста великим учителем (*Ioan. Nic. Chron.* 84. 42-43). Позднее К. цитировал сочинения свт. Иоанна Златоуста наравне с творениями др. отцов (*Cyr. Alex. Or. ad Arc.* // *ACO.* T. 1. Vol. 1(5). P. 67), на что ему указывал и Несторий: «Я умалчиваю об Иоанне, которого ты почитаешь теперь даже против воли» (*Nest. Serm.* 18 // *Ibid. Vol.* 5(1). P. 40).

Ежегодно, по обычаю Александрийских предстоятелей, К. писал «Пасхальные послания», в к-рых проявилась его ревность к исправлению нравов, искоренению заблуждений и назиданию паствы. К 1-й половине епископства К. относится большинство его сохранившихся творений (многие экзегетические и крупные триадологические трактаты).

Второй период епископства (429-444)



Свт. Кирилл Александрийский. Икона. XVII в.
(Византийский музей, Афины)

I. Начало несторианского спора (429-431). 10 апр. 428 г. Несторий, приглашенный из Антиохии имп. Феодосием II, был возведен на К-польскую кафедру. В ответ на проповедуемое им в столице учение возникла богословская полемика, ставшая началом «вселенского соблазна». По свидетельству самого Нестория, летом 428 г. 2 группы клириков предложили

ему разрешить их спор об именовании Св. Девы. Одни настаивали на имени Богородица (*θεοτόκος*), другие - человекородица, взаимно обвиняя друг друга в ереси. Несторий в ответ указал, что оба имени недостаточны и допускают ложные выводы; Мария «в строгом смысле» не была Матерью Бога, и намного точнее именовать Ее Христородицей (*Nest. Ep. ad Ioan. Antioch.* // АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 5). Вероятно, в нояб. 428 г. (*Russell. 2000. P. 33*) приближенный к Несторию пресв. Анастасий, прибывший с ним из Антиохии, публично проповедуя в его присутствии, заявил о недопустимости называть Марию Богородицей, что вызвало в Церкви «смятение». В кон. 428 и в нач. 429 г. Несторий, желая разъяснить слова пресв. Анастасия, обратился к пастве с рядом проповедей, где настойчиво отвергал имя Богородица (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 32*). После этого мн. клирики, а также покровительствуемые имп. св. Пульхерией монашествующие прекратили общение с Несторием, обвиняя его в ереси Павла Самосатского (*McGuckin. 1995. Р. 31-33*). Среди противников Нестория выступили духовник св. Пульхерии архим. Ипатий Халкидонский, свт. Прокл, буд. архиеп. К-польский, в то время нареченный еп.

Кизический, и адвокат Евсевий, буд. еп. Дорилейский. Свт. Прокл 26 дек. 428 г., на 2-й день после Рождества, или, как полагает Э. Шварц (ACO. T. 1. Vol. 1(8). P. 7), на Благовещение, 25 марта 430 г., произнес в присутствии Нестория проповедь в похвалу Богородице (*Proclus CP.* Hom. 1 // *Ibid. Vol. 1(1).* P. 103-107; ДВС. Т. 1. С. 137-142), а Евсевий весной 429 г. инициировал распространение в столице «свидетельства константинопольского клира» (*Eusebius Dorylaeus. Contestatio* // *Ibid. P. 101-102;* Там же. С. 156-157), где фрагменты проповедей Нестория ставились в параллель с выдержками из сочинений Павла Самосатского. В кон. 429 г. Несторий пригласил единомысленного ему еп. Дорофея Маркианопольского, который, очевидно с его полного согласия, произнес за богослужением: «Кто назовет Марию Богородицей - тому анафема» - к шумному негодованию собравшегося народа (*Cyr. Alex. Ep. 8, 11, 14* // *Ibid. P. 98, 109; Ibid. Vol. 1(5). P. 11;* Там же. С. 151, 158, 183). В отношении противников Несторий действовал все решительнее, подвергая несогласных с ним клириков и монахов прещениям и даже телесным наказаниям и тюремному заключению, о чем они свидетельствовали в ходатайстве на имя

императора (*Basilus Constantinopolitanus. Libellus ad imperatores //* Ibid. Vol. 1(5). P. 7-9; Там же. С. 205-207). К. включился в спор с нач. 429 г. Высказанное Несторием и впосл. поддержанное нек-рыми учеными (*Schwartz. 1928*) суждение, будто К. лишь воспользовался возникшей богословской полемикой в церковно-политическом противостоянии с К-польским архиепископом, лишено серьезных оснований. Единственная причина выступления К.- его пастырская обеспокоенность ввиду новой ереси. Он и ранее последовательно опровергал дуалистическую христологию; по его мнению, Несторий, отказываясь приписывать Слову Божию рождение от Девы и смерть на Кресте, разрушал единство воплощенного Слова и ниспровергал церковное учение о спасении, что было в его глазах нестерпимым богохульством (*Durand. 1964. P. 19-20;* ср.: *Russell. 2000. P. 215-216; Wessel. 2004. P. 32; Loon. 2009. P. 244-245*). К. был хорошо осведомлен о событиях в столице через своих представителей. Уже 17-е «Пасхальное послание», составленное в кон. 428 г., отражало начавшуюся богословскую полемику. Но К. ничего не говорит здесь о том, что побудило его дать подробную критику христологического дуализма, и сама эта

критика изложена в общих чертах; имя Богородица в послании не употреблено, хотя Св. Дева подчеркнуто именуется Богоматерью (Μήτηρ Θεοῦ). Споры в егип. мон-рях, вызванные появлением там проповедей Нестория, о к-рых К. узнал от прибывших по случаю Пасхи в Александрию представителей этих мон-рей, подвигли его к решительным действиям. Ранней весной 429 г. он написал обширное послание «К монахам Египта» (*Cyr. Alex. Ep. 1*), отражающее непосредственное знакомство К. с сочинениями Нестория, хотя его имя здесь не упомянуто. Послание посвящено защите имени Богородица. Списки послания были направлены в К-поль. По словам К., «многие сановники» письменно благодарили его за пользу, которую оно им принесло, в то время как Несторий был весьма раздосадован его распространением в столице (Ер. 11. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 11; ДВС. Т. 1. С. 159). По его поручению (*McGuckin. 1995. Р. 34*) были написаны сочинения против этого письма, где, в частности, опровергалось будто бы свойственное К. учение о подверженности страданиям божественной природы Христа (*Cyr. Alex. Ep. 10. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 110; ДВС. Т. 1. С. 153*). Кроме того, Несторий принял к рассмотрению жалобу на К. неких

александрийцев, стремясь обвинить его в канонических преступлениях. Также он начал разбирать дело неск. зап. епископов, осужденных за пелагианство и искавших заступничества в К-поле. В 429-430 гг. он неоднократно писал Римскому еп.

св. *Келестину I*, запрашивая сведения о них; одновременно Несторий излагал свою версию спора об имени Богородица и обвинял противников в арианстве и аполлинарианстве (*Nest. Ep. 1 ad Coelestin. // Ibid. Vol. 2. P. 12-14; Idem. Ep. 2 ad Coelestin. // Ibid. P. 14-15;*

Там же. С. 163-166). К этим письмам он прилагал свои «книги», или «толкования».

Вмешательство Нестория в дело пелагиан вызвало к нему в Риме сильную настороженность и отвечать ему не спешили (*McGuckin. 1994. P. 35-36*).

Оппозиционные по отношению к Несторию к-польские клирики выслали на одобрение К. проект ходатайства на имя императора с обвинениями против Нестория, однако К. счел несвоевременным подавать его и просил подождать, пока он сам «напишет послания, какие нужно и кому нужно» (*Cyr. Alex. Ep. 10. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 110; ДВС. Т. 1. С. 153*). Непосредственным поводом для его личного обращения к Несторию стало письмо

свт. Келестина, к-рый просил К. сообщить ему об учении Нестория. В июле - авг. 429 г. (Болотов. Лекции. С. 175) К. написал 1-е из 3 посланий Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 2*). Отвечая на неудовольствие того, К. указал, что причина возникшей смуты не послание «К монахам Египта», но проповеди самого Нестория; К. считал своей пастырской обязанностью противостоять учению, к-рое делает Христа «орудием Божества» и «богоносным человеком» и к-рое дошло уже до вверенных ему монастырей; он просил Нестория «назвать Св. Деву Богородицей» и тем самым прекратить соблазн. Несторий удостоил его лишь кратким пренебрежительным ответом, ничего не говоря по существу дела (*Nest. Ep. 1 ad Cyr. Alex. //* АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 25; ДВС. Т. 1. С. 144). В февр. 430 г. К. написал 2-е послание Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 4*), важнейшее в догматическом отношении. Отметив, что александрийцы, чью жалобу на К. принял Несторий, - люди негодные и осуждены вполне справедливо, он подробно раскрыл церковное учение о Богооплощении и настойчиво увещевал Нестория отречься от неправых мыслей. Прп. Феофан Исповедник сообщает (424), что Несторий «ответил ему ругательствами и богохульством» (*Theoph. Chron. Vol. 1. P. 89*; рус. пер.):

Летопись... С. 70). Ответное письмо Нестория от 15 июня 430 г. (*Nest. Ep. 2 ad Cyr. Alex // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 29-32; ДВС. Т. 1. С. 147-150*) вежливо лишь по форме: преисполненный чувства оскорбленного достоинства Несторий отвечал с большим раздражением и сарказмом. При этом он излагал собственное учение, настаивая на разделении двух природ во Христе и утверждая, что «вернейшее наименование Св. Девы должно быть не Богородица, а Христородица». В конце письма содержится скрытая угроза: он утверждает, что противящиеся ему столичные клирики и монахи осуждены его синодальным судом за «манихейство», и дает понять, что император на его стороне (*McGuckin. 1994. Р. 38*). Если до этого К. подчеркнуто выражал неуверенность, высказаны ли распространяемые от лица Нестория поучения им самим или кем-то другим (*Cyr. Alex. Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 24; ДВС. Т. 1. С. 142*), и говорил о своем желании, чтобы Несторий имел «добroe имя» и «доказал, что распространенные некоторыми новые мнения приписываются ему по клевете» (*Ep. 9 // Ibid. Р. 108; Там же. С. 152*), оставляя ему возможность сравнительно безболезненно отказаться от них, то ставшее теперь

очевидным упорство Нестория и его угрозы вынудили К. начать кампанию против него. Весной - летом 430 г. появились его большой антинесторианский трактат «Против богохульств Нестория» и 3 послания-трактата «О правой вере» к членам имп. семьи, где, не называя Нестория по имени, К. опровергает его лжеучение. Реакция имп. Феодосия II была для К. неблагоприятной. При дворе не хотели нарушения церковного мира, и столкновение 2 высших иерархов было встречено с огорчением. В позднейшем (кон. 430) послании на имя К. имп. Феодосий, очевидно под влиянием Нестория, обвинял его как виновника церковной смуты; в том, что были написаны отдельные и различные по содержанию послания разным лицам имп. семьи, он заподозрил желание К. «произвести разномыслие» между ними (*Sacra ad Cyrillum // Ibid. P. 73-74; Там же. С. 208-209*).)

В поисках союзников среди высших церковных иерархов летом 430 г. К. написал старейшему и уважаемому на Востоке еп. Акасию Верийскому (*Cyr. Alex. Ep. 14 // Ibid. P. 98-99; Там же. С. 182-184*), к-рый был другом архиеп. Феофила и с к-рым К. встречался на Соборе «при Дубе». Еп. Акаций,

хотя и высказал в ответ сочувствие пастырской беспокоенности К., а также передал его послание главе епископов Сирии архиеп. Иоанну I Антиохийскому, однако указал, что многие не считают учение Нестория еретическим, и призвал К. действовать сдержанно и благоразумно (*Acacius. Ep. ad Cyrilum // Ibid. P. 99-100; Там же. С. 184-185*), уклонившись от содействия ему (*McGuckin. 1994. P. 42; Russell. 2000. P. 37*). Тогда же или ранее К. послал диак. Посидония в Рим с письмом к свт. Келестину (*Cyr. Alex. Ep. 11*), где официально известил его о новой ереси и просил дать письменное суждение о возможности прервать церковное общение с Несторием. К письму прилагалась «памятная записка» диак. Посидонию, где в сжатом виде изложены заблуждения Нестория, сборник его проповедей и полемические сочинения К. Все документы были сопровождены лат. переводом. Между свт. Келестином и К. установилось полное единодушие. Полученные материалы были переданы на рассмотрение прп. Иоанну Кассиану Римлянину, на тот момент пресвитеру в Массилии (ныне Марсель), поскольку он прежде подвизался отшельником в Египте и ориентировался в догматических тонкостях вост. Церкви. По просьбе рим. архидаак. Льва

(впосл. папа св. Лев I Великий) он изучил тексты Нестория и представил их опровержение в 7 книгах «О воплощении Господа». Вердикт Римского епископа был крайне суров. 11 авг. 430 г. в Риме состоялся Собор, к-рый осудил ересь Нестория. В письме к нему свт. Келестин сообщал, что под страхом отлучения «от всякого общения с кафолической Церковью» Несторию дается 10 дней (со дня получения приговора), чтобы отречься от нечестия, снять прещения с отлученных им клириков и мирян и начать «учить о Христе Боге нашем так, как верует римская, Александрийская и вся вселенская Церковь». Кроме того, Несторию был сделан жесткий выговор за покровительство пелагианам (*Coelestin. Ep. 13 // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 11-12; ДВС. Т. 1. С. 171-172*). Полномочия на исполнение постановлений Римского Собора свт. Келестин передал К.: «Итак, ты, приняв на себя подобающую власть и заступив наше место с усвоенной ему властью, приведи в исполнение с непреклонной твердостью этот приговор» (*Idem. Ep. 9 // Ibid. P. 6*). О принятом решении были письменно извещены жители К- поля и неск. вост. епископов - Иоанн Антиохийский, Иувеналий Иерусалимский и находившиеся в то время в юрисдикции Рима

епископы Македонии, Руф Фессалоникийский и Флавиан Филиппийский.

К. также от себя лично написал архиепископам Иоанну Антиохийскому и Иувеналию

Иерусалимскому (*Cyr. Alex. Ep. 13, 16 // ACO.*

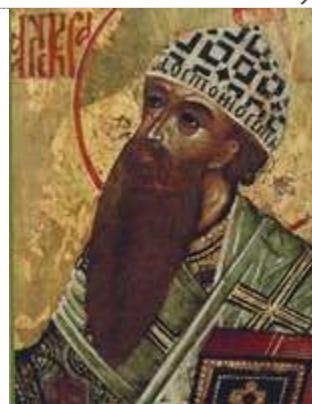
Т. 1. Vol. 1(1). Р. 92-93, 96-98; ДВС. Т. 1. С. 181-182, 186-187), сообщая о решениях Римского Собора и о своем намерении следовать им.

Архиеп. Иоанн Антиохийский, давний друг Нестория, советовал тому пойти на уступки и не отвергать имени Богородица, которое употребляли мн. св. отцы (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Nestorium // Ibid. P. 93-96;*

Там же. С. 187-191). Несторий выражал готовность признать (с оговорками) имя Богородица, но ввиду всего сказанного и сделанного им одного этого было недостаточно для прекращения спора. После получения, по-видимому, благоприятных отзывов от вост.

епископов К. в окт. или нояб. 430 г. созвал в Александрии Собор, результатом к-рого стало изложенное в ультимативной форме его 3-е послание Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 17*) с приложенными к нему 12 «главами»-анафематизмами, направленными против основных пунктов учения Нестория. Под угрозой отлучения Несторию предлагалось «письменно и с клятвой» признать эти

анафематизмы. Поскольку К. обращался к Несторию с увещаниями дважды, это обращение, теперь уже и от имени Римского епископа, являлось 3-м предупреждением канонического характера. Помимо 3-го послания Несторию К. написал народу, клиру и монахам К-поля (Ер. 18, 19 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 113-114; Ibid. Vol. 1(5). Р. 12-13; ДВС. Т. 1. С. 199-201), высказывая поддержку, извещая об осуждении Нестория и прося извинить свою «медлительность», которая была продиктована желанием дождаться покаяния Нестория. 30 нояб. 430 г. прибывшая в К-поль Александрийская делегация вручила Несторию документы, содержащие решения Римского и Александрийского Соборов (Wickham. 1983. Р. 13. Not. 1; Russell. 2000. Р. 39, 216).



Свт. Кирилл Александрийский. Фрагмент Царских врат. Сер. XVII в. (ЯГИАХМЗ)

19 нояб. вышел имп. указ о назначении Вселенского Собора в Эфесе «в самый день св. Пятидесятницы», т. е. 7 июня 431 г. (*Sacra ad Cyrillum et metropolitas qua synodus Ephesum convocatur* // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 114-116; ДВС. Т. 1. С. 210-211), о чем ходатайствовали перед императором и оппозиционные Несторию монашествующие, и сам Несторий, к-рый рассчитывал на его проведение в К-поле. Имп. Феодосий какое-то время медлил, но масштабы церковного противостояния заставили его принять решение. Вероятно, по настоянию имп. св. Пульхерии (*McGuckin.* 1994. Р. 41; *Russell.* 2000. Р. 38) местом Собора была избрана не столица, но Эфес, как удобный приморский город с необходимым снабжением (*Sacra per Ioannem comitem sacrarum largitionum destinata* // АСО. Т. 1. Vol. 1(3). Р. 31), равно удаленный от К-поля и Александрии. Несторий категорически отказался признать анафематизмы К. Он произнес 2 проповеди (*Nest. Serm. 18* // *Ibid. Vol. 5(1).* Р. 39-45; *Idem. Serm. 19* // *Ibid. Р. 45-46*), в к-рых жаловался на гонение, воздвигнутое на него «неким египтянином», отождествлял свое дело с неправедным гонением на свт. Иоанна Златоуста и обвинял К. в клевете. По словам Нестория, сам он не против имени Богородица,

если только не понимать его в том значении, в каком употребляли его Арий и Аполлинарий. Св. Дева, родившая Христа,- Христородица, но Она же «человекородица», как родившая истинного человека, и Богородица в силу того, что Рожденный от Нее соединился с Богом. Сходные мысли Несторий высказывал в письме архиеп. Иоанну Антиохийскому и в 3-м послании свт. Келестину, уверяя также, будто К. вступил в спор об имени Богородица только для того, чтобы уйти от ответственности за собственные канонические преступления (*Idem. Ep. 3 ad Coelestin. // Ibid. P. 182.*).

Известные под именем Нестория 12 анафематизмов, противоположных анафематизмам К. (ДВС. Т. 1. С. 202-204), несмотря на важное свидетельство его современника *Мария Меркатора*, к-рый перевел их на лат. язык и составил на них опровержение (АСО. Т. 1. Vol. 5(1). Р. 71-79), в наст. время считаются не принадлежащими ему (CPG, N 5761). Анафематизмы К., пересланные Несторием архиеп. Иоанну Антиохийскому, вызвали возмущение сирийцев, к-рые и прежде мало сочувствовали борьбе К. против выходца из Антиохии.

Полемический акцент на единстве Христа и ряд употребленных здесь выражений («единство

по ипостаси», «природное единство») были объявлены ими возобновлением ереси Аполлинария, и они дружно встали на сторону Нестория. Архиеп. Иоанн Антиохийский поручил рассмотреть анафематизмы К. видным богословам своей Церкви, епископам Андрею Самосатскому и Феодориту Кирскому. Оба ответа были отрицательными. Весной 431 г., во время подготовки к Вселенскому Собору, К. составлял опровержения на написанные ими полемические трактаты против его 12 анафематизмов (*Cyr. Alex. Apol. contr. Orient.; Idem. Apol. contr. Theodoret.*).

II. Эфесский Собор (июнь - окт. 431). Первым в Эфес в нач. июня прибыл Несторий (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 34*) с 16 епископами и военным эскортом под командованием своего друга комита Иринея. Представителем императора в Эфесе был комит Кандидиан, в задачу к-рого входило следить за соблюдением порядка, не вмешиваясь в прения о вере (*Imperatorum scriptum ad synodum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). Р. 120-121; ДВС. Т. 1. С. 213-214*). К. с 50 епископами Египта и монахами, в т. ч. с почти столетним архим. Шенуте, достиг Эфеса несколько позднее, незадолго до Пятидесятницы. Сообщения о значительной военной силе, привезенной К., о торжественном

вступлении его свиты в Эфес, о ее воинственном настроении, о кораблях, нагруженных егип. богатствами для подкупа епископов основаны на донесениях противников К. и не заслуживают доверия (Лященко. 1913. С. 328-329). Они опровергаются хотя бы тем, с какой легкостью мирские сторонники Нестория блокировали внешнее сообщение К. во время Собора (McGuckin. 1994. Р. 56). Все жалобы противников на его «незаконные» действия были позднее рассмотрены присланым от императора комитом Иоанном и признаны клеветой (*Cyr. Alex. Ep. 27 // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 50-51; ДВС. Т. 1. С. 388*). 12 июня, через 5 дней после Пятидесятницы, прибыл свт. Иувеналий Иерусалимский с епископами Палестины. В распоряжении архиеп. **Мемнона** Эфесского, единодушного с К., было 40 епископов его области (Асия), а также 12 епископов Памфилии (*Wessel. 2004. Р. 139*). Архиеп. Мемнон считал Нестория отлученным от церковного общения ответчиком, дело к-рого должно было разбираться на предстоящем Соборе, и закрыл перед ним и его сторонниками церкви. Враждебно относился к Несторию и народ Эфеса. В ожидании епископов Антиохии

проходили богословские собеседования в помещении Нестория. Он в свойственной ему ироничной манере заявлял, что не может признать Богом двухмесячного Младенца, а его сторонники излагали антиохийское учение о «двуих Сынах». После этого епископы прп. *Акакий* Мелитинский (из пров. Армения Вторая) и *Феодот Анкирский*, прибывшие в Эфес друзьями Нестория, расценили его речи как богохульство и присоединились к сторонникам К. (ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 38; ДВС. T. 1. C. 244-245).

Прибытие «восточных» затягивалось. Архиеп. Иоанн Антиохийский письменно извещал К. о трудностях путешествия, о том, что он уже в «пяти или шести днях пути» от Эфеса, и просил по возможности дождаться его (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Cyriillum // Ibid. Vol. 1(1). P. 119*; Там же. С. 214). Прибывшие 21 июня представители «восточных» епископы

Александр Апамейский и *Александр* Иерапольский передали К. устное послание архиеп. Иоанна: «...если я задержусь, делайте свое дело» (*Cyr. Alex. Ep. 23 // Ibid. Vol. 1(2). P. 67*; Там же. С. 267). Тогда он настоял на немедленном открытии Собора под предлогом летней жары, к-рая могла вызвать болезни среди собравшихся, несмотря на переданное

ему прошение дождаться антиохийцев, подписанное 68 епископами (*Ibid. Vol. 4. P. 27-30*). Вслед. достоинства кафедры и как уполномоченный представитель («местоблюститель») Римского епископа К. председательствовал на первых заседаниях. Позднее Несторий жаловался, что К. полностью доминировал на Соборе (*Nest. Liber Heracl. 1. 2. 195; Idem / Ed. F. Nau. P. 117*). Секретарем Собора К. назначил Петра,alexандрийского пресвитера с риторским образованием, записи к-рого легли в основу позднейших списков соборных деяний (*Russell. 2000. P. 50; Wessel. 2004. P. 147*).

Первое деяние Собора состоялось 22 июня в Великой ц. Эфеса, именуемой Св. Мария. Против начала заседаний протестовал комит Кандидиан, уверявший, что открытие Собора без сторонников Нестория и «восточных» противоречит воле императора. Тогда его попросили в подтверждение его слов прочитать адресованную отцам Собора имп. сакру, после оглашения к-рой Собор можно было считать официально открытым. Кандидиану на основании текста сакры, запрещавшей ему участвовать в догматических рассуждениях, было предложено удалиться (АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 119; ДВС. Т. 1. С. 282-283). Процесс над

Несторием удалось закончить в течение дня. Был засвидетельствован его отказ явиться на Собор при 3-кратном приглашении, после чего началось слушание документов. Были зачитаны Никейский Символ веры и 2-е послание К. Несторию (Ер. 4), в к-ром все присутствовавшие епископы признали полное согласие с «верой 318 отцов» (АСО. Т. 1. Vol. 1(2). Р. 12-31; ДВС. Т. 1. С. 222-238). Прочитанное вслед за тем ответное послание Нестория было сочтено «чуждым православной вере» и вызвало единодушное негодование отцов Собора, требовавших анафематствовать его и его сторонников (*Ibid.* Р. 31-36; Там же. С. 238-243). Были оглашены направленные Несторию в дек. 430 г. ультимативные послания свт. Келестина и К. (*Cyr. Alex.* Ер. 17); выслушаны свидетельства прп. Акакия Мелитинского и Феодота Анкирского, подтвердивших, что Несторий так и не отступил от своих взглядов, проповедуя их и в Эфесе; представлен подготовленный К. святоотеческий флорилегий; наконец, было зачитано послание еп. Капреола Карфагенского с просьбой к отцам Собора хранить древнюю веру Церкви. Решение было единодушным: 197 епископов подписались под приговором с осуждением и низложением Нестория (АСО. Т.

1. Vol. 1(2). Р. 54-64; ДВС. Т. 1. С. 260-265).

Адресованный императору протест его сторонников подписали только 10 чел. (*Ibid.* Vol. 1(5). Р. 13-15).

Прибытие 26 июня Антиохийских епископов резко осложнило обстановку. Архиеп. Иоанн «досадовал» на К., «что он был виновником таких смятений и поторопился с низложением Нестория» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 34*); отказался присоединиться к Собору и составил собственное заседание («соборик», или «отступническое собрище») из епископов, бывших с ним, а также находившихся в Эфесе, но не участвовавших в «соборе Кирилла», общим числом 43. Оно было поддержано и Кандидианом, зачитавшим при его открытии имп. сакру. «Соборик» постановил, что 12 анафематизмов К. заражены «нечестием Аполлинария, Ария и Евномия»; К. и архиеп. Мемnon объявлялись «низложенными, лишенными епископства и отлученными от всякого церковного священнодействия» (ACO. T. 1. Vol. 1(5). Р. 122-124; ДВС. Т. 1. С. 286-287). По оценке отцов подлинного Эфесского Собора, все это было принято в нарушение канонических норм и без соблюдения элементарных требований правосудия (*Ibid.* Vol. 1(3). Р. 29; Там же. С. 316-317). Негодование К.

было вполне искренним, и он вправе был смотреть на архиеп. Иоанна как на «отступника». Хотя видные антиохийские богословы выступили против К., архиеп. Иоанн до последнего времени писал ему дружественные письма (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos. 19-20 // Ibid. P. 84*) и прежде готов был признать неправоту Нестория, отвергавшего имя Богородица. Его действия после прибытия в Эфес подтвердили подозрения, что его задержка была намеренной, продиктованной желанием уклониться от участия в осуждении Нестория (*Ep. synodi ad Coelestinum // Ibid. P. 6; ДВС. Т. 1. С. 319*). 10 июля Эфеса достигли посланники свт. Келестина. Они немедленно присоединились к Собору под председательством К., к-рый по этому случаю сошелся на 2-ю сессию в домашней церкви архиеп. Мемнона; всего до кон. июля состоялось 7 соборных заседаний. С начала Собора сторонники К. терпели стеснение от Кандидиана, к-рый препятствовал их связи с К-полем, в то время как его агенты имели возможность передавать императору сведения о Соборе в превратном виде. Тогда некий преданный К. «нищий», предположительно отождествляемый с аввой

Виктором, архимандритом тавеннисиотских монастырей, спрятав копии соборных документов в тростниковый посох и миновав кордоны Кандидиана, доставил их в столицу. После этого прп. Далматий возглавил шествие иноков всех обителей К-поля и представил императору постановление Собора о низложении Нестория (Лященко. 1913. С. 394-397). Вместе с тем в пользу Нестория в столице активно действовал комит Ириней, к-рый прибыл сюда «спустя три дня после предупредивших его египтян» с определениями «соборика», убеждая императора в правоте «восточных» (*Irenaei Ep. ad Orientales* // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 135-136; ДВС. Т. 1. С. 351-353). При получении противоречивых отчетов имп. Феодосий 29 июня отправил в Эфес чиновника Палладия, которому надлежало точно узнать о произошедших событиях и содействовать Кандидиану в наблюдении за порядком. До конца расследования всем епископам запрещалось покидать Эфес (*Imperatoris scriptum ad synodum per Palladium* // Ibid. Vol. 1(3). Р. 9-10). Поскольку Кандидиан скомпрометировал себя в глазах приверженцев К. односторонней поддержкой антиохийцев и более не мог представлять императора, его сменил комит Иоанн. На этот раз имп. сакра

подтверждала низложение Нестория, К. и Мемнона, а остальным епископам предлагалось достичь «мира и единодушия» (*Sacra per Ioannem comitem sacrarum largitionum destinata* // Ibid. P. 31-32; ДВС. Т. 1. С. 353-354). Комит Иоанн прибыл в Эфес в нач. авг. и, следуя имп. инструкциям, арестовал К., Мемнона и Нестория. К. и Мемнон были переданы «благородному чиновнику Иакову и именитой придворной страже», а Несторий - дружественно расположенному к нему Кандидиану (*Ioannis comitis sacrarum largitionum relatio* // Ibid. Vol. 1(7). P. 68; Там же. С. 355-356), так что он мог пользоваться значительной свободой. Напротив, К. содержался в суровых условиях и пребывал «в сильном стеснении» (*Cyr. Alex. Ep. 27* // Ibid. Vol. 1(3). P. 45-46; Там же. С. 283), хотя и имел возможность следить за событиями в Эфесе и письменно сообщаться со своими сторонниками в К-поле. Перед взятием под стражу он произнес проповедь, в к-рой выражал готовность пострадать за веру и возлагал надежду на «кротость императоров» (Hom. div. 7 // Ibid. Vol. 1(2). P. 100-102; Там же. С. 340-342). Заключение придало ему ореол святости и славу мученика за веру. Некий пресв. Алипий послал К. письмо, в котором

ярко изобразил чувства, какие вызвали у его последователей его страдания за веру (*Alypi presbyteri Constantinopolitani Ep. ad Cyrillum* // *Ibid. Vol. 1(3). P. 74; Там же. С. 395*). По-видимому уже находясь в заключении, К. составил для отцов Собора «Изъяснение 12 глав», чтобы рассеять сомнения в чистоте их православия, к-рые могли возникнуть ввиду обвинений антиохийцев.

Все усилия комита Иоанна привести к согласию оставшихся на свободе епископов не увенчались успехом (*Cyr. Alex. Ep. 27*). Чтобы наконец разрешить догматические вопросы, император пригласил по 7 епископов от каждой стороны в Халкидон, к-рый, будучи недалеко от столицы, вместе с тем мог быть огражден от вмешательства оппозиционного Несторию монашества. Главными лицами в делегациях К. и «восточных» были соответственно прп. Акакий Мелитинский и Феодорит Кирский.

Собеседование открылось в присутствии имп. Феодосия 11 сент. (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 77), но и оно не принесло ожидаемого результата.

Антиохийцы были согласны принять термин «Богородица» и выработали вполне правосл. исповедание веры, к-рое позднее стало основанием для их примирения с Александрией, но их требование осудить

«нечестивые главы» К. оставалось неизменным, и согласие так и не было достигнуто. В это время настроение придворных сфер решительно изменилось в пользу К.

(Лященко. 1913. С. 411). Решающее значение в защите Собора и К. источники приписывают имп. св. Пульхерии. Согласно отцам Халкидонского Собора, «Августа [Пульхерия] изгнала Нестория» (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). Р. 124), к-рый в свою очередь позднее более всего жаловался именно на нее (*Nest. Liber Heracl. 1. 2. 148; Idem / Ed. F. Nau. P. 89*). В результате император признал отставку Нестория, и 25 окт. был рукоположен новый предстоятель К-поля - **Максимиан**. По свидетельству Нестория и антиохийских депутатов в Халкидоне, он добровольно отказался от дальнейшей борьбы и с почетом был отправлен на покой в мон-рь близ Антиохии (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 71, 76).

Однако в позднейшем имп. декрете, извещавшем о поставлении архиеп.

Максимиана и о закрытии Собора, сообщалось, что имп. Феодосий, выслушав призванных в К-поль представителей каждой стороны, убедился в законности низложения Нестория, отправил его в ссылку и признал отлученными от церковного общения архиеп. Иоанна Антиохийского и его сторонников (*Ibid. Vol. 3.*

Р. 179). К. прибыл в Александрию 31 окт. после 5-месячного отсутствия и был встречен народом «с величайшим восторгом и честью» (*Ibidem*). Как следует из примечания составителя одного из лат. собраний актов Эфесского Собора, уже по возвращении он получил имп. сакру о роспуске Собора и о дозволении ему вернуться домой (*Ibid. Vol. 4. P. 73-74*). На основании этого предполагали, что он покинул Эфес тайно, вопреки воле императора. Однако о решении императора К. мог узнать и раньше через своих представителей в столице, а в позднейшей апологии не считал необходимым оправдывать свой мнимый побег (*McGuckin. 1994. P. 107*). (См. также в ст. *Вселенский III Собор.*)



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. XIV в.

III. Примирение с Антиохией и окончательное осуждение Нестория (431-435). В нояб. 431 г. состоялся обмен посланиями между архиеп. Максимианом К-польским и К. (*Cyr. Alex. Ep. 30, 31 // ACO. T. 1(3). P. 71-74*). Архиеп. Максимиан поздравил К. с победой над ересью, а К. выразил радость об избрании нового К-польского предстоятеля. Его послание открывается кратким изложением веры, к-roe при решительном утверждении единства Христа устранило всякий повод подозревать его в причастности к аполлинарианству. Также архиеп. Максимиан низложил в своей области 4 епископов, сторонников Нестория (*Hefele, Leclercq. 1908. P. 381-382*). Одержанная над Несторием победа определила содержание «Пасхального послания» К. 432 г. (*Hom. pasch. 20 // PG. 77. Col. 837-849*). Чтобы развеять нерасположение к нему императора, в кон. 431 г. К. адресовал ему пространную апологию (*Apol. ad Theodos.*), где полностью оправдывал свои действия как до Эфесского Собора, так и на нем, хотя и дипломатично просил государя простить ему те поступки, к-рые он мог совершить «по увлечению».

Главной заботой для К. была теперь схизма с «восточными» епископами. Последние тотчас по возвращении из Эфеса провели Соборы в Тарсе

и в Антиохии, на к-рых решили не вступать в общение с К. до тех пор, пока он не осудит свои «нечестивые главы», а также признали незаконным поставление архиеп. Максимиана, распространив эти соборные решения по всей Антиохийской Церкви (*Hefele, Leclercq.* 1908. Р. 382). В последующих трудах по достижению мира К. проявил не только решимость и настойчивость, но инюю сдержанность и мудрость, понимая, что большинство его противников на Востоке не являются убежденными несторианами. В этом он был вполне единодушен со свт. Келестином, к-рый в 4 письмах от 15 марта 432 г., адресованных императору, архиеп. Максимиану, клиру и народу К-поля и отцам Эфесского Собора (АСО. Т. 1. Vol. 2. Р. 88-101; ДВС. Т. 1. С. 517-529), подтверждал одобрение Римом Эфесского Собора и избрания архиеп. Максимиана, но вместе с тем просил адресатов помочь «погибающим антиохийцам», приложив усилия к их возвращению в церковное единство. Сходных мыслей придерживался и еп.

Римский Сикст III, сменивший почившего в июле 432 г. свт. Келестина (*Hefele, Leclercq.* 1908. Р. 383-385).

Под влиянием письма свт. Келестина (*Tillemont.* 1709. Р. 503; *Лященко.* 1913. С. 453)

и после совещания с архиеп. Максимианом имп. Феодосий II летом 432 г. направил в Антиохию трибуна и нотария Аристолая, к-рый кроме имп. предписания для архиеп. Иоанна Антиохийского привез письма прп. Симеону Столпнику и еп. Акакию Верийскому (Imperatoris scriptum ad Symeonem Styliten // ACO. T. 1. Vol. 1(4); ДВС. Т. 1. С. 531; Sacra per Aristolaum ad Acacium Beroeensem missa // Ibid. Vol. 1(7). Р. 146). Они имели общепризнанную репутацию св. мужей и могли выступить в качестве посредников. Император предлагал архиеп. Иоанну признать низложение Нестория, анафематствовать его учение и для прекращения распри лично встретиться с К. в Никомидии в присутствии императора (Imperatoris scriptum ad Iohannem Antiochenum // Ibid. Vol. 1(4). Р. 3-5; ДВС. Т. 1. С. 529-531). После вручения имп. послания архиеп. Иоанн созвал в Антиохии епископский Собор, выработавший неск. «предложений» (прότασις, propositio), одно из к-рых было передано еп. Акакию Верийскому, а через него отправлено с Аристолаем в Александрию. В тексте «предложения» сообщалось, что антиохийцы неизменно придерживаются учения Никейского Символа веры, поскольку оно не требует никаких добавлений, а также

принимают его толкование свт. Афанасием Великим, как оно дано в послании Эпиктету, еп. Коринфа (*Athanas. Alex. Ep. ad Epict.*), где опровергаются различные христологические ереси, в т. ч. аполлинарианство. При этом они отвергают «все догматы, недавно привнесенные письмами или главами» (*Ioannes Antiochenus. Propositio Acacio Beroeensi oblata et ad Cyriillum missa // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 146*). Фактически это было совершенно неприемлемым требованием, чтобы К. отрекся от всего написанного им против Нестория (*Cyr. Alex. Ep. 40. 3 // Ibid. Vol. 1(4). P. 21*). В ответ К. направил послание еп. Акакию Верийскому (*Ep. 33 // Ibid. Vol. 1(7). P. 147-150*), где писал, что готов забыть все причиненные лично ему обиды; он указывал, что полностью разделяет учение свт. Афанасия в его послании Эпиктету, а чтобы устраниТЬ подозрения в приверженности к аполлинарианству, ясно опровергал основные положения этой ереси; обращал внимание, что для правильного понимания его 12 анафематизмов надо иметь в виду их исключительно полемический характер, и высказывал готовность ответить на любые вызванные ими недоумения после того, как будет заключен мир. Но «предложение» антиохийцев означает отказ от Эфесского

Собора и провозглашенного им истинного учения, поэтому оно неосуществимо; необходимым условием мира является осуждение ими Нестория во исполнение требования императора. Списки послания К. отправил своим сторонникам в К-поле и еп. *Раввуле* Эдесскому (Ер. 34 // Ibid. Vol. 4. Р. 140), к-рый после Эфесского Собора перешел на сторону К. (*Hefele, Leclercq.* 1908. Р. 382). Письмо К., переданное еп. Акацием архиеп. Иоанну Антиохийскому, произвело на Востоке неоднозначное впечатление. Крайние противники К. во главе с еп. Александром Иерапольским смотрели на него как на неисправимого еретика. Более умеренную позицию занял еп. Феодорит. Он считал неприемлемым осуждение Нестория, однако нашел письмо К. вполне православным и даже усмотрел в нем отказ от его 12 анафематизмов (АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 106-109). Большинство епископов вслед за еп. Акацием и архиеп. Иоанном склонились к заключению мира с К. С этой целью в Александрию был делегирован еп. Павел Эмесский (*Cyr. Alex.* Ер. 89 // Ibid. Vol. 1(7). Р. 153). Переговоры с ним, о к-рых К. рассказывает в ряде писем (Ер. 37, 40, 48, 54), были продолжительными (отчасти по причине тяжелой болезни К.). Еп. Павел вручил ему

исповедание «восточных» («униональный символ», или «формулу единения»), составленное антиохийскими богословами еще в Эфесе или на прошедшем осенью 431 г. епископском совещании в Халкидоне, где император предложил каждой из враждующих сторон представить свое изложение веры, и рекомендательное письмо архиеп. Иоанна (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Cyrillum // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 151-152*). Антиохийское исповедание К. вполне одобрил, но содержание письма архиеп. Иоанна не могло удовлетворить его, поскольку здесь причиной схизмы по-прежнему выставлялись его анафематизмы, действия «восточных» в Эфесе оправдывались их ревностью в вере, а вопрос об осуждении Нестория был обойден молчанием. Еп. Павел оправдывал это послание «простодушием» его составителей. По требованию К. он подписал грамоту, где подтверждал постановление архиеп. Максимиана и осуждение Нестория (*Paulus Emesenus. Libellus Cyrillo oblatus // Ibid. Vol. 1(4). Р. 6-7; ДВС. Т. 1. С. 533*), после чего К. считал его принятым в церковное общение. Со своей стороны К. объяснил, что чужд приписываемых ему аполлинаристских мнений. Между тем выяснилось, что списки послания свт. Афанасия Эпиктету, имевшие хождение в

Антиохии, были испорчены, и для еп. Павла были изготовлены копии по достоверным текстам. Ходатайство еп. Павла за низложенных архиеп. Максимианом епископов-несториан было решительно отвергнуто. 25 дек. 432 г. и 1 янв. 433 г. еп. Павел сослужил К. «в великой церкви Александрии» и произнес 2 проповеди (*Paulus Emesenus. Sermo 1-2 // Ibid. P. 9-14; Там же. С. 536-539*), называя Св. Деву Богородицей и порицая тех, кто учат о «двуих Сынах», под одобрительные возгласы народа. После этого делегация Аристолая и еп. Павла Эмесского в сопровождении 2 клириков К. отправилась в Антиохию. Несмотря на просьбу еп. Павла не требовать ничего более грамоты, подписанной им «как бы от лица всех восточных епископов», К. настоял на том, чтобы подготовленные им «примирительные послания», или «общительные письма» (*τὰ κοινωνικά*), были вручены архиеп. Иоанну только тогда, когда тот письменно подтвердит согласие с низложением и анафематствованием Нестория.

Есть основания предполагать, что во время переговоров с антиохийцами К. испытывал давление со стороны К-поля (*Russell. 2000. Р. 52*). Согласно сообщению Либерата, столичные епископы писали К., что для достижения мира

ему необходимо предать забвению «все, что написано им в письмах, томах или книгах» (*Liberat. Breviar. 8 // АСО. Т. 2. Vol. 5. Р. 106*), т. е. повторяли неприемлемые для него требования антиохийцев. Действия несториан в столице и задержка с принятием необходимых условий мира в Антиохии немало беспокоили К. и потребовали его вмешательства. В лат. переводе сохранилось конфиденциальное письмо его архидиакона и синкелла Епифания архиеп. Максимиану с просьбой при помощи имп. св. Пульхерии и ряда др. влиятельных лиц содействовать скорейшему выполнению миссии Аристолая. М. Ришар полагал, что в кон. 432 или в нач. 433 г. шла переписка между К. и Римским еп. Сикстом III, вызванная отчетом вернувшегося из Антиохии в Рим летом или осенью 432 г. пресв. Филиппа. Он был направлен на Восток для выяснения условий примирения сирийцев с Александрией и мог рассказать папе о тех обвинениях, к-рые выдвигались против К. по поводу его анафематизмов. Папа в свою очередь сообщил о них К. и попросил его разъяснить свое учение. Несторианам это дало повод распустить ложные слухи, будто еп. Сикст поддержал Нестория (*Cyr. Alex. Ep. 40. 22 // Ibid. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 30*). Сохранились

краткие фрагменты ответного письма К. (Ep. 53 // PG. 77. Col. 285-288), где он отвергает мнения, приписываемые ему противниками. По-видимому, с этим же письмом в Рим были высланы составленные К. «Схолии о вочеловечении Единородного» и их лат. перевод. Это сочинение лучше всего было способно устраниТЬ подозрения в неправомыслии К. и отражало общий характер его писем того времени, когда он, не отказываясь от богословия анафематизмов, излагал его более сдержанно, по возможности избегая дискуссионных выражений (Richard. 1952).

Усилия К. привели наконец к желаемому результату, и весной 433 г., после прибытия в Антиохию делегации Аристолая, там были приняты предложенные К. условия мира. Требование, чтобы К. отрекся от своих анафематизмов, было снято, и архиеп. Иоанн с небольшими изменениями подписал подготовленный К. документ. В письме Римскому еп. Сиксту III, архиеп. Максимиану и К. от лица Собора Антиохийских епископов (Iоannes Antiochenus. Ep. ad Xystum, Cyrillum et Maximianum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 33; ДВС. Т. 1. С. 532) и в особом послании К. от себя лично (Idem. Ep. ad Cyrillum // Ibid. P. 7-9; Там

же. С. 534-535) архиеп. Иоанн признал низложение Нестория, осудил его «неправое и нечестивое учение» и одобрил поставление архиепископом Максимиана. Ответное послание К. «Да возрадуются небеса» (*Cyr. Alex. Ep. 39*), где он дословно приводит Антиохийское исповедание веры и дает необходимые разъяснения относительно своего христологического учения, было окончательным итогом III Вселенского Собора. 23 апр. 433 г. К. официально объявил в Александрии о возобновлении церковного общения с Антиохией (*Hom. div. 16*). О восстановлении мира он письменно известил архиеп. Максимиана (*Ep. 49 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 34*), а также еп. Сикста, который в свою очередь приветствовал прекращение схизмы посланиями от 17 сент. 433 г., адресованными К. и архиеп. Иоанну (*Ibid. Vol. 2. P. 107-110; ДВС. Т. 1. С. 565-569*).

В Александрии благодаря авторитету К. примирение с Антиохией не вызвало затруднений, но его сторонники за пределами Египта спрашивали, не было ли недопустимой уступкой с его стороны принятие антиохийцев в общение и подписание их исповедания веры. Само составление этого исповедания выглядело нарушением 7-го прав. Эфесского Собора,

запрещавшего «слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами, со Св. Духом сошедшими в Никее» (*Ibid.* Vol. 1(7). Р. 105; Там же. С. 334). Кроме того, в тексте исповедания говорилось о двух природах во Христе, что было не характерно для сочинений К., и многие тогда воспринимали его выражением несторианским - оно вызывало подозрения, что К. отказался от прежнего учения. Сомнения по этому поводу высказывали через апокрисария К. пресв. Евлогия малоазийские епископы Валериан Иконийский и прп. Акакий Мелитинский (*Liberat. Breviar.* 8 // *Ibid.* T. 2. Vol. 5. Р. 108). Обычно к ним относят и прп. Исидора Пелусиота, к-рый в одном из писем побуждал К. к твердости и постоянству в делах веры, отмечая отличие его прежних и нынешних писаний (*Isid. Pel. Ep. I* 324 // PG. 78. Col. 369), хотя не исключено, что это письмо прп. Исидора было составлено по др. поводу (*Durand.* 1964. Р. 26. Not. 3). Около этого же времени К. писал Суккенс, еп. Диокесарии (в Исаврии), сообщая о богословском споре в его области, возбужденном несторианами из соседней Киликии, и спрашивая, можно ли говорить о двух природах во Христе (*Roey, van.* 1942; Феодор (Юлаев). 2010. С. 241-252).

Все это потребовало от К. «громадной апологетической переписки» (Лященко. 1913. С. 489). В ряде посланий этого времени (*Cyr. Alex.* Ер. 37, 40, 44-46, 48, 50, 54) К. сообщал единомышленникам об обстоятельствах заключения мира с Антиохией и разрешал их недоумения. Он подчеркивал, что во время переговоров с его стороны не было сделано уступок, поскольку он не отрекался ни от своих сочинений, ни от борьбы против Нестория; речь шла исключительно о признании «восточными» результатов Эфесского Собора и об их возвращении в церковное единство; составленное антиохийцами исповедание не «новый символ», но необходимая апология, свидетельствующая об их непричастности к «несторианскому нечестию». Утверждение же, будто К. подписанием этого исповедания изменил своим взглядам, исходит от несториан, недовольных достигнутым миром. К. отмечал, что учение «восточных» принципиально отличается от несторианского, поскольку они признали истинное единство Христа и исповедали Св. Деву Богородицей; Несторий осужден не потому, что учил о двух природах во Христе, но за то, что разделял их; К. и прежде никогда не отрицал различия и неизменности двух природ во Христе, а лишь

настаивал на их единстве. В этой группе посланий К. со свойственными ему проницательностью и осознанием ограниченности богословского языка является готовность принять не вполне привычную для себя терминологию, если видит единство в основном (*Russell.* 2000. Р. 55).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Пресв. Богородицы в Студенице, Сербия. 1208/1209 г.

Среди антиохийских противников К. «уния» встретила несравненно большее сопротивление. Многие из вост. епископов отказались присоединиться к условиям мира и прервали общение со своим архиепископом, что было заявлено на ряде местных Соборов (*Hefele, Leclercq.* 1908. Р. 412-413) и потребовало встречных действий архиеп. Иоанна. Примирению «восточных» способствовало постановление на столичную кафедру

свт. *Прокла*, давнего сторонника К., после кончины архиеп. Максимиана в апр. 434 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII* 40), обозначившее твердость антинесторианской политики имперскихластей (*Беневич.* 2009. С. 586). Оппозиционные архиеп. Иоанну епископы составили ходатайство к императрицам с жалобой на его действия (ACO. Т. 1. Vol. 4. Р. 162-163), но император поддержал архиепископа. Архиеп. Иоанн писал к властям с просьбой помочь ему в водворении мира (*Ioan. Antioch. Ep. ad Taurum // Ibid. P. 154*). Проявить должную строгость к несторианам побуждал его и К. (*Cyr. Alex. Ep. 62 // Ibid. P. 231-232*). Глава военных сил Востока (*magister militum*) Дионисий пригрозил противникам «уни» низложением, после чего многие из них вошли в общение с архиеп. Иоанном. Еп. Феодорит Кирский и епископы Исаврии примерились с ним, получив заверение, что от них не будут требовать обязательной подписи под осуждением Нестория (*Hefele, Leclercq.* 1908. Р. 417). Пребывание Нестория в Антиохии было сочтено невозможным, и по указу императора в нач. 435 г. он был сослан в аравийскую Петру (ACO. Т. 1. Vol. 1(3). Р. 67; ДВС. Т. 1. С. 512-513), а позднее - в Оазис в Ливийской пустыне (*Evaigr. Schol. Hist. eccl. I* 7).

Согласно указу от 3 авг. 435 г., все его сочинения подлежали публичному сожжению с запретом переписывать и хранить их, а его последователей предписано было называть не иначе как «симонианами» по имени *Симона Волхва* (ACO. Т. 1. Vol. 1(3). Р. 68; ДВС. Т. 1. С. 583-584). Трибун и нотарий Аристолай был снова направлен в Антиохию, чтобы потребовать от сир. епископов письменного анафематствования Нестория. К. просил Аристолая и архиеп. Иоанна, чтобы для исключения притворного согласия епископы вместе с анафемой на Нестория подписали составленное им особое изложение веры (*Cyr. Alex. Ep. 59, 61 // Ibid. Vol. 4. P. 206-207*), но архиеп. Иоанн был против, поскольку текст этого изложения мог вызвать новые споры. Непокорные епископы, в т. ч. Александр Иерапольский, были низложены и сосланы (*Ibid. P. 203-204*). В нач. 437 г. архиеп. Иоанн Антиохийский в послании свт. Проклу К-польскому свидетельствовал, что к тому времени епископы всех областей его Церкви анафематствовали Нестория (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Proclum // Ibid. P. 210*).

IV. Споры по поводу епископов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (435-440). Отношения К. с Антиохией несколько

омрачились ввиду нового спора о Диодоре, еп. Тарсийском († до 394), и Феодоре, еп. Мопсуестийском († 428), начавшегося еще до окончательного осуждения Нестория в Антиохии. Внимание сторонников К. неизбежно должно было обратиться на сочинения этих чтимых на Востоке «учителей», тем более, что последователи Нестория пользовались ими для пропаганды своих взглядов и переводили их на сир., арм. и персид. языки (*Liberat. Breviar. 10 // Ibid. T. 2. Vol. 5. P. 110*). Начало борьбы с такой пропагандой положил еще Эфесский Собор, осудивший в 6-м деянии несторианский символ веры, который, по утверждению тех, кто представили его, принадлежал Феодору (*Cyr. Alex. Ep. 72 // Schwartz. 1927. S. 18; ДВС. Т. 3. С. 485*).

С нач. 432 г. еп. Раввула Эдесский и прп. Акакий Мелитинский начали борьбу с почитанием Феодора Мопсуестийского, добиваясь сожжения его книг. Еп. Раввула сообщал К., что воззрения Феодора тождественны несторианским (*Ep. Rabbulae ad Cyrilum // ACO. Т. 4. Vol. 1. P. 89; Там же. С. 355-356*). Для К. это не было новостью, поскольку он и прежде опровергал мнения Диодора и Феодора не только в сочинениях

времени несторианского спора (*Cyr. Alex. In Hebr.; Ep. 45*), но также, по-видимому, и в более ранних, где критиковал учение о «двуих Сынах» (*In Ioan.; De incarn. Unigen.; Hom. pasch. 8*). Он полностью согласился с оценкой еп. Раввулы, похвалив его ревность (*Ep. 74*). Еп. Раввул и прп. Акакий обратились к епископам соседней Армении, где была начата большая работа по переводу на арм. язык патристических сочинений, предостерегая их против книг Феодора, как содержащих ересь (*Richard. 1948*). В свою очередь епископы Киликии обвинили еп. Раввулу и прп. Акакия в том, что они действуют не по благочестию, а по личной вражде. Ввиду возникших разногласий Собор арм. епископов в 435 г. отправил в К-поль посольство к свт. Проклу с просьбой рассудить, «чье учение истинное, Феодора или Раввулы и Акакия» (*Liberat. Breviar. 10 // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 110-111*). Ответом было доктринальное послание свт. Прокла «Томос к армянам» (*Proclus CP. Ep. 2 // Ibid. T. 4. Vol. 2. P. 187-195*), где опровергается несторианская христология и утверждается при совершенстве двух природ единство Ипостаси Христа. В Армении Томос свт. Прокла был принят с большим почтением и вполне успокоил споры, но в остальных областях Востока споры только

начались. Некие арм. монахи, по утверждению архиеп. Иоанна Антиохийского «приверженцы Аполлинария», «обходили города Востока», представляя «главы» (*capitula*), извлеченные из сочинений Феодора Мопсуестийского и добиваясь анафематствования упомянутых «глав» и их авторов (*Liberat. Breviar. 10 // Ibid. T. 2. Vol. 5. P. 112*). Вероятно, именно эти «главы» были у свт. Прокла, когда он составлял Томос. Вместе с тем еп. Ива Эдесский, преемник еп. Раввулы и в противоположность ему горячий почитатель Феодора, занялся активным распространением его сочинений и их переводом на сир. язык. Это побудило свт. Прокла написать архиеп. Иоанну Антиохийскому, прося его, чтобы он потребовал от Ивы подписать его «Томос к армянам», текст к-рого вместе с подлежащими осуждению «главами» прилагался (*Proclus CP. Ep. 3 // Ibid. T. 4. Vol. 1. P. 140-143; ДВС. Т. 3. С. 405-407*). В ответном послании (нач. 437) архиеп. Иоанн уверял свт. Прокла, что на Востоке единодушно осужден Несторий, все разделяют правую веру и повсеместно водворен мир (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Proclum // Ibid. T. 1. Vol. 4. P. 208-210*), ничего не говоря о «главах». Однако их принадлежность Феодору, несмотря на анонимность сборника, для антиохийцев не

могла быть тайной. Фактически им предлагалось анафематствовать сочинения того, кто считался главой всего направления антиохийского богословия (Беневич. 2009. С. 589), и это настоятельно требовало ответа. Для убеждения епископов Востока свт. Прокл обратился к ним еще с одним доктринальским посланием, ныне утраченным (Constas. 2003. Р. 115). В авг. 438 г. в Антиохии состоялся Собор епископов. «Томос к армянам» был одобрен (Ioannes Antiochenus. Ep. ad Proclum // CCSL. 90(1). Р. 6; Facund. Pro defens. cap. 1); «восточные» заявили о верности Никейскому Символу веры и соглашениям 433 г. Однако требование осудить «главы» и «блаженного» Феодора было решительно отвергнуто, о чем архиеп. Иоанн известил свт. Прокла и имп. Феодосия II (Ep. totius synodi orientalis [CPG, N 6357]; Ep. ad Theodosium imperatorem [CPG, N 6358] // РО. Т. 9. Fasc. 5. Р. 573-578; Barhabd. Hist. eccl. 22), а также К. В относящемся к 435-437 гг. диалоге «О том, что Христос один» кроме учения Нестория К. опровергал тезисы Диодора и Феодора, хотя и не называл их имен. В 437 г. Александрию посетил «диакон и архимандрит» Василий, один из вождей оппозиционного Несторию столичного монашества, передав К. Томос свт.

Прокла и «книги» (*libelli*) с фрагментами сочинений Диодора и Феодора (*Durand.* 1964. Р. 75). Вероятно, после этого К. начал составлять полемические трактаты против них (*Liberat. Breviar.* 10 // АСО. Т. 2. Vol. 5. Р. 111).

В авг. 438 г. К. по просьбе имп. Феодосия II сопровождал его супругу Евдокию в паломничестве в Иерусалим (*Ioan. Nic. Chron.* 87. 18-20; *Abel.* 1947. Р. 223). Там некий высокопоставленный военный показал ему «многостраничное и важное письмо от православных антиохийцев» с подписями «весьма многих клириков, монахов и мирян», обвинявших вост. иерархов в том, что они, притворно осудив Нестория, «перешли к книгам Феодора» (*Cyr. Alex. Ep.* 70 // *Schwartz.* 1927. S. 16; ДВС. Т. 3. С. 353).

Этот документ произвел на К. большое впечатление (*Richard.* 1942. Р. 314).

Послание от архиеп. Иоанна и Собора Антиохийских епископов, врученное К. по его возвращении в Александрию, вполне подтвердило полученные сведения. Архиеп. Иоанн, одобряя Томос свт. Прокла и уверяя, что на Востоке все единомысленны с ним, порицал тех, кто стремится анафематствовать известные «главы». По его словам, Феодор боролся с Арием и Евномием; так же, как он,

учили др. святые - Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, **Амфилохий Иконийский** и «общий наш отец» Феофил; анафема на почивших отцов принесет неисчислимый вред, и поэтому он просит К. со «свойственной ему мудростью» успокоить начавшееся смятение (ACO. T. 1. Vol. 5(2). P. 310-314). К. «с дерзновением» отвечал, что осуждение Нестория означает отвержение всех, кто «мыслят или когда-нибудь мыслили» тождественно с ним; он «умолял» не присваивать «нелепых мнений Диодора и Феодора» св. отцам, чьи книги обращены против Нестория и его предшественников (*Cyr. Alex. Ep. 67 // Ibid. Vol. 1(4). P. 37-39*). Вскоре в Александрию прибыл приверженец К. антиохийский «диакон и архимандрит» Максим, «стремящийся искоренить зловерие Нестория от пределов Востока». По его просьбе К. составил толкование Никейского Символа веры (Ep. 55), придавая этому трактату очень важное значение, поскольку Максим, отправлявшийся в К-поль, должен был вручить его императору и императрицам (Ep. 70 // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 86). Максим получил также сопроводительное письмо к имп. Феодосию II, в к-ром К. извещал императора, что, хотя учение Нестория осуждено, оно снова вводится

«восточными» через сочинения Феодора; он просил царственных особ «сохранить свои души неприкосновенными и не поврежденными нечестием Диодора и Феодора» (Ер. 71 // Ibid. T. 1. Vol. 4. P. 210-211). К тому времени уже были составлены книги «Против Диодора и Феодора», к-рые К. рассыпал своим сторонникам на Востоке (Ер. 69 // Schwartz. 1927. S. 15-16; ДВС. Т. 3. С. 484-485).

Миссия Максима в К-поле имела успех, и в 439 г. он вернулся в Антиохию, будучи наделен чрезвычайными полномочиями в отношении почитателей Диодора и Феодора, полученными от императора и префекта (*cum litteris imperialibus et praeceptis preaefectoriis* - АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 208). Упоминаемые «императорские письма» (*litterae imperiales*), возможно, были тождественны с зачитанными на V Вселенском Соборе «законами» (*leges*) Феодосия и Валентиниана, направленными кроме учения Нестория против книг Диодора, Феодора и Феодорита (Ibid. T. 4. Vol. 1. P. 91-93; ДВС. Т. 3. С. 357-359); однако ряд исследователей отрицает существование подобных законов, считая их текст в соборных деяниях подлогом (Лященко. 1913. С. 506; Devreesse. 1948. Р. 235-236). Стало известно, что Максим действовал «с

совета Кирилла»; начали распространяться книги К. «Против Диодора и Феодора». То, что теперь за борьбой с авторитетными антиохийскими богословами стоял К., вызвало негодование «восточных». Еп. Феодорит приступил к опровержению его книг (*Theodoret. Pro Diod. et Theod.*; CPG, N 6220), в резких тонах порицая «обиды и оскорблении», наносимые К. «божественному» Феодору, к-рого сам еп. Феодорит именовал «поборником благочестия» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 94-95; ДВС. Т. 3. С. 360-361). В свою очередь свт. Прокл писал архиеп. Иоанну, что никогда ни он, ни его представители не требовали от антиохийцев осуждения Феодора или др. усопших, но что он лишь настаивает на подписании «Томоса к армянам» и на осуждении безымянных еретических «глав» (*Proclus CP. Ep. 10*). Предположительно в нач. 440 г. архиеп. Иоанн созвал новый Собор в Антиохии, к-рый опять категорически отказался осудить «главы» (*Constas. 2003. Р. 121*). В этих условиях К. согласился со свт. Проклом, что во избежание смуты не следует требовать анафематствовать Феодора Мопсуестийского. Для него по-прежнему было очевидным, что книги Феодора «исполнены чрезмерной хулы» и что из осуждения Нестория прямо вытекает их

отвержение, как вполне согласных с учением Нестория. Однако реакция антиохийцев показала, что лучше не трогать дорогое для них имя и не «раздувать успокоившееся пламя», подвергая опасности мир, достигнутый великими трудами. Пример такого «благоразумия» К. видел в решении Эфесского Собора, осудившего принадлежащий Феодору «символ», но при этом воздержавшегося от анафематствования Феодора, чтобы не дать повода нек-рым его почитателям отделиться от Церкви (*Cyr. Alex. Ep. 72 // Schwartz. 1927. S. 17-19; ДВС. Т. 3. С. 361*). В 440 г.

(*Constas. 2003. Р. 124*) по просьбе свт. Прокла имп. Феодосий II издал указ, повелевая прекратить всякие споры, возмущающие покой империи (*ACO. Т. 1. Vol. 4. Р. 241*). Полагают, что в знак примирения К. в это время выслал архиеп. Иоанну и другим сир. богословам свои трактаты «Против Юлиана Отступника» (*Cyr. Alex. Contr. Jul.*) и «О козле отпущения» (*Ep. 41*), о чем сообщал в одном из позднейших писем еп. Феодорит (*Theodore. Ep. 83 // SC. 98. Р. 216*). Отныне до конца дней К. жил в мире с антиохийцами (*Durand. 1964. Р. 30*).

Последние годы (440-444)

Сведений об этих спокойных для К. годах сохранилось немного. Несмотря на

постепенный упадок телесных сил, он продолжал деятельно заниматься пастырскими трудами. К этому времени обычно относят его письма егип. монашествующим, где он указывает на распространенные в их среде заблуждения (*Cyr. Alex.* Ep. 81, 83), послание епископам Ливии и Пентаполя (Ep. 79), а также засвидетельствованный в *Apophthegmata Patrum* случай, когда К. мудро и тактично вразумил некоего «великого старца», по простоте разделявшего ложное мнение, что библейский царь *Мелхиседек* не человек, но Сын Божий (*Apophthegmata* // PG. 65. Col. 160). После кончины архиеп. Иоанна Антиохийского (441/2) К. дважды писал его преемнику *Домну II* (*Cyr. Alex.* Ep. 77, 78) с просьбой беспристрастно рассмотреть дела обратившихся к нему с ходатайством двух сир. епископов. Считается, что он продолжал составлять обширное апологетическое сочинение «Против Юлиана Отступника» (*Durand.* 1964. Р. 31; *McGuckin.* 1994. Р. 121; *Russell.* 2000. Р. 57). Тем не менее отсутствие «Пасхальных посланий» К. за 443-444 гг. наводит на мысль о его продолжительной предсмертной болезни. К. почил «в 3-й день месяца Авив» (*SynAlex* // РО. Т. 17. Fasc. 3. Р. 617), или 27 июня 444 г., что

прп. Феофан Исповедник по своей хронологии определяет как 439 г. по Р. Х. (*Theoph. Chron.* Vol. 1. P. 97). Преемник К. Диоскор, буд. ересеарх, сразу же воздвиг гонение на родственников К. (ACO. T. 2. Vol. 1(2). P. 216-218; ДВС. Т. 2. С. 259-262), хотя и считал себя его последователем (*McGuckin.* 1994. P. 124). Враги встретили смерть К. оскорбительным пасквилем - «Посланием Феодорита к Иоанну Антиохийскому» (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 135-136; ДВС. Т. 3. С. 399-401); в настоящее время считается псевдоэпиграфом (CPG, N 6287). Сохранившийся фрагмент проповеди Феодорита, сказанной по смерти К. в присутствии архиеп. Домна Антиохийского, ясно свидетельствует о его враждебности к К. в то время. Он по-прежнему видел в нем виновника произошедших раздоров, приписывая ему учение о страстности Божества (ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 173; *Ibid.* T. 4. Vol. 1. P. 136; ДВС. Т. 3. С. 401), и очевидно, что он не был одинок в своей оценке. Однако в начавшемся вскоре монофизитском споре (448), равно как и на IV Вселенском Соборе (451), авторитет К. как богослова и победителя несторианской ереси был общепризнанным.

Иером. Феодор (Юлаев), П. К. Грэзин

Сочинения



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. св. Архангелов Печской Патриархии. XIII в.

Известно более 200 подлинных творений К. (CPG, N 5200-5411). В «Патрологии» Ж.

П. Миня корпус его сочинений занимает 10 томов (PG. 68-77); не все сохранившиеся сочинения вошли в это собрание.

Оригинальный текст ряда трудов К. частично или полностью утрачен, большое значение имеют древние переводы, в первую очередь латинские и сирийские. Еще при жизни К. его сочинения переводили на латынь (Марий Меркатор) и на сир. язык (еп. Раввула Эдесский). Имеются переводы на арм., эфиоп., копт., араб., груз. языки. По словам К., он не стремился к «аттическому изяществу» и к «риторической обработанности» речи (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 2 // PG. 77. Col. 429; Ibid. 16 // Ibid. Col. 748*).

Тем не менее свт. Фотий I Копольский находил его стиль очень изысканным

и своеобразным: это «как бы свободная, пренебрегающая метром поэзия» (*Phot. Bibl.* 49). Речь изобилует редкими словами, архаизированными формами, постоянным чередованием эпитетов (*Wickham.* 1983. Р. XIV); недостаток стиля - нек-рая многословность, временами излишняя усложненность и витиеватость. Содержание сочинений всегда отмечено глубиной и богатством мыслей, точностью и ясностью аргументации.

Большинство сочинений К. было создано во время его архиепископского служения (412-444). Начало несторианского спора разделяет писательскую деятельность К. на 2 периода. К 1-му (до 429) относятся преимущественно экзегетические и антиарианские трактаты, ко 2-му - догматико-полемические сочинения против Нестория. Попытку уточнить хронологию сочинений 1-го периода предпринял Ж. Жуассар. Из анализа содержания «Пасхальных посланий» он отметил 423 г. как время, когда К. впервые обнаружил свое внимание к арианству и на основании этого предположил, что до 423 г. написаны толкования на ВЗ («О поклонении и служении в духе и истине», «Глафиры», «Толкование на 12 малых пророков», «Толкование на пророка Исаию»), в 423-425 гг. - большие антиарианские

трактаты («Сокровище», «О Святой и единосущной Троице»), после 425 г.- «Толкование на Евангелие от Иоанна» (*Jouassard.* 1945, 1977). Гипотеза Жуассара не получила всеобщего признания, ряд исследователей датирует эти сочинения иначе (*Charlier.* 1950; *Durand.* 1976; *Évieux.* 1991).

Экзегетические

Толкования Свящ. Писания - наибольшая по объему часть сохранившихся сочинений К., занимающая в «Патрологии» Миня 7 томов. Имевшая место несколько заниженная в сравнении с догматико-полемическими оценка экзегетических творений К. (*Quasten.* 1960. Р. 119) в наст. время сменяется более объективным подходом, при к-ром признается как богатство заключенного в них богословского содержания, так и своеобразие экзегезы. Не исключено, что К. при жизни создал толкования на все библейские книги, свидетельство чему имеется у *Кассиодора*, который ставил К. в ряд греч. писателей, изъяснивших «Священное Писание Ветхого и Нового Завета с самого начала и до конца» (*Cassiod.* *De inst. div. lit. Praef.* // PL. 70. Col. 1107-1108). Иногда в подтверждение этого ссылаются на Никифора Каллиста (*Писарев.* 1909. Стб. 248; *Хρήστοι.* 1989. Σ. 350-

351), однако, перечисляя важнейшие сочинения К., он ничего не говорит об объеме его толкований (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 14*). Достоверно известно о толкованиях К. на большинство книг ВЗ и на неск. книг НЗ. Из них целиком сохранились 2 трактата с объяснением избранных мест Пятикнижия и 2 трактата, содержащие полное постишное толкование 13 пророческих книг, а также с нек-рыми утратами - толкования на 2 книги НЗ. Остальные экзегетические творения сохранились фрагментарно.

I. Ветхозаветные толкования. «О поклонении и служении в духе и истине» (Περ τῆς ἐν πνεύματι κα ἀληθείᾳ προσκυνήσεως κα λατρείας; *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*; CPG, N 5200; PG. 68. Col. 133-1125; рус. пер.: Творения. 1880-1885. Ч. 1-3; То же. 2000. Кн. 1. С. 125-732), одно из первых сочинений К., написанное задолго до 429 г., возможно до епископской хиротонии (Лященко. 1913. С. 82; *Évieux*. 1991. Р. 66); в 17 книгах. Не является экзегетическим в строгом смысле. Посредством типологического и нравственно-аллегорического толкования отдельных мест ВЗ в форме диалога с неким Палладием К. излагает систему своих аскетических и богословских воззрений. Содержание трактата определяется

вопросом Палладия: как согласовать слова Христа, что Он не пришел «нарушить закон или пророков» (Мф 5. 17), с тем, что отныне необходимо поклоняться Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23)? Согласно К., между этими местами нет противоречия. Хотя после пришествия Христа буква закона упразднена, но сохраняется его духовное значение, поскольку ветхозаветные установления были прообразом новозаветного служения Богу «в духе и истине». К. последовательно раскрывает существенные стороны этого служения. Он привлекает различные места ВЗ, преимущественно из Пятикнижия, которые возводятся к «духовному созерцанию» (πνευματικὴ θεωρία). Эти места даются не в порядке их расположения в Свящ. Писании, но применительно к рассматриваемым вопросам: о грехе Адама, рабстве греху и покаянии (кн. 1), об искуплении и оправдании во Христе (книги 2-3), о мужестве (книги 4-5), о любви к Богу (кн. 6), о любви к братьям (книги 7-8), о ветхозаветной скинии как об образе Христовой Церкви (книги 9-10), о ветхозаветном священстве как об образе новозаветного священства (книги 11-13), о чистоте и об очищении во Христе (книги 14-15), о духовных приношениях (кн. 16), о ветхозаветных праздниках (кн. 17). Окончание

7-й и 8-й книг сохранилось в папирусе VI в.

Существует сир. рукопись (до 553), содержащая полный перевод трактата.

«Глафиры, или Искусные объяснения

избранных мест из Пятикнижия Моисея»

(Глафира; *Glaphyra in Pentateuchum*; CPG, 5201;

PG. 69. Col. 9-678; рус. пер.: Творения. 1886-

1887. Ч. 4-5; То же. 2001. Кн. 2. С. 7-427),

трактат написан между 412 и 418 гг.

(*Évieux*. 1991. Р. 66); состоит из 13 книг.

Непосредственно связан с предыдущим, хотя

форма диалога здесь отсутствует; адресован

Палладию и содержит типологический

комментарий к избранным местам

Пятикнижия. По словам К., «Глафиры»

являются необходимым дополнением к

трактату «О поклонении и служении в духе и

истине»: если там отбирались такие места

Пятикнижия, духовный смысл которых более

служил целям «нравственного наставления»

(ἡθικὰ ὑφηγήσεις), то здесь его задача - показать,

как в «тениях» ВЗ проявляется «тайство Христа»

(*Cyr. Alex. Glaph. in Pent.* // PG. 69. Col. 13-16,

385-388). Семь книг из 13 содержат толкование

фрагментов кн. Бытие, 3 - фрагментов кн.

Исход и по одной - фрагментов книг Левит,

Числа и Второзаконие. Этот трактат в более

строгом смысле, чем предыдущий, является

экзегетическим, поскольку его композиция определена последовательным рассмотрением библейских мест в том порядке, как они расположены в Свящ. Писании. Сохранились фрагменты сир. перевода, выполненного в VI в. «Толкование на пророка Исаию» (Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ἰωάννην; Commentarius in Isaiam prophetam; CPG, N 5203; PG. 70. Col. 9-1449; рус. пер.: Творения. 1887-1890. Ч. 6-8), написано до 429 г., предположительно между 412 и 418 гг. (Évieux. 1991. Р. 66); состоит из 5 книг (βιβλία), из к-рых одни разделяются на «слова» (λόγοι), другие - на «отделения», или «томы» (τόμοι). В этих книгах содержится соответственно объяснение глав 1-10, 10-24, 25-42, 42-51 и 52-66. В предисловии К. говорит о необходимости выявить как исторический смысл пророчеств, так и их «духовное созерцание» (Cyr. Alex. In Is. // PG. 70. Col. 9). Согласно К., главное содержание пророчеств Исаии - искупление, совершенное Христом, отвержение Израиля и призвание язычников, что при особенной ясности самих пророчеств делает Исаию одновременно пророком и «евангелистом» (Ibid. Col. 13). К. указывает, что ему известны мн. сочинения его предшественников (Ibidem). Он их не называет, но исследователи отмечают

сходство по содержанию его толкования с «Толкованием на пророка Исаию» Евсевия Кесарийского. Сведения об особенностях евр. текста и об иудейских толкованиях Книги прор. Исаии К. заимствовал скорее всего у блж. Иеронима (*Russell.* 2000. Р. 70).

Преимущественное внимание К. уделяет выявлению исторического смысла пророчеств, прилагаемых им в основном к мессианской эпохе; в то же время дается и «духовное» толкование. Изъясняя пророчества, К. подробно излагает свои христологические и сотериологические воззрения.

«Толкование на 12 малых пророков» (’Εξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ὡσιέ κ. τ. λ.; Commentarius in XII prophetas minores; CPG, N 5204; *Pusey.* 1868; PG. 71. Col. 9-1061; 72. Col. 9-364; рус. пер.: Творения. 1892-1897. Ч. 9-11), написано между 412 и 418 гг. (*Évieux.* 1991. Р. 66); состоит из 12 частей, по числу пророческих книг. Каждой книге предпослано предисловие, в к-ром описывается историческая обстановка и цель (σκοπός) пророчеств. Начало предисловия к толкованию на Книгу прор. Осии является вступлением ко всему корпусу толкований.

Более крупные толкования разделены на «томы» (толкование на Книгу пророка Осии - 7 «томов», на Книгу прор. Иоиля - 2, на Книгу прор. Амоса

- 4, на Книгу прор. Михея - 3, на Книгу прор. Аввакума - 2, на Книгу прор. Софонии - 2, на Книгу прор. Захарии - 6, на Книгу прор. Малахии - 2). Сочинение свидетельствует о знакомстве К. с «Толкованием на книгу пророка Захарии» Дидима Слепца и с «Толкованием на малых пророков» блж. Иеронима. Последнее было для него источником сведений о евр. тексте и о «других» греч. переводах. Возможно, защищая в нек-рых местах букв. смысл, К. имеет в виду Оригена, а несколько необычное для «александрийца» внимание к историческим обстоятельствам, в к-рых произносились пророчества, сближает его сочинение с толкованиями Феодора Мопсуестийского (Hill. 2007. Р. 5, 7). Общий характер экзегезы сходен с «Толкованием на книгу пророка Исаии». Скорее всего «Толкование на 12 малых пророков» было составлено раньше «Толкования на книгу пророка Исаии», согласно принятому в Александрии порядку библейских книг, но позже «Глафир» и «О поклонении и служении в духе и истине» (Kerrigan. 1952. Р. 14), на которые К. в одном месте ссылается (Cyr. Alex. In Mal. I // Pusey. 1868. Vol. 2. Р. 573).

Остальные ветхозаветные толкования сохранились только в катенах. Самое обширное из них - «Толкование на псалмы» (Eis

τοὺς Ψαλμούς; *Expositio in Psalmos*; CPG, N 5202; PG. 69. Col. 717-1273; *Mercati*. 1948. P. 140-144). О том, что К. принадлежало «Толкование на псалмы», свидетельствуют свт. *Ефрем* Антиохийский (*Phot. Bibl.* 229. P. 255а) и соч. «*Учение отцов*» (*Diekamp. Doctr. Patr.* P. 186). Многочисленные фрагменты в катенах, аутентичность которых остается предметом сомнений (*Rossi*. 1984), охватывают Пс 1-119, хотя К., вероятнее всего, истолковал всю книгу псалмов (*Mercati*. 1948). Содержание толкований преимущественно догматическое. Из трудов предшественников К. очевидно был знаком с «Толкованиями на псалмы» Евсевия Кесарийского (*Rondeau*. 1982). Значительно меньше сохранилось отрывков толкований на др. книги ВЗ (*Fragmenta exegética*; CPG, N 5205): Числа (PG. 69. Col. 641), Книги Царств (PG. 69. Col. 680-697, извлечены гл. обр. из др. творений К.), Притчей Соломоновых (PG. 69. Col. 1277), Песни Песней (PG. 69. Col. 1277-1293), Иова (CPG, N C50-C51), пророков Иеремии, Варуха, Иезекииля и Даниила (PG. 70. Col. 1452-1461; рус. пер.: Творения. Ч. 8. С. 522-531).

II. Новозаветные толкования. «Толкование на Евангелие от Иоанна» (‘Ερμηνεία ἦτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον; *Commentarii in*

Iohannem; *Pusey.* 1872; *Reuss.* 1966. S. 188-195;
PG. 73. Col. 9-1056; 74. Col. 9-756; рус. пер.:
Творения. 1901-1909. Ч. 12-15; То же. 2001. Кн.
2. С. 431-793; 2002. Кн. 3. С. 4-907). В ряде
мест содержится критика христологического
дуализма антиохийского происхождения.
Отсутствие имени Богородица и свойственной
антиисторианским сочинениям К.
терминологии свидетельствует, что эта критика
не связана с полемикой против Нестория.
Поэтому толкование написано до 429 г.
(*Mahé.* 1907; *Bardenhewer.* 1924. S. 40-
41; *Weigl.* 1925. S. 127-132), но после др.
антиарийских трактатов К. («Сокровище»; «О
Святой и единосущной Троице»), на которые он
ссылается (*Cyr. Alex. In Ioan. I* 7, 9
// *Pusey.* 1872. Vol. 1. P. 81, 128, 137-138).
Высказывались предположения, что оно
составлено в 425-428 гг., а в окончательной
редакции могло быть завершено еще позднее
(*Jouassard.* 1945. Р. 170-172), или напротив,
что оно написано в первые годы епископства
К. и является его самым ранним
экзегетическим трудом (*Charlier.* 1950. Р. 57-
64). Состоит из 12 книг. Книги VII-VIII
(объяснение Ин 10. 18 - 12. 48) утрачены, и от
них дошли только фрагменты в катенах. Это
самое значительное экзегетическое творение К.

и один из его важнейших богословских трудов. В предисловии указана главная цель толкования - «догматическое исследование» и борьба с ерсиями, под к-рыми понимается прежде всего арианство с его разновидностями. На протяжении всего толкования К. обосновывает единосущие, совечность и равенство Сына Отцу при Их ипостасном различии, что нередко сопровождается пространными полемическими экскурсами, в которых детально разбирается аргументация ариан и евномиан (особенно в кн. I). Помимо этого здесь имеется развернутое изложение антропологии, христологии и сoterиологии; затрагиваются и др. догматические вопросы (божественное достоинство Св. Духа, Евхаристия). Опровергается платоническое и оригенистское учение о предсуществовании душ (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9*) и философское учение о предопределении (*Ibid. V 1*). Даются типологические толкования образов и установлений ВЗ: манна (*Ibid. III 6*), скиния (*Ibid. IV 4*), суббота (*Ibid. IV 6*), обрезание (*Ibid. IV 7*).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. монастыря в Ново Павлице, Сербия. Кон. XIV в.

«Толкование на Евангелие от Луки»

(Commentarii in Lucam; CPG, N

5207; Reuss. 1984. S. 54-278 [Fragm. I 1-363; II

1-125; III 1-118]; PG. 72. Col. 475-950; Payne

Smith. 1858; CSCO. 70, 140), единственное

экзегетическое творение К., составленное в

виде последовательности гомилий. Поскольку в

63-й гомилии есть прямая параллель с 12

анафематизмами К., толкование датируют не

ранее кон. 430 г. (Rücker. 1911. S. 58-

59; Bardenhewer. Geschichte. S. 42). На греч.

языке сохранилось 3 гомилии (3, 4 и 51) среди

«Различных гомилий» (Cyr. Alex. Hom. div. 12 =

In Luc. 3-4; CPG, N 5256; PG. 77. 1040-1049;

рус. пер.: БВ. 2008. № 7. С. 24-33; Cyr.

Alex. Hom. div. 9 = In Luc. 51; CPG, N 5253; PG.

77. Col. 1009-1016; рус. пер.: Смирнов. 1904), а

также многочисленные схолии в катенах, к-рые

составляют самую объемную часть греческих катен на Евангелие от Луки. Значительно полнее толкование представлено в древнем сир. переводе, гл. обр. в 2 рукописях VII-VIII вв., первоначально содержавших перевод всех гомилий. В этих рукописях есть лакуны, но присутствующий во 2-й из них указатель позволяет уточнить, что всего в составе Толкования было 156 гомилий. Ряд сир. гомилий и фрагментов отчасти восполняет утраты основных рукописей (Sauget. 1974; БВ. 2008. № 7. С. 17-22). Толкование охватывает все Евангелие, за исключением 1-й гл. В отличие от «Толкования на Евангелие от Иоанна» К. здесь более строго придерживается объяснения евангельского текста и на первый план выдвигаются цели нравственного назидания, но имеется и ряд гомилий догматического содержания. Неоднократно встречаются явные отголоски несторианского спора, в сир. тексте 88-й гомилии упоминается имя Нестория, хотя и высказывались сомнения по поводу его упоминания в оригинальном тексте.

Остальные новозаветные толкования сохранились только в катенах. Имеющиеся фрагменты «Толкования на Евангелие от Матфея» (Commentarii in Mattheum; CPG, N

5206; Reuss. 1957. S. 153-269. Fragm. 1-321; PG. 72. Col. 365-474) охватывают все Евангелие. Отрицательная оценка Нестория и свойственная антинесторианским сочинениям К. терминология отсутствуют, поэтому толкование предположительно относится ко времени до 429 г. (Reuss. 1957. S. XXIV-XXIX). О том, что К. принадлежало такое толкование, свидетельствуют Леонтий Византийский (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. II* // PG. 86(1). Col. 1356), Леонтий Иерусалимский (*Leont. Hieros. Contr. Monophys.* // PG. 86(2). Col. 1861), свт. Ефрем Антиохийский (*Phot. Bibl. 229. Р. 261*) и Факунд Гермианский (*Facund. Pro defens. cap. XI 7* // PL. 67. Col. 819). Из их свидетельств видно, что это было толкование в собственном смысле, разделенное на книги, или «томы». Главное содержание фрагментов - догматическое. Неоднократно подчеркивается Богочеловеческое достоинство Христа (*Cyr. Alex. In Matth. Fragm. 72, 103, 190, 192, 241*). Дважды упоминается имя Аполлинария в связи с критикой его воззрений (*Ibid. 5, 14*). Встречаются как типологические толкования ВЗ, так и аллегорические толкования евангельских образов. Напр., в чуде умножения хлебов (Мф 14. 13-21) 5 хлебов понимаются как

Пятикнижие Моисея, а 2 рыбы - как Евангелие и Апостол (*Cyr. Alex. In Matth. Fragm. 174*). Фрагменты толкования имеются в сир. переводе среди сочинений *Севира* Антиохийского. В араб. катене на Евангелие от Матфея представлены 130 схолий, надписанных именем К., в т. ч. неск. дополнительных по сравнению с известными на греч. языке (*Iturbe. 1970*). Многочисленные обширные фрагменты сохранились от толкований К. на Послание ап. Павла к Римлянам, на Первое и Второе послания к Коринфянам и на Послание к Ереям (*Fragmenta in s. Pauli epistulas; CPG, N 5209; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 173-440; PG. 74. Col. 773-1006*). Это тоже были толкования в собственном смысле, разделенные на «томы» и книги. Содержание их преимущественно догматическое, они представляют интерес ввиду особого значения Посланий ап. Павла для христологии и сотериологии К. Ряд фрагментов «Толкования на Послание к Ереям» имеется в сир. и арм. (*Lebon. 1931*) переводах. Сир. перевод создает сложность при определении вида толкования, поскольку в нем при надписании фрагментов указаны или «томы», или гомилии, из к-рых они извлечены. Поэтому было высказано предположение, что К. написал

2 «Толкования на Послание к Евреям»: ученый комментарий и последовательность гомилий вроде «Толкования на Евангелие от Луки» (*Pusey.* 1872. Vol. 3. P. VII-VIII). Но поскольку в греч. тексте, а также в лат. и арм. переводах засвидетельствовано разделение Толкования только на «томы», вероятнее, что это одно толкование, к-рое под 2 видами переведено на сир. язык (*Bardenhewer.* 1924. S. 43; *Lebon.* 1931. P. 114. Not. 2). В «Толковании на Второе послание к Коринфянам» встречается защита имени Богородица (*Cyr. Alex. In 2 Cor. I* // *Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 321) и критика выражения «богоносный человек» (*Ibid.* P. 328), что позволяет отнести его ко времени несторианской полемики. В «Толковании на Послание к Евреям» К. также выступает против антиохийской христологии, в частности опровергает фрагмент некоего сочинения Феодора Мопсуестийского без упоминания его имени (*In Hebr.* // *Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 386-391), и неск. раз употребляет характерное для своих антинесторианских сочинений выражение «единство по ипостаси» (*Ibid.* P. 390, 395, 420). Поэтому Толкование датируют не ранее 429 г., но не позднее осени 432 г., поскольку в это время его уже опровергал в

одном из писем противник К. еп. Александр Иерапольский (*Parvis.* 1975. Р. 417-418).

Фрагменты толкований на Деяния святых Апостолов и на соборные Послания (*Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas; CPG, N 5210; Pusey.* 1872. Vol. 3. Р. 441-451; PG. 74. Col. 757-773, 1008-1024) по большей части извлечены из др. творений К.

Догматико-полемические

I. Триадологические. К ним относятся 2 антиарианских трактата, составленные до 429 г.

«Сокровище» (*Θησαυρός*), или «Книга сокровищ о Святой и единосущной Троице» (*Ἡ βίβλος τῶν Θησαυρῶν περ τῆς ἁγίας κα διοουσίου Τριάδος;* Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate; CPG, N 5215; PG. 75. Col. 9-656, 1479-1484), трактат написан ранее соч. «О святой Троице», т. е. не позднее 425 г.; более точная датировка остается спорной: его относят или к 423-425 гг.

(*Jouassard.* 1945. Р. 172), или к началу епископства К. (*Charlier.* 1950. Р. 64), или ко времени до 412 г. (*Durand.* 1976. Р. 39).

Представляет собой свод арианских и евномианских аргументов с их опровержением. Состоит из 1 книги с предисловием, оглавлением и 35 главами, или

«рассуждениями» (λόγοι, assertiones). Есть достаточно ранние (с VI в.) свидетельства деления трактата на 2 книги, что отражено и в ряде его рукописей, но скорее всего такое деление не было изначальным (Charlier. 1950. Р. 46-47). Трактат обращен к некоему «трудолюбивейшему брату» Немесию, написан по его просьбе и имеет целью предостеречь читателей от «многообразного и многоголосого заблуждения Ария и Евномия»; свое наименование получил потому, что в нем «сберегается великое множество божественных учений» (Cyr. Alex. Thesaurus. Prol. // PG. 75. Col. 9-12). В трактате приводятся многочисленные тезисы еретиков, которые опровергаются посредством силлогизмов или на основании Свящ. Писания. Неск. глав специально отведены толкованию спорных библейских мест. Большинство глав (33 из 35) посвящено доказательству Божественного достоинства Сына: о понятии ἀγένητος (несотворенный) (главы 1-3), о выражении «было [время], когда Сына не было» (гл. 4), о вечном рождении Сына от Отца по природе (главы 5-7), о Его единосущии Отцу (главы 8-14), о том, что Он не творение (главы 15-18), о том, что Он во всем равен Отцу, как Бог по природе (главы 19-31). Гл. 32 - собрание

избранных мест НЗ с краткими толкованиями, гл. 35 - собрание фрагментов Свящ. Писания. Две главы (33-34) посвящены доказательству Божественного достоинства Св. Духа. «Сокровище» довольно разнородно по содержанию, способам аргументации и терминологии. Оно является не только самостоятельным трудом К., сколько собранием фрагментов различных творений его предшественников. Почти треть трактата основана на «Словах против ариан» свт. Афанасия Великого, к-рые приводятся или почти дословно, или в свободном пересказе, или с существенными дополнениями и разъяснениями (*Liébaert.* 1951. Р. 22-42). Вопрос о др. источниках трактата остается непроясненным, особенно для тех глав, где излагается полемика с евномианством и **духоборчеством**. В качестве таких источников обычно называют соответствующие творения свт. Епифания Кипрского и каппадокийцев (*Mahé.* 1911. Col. 2488; *Хрήστοι.* 1993. Σ. 355), но прямых параллелей с ними не выявлено. Исходя из отдельных черт сходства с известными сочинениями Дидима Слепца, высказывалось предположение, что К. мог воспользоваться каким-то его утраченным трактатом

(*Liébaert.* 1951. Р. 57-61). Будучи «суммой» тринитарного богословия, подводящей итоги полемики IV в., «Сокровище» широко цитируется в позднейшей патристической литературе, в т. ч. в составе различных флорилегиев. Свт. Фотий К-польский находит его «самым ясным» творением К., «особенно для тех, кто имеют вкус к логическим доказательствам» (*Phot. Bibl.* 136). Сохранился сир. перевод VI-VII вв. и арм. перевод в рукописи XII в. (*Charlier.* 1950. Р. 32-33). Лат. перевод выполнил Георгий Трапезундский ок. 1486 г. *Фома Аквинский* в трактате «Против заблуждений греков» (*Opusculum contra errores Graecorum*) приводит по анонимному сочинению «Об исхождении Святого Духа» (*Libellus de processione Spiritus Sancti*) многочисленные места, якобы извлеченные из «Сокровища», но все они являются подложными (*Mahé.* 1911. Col. 2488; *Bardenhewer.* 1924. S. 45).

«О Святой и единосущной Троице» (*Περ ἀγίας τε κα ὄμοουσίου Τριάδος; De sancta Trinitate dialogi VII; CPG, N 5216; SC. 231, 237, 246; PG. 75. Col. 657-1124*), трактат написан, по указанию К., при жизни свт. Аттика К-польского (*Cyr. Alex. Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). Р. 24-25; ДВС. Т. 1. С. 143*), т. е. не позднее окт. 425 г.

Жуассар датировал его 423-425 гг.

(*Jouassard.* 1945. Р. 170), Дюран - между 412 и 420 гг. (*Durand.* 1976. Р. 40-41). Трактат близок по содержанию к «Сокровищу», адресован Немесию; написан после «Сокровища», что видно из предисловия (*Cyr. Alex. De s. Trin. Praef.* // SC. 231. Р. 126). В отличие от «схоластического» изложения в «Сокровище» этот трактат построен в более свободной форме диалога с неким Ермием. К. объясняет избранную им форму желанием всесторонне рассмотреть обсуждаемые здесь «утонченные» вопросы и высказывает намерение изложить их в стройной последовательности и в «наилучшем» порядке (*Ibid.* Р. 128). Вероятно, он повторно взялся за составление всеобъемлющего труда о Св. Троице, чтобы представить читателю более ясное и доступное изложение тринитарного богословия (*Хръстоту.* 1993. Σ. 355). Трактат состоит из 7 диалогов. Шесть из них посвящено доказательству Божественного достоинства Сына: Он совечен, единосущен Отцу и рожден от Него по природе (диалоги 1 и 2), Он - истинный Бог (диалог 3), не творение (диалог 4), свойства и слава Божества принадлежат Ему по природе (диалог 5), человеческие свойства и уничиженные изречения Свящ.

Писания относятся к Его домостроительству по плоти, а не к Его Божественной природе (диалог 6). В 7-м диалоге утверждается Божественное достоинство Св. Духа. В сравнении с «Сокровищем» трактат обладает большим единством и самостоятельностью. Тринитарная терминология К. свидетельствует о его внимательном изучении творений каппадокийцев (*Boulnois.* 1994. Р. 19-20). II. Христологические. Почти все непосредственно связаны с антинесторианской полемикой и относятся ко времени после 429 г.

«Против богохульств Нестория» (Κατὰ τῶν Νεοτορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις; Libri V contra Nestorium / Adversus Nestorii blasphemias; CPG, N 5217; ACO. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 13-106; *Pusey.* 1875. Р. 54-239; PG. 76. Col. 9-248), трактат создан весной 430 г.; состоит из 5 книг, или «томов»; 1-й по времени большой антинесторианский трактат К., одно из его важнейших христологических сочинений. В нем пространно обосновываются положения, кратко изложенные К. в предшествующих догматических посланиях (*Cyr. Alex. Ep. 1, 4*), приводится обстоятельная критика проповедей Нестория, произнесенных в 428-429 гг. В предисловии К. сообщает, что познакомился с

книгой гомилий «некоего сочинителя», содержащих «множество богохульств и нападок на истинные догматы», поэтому их распространение побудило его письменно предостеречь возможных читателей (Adv. Nest. I Prooem. // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 14). Дословно цитируются фрагменты гомилий и дается их опровержение. Эти цитаты образуют соответствующее число глав каждой книги и подобраны применительно к обсуждаемым вопросам: Св. Дева - истинная Богородица (1-я кн., 10 глав); Христос не «богоносный человек» (2-я кн., 14 глав); во Христе - «ипостасное единство» (*ἐνώσις καθ' ὑπόστασιν*), а не «относительная связь» (*συνάφεια σχετική*) Слова и плоти (3-я кн., 6 глав); слава Христа - собственная, а не внешняя для Него, плоть Его - животворящая (4-я кн., 7 глав); Слово воплощенное пострадало, умерло и воскресло по плоти (5-я кн., 7 глав). К. не раз посыпал списки этого трактата своим сторонникам (см.: Ер. 44, 45), но его полный текст представлен единственной рукописью в «Ватиканском собрании» деяний Эфесского Собора (АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. I), из чего заключают, что трактат не получил широкого распространения в эпоху несторианского спора (Russell. 2000. Р. 131).

Общим названием «О правой вере» объединяются 3 книги, или «представления» (*λόγοι проσφωνητικοί*), написанные весной или летом 430 г. и направленные императору и членам его семьи. В совокупности они составляют свод христологического учения К.

«О правой вере к императору Феодосию» (*Λόγος προσφωνητικὸς πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Θεοδόσιον περ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν; Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide; CPG, N 5218; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 42-72; Pusey. 1877. P. 1-152; PG. 76. Col. 1133-1200; рус. пер.: Дмитриев. 1916. С. 13-62). Во вступлении (главы 1-4) К.*

указывает на высоту царской власти, «непоколебимой опорой» к-рой является «ревность о вере», и в качестве «духовного дара» просит императора принять изложенное им «предание правой апостольской веры».

Основная часть (главы 5-45) является переработкой более раннего, написанного до несторианской полемики диалога «О вочеловечении Единородного», в котором устранена диалогическая форма и сделаны необходимые терминологические уточнения. В частности, в отличие от диалога Св. Дева здесь неск. раз названа Богородицей. Сохранился

полный сирийский перевод, выполненный еп. Раввулой Эдесским (*Pusey.* 1877), и полный эфиоп. перевод (*Qe. rellos. Vol. 1*).

Адресаты 2 последующих книг в тексте обозначены не вполне определенно, но в рукописях творений *Иоанна Кесарийского* находят указание, что 2-я книга

была направлена младшим сестрам императора, Аркадии и Марине, а 3-я - его старшей сестре св. Пульхерии и его супруге Евдокии (*Pusey.* 1877. Р. IX). С этим согласуется более глубокое содержание 3-й книги, рассчитанное на интеллектуально развитых и подготовленных читателей, каковыми и были обе августы.

«О правой вере к царевнам» (*Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις δεοποίναις; Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide / De recta fide ad dominas / De recta fide ad principissas / De recta fide ad reginas; CPG, N 5219; ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 62-118; Pusey. 1877. P. 154-262; PG. 76. Col. 1201-1336; рус. пер.: Дмитриев. 1916. С. 63-160). Самая обширная книга цикла. Во вступительной части содержится изложение веры, представляющее собой расширительное толкование Никейского Символа веры, ракрывается учение о Воплощении и утверждается необходимость именовать Св.*

Деву Богородицей (главы 3-10). Далее идет небольшой патристический флорилегий (главы 11-18). Аутентичность нек-рых приведенных в нем фрагментов в совр. науке отвергается: в частности, аполлинаристским подлогом является цитируемое здесь под именем свт. Афанасия Великого «Слово о Воплощении» (= *Apollinaris Laodicenus. Ad Iovianum; CPG, N 3665*), где встречается выражение «одна природа Слова воплощенная». Основная часть книги (главы 22-224) - собрание многочисленных мест НЗ с краткими толкованиями. Внутри каждого отдела эти места даются в определенном порядке библейских книг (Послания апостола Павла, «Деяния святых апостолов», соборные Послания, Евангелия (от Матфея, от Иоанна, от Луки)). В оглавлении обозначено 5 разделов: о том, что Христос - Бог; о том, что Христос - жизнь и податель жизни; о вере во Христа как в Бога; о том, что Христос - жизнь и умилостивление; о том, что смерть Христа спасительна для мира. Подробно изложены только первые 2 раздела, предполагаемое содержание остальных отчасти вошло в следующую книгу. Неоднократно подвергаются критике несторианские термины «богоносный человек» (*ἄνθρωπος θεοφόρος*) и «единство лиц»

(ἐνωσις ἐν προσώποις, ἐνωσις προσώπων), утверждается «ипостасное» или «природное» единство Христа (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἐνωσις κατὰ φύσιν). Сохранился полный эфиоп. перевод (частично опубл.: Qe. rellos. Vol. 2(1)) и арм. перевод основной (толковательной) части в рукописи XIII в. (*Lebon.* 1929).

«О правой вере к царицам» (Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσιν περ τῆς ὁρθῆς πίστεως; *Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide / De recta fide ad augustas / De recta fide ad reginas oratio altera;* CPG, N 5220; ACO. Т. 1. Vol. 1(5). P. 26-62; *Pusey.* 1877. P. 263-333; PG. 76. Col. 1336-1420; рус. пер.: БВ. 2009. № 8/9. С. 68-141). Книга также представляет собой толкование избранных мест НЗ. По словам К., если в книге для св. дев он приводил нетрудные для понимания места Свящ. Писания, то здесь он обращается к разбору изречений «менее ясных» (*Cyr. Alex. Or. ad Pulch.* // ACO. Т. 1. Vol. 1(5). P. 28; рус. пер.: БВ. 2009. № 8/9. С. 86). В отличие от соч. «О правой вере к царевнам» в данном трактате толкуемые места приводятся не в порядке библейских книг, а применительно к рассматриваемым вопросам и сами толкования намного пространнее. После вступления (главы 1-4) следует основная часть, состоящая из 5 отделов: об истощании Христа

(главы 5-19); о послушании Христа (главы 20-24); об освящении Христа и о Его священстве (главы 25-35); как понимать, что Христос получил славу (главы 36-39); как понимать, что Он воскрес из мертвых силой Отца (главы 40-46); хотя Христос называется Сыном человеческим, Он - истинный Бог (главы 47-48). Особый акцент сделан на вопросах сoterиологии (первоосвященническое служение Христа и Его искупительная Жертва; Христос как второй Адам, новое начало человеческого рода; дарование Св. Духа и обновление человеческой природы во Христе), касаясь которых К. показывает, что только единство Христа (ἐνωσις οἰκονομική, ἐνωσις ἀληθής) делает наше спасение действительным.



Свт. Кирилл Александрийский. Изображение на столбике Царских врат. Ок. 1558 г.
Иконостас придела Рождества Пресв.
Богородицы Софийского собора в Новгороде

12 анафематизмов (ἀναθεματισμοί), или глав (κεφάλαια) (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 40-42; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 197-199), приложенных к З-му посланию Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 17*), занимают ключевое место среди его полемических сочинений, написанных до Эфесского Собора. В 3 первых «главах» полагается основание христологического учения: Еммануил - истинный Бог, и потому Св. Дева - Богородица (Anath. 1); между Словом и Его плотью имеется «единство по ипостаси» (ἐνώσις καθ' ὑπόστασιν) (Anath. 2); «после единения» у Христа нельзя разделять ипостаси, поскольку в Нем - «природное единство» (ἐνώσις φυσική), а не просто «связь» (συνάφεια) по достоинству и власти (Anath. 3). Далее излагаются следствия такого единства: все сказанное о Христе в Свящ. Писании относится не «к двум лицам или ипостасям», но к одному и Тому же Христу (Anath. 4); Христос не «богоносный человек», но Сын по природе (Anath. 5); нельзя говорить, что Слово - «владыка» Христа, поскольку Тот же Самый - Бог и человек (Anath. 6); нельзя говорить, что Иисус - это человек, через к-рого действует Слово, и что Он получает славу Единородного, как иного по отношению к Себе (Anath. 7); Еммануилу воздается единое поклонение и

единое прославление (Anath. 8); сила Св. Духа, Которым Христос был прославлен и творил чудеса, не посторонняя (ἀλλοτρία) Ему, поскольку Св. Дух собственный (ἴδιον) для Него (Anath. 9); Христос Первосвященник принес Себя в жертву Отцу как Само Слово Божие, ставшее плотью, а не как отдельный от Него человек (Anath. 10); плоть Христова животворящая, как собственная (ἴδια) для Слова (Anath. 11); Слово Божие пострадало, было распято и умерло по плоти (Anath. 12).

К. принадлежат 3 апологии этих анафематизмов. Две относятся к 1-й пол. 431 г., до открытия Эфесского Собора: «Защищение 12 глав против восточных епископов» (Πρὸς τοὺς τολμῶντας συνηγορεῖν τοῖς Νεστορίου δόγμασιν ὡς ὁρθῶς ἔχουσιν / Ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν δώδεκα κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους; Apologia XII capitulorum contra Orientales; CPG, N 5221; ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 33-65; Pusey. 1875. P. 260-381; PG. 76. Col. 316-385; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 415-445), в к-ром К. отвечает на критику 12 анафематизмов, составленную в нач. 431 г. еп. Андреем Самосатским от лица «восточных» епископов по просьбе архиеп. Иоанна Антиохийского, и «К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом» (Πρὸς Εὐόπτιον πρὸς

τὴν παρὰ Θεοδωρήτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων ἀντίρρησιν; *Apologia XII capitulorum contra Theodoretum*; CPG, N 5221; ACO. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 110-146; *Pusey*. 1875. Р. 384-497; PG. 76. Col. 316-385; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 445-473).

Адресат 2-й апологии - еп. Евоптий Птолемаидский. Предисловием является письмо К. (*Cyr. Alex. Ep. 84*; CPG, N 5384), где он благодарит еп. Евоптия за пересылку полемического сочинения еп. Феодорита Кирского. Обе апологии имеют сходную форму: К. дословно приводит текст каждого анафематизма, возражение на него оппонента и свой ответ. В 1-й из них отсутствует обсуждение 2, 5 и 6-го анафематизмов. К. преимущественно вскрывает ложную интерпретацию анафематизмов его оппонентами. Еп. Андрей Самосатский упрекает К. в противоречии «глав» с др. его сочинениями, но К. показывает, что противоречия эти мнимые. Оба противника обвиняют К. в аполлинаризме, усматривая его особенно в выражениях: Слово «родилось плотски» (*Anath. 1*), «единство по ипостаси» (*Anath. 2*), «природное единство» (*Anath. 3*), «собственная плоть Слова» (*Anath. 11*), «Слово пострадало плотью» (*Anath. 12*). К. оправдывает эти выражения: они не имеют отношения к

аполлинаризму, но употреблены для того, чтобы утвердить единство воплощенного Слова, в то время как несторианские термины, защищаемые оппонентами, способствуют ложному представлению о Христе как о простом человеке. Неск. раз К. цитирует Нестория, а в 1-й апологии неоднократно приводит фрагменты патристических сочинений (нек-рые из них являются аполлинаристскими подлогами). Списки этих апологий К. позднее посыпал своим сторонникам, о чем сообщает в ряде писем, относящихся ко времени достижения мира с «антиохийцами» (Ер. 43-45). Третью апологию, «Изъяснение 12 глав» (*Explanatio XII capitulorum*; CPG, N 5223; АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 15-25; *Pusey*. 1875. Р. 240-258; PG. 76. Col. 293-312; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 406-414), К. составил в Эфесе в авг.-сент. 431 г., во время заключения под стражей. Она отличается от 2 предыдущих сдержаным и спокойным тоном, будучи обращена к сторонникам К., у к-рых могли возникнуть недоумения относительно подлинного смысла спорных «глав» (АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 16). К. дает ясное и точное объяснение каждого анафематизма, всякий раз отмечая, какое именно заблуждение Нестория

вызывало его появление. Сохранились сир., копт., арм., груз. и араб. переводы.

«Защитительная речь к императору Феодосию» (΄Απολογητικὸς πρὸς τὸν βασιλέα Θεοδόσιον; *Apologeticus ad Theodosium imperatorem*; CPG, N 5224; ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 75-90; *Pusey*. 1877. P. 425-456; PG. 76. Col. 453-488; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 499-512), написана в кон. 431 или нач. 432 г., после возвращения в Александрию из Эфеса. В ответ на неудовольствие императора, вызванное книгами «О правой вере», К. указывает, что представил их не для того, чтобы внести раздор в царскую семью, но видел в этом исполнение епископского долга. Он объясняет свою ревность в борьбе с Несторием опасностью, к-рая угрожала истинной вере, кратко излагая при этом учение о Божественном домостроительстве и Воплощении (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos.* // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 79); рассказывает о действиях Эфесского Собора и называет виновником происшедшего в Эфесе раздора архиеп. Иоанна Антиохийского.

«Схолии о вочеловечении Единородного» (Σχόλια περ τῆς ἐνανθρωπίσεως τοῦ Μονογενοῦς; *Scholia de incarnatione Unigeniti*; CPG, N 5225; ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 184-231; *Pusey*. 1875. P. 498-579; PG. 75. Col. 1369-1412), относятся к 432-433

гг., поскольку их содержание вполне соответствует времени, когда К. искал мира с Антиохией, полагая необходимым разъяснить свое учение, по возможности избегая спорных выражений (Richard. 1952; Sciuto. 1994).

Сочинение состоит из 35 глав и содержит толкование основных христологических определений и понятий, а также отдельных мест Свящ. Писания. Объясняются имена Христос, Еммануил, Иисус, а также вопросы: почему Бога Слово можно называть человеком; как понимать, что Христос один; что такое единство; почему Христос не «богоносный человек»; как понимать, что «Слово стало плотью и обитало в нас» (ср.: Ин 1. 14); почему Св. Дева - Богородица; о страданиях Христа; о том, что изречения Свящ. Писания относятся к одному и Тому же Христу, и т. д. Имя Нестория не упоминается, и отсутствует характерная для полемических сочинений 430-431 гг.

терминология («природное единство», «единство по ипостаси»), поэтому «Схолии...» обычно относили к самому началу несторианского спора (PG. 75. Col. 1363-1366; Mahé. 1911. Col. 2489; *Du Manoir.* 1944. Р. 56). Однако более поздняя дата выглядит предпочтительнее. К. указывает, что он уже опровергал дуалистическую христологию в неких

«пространных книгах» (διὰ μακρῶν λόγων), к-рыми могут быть его большие полемические сочинения 430 г. («Против Нестория» и «О правой вере»). Кроме того, здесь находят полный комментарий к анафематизмам К., вызвавшим особенное неприятие «восточных» (*Cyr. Alex. Anath. 1, 4, 12*), что позволяет рассматривать «Схолии...» как еще одну апологию 12 анафематизмов. При этом характер изложения в значительной степени дидактический и апологетический, а полемика отходит на второй план. В 433 г. К. упоминает среди сочинений, высланных его сторонникам в К-поле, «сжатые объяснения относительно домостроительства во Христе, весьма прекрасные и способные доставить пользу» (Ер. 44 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 37), т. е., очевидно, «Схолии...». Определенная дифизитская тенденция привлекала к этому сочинению большое внимание позднейших православных полемистов. Оно цитируется в патристическом флорилегии, заключающем одобренный Халкидонским Собором «Томос» папы св. Льва Великого, в «Эранисте» еп. Феодорита Кирского, в трактате «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, многократно у свт. Ефрема Антиохийского. «Очень полезным» находит его свт. Фотий К-польский (*Phot. Bibl.*

169). Полностью оно имеется в лат. переводе Мария Меркатора (PL. 48. Col. 1005-1040), а также в арм. (*Sonybeare.* 1907. Р. 95-143) и сир. переводах. Греч. текст сохранился фрагментарно среди сочинений Иоанна Кесарийского, в «Кирилловом флорилегии» (*Florilegium Cyrillianum // Hespel.* 1955. Р. 151-163. Cap. 92-119), сб. «*Doctrina patrtum*» и др. «Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей» (Κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὅμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἀγίαν Παρθένον; *Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri / Quod Virgo sit Deipara;* CPG, N 5226; ACO. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 19-32; PG. 76. Col. 256-292; рус. пер.: *Дмитриев.* 1915. С. 3-24), составлено не ранее 429 г. В этом небольшом трактате К. стремится показать, что отрицание имени Богородица противоречит Свящ. Писанию. Оно учит только об одном Сыне; Тот, Кто родился от Св. Девы,- истинный Бог, а не человек, соединившийся с Божеством подобно пророкам, поэтому Она - Богородица. Объясняются спорные места Свящ. Писания (Ин 8. 40; Деян 2. 22; 1 Тим 2. 5). Хотя Христос в них называется человеком, Он вместе с тем - Бог. В Свящ. Писании нет имени Богородица, но есть равное с ним по значению именование Матерь Господа (Лк 1. 43). Приводится ряд

библейских мест, подтверждающих, что Бог Слово действительно стал человеком и родился от Св. Девы. О том, что сочинение принадлежит К., свидетельствуют имп. св. Юстиниан (*Justinian. Contr. Monophys.* 120) и свт. Евлогий Александрийский (*Phot. Bibl.* 230. Р. 274). Однако были высказаны сомнения в его принадлежности К. (*Durand.* 1964. Р. 522-524). Два христологических сочинения К. составлены в форме диалога.

«О вочеловечении Единородного» (*Περ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς; De incarnatione Unigeniti;* CPG, N 5227; SC. 97. Р. 188-301; *Pusey.* 1877. Р. 11-153; PG. 75. Col. 1189-1253; рус. пер.: БВ. 2005-2006. № 5/6. С. 85-150), сочинение написано, вероятнее всего, до несторианского спора (*Loon.* 2009. Р. 259-262). Представляет собой непосредственное продолжение трактата «О Святой и единосущной Троице»; собеседник К.- тот же Ермий. По содержанию диалог совпадает с основной частью соч. «О правой вере к императору Феодосию» и ранее обычно считался его переработкой для широкого круга читателей. Однако издатель диалога Дюран представил аргументацию в пользу того, что он был написан еще до начала несторианской

полемики, и отождествил его с входящим в состав трактата «О Святой и единосущной Троице» «Словом о вочеловечении Единородного», о котором К. упоминает в 1-м послании Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25; ДВС. Т. 1. С. 143*). Критика христологического дуализма в диалоге направлена не против Нестория, но против более ранних представителей антиохийской школы, а соч. «О правой вере к императору Феодосию» составлено позднее на его основе (*Durand. 1964. Р. 35-57; БВ. 2005-2006. № 5/6. С. 67-78*). Во вступительной части (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. Р. 188-196*) К. делает обзор ложных учений о Воплощении.

Упоминаются докеты, считавшие его мнимым; те, кто понимали его как изменение Слова в природу плоти; те, кто полагали его началом существования Слова; Маркелл Анкирский и Фотин, отвергавшие ипостасное бытие Слова; аполлинаристы, отрицавшие у Христа разумную душу. Наконец, К. указывает на учение «о двух Сынах», к-roe иллюстрирует 2 цитатами. Кому принадлежат цитированные фрагменты, остается неизвестным. Вероятно, их автором был еп. Диодор Тарсийский. В 1-м отделе основной части (*Ibid. Р. 196-238*) К. скжато опровергает первые 5 заблуждений. Во

2-м отделе (*Ibid.* P. 238-300) он полемизирует с христологическим дуализмом: недопустимо разделять Христа, Который один и до воплощения, и после; все сказанное в Свящ. Писании относится к Одному и Тому же Христу; Он - и Единородный Сын, и «первородный между многими братьями» (Рим 8. 29); Он принимает единое поклонение, как Богочеловек; теснейшее единство Христа доказывают многочисленные места Свящ. Писания, особенно Его чудеса, а также таинства Крещения и Евхаристии.

«О том, что Христос один» („Οτι εῖς Χριστός; Quod unus sit Christus; CPG, N 5228; SC. 97. P. 302-514; *Pusey.* 1877. P. 334-424; PG. 75. Col. 1253-1361), сочинение написано скорее всего после 435 г., но до того, как К. открыто включился в спор о епископах Диодоре и Феодоре (438). В издании Ж. Обера (*Aubert.* 1638) оно опубликовано как «9-й диалог с Ермием», но это самостоятельный диалог, не связанный непосредственно с сочинениями «О Святой и единосущной Троице» и «О вочеловечении Единородного»; собеседник К. здесь никак не именуется. В качестве главного противника обозначен Несторий, но в изложении еретических тезисов находят явные параллели с сочинениями Диодора Тарсийского и Феодора

Мопсуестийского, т. е. К. полемизирует также с их учением, не называя их имен. В относящемся к 437 г. письме К. его антиохийским сторонникам он сообщает, что составил против несториан «краткую книгу (*librum brevem*) о воплощении Единородного», разделенную на 3 «главы»: Св. Дева - Богородица; существует один Христос, а не два; Слово Божие, будучи бесстрастным, пострадало ради нас собственной плотью (*Cyr. Alex. Ep. 64 // АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 229*). По-видимому, речь идет о трактате «О том, что Христос один». Содержание «глав» «краткой книги» вполне соответствует 3 частям, к-рые отчетливо выделяются в диалоге, а 437 год - очень вероятная дата его написания (*Durand. 1964. Р. 77-80*). Основные положения диалога следующие. Именование Христа Еммануилом уже указывает на то, что Он - Бог, Который с нами (*Мф 1. 23*). Он действительно воплотился и стал человеком, иначе мы не искуплены и не спасены. Он имеет 2 рождения: как Бог в вечности и как человек во времени. Поэтому Дева, родившая Его по плоти, - истинная Богородица (*Cyr. Alex. Quod unus // SC. 97. Р. 306-342*). Если признавать только нравственную связь между Словом и Его человечеством, разрушается таинство

Воплощения. Еммануила нельзя разделять надвое. Очевидно, что Его божество и человечество различны, но во Христе они находятся в неразрывном единстве, подобно душе и телу в едином человеке. Есть только один Сын - Сын по природе, а не по благодати и усыновлению, и к Нему прилагается все сказанное в Свящ. Писании о Христе (Ibid. P. 342-432). Сам Сын Божий, воплощенное Слово, пострадал по плоти, умер на кресте и воскрес, хотя Его божество оставалось бесстрастным. Мы крещены в Его смерть; Его плоть животворящая (Ibid. P. 432-514). Это последнее по времени крупное христологическое сочинение К., сохранившееся в полном объеме; оно отличается особенной зрелостью мысли и совершенством выражения, точностью и взвешенностью христологической терминологии. Имеются полный сир., арм. и эфиоп. (Qe. rellos. Vol. 3) переводы диалога. «Против Диодора и Феодора» (Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum; CPG, N 5229; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 492-537; PG. 76. Col. 1435-1454), трактат был закончен вскоре после того, как К. в авг. 438 г. посетил Иерусалим, узнав там о распространении на Востоке сочинений Феодора Мопсуестийского. В кон. 438 г. К. сообщил прп. Акакию

Мелитинскому, что, избрав «некоторые главы» из книг Феодора и Диодора, написал на них опровержение и вместе с составленным тогда же толкованием Никейского Символа веры (*Cyr. Alex. Ep. 55*) посыпает его прп. Акакию и др. своим сторонникам. По словам К., эти богословы писали «не столько о воплощении Единородного, сколько против воплощения» (Ep. 69 // *Schwartz.* 1927. S. 16; ДВС. Т. 3.. С. 485). Сочинение состояло из 3 книг (λόγοι) - 1 против Диодора Тарсийского и 2 против Феодора Мопсуестийского. Полный текст книг утрачен, сохранились только фрагменты: на греч. языке в «Кирилловом флорилегии» (*Hespel.* 1955. Р. 188-193 (Cap. 181-196)), в лат. переводах в актах V Вселенского Собора (АСО. Т. 4. Vol. 1. Р. 74-82, 96-97, 101; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 340-350, 362-363, 367) и в сир. переводе среди мн. сочинений Севира Антиохийского. Вероятно, сочинение было построено так же, как и трактат «Против богохульств Нестория»: приводились дословные цитаты из книг противников, и на каждую давалось опровержение. В наст. время считается, что при составлении сочинения К. не имел под рукой книг Диодора и Феодора, но основывался на некоем флорилегии, следствием чего явилась ошибочная атрибуция ряда

фрагментов, и опровергаемые в «Первой книге против Феодора» фрагменты в действительности принадлежат Диодору (Richard. 1943; Richard. 1946; Devreesse. 1948; Sullivan. 1956). Тем не менее они зачитывались на V Вселенском Соборе среди тех сочинений Феодора, к-рые стали основанием для его осуждения.

«Против синусиастов» (‘Ο κατὰ συνουσιαστῶν λόγος; Liber contra Synousiastas; CPG, N 5230; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 476-489), трактат написан непосредственно после соч. «Против Диодора и Феодора». В актах V Вселенского Собора сохранился его начальный фрагмент (в лат. переводе), в котором К. сообщает о только что (ἀρτίως, modo) составленном «обширном изложении» в защиту единства Христа, где он опровергает Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 109).

Поэтому иногда трактат отождествляют (Pusey. 1881. P. 363) с «книгой о Воплощении», которую, по свидетельству Либерата Карфагенского, К. написал вместе с 3 книгами против Диодора и Феодора (Liberat. Breviar. 10; ACO. T. 2. Vol. 5. P. 111). Книга была направлена против крайних аполлинаристов, «синусиастов», учивших, что при воплощении Слово и плоть составили одну сущность. Ее

полный текст утрачен, и кроме надписания на греч. языке сохранились только 15 фрагментов в «Кирилловом флорилегии» (*Hespel.* 1955. Р. 138-150. Cap. 76-90), к-рые имеются также в сир. переводе среди произведений Севира Антиохийского.

К христологическим сочинениям относятся мн. письма и гомилии К. времени несторианского спора.

III. Догматическо-полемические сочинения различного содержания. «Ответы Тиверию диакону» (*Responsiones ad Tiberium diaconum;* CPG, N 5232; *Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 567-602; *Ebied, Wickham.* 1970), точное время написания неизвестно. Во вступительном письме палестинских монахов упоминается о «низложении» К. и о воспринятом им «венце мученичества». Очевидно, что это является указанием на события, произшедшие во время Эфесского Собора (осуждение К. «собориком» «восточных» епископов и его тюремное заключение) и позволяет датировать сочинение временем после 431 г. (*Bardenhewer.* 1924. S. 56; *Ebied, Wickham.* 1970. P. 434). Трактат содержит ответы на догматические вопросы, предложенные группой палестинских монахов, диак. Тиверием с «восемью братьями». Он

открывается письмом монахов, в 1-й части которого высказывается просьба разрешить недоуменные вопросы, во 2-й - сообщается об обстоятельствах и о характере возникших в Палестине споров. Сами вопросы и ответы на них К. составляют основной раздел, 15 глав, разнообразных по содержанию. К. возражает против телесного понимания «образа Божия» и объясняет антропоморфные выражения Свящ. Писания (гл. 1), рассуждает об образе Божием в человеке (гл. 10) и в ангелах (гл. 14), объясняет, кто такие «сыны Божии» (Быт 6. 2), и указывает, что не может идти речь о плотском смешении бестелесных демонов с женами (гл. 15). Наибольшая часть глав (главы 2-9, 13) касается христологии. В частности, К. опровергает мнения, что Сын при воплощении покинул недра Отца (главы 2-3), что Он не знал последнего дня (гл. 4), что Его плоть не участвовала в Его чудесах (главы 5, 9). В христологических главах очевидны отголоски несторианской полемики. Полностью трактат сохранился только в сир. переводе в рукописи VII-VIII вв. В греч. тексте отсутствуют вступительное послание и 1-я глава.
«Разрешения догматических вопросов»
(Ἐπιλύσεις δογματικῶν ζητημάτων; De dogmatum solutione; CPG, N 5231; Pusey. 1872. Vol. 3. P.)

547-566), сочинение непосредственно связано с предыдущим, составлено позднее, корреспонденты К.- те же, что и в «Ответах Тиверию диакону» (Тиверий с братией). Трактат открывается прошением, где сообщается о новых спорах в Палестине и предлагаются для разрешения др. вопросы. Составители прошения не обозначены, но они упоминают «полученную прежде книгу, разрешавшую спор о наших правых доктринах» (*Cyr. Alex. De dogm. sol. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 547*), т. е. «Ответы Тиверию диакону». Основная часть содержит вопросы и ответы К., всего 9 глав: о бестелесности Бога и почему в Свящ. Писании к Нему применяются антропоморфные и зооморфные выражения (гл. 1), о «дыхании жизни» при сотворении человека (Быт 2. 7; гл. 2), об образе и подобии Божием в человеке (главы 3-4), будет ли преуспеяние в буд. жизни (гл. 5), как мы наследуем осуждение Адама (гл. 6), к чему относится видение прор. *Иезекииля* о воскресении мертвых костей (Иез 37. 7-10; гл. 7), о воздаянии (гл. 8), может ли Бог сделать бывшее небывшим (гл. 9).
«Против антропоморфитов» (Κατὰ ἀνθρωπομορφίτῶν; *Adversus anthropomorphitas*; PG. 76. Col. 1065-1132; рус. пер.: *Сулин. 2005*), составленная неизвестным лицом позднейшая

компиляция 2 предыдущих трактатов, которые сведены воедино с изменением порядка глав. Письма палестинских монахов опущены. В качестве вступления помещено письмо К. еп. Калосириону (Ер. 83), в к-ром К. также опровергает антропоморфные представления о Боге и излагает учение об образе Божием в человеке. Заключительные 5 глав представляют собой выдержки из «Слова на день Рождества Спасителя» свт. Григория Нисского (CPG, N 3194). Было высказано предположение, что компиляцию мог составить и сам К.

(Σταμούλης. 1993. Σ. 55-59), но приведенная аргументация неубедительна.

Известны фрагменты еще неск. догматических сочинений К. (*Fragmenta dogmatica*; CPG, N 5234): «О вочеловечении» (‘Ο περ ἐνανθρωπήσεως λόγος; *Tractatus de inhumanatione*), извлечение из к-рого вошло в «Кириллов флорилегий»

(*Hespel.* 1955. Р. 137. Cap. 73); «Против дерзающих говорить, что не следует совершать

приношение за почивших в вере» (Πρὸς τοὺς τολμῶντας λέγειν, μὴ δεῖν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων προσφέρειν; *Adversus eos qui negant offerendum esse pro*

defunctis; Pusey. 1872. Vol. 3. Р. 541-544) и

отрывок некоего сочинения христологического содержания среди найденных в Файюме

папирусов (*Fragmentum incertum papyraceum; Barns J. W. Literary Texts from the Fayûm // CQ. 1949. Vol. 43. N 1. P. 5-8.*).

Апологетические

К ним относится обширный трактат «Против Юлиана Отступника», или «В защиту непорочной религии христиан против [книг] безбожного Юлиана» (Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ; *Contra Julianum imperatorem*; CPG, N 5233; SC. 322 [lib. I-II]; PG. 76. Col. 503-1064 [lib. I-X]), точное время написания неизвестно. Еп. Феодорит Кирский в письме архиеп. Диоскору Александрийскому (448) сообщает, что К. послал архиеп. Иоанну Антиохийскому 2 своих сочинения - трактат «О козле отпущения» (Еп. 41) и «Против Юлиана Отступника» с просьбой показать их «известным на Востоке учителям». Еп. Феодорит «не без удивления» прочитал их, и они с К. обменялись посланиями, засвидетельствовав взаимное уважение (*Theodoret. Ep. 83 // SC. 98. P. 216*). Это событие могло иметь место после того, как еп. Феодорит склонился к признанию мира между Александрией и Антиохией, до смерти архиеп. Иоанна, за исключением времени спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском. Поэтому трактат «Против

Юлиана Отступника» относят к 434-437 или к 439-441 гг., обычно отдавая предпочтение более поздней дате. Однако сообщение Феодорита Кирского касается времени обнародования трактата, который мог быть составлен намного раньше. В трактате нет отголосков несторианской полемики, притом что ряд стилистических признаков сближает его с донесторианскими сочинениями. Вполне вероятно, что это объемное сочинение писалось на протяжении ряда лет и в основном было закончено до 429 г. (*Malley.* 1978. Р. 239-240; *Évieux.* 1985. Р. 10-15).).



Свт. Кирилл Александрийский. Фреска ц. свт. Николая мон-ря Ставроникита, Афон. 1546 г. Мастера Феофан Критский и Симеон

Трактат посвящен имп. Феодосию II и представляет собой разбор антихрист. сочинения Юлиана Отступника «Против галилеян» в 3 книгах, написанного в 362-363 гг.

в Антиохии, незадолго до его гибели в персид.
походе (*Julian. Apost. Contr.*
Galil.; *Neumann*. 1880. S. 163-238). Ранее это
сочинение опровергали Феодор
Мопсуестийский (ок. 378) и **Филипп**
Сидский (нач. V в.), но от сочинения первого
дошли только небольшие фрагменты в катенах,
а произведение второго утрачено. Сочинение
Юлиана Отступника известно почти
исключительно по трактату К. Сам факт
составления обширной апологии христианства
свидетельствует, что во времена К. язычество
еще имело немало приверженцев в Египте. К.
неоднократно упоминает в трактате о
совершении языческих жертвоприношений, о
гаданиях и магической практике. Во
вступительном обращении к императору он
свидетельствует, что книги Юлиана были очень
популярны среди образованных язычников, к-
рые постоянно ссылались на них в спорах с
христианами, утверждая, что никто из христ.
учителей не смог на них ответить. Это и
побудило К. составить свой труд (*Cyr.*
Alex. Contr. Jul. // PG. 76. Col. 508). Из
содержания сочинения видно, что он рассчитан
прежде всего на христ. аудиторию и среди
прочего преследует цель указать на коренное
различие между привлекательной для

некоторых «двоедушных» языческой «мудростью» и христ. откровением (Пападόποιλος. 2004. С. 64).

Целиком сохранились книги 1-10, где К. последовательно разбирает 1-ю кн. «Против галилеян», цитируя ее дословно или (реже) в пересказе, благодаря чему ее текст восстанавливается почти полностью. Юлиан здесь гл. обр. критикует книги ВЗ, а также христиан за мнимое противоречие их учения с ВЗ. Поскольку он постоянно цитирует Свящ. Писание, К., возражая ему, дает толкование целого ряда библейских мест, раскрывая при этом важнейшие вопросы христ. учения (теодицея, богопознание, триадология, творение мира, антропология и амартиология, христология и сoteriology). К. также приводит многочисленные цитаты из сочинений языческих писателей: Аристотеля, Платона, Александра Афродисийского, Порфирия, Плотина, Пифагора, Ксенофона, Плутарха, Гомера, Гесиода, Пиндара, Софокла, Еврипида, Геродота и др. Несомненно, что из цитируемых философских сочинений одни были ему знакомы непосредственно («Эннеады» Плотина, «История философии» Порфирия, трактаты Герметического корпуса), но другие скорее всего приведены по доксологическим

сборникам или по сочинениям предшествующих церковных писателей. В числе источников трактата - «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского, «Евангельское приуготовление» Евсевия Кесарийского, «Увещание к язычникам» и «Строматы» Климента Александрийского, приписываемое мч. *Иустину Философи* «Увещание к эллинам», трактат «О Троице» (De Trinitate; CPG, N 2570), приписываемый Дидиму Слепцу (Grant. 1964; Malley. 1978. P. 251-261; Évieux. 1985. P. 62-65).

В 1-й кн. К. определяет основное направление последующей аргументации. Он не отвергает эллинскую философию целиком, но указывает на преимущество иудейской веры. Писания Моисея древнее сочинений всех греч.

мудрецов, и все истинное, что имеется у них, заимствовано у евреев. Далее предлагается последовательное опровержение книги Юлиана. Христиане предпочитают учение евреев, поскольку те поклонялись истинному Богу, в то время как греки ввели нелепые басни (кн. 2).

Дается оправдание библейской истории творения и грехопадения: Бог попустил падение працелителей, имея в виду грядущее искупление (кн. 3). Единый Бог не нуждается в

помощи при управлении миром. Человек свободен в выборе добра и зла. Св. Троица была открыта еще в ВЗ (кн. 4). Все доброе, что есть в языческих законах, идет от законодательства Моисея, поскольку сам по себе человек не способен познать добро (кн. 5). Чудеса Христа являются Его Божественное достоинство.

Христиане поклоняются Богу Слову, ставшему человеком, и не воздают такого же почитания св. мученикам (кн. 6). Среди евреев были люди более славные и достойные, чем среди язычников. Христиане изменили учение иудеев потому, что оно было несовершенным и только подготавливало к принятию НЗ. Христ.

Крещение установлено для исцеления не тела, но души (кн. 7). Христиане, оправданные по вере во Христа, являются истинными сынами *Абраама*. Божество Слова оставалось бесстрастным и ни в чем не умалилось при воплощении (кн. 8). В писаниях Моисея многократно встречаются указания на Сына Божия (кн. 9). Ап. Иоанн провозглашает Христа Богом, но это не противоречит тому, что Он именуется человеком, поскольку воплощенное Слово - и Бог и человек (кн. 10).

Книги 11-20, в к-рых опровергалась 2-я кн. «Против галилеян», известны только по цитатам у позднейших писателей, имеются фрагменты

на греч. языке и в сир. переводе (Neumann. 1880. S. 42-87). Не исключено, что К. предполагал составить для опровержения З-й кн. «Против галилеян» еще 10 книг, но фрагментов от них не осталось, и скорее всего они не были написаны.

Гомилетические

Эту группу сочинений принято разделять на «Пасхальные послания» («Пасхальные гомилии») и на «Различные гомилии».

I. «Пасхальные послания», или «Пасхальные гомилии» ('Еορταστικά / Ὁμιλίαι ὥρταστικα; Epistulae paschales / Homiliae paschales; CPG, N 5240; PG. 77. Col. 401-981; SC. 372, 392, 434; рус. пер.: Миролюбов. 1889. С. 108-231 (изложение и фрагментарный перевод всех посланий); ХЧ. 1842. Ч. 1. С. 326-351 (полный перевод 18-го послания)), представляют собой ежегодные окружные послания с указанием даты начала Великого поста и празднования Пасхи. Прп. Иоанн Кассиан свидетельствует о древней традиции, по к-рой предстоятель Александрийской Церкви в день Богоявления рассыпал эти послания по всем городам и монастырям своей Церкви (Ioan. Cassian. Collat. 10 // SC. 54. Р. 75). Сохранилось 29 «Пасхальных посланий» К. за 414-442 гг. Как правило, они

составлялись осенью предыдущего года, что объясняет отсутствие у К., избранного архиепископом в окт. 412 г., послания за 413 г. (в этом году могло быть обнародовано послание, уже составленное его предшественником).

Послание за 416 г. (3-е по счету) в изданиях традиционно обозначается как 4-е, поэтому общая нумерация доходит до 30. Это довольно пространные сочинения, поскольку помимо их прямой цели (извещение о времени поста и Пасхи) К. пользовался ими для назидания паствы. Послания следуют общему для всех плану: К. возвещает о приближающемся времени поста и Пасхи; побуждает воспользоваться этим временем для покаяния и упражнения в добродетели, чтобы действительно стать причастниками совершённого Христом искупления; кратко излагает учение о домостроительстве спасения; наконец указывает дату начала поста, Пасхи и Пятидесятницы. Предпостоеное время определяет обилие нравственно-аскетических наставлений: о значении поста, о посте телесном и духовном, о борьбе со страстями, против двоедушия, лености и праздности, о молитве и милостыне, против мирских удовольствий (*Филарет (Гумилевский)*). Учение. 1882. С. 89). Присутствует полемика с

язычеством: в 6-м послании (418) опровергается учение о судьбе (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 6 // PG. 77. Col. 505-513*), в др. посланиях неоднократно упоминается идолослужение. Значительно больше К. полемизирует с иудеями, эта полемика обычно ведется через толкование Свящ. Писания: иудеи изменили призванию Авраама; придерживаясь обрезания, они не поняли, что эта заповедь лишь указывала на обрезание сердца «в Духе»; пророки возвещали о грядущем Воплощении, но иудеи ожесточили свои сердца; закон был лишь смутным ожиданием евангельского пути жизни; иудеи ложно представляют себя хранителями закона; ВЗ ничего не довел до совершенства и был отменен (*O' Keefe. 2009. Р. 18-20*). Важное место занимают догматические наставления, преимущественно о Воплощении и об искуплении, но поскольку послания обращены к широкому кругу слушателей, К. не сосредоточивается на обсуждении богословских терминов, предпочитая использовать библейский язык и библейские образы. В 8-м послании (420) развернуто излагается учение о Воплощении с критикой христологического дуализма (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 8 // PG. 77. Col. 567-577*); в 10-м послании (422) дается

наставление о Евхаристии и об освящении (Ibid. 10 // Ibid. Col. 617-621); 12-е послание (424) содержит пространное опровержение арианства с защитой единосущия Сына Отцу (Ibid. 12 // Ibid. Col. 681-692); 17-е послание (429) - первое по времени антинесторианское сочинение К.; Пресв. Дева здесь именуется Матерью Божией (Ibid. 17 // Ibid. Col. 777); имя Богородицы впервые появляется в 19-м послании (431) (Ibid. 19 // Ibid. Col. 829). «Пасхальные послания» датируются очень точно, их содержание учитывают при определении хронологии др. сочинений К. В них не только излагается богословское учение К., но и имеется богатый материал для его характеристики как пастыря.

К «Пасхальным посланиям» примыкают труды К. по определению пасхалии. В ответ на просьбу имп. Феодосия II он составил пасхальную таблицу на 399-512 гг. (6 пасхальных 19-летних циклов). Таблица утрачена, но в арм. переводе сохранилось предварявшее ее «Послание к императору Феодосию о времени Пасхи» (*Epistula ad Theodosium II imperatorem de ratione paschali; CPG, N 5241; Conybeare. 1907. P. 143-149*). Подлинность его сомнений не вызывает. К. напоминает об искуплении, о ветхозаветных

прообразах Жертвы Христовой (пасхальный агнец, жертвоприношение *Исаака*, козел отпущения) и о новозаветных событиях Страстей; исходя из этого, он указывает те основания, по к-рым ежегодно исчисляется день Пасхи. *Дионисий Малый* сохранил в лат. переводе пасхальную таблицу К. на 437-531 гг. Впрочем, были высказаны сомнения в принадлежности этой таблицы К. (*Bardenhewer*. 1924. S. 62-63). Пасхалии касается послание Александрийского предстоятеля Карфагенскому Собору (Ер. 85) и неск. сочинений, приписываемых ему.

II. Собственно проповеди К. относят к «Различным гомилиям» (*Homiliae diversae*). По свидетельству *Геннадия Марсельского*, К. составил «множество гомилий, рекомендуемых к прочтению в греческих церквях» (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 57*). В наст. время, за исключением «Толкования на Евангелие от Луки», известно лишь небольшое их число. В «Патрологии» Миня собрано 22 гомилии (*Cyr. Alex. Hom. div. // PG. 77. Col. 981-1117*), некоторые из них не принадлежат К., а другие сохранились фрагментарно. Позднейшие публикации несколько восполняют это собрание.

Из числа гомилий, принадлежащих К., на 1-м месте стоят произнесенные в Эфесе летом 431 г., во время III Вселенского Собора, и сохранившиеся в составе соборных деяний (Hom. div. 1, 2, 4-8). Они имеют догматическое содержание, полемически излагая учение о Воплощении, а также касаются происходивших на Соборе событий. В заглавии 2-й гомилии (Hom. div. 2; CPG, N 5246; PG. 77. Col. 985-989; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 94-96; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 495-496) указано: «ἐν τῷ ἀγίῳ Ἰωάννῃ τῷ εὐαγγελιστῷ», что понимали как «в день св. Иоанна евангелиста», датируя ее днем памяти святого (26 сент.). Однако в это время К. был под стражей, и в заглавии следует читать: «в базилике св. Иоанна» (ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. XXV). 5-я гомилия (*Cyr. Alex.* Hom. div. 5; CPG, N 5249; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 92-94; PG. 77. Col. 996-1001; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 276-279) была произнесена сразу же после низложения Нестория 22 июня на 1-м заседании Собора. 6-я гомилия. «Против отступника Иоанна Антиохийского» (Hom. div. 6; CPG, N 5250; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 94-96; PG. 77. Col. 1001-1005; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 322-324) была, вероятно, сказана вскоре после того, как 26 июня «соборик» «восточных» низложил К. и еп. Мемнона Эфесского. 7-я гомилия (Hom. div. 7;

CPG, N 5251; ACO. Т. 1. Vol. 1(2). Р. 100-102; PG. 77. Col. 1005-1009; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 340-342) произнесена непосредственно перед заключением К. под стражу в нач. авг. От 8-й гомилии сохранился только небольшой фрагмент в лат. переводе (Hom. div. 8; CPG, N 5252; ACO. Т. 1. Vol. 3. Р. 143; PG. 77. Col. 1009-1100).

4-я гомилия (Hom. div. 4: De Maria Deipara in Nestorium; CPG, N 5248; ACO. Т. 1. Vol. 1(2). Р. 102-104; PG. 77. Col. 992-996; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 279-281) считается самой знаменитой богочестивой гомилией в древней Церкви (*Bardenhewer*. 1924. S. 64; *Quasten*. 1960. P. 131). Изложенная своеобразным метрическим слогом похвала Пресв. Деве во вступительной части, где К. называет Ее «неугасимой лампадой», «венцом девства», «скипетром православия», «нерушимым храмом», «вместилищем Невместимого», позволяет воспринимать гомилию как предшествующую акафисту Пресв. Богородице. Ее заголовок «Против Нестория и когда семеро прибыли в Святую Марию» (πρὸς Νεοτόριον, ἡνίκα κατῆλθον οἱ πτὰ εἰς τὴν ἀγίαν Μαρίαν) вызвал споры о времени и об обстоятельствах ее произнесения. Полагали, что речь идет о неких 7 епископах из числа бывш. приверженцев Нестория,

присоединившихся к Собору К., проходившему в ц. Св. Марии, и что гомилия была сказана по этому случаю между 22 и 27 июня (Tillemont. 1709. Р. 404; Bardenhewer. 1924. S. 63). Однако стремление отождествить «семерых» с более определенными лицами навело на мысль, что это представители Собора, делегированные в нач. сент. в К-поль по требованию императора. Они известны поименно и как «семеро» не раз упоминаются в соборных деяниях. 25 окт. 431 г. они приняли участие в интронизации архиеп. Максимиана. Гомилия могла быть произнесена при их возвращении из столицы в нач. нояб. (АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. XXV) или, напротив, при их отъезде из Эфеса в нач. сент. (Alès. 1932). В 1-м случае К., к-рый отбыл в Александрию 31 окт., не мог ее произнести, что заставляет отвергнуть его авторство. Именно к такому выводу пришел высказавший эту гипотезу Шварц. Но гомилия содержит настолько явные свидетельства авторства К., что его следует считать бесспорным. Во 2-м случае делается маловероятное предположение, что К. по случаю проводов «семи» был специально освобожден из-под стражи. Поэтому допускают, что слова «когда семеро прибыли в Святую Марию» изначально отсутствовали в

заглавии и приписаны позднее, подтверждение чему находят и в одном из древних собраний соборных деяний *Collectio Segvierana*, где гомилия озаглавлена - «Против Нестория».

Гомилия является непосредственным откликом на осуждение Нестория 22 июня, будучи произнесена в ближайший воскресный день, 28 июня; возможно, она была произнесена по случаю прибытия в Эфес и присоединения к Собору легатов свт. Келестина, предположительно в воскресенье, 12 июля (*Santer. 1975; Wessel. 1999. Р. 6-8*). Известны ее арм. и груз. переводы.

К «эфесским» гомилиям примыкают 2 гомилии, относящиеся ко времени заключения мира между Александрийской и Антиохийской Церквами в нач. 433 г.: 3-я гомилия (*Cyr. Alex. Hom. div. 3; CPG, N 5247; ACO. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 14-15; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 540*), небольшой эпилог к произнесенной 1 янв. 433 г. в «великой церкви Александрии» проповеди посланника антиохийцев еп. Павла Эмесского, и 16-я гомилия (*Hom. div. 16; CPG, N 5260; ACO. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 173; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 534*), краткое поучение к Александрийскому народу, сказанное 23 апр. по случаю «согласия Церквей». Вероятно, примерно в то же время была произнесена 15-я гомилия, «О

вочеловечении Бога Слова» (Hom. div. 15; CPG, N 5259; Schwartz. 1927. S. 13-15; PG. 77. Col. 1089-1096) - сжатое изложение учения о Воплощении с защитой имени Богородица и отвержением несторианского термина «человекородица».

В 17-й гомилии, «На притчу о винограднике» (Hom. div. 17; CPG, N 5261; PG. 77. Col. 1096-1100), дается обычное для К. аллегорическое толкование 3, 6, 9 и 11-го часа в притче Господней о нанятых работниках (Мф 20. 1-16) как 4 периодов домостроительства Божия: до закона, подзаконного, пророческого и евангельского. 18-я гомилия, «На святых мучеников Кира и Иоанна» (Cyr. Alex. Hom. div. 18; CPG, N 5262; PG. 77. Col. 1100-1105; рус. пер.: Миролюбов. 1889. С. 235-238), представляет собой собрание 3 небольших Слов, сказанных К. по поводу перенесения мощей этих святых, состоявшегося в начале его епископства (28 июня 414; нек-рыми исследователями авторство Слов ставится под сомнение - см. подробнее в ст. *Кир и Иоанн*). В 19-й гомилии, «Обличение против евнухов» (Cyr. Alex. Hom. div. 19; PG. 77. Col. 1105-1109; рус. пер.: Миролюбов. 1889. С. 239-241), порицаются те, кто добровольно принимают оскопление. 9-я гомилия, «На Преображение», и

12-я гомилия, «На Сретение», являются частью «Толкования на Евангелие от Луки», а принадлежность К. гомилий 10, 11, 13 и 14 в наст. время отвергается.

Фрагментарно представлена 21-я гомилия, «Слово о вере, обращенное к Александрийцам» (‘Ο πρὸς Ἀλεξανδρέας προσφωνητικὸς λόγος περὶ πίστεως; CPG, N 5265; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 538-541). Судя по содержанию, это была не столько гомилия, сколько полемический трактат, который, вероятно, тождествен упоминаемой Геннадием Марсельским (Gennad. Massil. De vir. illustr. 57) кн. «О вере против еретиков» (Bardenhewer. 1924. S. 52).

В сохранившихся фрагментах К. отвергает аполлинаристские термины «смешение» и «слияние» (κρᾶσις, μίξις, σύγχυσις) и настаивает на различии двух природ в едином Христе.

Явное дифизитство сочинения привлекало к нему внимание позднейших православных полемистов:

оно цитируется в трактате «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского (Leont. Hieros. Contr. Monophys. // PG. 86(2). Col. 1832, 1833; рус. пер.: Леонтий

Иерусалимский, Феодор Абу-Кара, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 97-99) и в «Doctrina patrum» (Diekamp. Doctr. Patr. P. 17-18, 21).

Его

фрагменты приводит также свт. Никифор I, патриарх К-польский (*Niceph. Const. Contr. Euseb.* 65 / Ed. J. B. Pitra. P., 1852. Т. 1. Р. 479). Вероятно, частью этого же трактата К. является фрагмент 22-й гомилии, «Беседы к александрийцам» (‘Η πρὸς ἀλεξανδρεῖς ὁμιλία; Hom. div. 22; CPG, N 5266; *Pusey.* 1872. Vol. 3. Р. 460-461). Гомилии 21-22 предположительно датируются 433 г. по сходству с др. сочинениями К. этого времени (Миролюбов. 1889. С. 284). Христологическое содержание имеют и фрагментарно сохранившиеся в «Догматическом всеоружии» (*Panoplia dogmatica*) Никиты Хониата гомилии «О том, что Христос не богоносный человек» (*Cyr. Alex. Hom. div. 20*), «Об одном Сыне» и «О том, что Христос один» (CPG, N. 5264, 5267-5268; *Pusey.* 1872. Vol. 3. Р. 452-460). На греч. языке имеются фрагменты др. гомилий К. (CPG, N 5269-5270; *Pusey.* 1872. Vol. 3. Р. 461-474), в т. ч. в составе опубликованного Ришаром флорилегия о тлении и нетленности Христа (CPG, N 5282; *Le Muséon.* 1973. Vol. 86. Р. 262). Гомилия «На Вознесение» (*Eἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; Oratio in ascensionem Domini;* CPG, N 5281; *Datema.* 1974. Р. 126-137) представлена 2 рукописями (IX и XII вв.), где она надписана

именем свт. Афанасия Великого (CPG, N 2171). Его авторство отвергнуто, поскольку считается, что ранее кон. IV в. не было отдельного празднования Вознесения на 40-й день после Пасхи. Близкое сходство представленного в гомилии толкования Ис 63. 1-4 с толкованием этого же места в творениях К. (*Cyr. Alex. In Is.; In Ioan.*) и нек-рые стилистические особенности позволили признать последнего автором этой гомилии (*Datema*. 1974. Р. 121-125). В древнем эфиоп. переводе сохранились 2 гомилии о Мелхиседеке (*Homiliae de Melchisedech* 1-2; CPG, N 5280; *Dillmann A. Chrestomathia Aethiopica*. Lpz., 1866. Darmstadt, 1988r. S. 88-98), по-видимому подлинные. Неск. гомилий имеется на копт. и араб. языках, целиком или фрагментарно (CPG, N 5272-5279, 5295), но для большинства из них авторство К. отвергнуто или подвергается сомнению.

Письма

Разнообразная и обширная переписка К. не только является важным церковно-историческим документом, но и имеет глубокое догматическое содержание. В наст. время она насчитывает 111 наименований (CPG, N 5301-5411). Наиболее полное собрание (88 писем) представлено в «Патрологии» Миня (*Cyr. Alex. Ep. 1-88; CPG, N 5301-5488; PG. 77. Col. 9-*

390). Среди них 17 не принадлежат К., но написаны к нему его респондентами, а несколько являются подложными (Ер. 80, 86-88). Шварц издал греч. текст 5 писем (Schwartz. 1927), из к-рых 4 были прежде неизвестны (CPG, N 5389-5390, 5392-5393), а 1 известно только в лат. переводе (*Cyr. Alex. Ер. 32*).

Большинство писем К. относятся ко времени несторианской полемики (от 429) и касаются возникновения и развития спора (Ер. 1-19), Эфесского Собора и избрания К-польского архиеп. Максимиана (Ер. 20-32), переговоров с Антиохией и достижения мира (Ер. 33-65), полемики по поводу Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (Ер. 66-74). Среди адресатов К. кроме Нестория - вовлеченные в эти события представители Церквей (свт. Келестин Римский, архиеп. Иоанн Антиохийский, свт. Иувеналий Иерусалимский, еп. Акакий Веррийский, архиеп. Максимиан К-польский, свт. Прокл К-польский), сторонники К. на Востоке (прп. Акакий Мелитинский, Раввула Эдесский, Валериан Иконийский, Суккенс Диокесарийский), клирики и монахи К-поля, Александрии и Сирии, имп. чиновники и император.

Нек-рые письма имеют преимущественно догматическое (христологическое) содержание (Еп. 1, 4, 10, 11, 17, 39, 44-46, 50, 55) и представляют собой настоящие богословские трактаты. На 1-м месте по вероучительному значению стоят 3 послания (Еп. 4, 17, 39), традиционно именуемые «вселенскими» (*oecumenicae*). 2-е послание Несторию, «Катафлуаро̄бт...» (Еп. 4; CPG, N 5304; АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 25-28; *Pusey*. 1875. Р. 2-11; PG. 77. Col. 43-49; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 144-147), «догматическое послание» (*epistola dogmatica*), написанное в янв.-февр. 430 г., является изложением учения о Воплощении. Согласно К., учение Никейского Символа веры о том, что «Бог Слово воплотился и вочеловечился», указывает на соединение Слова и плоти по Ипостаси, что не уничтожает различия природ, но означает усвоение Словом плоти. Есть один Христос, принимающий единое поклонение, и поэтому можно говорить о рождении, страданиях, смерти и воскресении Бога Слова и называть Пресв. Деву Богородицей. Послание было прочитано на 1-м заседании Эфесского Собора вслед за Никейским Символом веры и одобрено всеми присутствующими отцами как согласное с Символом и выражающее чистое правосл. учение. Так же оно было зачитано и

одобрено на IV и V Вселенских Соборах. Из древних переводов послания сохранились латинские, коптский и арабский.

3-е послание Несторию, «Τοῦ σωτῆρος...» (Ер. 17; CPG, N 5317; АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 33-42; *Pusey*. 1875. Р. 12-39; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 191-199), иногда называемое «соборным посланием» (*epistola synodica*), написано в нояб. 430 г. Здесь К. суммирует положения, к-рые были содержанием его больших полемических трактатов, написанных летом того же года.

Приводится Никейский Символ веры, после чего утверждается единство Слова с плотью «по Ипостаси» и следствия этого единства: Слово родилось «по плоти», и Пресв. Дева - истинная Богородица; единое поклонение воплощенному Слову; Св. Дух, Которым Христос творил чудеса, собственный для Него; Божественные и человеческие изречения Спасителя относятся не к двум «ипостасям или лицам», но к «одной воплощенной Ипостаси Слова»; Слово пострадало «по плоти» и принесло Себя в жертву Богу и Отцу за наши грехи; плоть Христа в Евхаристии животворящая, поскольку собственная для Слова. Отвергаются представления о Воплощении как об обитании Слова в человеке, о том, что Слово - «владыка Христа», термины «богоносный человек», «союз»

(συνάφεια), единение «по достоинству и власти». Послание является подробным обоснованием приложенных к нему 12 анафематизмов. Оно было включено в акты III Вселенского Собора, хотя и не было официально, посредством голосования, одобрено отцами Собора. Тем не менее считается, что оно было принято как Эфесским, так и Халкидонским Соборами. Кроме неск. древних лат. переводов сохранились сир. (только анафематизмы), арм. и араб. переводы послания.

Послание архиеп. Иоанну Антиохийскому «Εὐφραίνεσθωσαν...» (Ер. 39; АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 15-20; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 540-543), или послание «о мире», написано в янв. 433 г. Здесь приводится составленное «восточными» епископами исповедание веры: Христос - «совершенный Бог и совершенный человек»; Он имеет два рождения и двойное единосущие; произошло «соединение двух природ» и поэтому есть один Христос; Пресв. Дева - Богородица; одни изречения Свящ. Писания о Христе относятся к одному Его Лицу, другие разделяются как относящиеся к двум Его природам. К. одобряет это исповедание, а также считает необходимым указать на свою непричастность к аполлинаристскому учению о небесной плоти Христа, разъясняя слова ап.

Павла «второй человек - Господь с неба» (1 Кор 15. 47). Недопустимо говорить о «слиянии» или «смешении» Слова с плотью. Христос пострадал «плотью» (1 Петр 4. 1), а не божественной природой, однако Слово усвоило страдания плоти. Это послание также было зачитано на Халкидонском Соборе и получило общее одобрение отцов Собора. Имеется неск. древних лат. переводов, а также сир., арм. и эфиоп. переводы послания.

Открывающее собрание писем К. послание «К монахам Египта» (*Cyr. Alex. Ep. 1; CPG, N 5301; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 10-23; PG. 77. Col. 9-40;* рус. пер.: БВ. 2010. № 11/12. С. 80-99) - одно из первых антинесторианских сочинений (нач. 429), посвященное защите имени Богородицы. Главное положение послания: Христос - Бог по природе, следов., родившая Его Пресв. Дева - истинная Богородица. В подтверждение этого К. ссылается на сочинения свт. Афанасия Великого, где употреблено имя Богородица, и на Никейский Символ веры, к-рый учит об одном Христе, а также разбирает ряд мест Свящ. Писания. В качестве примера единства Слова и плоти во Христе приводится «природное единство» души и тела в человеке. Даётся развернутое опровержение

несторианских терминов «богоносный человек» и «орудие Божества». В послании «К константинопольскому клиру» (Ер. 10; СPG, N 5309; АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 110-112; PG. 77. Col. 63-70; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 152-155) К. отвечает на критику несторианами его послания монахам (Ер. 1): он отвергает обвинения в том, будто учит о страдании божества Слова, указывая, что изощренная аргументация противников лишь прикрывает их учение о «двуих Сынах», соединенных «единством Лиц». Вводимые Несторием термины «Христородица» и «Богоприемница» не имеют оснований ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческой традиции. В послании свт. Келестину (Ер. 11; СPG, N 5310; АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 10-12; PG. 77. Col. 79-86; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 157-160) К. официально извещает о ереси Нестория, предлагая Римскому епископу высказать свое суждение о нем. С посланием непосредственно связана «памятная записка» диак. Посидонию (Ер. 11а; СPG, N 5311; АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 171-172; PG. 77. Col. 85-88), в которой К. кратко излагает основные положения ереси Нестория в сопоставлении с правосл. учением.

Несколько догматических посланий, составленных после достижения весной 433 г.

мира с Антиохией, имеют особую ценность для уточнения нек-рых аспектов христологического учения К. В частности, неоднократно встречающаяся здесь формула «одна природа Бога Слова воплощенная» позволяет понять подлинное значение, в к-ром К. ее употребляет. В послании прп. Акакию Мелитинскому (Ер. 40; СPG, N 5340; АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 20-31; PG. 77. Col. 181-202; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 543-551) К. разрешает недоумения, вызванные его примирением с «восточными». В 1-й, исторической части послания он сообщает о том, как это примирение состоялось. Во 2-й, догматической части он доказывает, что принятие антиохийского изложения веры не было догматической уступкой. «Восточные» явно отреклись от ереси Нестория, признав Одного и Того же Сына, Христа и Господа, поэтому «две природы» в их исповедании веры не противоречат «одной природе Слова воплощенной». Стремление антиохийцев подчеркнуть различие природ во Христе К. оправдывает их оппозицией к арианской и аполлинарианской христологии, к-рая чужда и ему самому. Он никогда не отрицал различия природ, но только настаивал на их единстве. Сходные мысли излагаются и в «памятной записке» пресв. Евлогию, представителю К. в К-

поле (Ep. 44; CPG, N 5344; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35-37; PG. 77. Col. 223-228; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 551-553). В большом послании еп. Валериану Иконийскому (Ep. 50; CPG, N 5350; ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 90-101; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 556-565) К. дает подробную критику несторианства, попутно опровергая воззрения ариан и аполлинаристов.

К этой же группе посланий принадлежат 2 «памятные записки» Суккенсу, еп. Диокесарии в Исаврии (Ep. 45, 46; CPG, N 5345-5346; ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151-162; PG. 77. Col. 227-246; рус. пер.: БВ. 2010. № 10. С. 17-31).

Предположительно их можно отнести к 433-435 гг., поскольку содержание 1-го из них указывает на близость по времени к заключению мира с Антиохией, а 2-е отражает споры, возбужденные несторианами, пришедшими в Исаврию из соседней Киликии, которые должны были прекратиться с низложением упорных противников «унии» (БВ. 2010. № 10. С. 241-249). Сомнения Ришара, который, признаваясь в трудности датировки этих посланий, осторожно датирует 1-е из них не позднее авг. 438 г. (*Richard. 1948. P. 411*), определяются его спорной гипотезой, что К. приступил к опровержению учения Диодора

Тарсийского не ранее 438 г. В 1-м письме К. отвечает на вопрос, можно ли говорить о двух природах во Христе. Сначала он кратко излагает ложные учения Диодора Тарсийского и Нестория, а затем переходит к положительному раскрытию догмата Воплощения. Отвергая монофизитскую мысль, будто после Воскресения плоть Христа перешла в божественную природу, К. подчеркивает неизменность двух природ во Христе. Во 2-м письме опровергаются 4 несторианских тезиса против выражения: «Одна природа Слова воплощенная». Послания Суккенсу получили большое распространение в эпоху монофизитских споров, и фрагменты из них очень часто цитировались и обсуждались в полемических сочинениях противников и сторонников Халкидонского ороса (БВ. 2010. № 10. С. 270-272). Кроме 2 древних лат. переводов имеются сир., арм. и эфиоп. переводы обоих посланий.

В виде послания группе сир. монахов написан трактат «На святой Символ» (Εἰς τὸ ἅγιον σύμβολον; Ep. 55: De symbolo; CPG, N 5355; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 49-61; PG. 77. Col. 289-320; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 569-581), относящийся к кон. 438 г., ко времени спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре

Мопсуестийском, и составленный по просьбе «диакона и архимандрита» Максима. Помимо антиохийских монахов это сочинение должно было быть передано имп. Феодосию II и императрицам (*Cyr. Alex. Ep. 70; АСО. Т. 4. Vol. 1. Р. 86; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 353*). Трактат был выслан и преп. Акакию Мелитинскому вместе с соч. «Против Диодора и Феодора». Во вступлении К. отмечает, что осуждение Нестория на Эфесском Соборе распространяется на всех, кто учили одинаково с ним, даже если они жили «прежде него», очевидно подразумевая Диодора и Феодора. Главная часть послания отведена вопросу о вочеловечении Слова. В противоположность антиохийскому учению «о двух Сынах» К. настаивает на единстве Христа и на усвоении Словом плоти и искупительных страданий. Также отвергаются аполлинаристские термины «смешение» (φυρμός, σύγκρασις) и «сосуществление» (συνουσίωσις). К. отмечает согласие с ним свт. Прокла К-польского, цитируя одно из его посланий. О Св. Духе К. пишет, что Он исходит «как из Своего источника от Бога и Отца» и подается творению «через Сына». Сохранились сир. и арм. переводы трактата.

Экзегетическим по содержанию является
составленное предположительно в 432 г.
послание еп. Акакию Скифопольскому «О козле
отпущения» (Περ τοῦ ἀποφράγματος; Ер. 41; CPG,
N 5341; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 40-48; PG. 77.
Col. 201-222). В нем дается типологическое
толкование приносимых в жертву 2 козлов, из
к-рых один закалался, а другой отсыпался в
пустыню (Лев 16. 5-23), более кратко
изложенное ранее в «Глафирах» (*Cyr.*
Alex. Glaph. in Pent. // PG. 69. Col. 588-589;
рус. пер.: Творения. Кн. 2. С. 368-370).
Согласно К., это прообраз Христа, Который
принял на Себя грехи людей и как человек умер
за них, а как Бог пребывает бесстрастным.
Сходное значение имеют и приносимые в
жертву за исцелившегося прокаженного 2
птицы, одна из к-рых отпускалась (Лев 14. 2-7).
Наличие 2 жертвенных животных в прообразах
не означает, будто во Христе «два Сына»,
поскольку животные тождественны друг другу,
указывая на Одного и Того же Христа. Это
послание вместе с соч. «Против Юлиана
Отступника» было отправлено архиеп. Иоанну
Антиохийскому и получило одобрение еп.
Феодорита Кирского.



Свт. Кирилл Александрийский. Фрагмент минейной иконы. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Неск. посланий связано с заблуждениями в среде егип. монашества. Два фрагмента послания «К монахам в Фуе» с опровержением оригенистского учения о предсуществовании душ сохранилось в эдикте имп. св. Юстиниана против Оригена (*Cyr. Alex. Ep. 81; CPG, N 5381; ACO. T. 3. P. 201-202*; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 525-526). В послании Амфилохию, еп. Сиды (*Ep. 82; CPG, N 5382; Schwartz. 1927. S. 20; PG. 77. Col. 376*), составленном до 427 г., К. дает указания, как следует принимать тех, кто обращаются от ереси мессалиан, или евхитов. В послании Калосирону, еп. Арсинои (*Ep. 83; CPG, N 5383; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 603-607; PG. 76. Col. 1065-1077*), помещенному в качестве предисловия к соч. «Против антропоморфитов», опровергаются антропоморфные представления о Боге,

распространяемые в егип. мон-рях бродячими монахами, и порицаются те, кто под предлогом усердия к молитве уклоняются от телесных трудов.

Ряд писем касается канонических вопросов. К 417 г. относится переписка К. со свт. Аттиком К-польским по поводу включения в диптихи имени свт. Иоанна Златоуста, письмо свт. Аттика и ответ К. (Ep. 75, 76; CPG, N 5375-5376; Schwartz. 1927. P. 23-28; PG. 77. Col. 347-360). В 2 посланиях Домну, архиеп.

Антиохийскому, по поводу двух сир. епископов, жаловавшихся на несправедливое низложение (Ep. 77; CPG, N 5377; ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 66-67; PG. 77. Col. 360-361; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 122-123; Ep. 78; CPG, N 5378; Joannou. 1963. P. 276-281; PG. 77. Col. 361-364), К. просит произвести добросовестное и беспристрастное исследование их дел. В послании епископам Ливии и Пентаполя (Ep. 79; CPG, N 5379; Joannou. 1963. P. 281-284; PG. 77. Col. 364-365) К. указывает на необходимость более внимательного отбора кандидатов в священство. Письма 78 и 79 составили 5 правил К. (см.: Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского // Книга правил. М., 1893. СПб., 1993р. С. 390-394). В послании Карфагенскому Собору К. сообщает об

отправке в Карфаген достоверных списков актов I Вселенского Собора и уведомляет о времени празднования Пасхи (*Cyr. Alex. Ep. 85; CPG, N 5378; Joannou. 1962. P. 422-424; PG. 77. Col. 376-377; рус. пер.: Деяния девяти поместных Соборов. Каз., 19012. С. 138.*)

Фрагменты 2 утраченных писем опубликованы Ришаром (*CPG, N 5397-5398; Richard. 1966*). По его мнению, в одном из них, имп. Феодосию II, К. извещал о достигнутом весной 433 г.

примирении с «восточными». Его сохранившийся текст имеет явное сходство с 2 др. письмами того времени (*Cyr. Alex. Ep. 39, 45*). Вероятно, это то же самое письмо К. императору, к-рое приведено в «Хронике» Георгия Амартола (*Georg. Mon. Chron. P. 635-637*) и отдельно опубликовано Дюраном (*Durand. 1987*). Остается неизданным письмо К. некоему епископу, просившему толкования на Послания ап. Павла, находящееся среди рукописей афонского Иверского монастыря (*CPG, N 5411*).

Три письма сохранились в сир. переводе: «К монахам о вере» (*CPG, N 5400; Ebied, Wickham. 1971*); в них К. отрицает свою причастность к арианству и аполлинарианству и слухи о том, будто он изменил свое отношение к Несторию, и 2 письма еп. Раввуле Эдесскому.

Первое из писем еп. Раввуле (*Cyr. Alex. Ep. 74; CPG, N 5374; S. Ephraemi Syri, Rabbulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta / Ed. J.-J. Overbeck. Oxf., 1865. P. 226-229*), частично известное в лат. переводе (ACO. Т. 4. Vol. 1. P. 87; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 355-356), направлено против Феодора Мопсуестийского. Во 2-м (CPG, N 5401; *Atti della R. Accademia dei Lincei. Ser. 4. Rendiconti. R.*, 1886. Vol. 2. P. 545-547) кратко излагается учение о Воплощении. Фрагменты 4 писем в сир. переводе находятся среди сочинений Севира Антиохийского (CPG, N 5402-5405). Неск. писем К. имеются в копт. переводе: 4, написанные из Эфеса посреднику К. при имп. дворе архим. Виктору, - среди копт. актов III Вселенского Собора (CPG, N 5406-5409; *Kraatz. 1904. S. 4-6, 11-13, 24-25*; рус. пер.: *Лященко. 1914. № 6. С. 209-211. № 7/8. С. 392-395*; *Он же. 1915. № 7/8. С. 404-405*), подлинность которых оспаривается (*Bardenhewer. 1924. S. 69*), и небольшие фрагменты 3 писем архим. Шенуте - среди сочинений последнего (CPG, N 5410; *CSCO. Copt. Ser. 2. T. 4. P. 225-226*). Издан полный англ. перевод всех опубликованных писем К. (*McEnerney J. I. St. Cyril of Alexandria: Letters. Wash., 1987. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 76-77)*).

Приписываемые

I. Экзегетические. «О падении синагоги» (*De Synagogae defectu*; CPG, N 5435). Это сочинение упоминает Геннадий Марсельский (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 57*); обычно

отождествляется с кн. «Доказательство замены иудеев язычниками, на основании бывших к святым патриархам Божественных прорицаний» ('Απόδειξις διὰ τῶν ἀρχῆθεν γεγενημένων θείων χρησμῶν τοῖς θεοπεσίοις πατριάρχαις περ τῆς ἀμείψεως κα μεταθέσεως τῶν Ἰουδαίων κα τῶν ἐθνῶν), от к-рой сохранился небольшой фрагмент (PG. 76. Col. 1421-1424) о переименовании Авраама (Быт 17. 5). Однако было высказано предположение

(*Bardenhewer. 1924. S. 37*), что названием «О падении синагоги» у Геннадия обозначены «Глафиры», где неоднократно говорится об отвержении неверующих иудеев и есть гл. «Об иудейской синагоге, как случилось, что она пала вследствие непокорности» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. // PG. 69. Col. 564-579; рус. пер.: Творения. Кн. 2. С. 354-364*).

«Собрание анагогически толкуемых изречений ветхозаветного Священного Писания» (*Συναγωγὴ τῶν ἀναγωγικῶς ρημηνευομένων ῥητῶν τῆς παλαιᾶς ἀγίας Γραφῆς; Collectanea; CPG, N 5434; PG. 77. Col. 1176-1289*), содержит типологические и

нравственно-аллегорические толкования отдельных мест ВЗ (Пятикнижие Моисея, Книга Иисуса Навина, книги Царств, книги Паралипоменон. Вторая книга Ездры), к-рые, согласно надписанию, выбраны из творений К., прп. *Максима Исповедника* и др. Источники отдельных толкований не указываются.

II. Догматико-полемические. «О Святой Троице» (*De sancta Trinitate / Liber de sacrosancta Trinitate*; CPG, N 5432; PG. 77. Col. 1120-1177), опубликовано в 1604 г. под именем К., согласно рукописной атрибуции (*Divi Cyrilli liber de sacrosancta Trinitate... / Ed. J. Wegelin. Augsburg, 1604. P. 1-170*). К сомнительным оно было отнесено уже в издании Обера. Из 28 глав книги большая часть (главы 1-12 и 23-28) почти дословно совпадает с «Точным изложением православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 1-9, 11; IV 18; III 4; IV 4*). Высказывалось предположение, что сочинение - один из источников «Точного изложения православной веры», датируемый кон. VII в. (*Fraigneau-Julien. 1961*). Однако в наст. время установлено, что это позднейшая компиляция, составленная *Иосифом Ракенди том* (*Conticello V. S. Pseudo-Cyril's «De S. Trinitate»: The Compilation of Joseph the*

Philosopher // OCP. 1995. Vol. 61. N 1. P. 117-120).

Опубликованные кард. Анджело Маи под именем К. трактаты «О Святой и животворящей Троице» (De sancta et vivifica Trinitate // PG. 75. Col. 1148-1189; рус. пер.: ХЧ. 1847. Ч. 3. С. 3-54) и «О вочеловечении Господа» (De incarnatione Domini // Ibid. Col. 1420-1477; рус. пер.: Там же. С. 165-238) еще в кон. XIX в. были признаны 2 частями подлинного сочинения Феодорита Кирского (CPG, N 6216). В единственной рукописи XIV-XV вв. они надписаны именем К., и под именем К. их цитирует Евфимий Зигабен. Более ранние свидетельства отсутствуют. По особенностям христологии и богословской терминологии трактаты заметно отличаются от подлинных сочинений К., но имеют явные параллели с сочинениями Феодорита, еп. Кирского (Ehrhard. 1888).

Вошедшее в акты Эфесского Собора соч. «О воплощении Бога Слова» (Περ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρός; Expositio et interrogatio de incarnatione Verbi Dei Filii Patris; CPG, N 5430; ACO. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 3-6; PG. 75. Col. 1413-1420; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 473-474) является компиляцией, составленной из подлинных сочинений К. (Mahé. 1911. Col.

2500). «Разговор с Несторием» ($\Delta\iota\alpha\lambda\varepsilon\xi\varsigma$ πρὸς Νεοτόριον; *Dialogus cum Nestorio*; CPG, N 5433; PG. 76. Col. 249-256; рус. пер.: Дмитриев. 1915. С. 25-28) включает фрагменты гомилий Нестория, зачитанных на Эфесском Соборе, к которым присоединены вымыщленные ответы К. Именем К. надписано краткое «Защищение веры», вошедшее в одно из лат. собраний актов Халкидонского Собора (*Defensio fidei*; CPG, N 5431; ACO. Т. 2. Vol. 5. Р. 147). Соч. «Вопросы о вере» (*Questiones de fide*; CPG, N 5436) остается неизданным; возможно, оно является греч. прототипом «Изложения вкратце о вере» (ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 372, 415) или «Вопросов и ответов о Святой Троице», надписанных именем К. в ряде слав. рукописей (напр., Тр. 760 (1-я пол. XV в.). Л. 234, 248 // РГБ. Ф. 304. I). Утверждение о принадлежности К. утраченной ныне «Книги против пелагиан» (*Kopallik.* 1881. S. 364; *Mahé.* 1911. Col. 2496) основано на сообщении свт. Фотия К-польского о том, что в анонимном соч. «Против Пелагия и Целестия» приводилось свидетельство К., писавшего императору о тождестве «несторианской ереси с целестианской» (*Phot. Bibl.* 54. Р. 14). Однако, согласно убедительному предположению О. Барденхевера (*Bardenhewer.* 1924. S. 57), этим

свидетельством К. было место из его «Зашитительной речи к императору», где он сообщает, что союзниками архиеп. Иоанна Антиохийского в Эфесе стали «отъявленные целестиане и сподвижники Несториева безумства» (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos.* // PG. 76. Col. 472; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 506; в издании Шварца упоминание о «целестианах» стоит не в основном тексте, но как рукописный вариант, см.: АСО. Т. 1. Vol. 1(3). Р. 84).

III. Гомилии. Две гомилии, получившие распространение под именем К., хотя и основаны отчасти на его подлинных гомилиях, в окончательном виде составлены позднейшими авторами. Гомилия «Похвальное слово Святой Марии Богородице» (Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀγίαν Μαρίαν τὴν Θεοτόκον; Hom. div. 11; CPG, N 5255; PG. 77. Col. 1029-1040) по содержанию близка к 4-й гомилии К.; полагают, что это ее расширенный вариант, выполненный в VII-IX вв. (*Ehrhard.* 1889). Кроме греч. текста она сохранилась в сир., арм., груз. переводах, а также в древнерус. переводе в рукописи XII-XIII вв. (Успенский сборник XII-XIII в. М., 1971. С. 433-440). Гомилия «Об исходе души и о Втором пришествии» (Περ ἐξόδου ψυχῆς κα περ τῆς δευτέρας παρουσίας; De exitu animi; Hom. div. 14; CPG, N 5258; PG. 77. Col. 1072-1089; рус. пер.:

ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 200-225) является составным текстом, содержащим в переработанном виде неск. сочинений, в т. ч. подлинную гомилию К. «О стоянии человека на судилище Христовом и о часе смертном» и известную по *Apophthegmata Patrum* гомилию архиеп. Феофила Александрийского «На исход души и о суде» (Περ ἐξόδου ψυχῆς κα ἀποφάσεως κα ἀποκρίσεως; CPG, N 2618 = *Apophthegmata* // PG. 65. Col. 200-201; рус. пер.: Достопамятные сказания. М., 1846. С. 346-348). Обе гомилии имеются в рукописи XI в. (Vat. gr. 200), а также цитируются в составе «Священных параллелей» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan Damasc. Sacra parall.* // PG. 96. Col. 156). Для 14-й гомилии др. источником могла быть гомилия «О терпении, кончине мира и Втором пришествии» из греч. корпуса прп. Ефрема Сирина (CPG, N 4007; см.: *Richard M. Les écrits de Théophile d'Alexandrie* // Le Muséon. 1939. Vol. 52. P. 41-42). Имеются араб. и древнерус. переводы. Гомилия получила большую известность, поскольку была включена в слав. Следованную Псалтирь и в греч. Часослов (*Филарет (Гумилевский). Учение*. 1881. С. 89), хотя и не закрепилась в составе уставных чтений на мясопустную неделю.

Гомилия «На Тайную вечерю» (Hom. div. 10; CPG, N 5354; PG. 77. Col. 1016-1029) в наст. время отнесена к сочинениям архиеп. Феофила Александрийского (CPG, N 2617), именем к-рого она надписана в ряде рукописей.

Исследователи находят в ней отражение оригенистских споров и критику оригенистских воззрений. Она могла быть произнесена 29 марта 400 г. (*Richard M. Une homélie de Théophile d' Alexandrie sur l' institution de l'eucharistie // RHE. 1937. Vol. 33. P. 45-56*).

Гомилия «На праздник Вайй» (Cyr. Alex. Hom. div. 13; CPG, N 5257; PG. 77. Col. 1049-1072; рус. пер.: ХЧ. 1842. Ч. 2. С. 3-23), опубликованная также под именем свт.

Евлогия Александрийского (PG. 86(2). Col. 2913-2937), в рукописной традиции имеет различную атрибуцию. Наиболее вероятным составителем ее был свт. Софроний Иерусалимский (CPG, N 7657), хотя и его авторство вызывает сомнения.

Псевдоэпиграфом является «Слово на кончину святых трех отроков и Даниила пророка» (CPG, N 5271), в древнерус. переводе вошедшее в состав «Великих Миней-Четырех» свт. Макария Московского (ВМЧ. Дек. Вып. 11. Дни 6-17. М., 1904. Стб. 1100-1107). Его греч. текст в «Патрологии» Миня представлен фрагментарно

(PG. 77. Col. 1117), полностью опубликован В. М. Истриным (СБОРЯС. Т. 70. Прил. 1).

К числу приписываемых К. в араб. традиции произведений относятся гомилии в честь Св.

Креста, на Успение Пресв. Богородицы

(*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 363-364*), в честь арх. Рафаила (*Ibid. S. 544*), а также гомилия, представляющая собой одну из версий

«Видения Шенуте», к-рое сохранилось также на копт. и эфиоп. языках (*Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Shenute's von Atripe / Hrsg., Übers. A. Grohmann // ZDMG. 1914. Bd. 68. S. 1-46*).

IV. Письма. Письмо «в защиту Феодора» (*pro Theodoro*) на лат. языке, якобы написанное К. архиеп. Иоанну Антиохийскому (CPG, 5391;

ACO. T. 1. Vol. 5(2). P. 314-315; *Ibid. T. 4. Vol. 1. P. 105-106*; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 371-372), было предъявлено противниками осуждения

Феодора Мопсуестийского во время спора о «Трех Главах». Отцы V Вселенского Собора

признали его поддельным ввиду отсутствия «в кодексах» и «чуждого» для К. «состава мыслей и слов». Действительно, К. отзыается здесь о Феодоре с совершенно несвойственной ему похвалой (Лященко. 1913. С. 516. Примеч. 2).

На подлинности письма настаивал Шварц, полагая, что оно написано под давлением имп.

двора при посредничестве св. Пульхерии (*Schwartz.* 1914. Р. 34, 69); его мнение разделяют многие позднейшие исследователи. Письмо с толкованием Быт 4. 15 (*Cyr. Alex. Ep.* 80; PG. 77. Col. 365-372), извлеченное из *Пасхальной хроники*, - часть 260-го письма свт. Василия Великого (CPG, N 2900). V. Разные. Неск. сочинений на лат. языке касаются пасхалии. «Послание папе Льву» (Ep. 86; CPG, N 5386; PG. 77. Col. 377-384) в действительности является 2-й ч. составленной в VII в. в Испании компиляции, 1-й ч. которой было подлинное письмо К. (Ep. 85; см.: CPL, N 2304). «Предисловие о праздновании Пасхи» (*Praefatio de ratione paschae*; CPG, N 5243; *Jones C. W. Bedae opera de temporibus*. Camb., 1943. Р. 40-43) составлено в 482 г. в Африке (CPL, N 2290). Псевдоэпиграфом считается и «Пролог о праздновании Пасхи» (*Prologus de ratione paschae*; CPG, N 5242 = *Cyr Alex. Ep.* 87; CPG, N 5387; PG. 77. Col. 383-390; см.: CPL, N 2291). В Копт. Церкви до сих пор совершается литургия, носящая имя К. (Великим постом и в течение месяца Кихак (27 нояб.- 26 дек.)). Она представляет собой копт. перевод литургии ап. Марка, одним из редакторов к-рой мог быть святитель (см.: Желтов. 2003. С. 285). Его имя носят также ряд др. вост. анафор: 2 эфиопские

(одна из них - перевод коптской, другая - самостоятельное сочинение), сирийская (встречается также под именем свт. Кирилла I Иерусалимского), армянская (CPG, N 5437; см. в ст. Анафора). В совр. Триоди К.

атрибутируются 12 тропарей часов Великой пятницы, однако более вероятным считается авторство свт. Софрония Иерусалимского (см. в ст. Великая пятница). Под именем К.

сохранился также некий «Краткий хронограф» с описанием событий от Адама до имп. Константина VII

Багрянородного (*Chronographia brevis*; CPGS, N 5439; *Ps.-Cirillo. Compendio cronografico / Ed. E. Pinto. Messina, 1996*). В эфиоп. традиции ему приписывается ряд неопубликованных сочинений: свод канонов из собрания XIX в. (напр., ркп. EMML 417), гомилия на Великий пост (EMML 1956), воскресные молитвы и др.

Издания

Первыми опубликованными творениями К. стали соч. «О поклонении в духе и истине» (*Cyrilli Patriarchae Alexandrini De adoratione et cultu. Lugduni, 1507*) и 2 трактата в лат. переводе Георгия Трапезундского: «Толкование на Евангелие от Иоанна» с греч. текстом (*Opus insigne beati patris Cyrilli patriarchae Alexandrini in Evangelium Ioannis a Georgio*

Trapezontio traductum. Р., 1508) и «Сокровище» (Preclarum opus *Cyrilli Alexandrini* qui Thesaurus nuncupatur... Georgio Trapezontio interprete... Р., 1514). Затем вышло 2 собрания творений К. в лат. переводе Георгия Трапезундского, Иоанна *Эколампадия* и др. (Divi *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* Opera in tres partita tomos... Basileae, 1528; Operum divi *Cyrilli Alexandrini episcopi* tomi quatuor... Basileae, 1546). Изданное в 1546 г. в Кёльне Петром *Канизием* 3-томное собрание творений К. в лат. переводе (Т. 1-2: Divi *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* Opera omnia; Т. 3: Epistolae et synodicae constitutiones, praesertim adversus Nestorium haeresiarcham) было недостаточным по составу, имело много неточностей и не получило большого распространения (*Du Manoir.* 1944. Р. 533). Др. собрание творений К. в лат. переводе вышло в Париже в 1573 г. (Divi *Cyrilli Alexandrini episcopi* theologici clarissimi Opera omnia / Ed. G. Hervetum Aurelium. Р., 1573) и в расширенном виде было переиздано там же в 1605 г. Антинесторианские трактаты и письма К. выходили на греч. языке с лат. переводом в составе актов Эфесского Собора (Acta Oecumenicae tertiae Synodi Ephesi habitae / Ed. H. Commelini. [Hdlb.,] 1591; Concilia generalia et

provincialia: graeca et latina / Ed. S. Binus. Coloniae, 1606. Т. 1). Издавал творения К. также фламанд. гуманист Бонавентура Вулканий: в частности, он впервые опубликовал трактат «Против антропоморфитов» (на греч. яз. с лат. пер.) и 2 христологических диалога, сопроводив их примечаниями из сочинений прп. Исидора Пелусиота и Иоанна Зонары (*Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini Adversus Anthropomorphitas liber unus, graece et latine; Ejusdem De Incarnatione unigeniti, et Quod unus sit Christus ac Dominus secundum Scripturas, ad Hermium dialogi duo* / Ed. Bonaventura Vulcanius. Leiden, 1605). В 1638 г. в Париже вышло издание Обера на греч. языке с параллельным лат. переводом, в 7 томах (*Aubert.* 1638), ставшее основным собранием творений К. на протяжении 3 веков, пагинация к-рого воспроизводится в нек-рых новейших изданиях. Оно было перепечатано в «Патрологии» Миня (PG. 69-77) с дополнениями из «Новой библиотеки отцов» кард. А. Mai (*Mai. NPB.* Т. 2-3). После издания Обера вышли новые издания полемических сочинений К. в составе актов Эфесского Собора (*SS. Concilia...* / Ed. Ph. Labbeus, G. Cossartius. 1671. Т. 3.; *Acta conciliorum...* / Ed. J. Hardinius. 1715. Т. 1; *Mansi.* Т. 4-5) и среди сочинений Мария

Меркатора (*Marii Mercatoris Opera omnia / Ed. F. Garnerius. P., 1673*). Из древних вост. переводов выделяется «Толкование на Евангелие от Луки» в сир. переводе,данное Р. Пейн Смитом (*Payne Smith. 1858*); он же выполнил и англ. перевод, где с учетом греч. фрагментов предложил реконструкцию состава этого сочинения (*Idem. 1859*).

Первое издание собрания творений К., подготовленное с учетом всех доступных рукописей, в т. ч. древних лат. и сир.

переводов, было осуществлено в Оксфорде в 1868-1877 гг. Ф. Э. Пьюзи. Три тома (*Pusey. 1872*) посвящены

свт. *Филарету* Московскому. В это собрание вошли «Толкование на 12 малых пророков», «Толкование на Евангелие от Иоанна», христологические трактаты и догматические фрагменты. Оно осталось незавершенным, так что до наст. времени нет критически изданного текста значительной части творений К. Только 80 гомилий из 156 вошло в новое издание «Толкования на Евангелие от Луки» в сир.

переводе (в составе CSCO), выполненное в 1912 г. (*Chabot. 1912*) и сопровожденное в 1953 г.

дополнительным томом с поправками к тексту и его лат. переводом (*Tonneau. 1953*). В 1922-1930 гг. было опубликовано новейшее собрание

деяний Эфесского Собора Шварца (АСО. Т. 1), в его составе - лучшее в наст. время издание антинесторианских сочинений К. С 1964 г. творения К. выходят в сер. «Христианские источники» (SC), где опубликованы христологические и триадологические диалоги (SC. 97, 231, 237, 246), начата публикация трактата «Против Юлиана Отступника» (SC. 322) и «Пасхальных посланий» (SC. 372, 392, 434). Переводы К. на эфиоп. язык изданы в составе сб. «*Кэрэллос*» (Qe- rellos, 1973-1993). Среди др. изданий Новейшего времени - арм. перевод «Схолии на вочеловечение Единородного» и «Послания к императору Феодосию о времени Пасхи» (Conybeare. 1907), ряд публикаций сир. переводов (*Ebied, Wickham.* 1970, 1971, 1975) и фрагменты из новозаветных катен, изданные Й. Ройссом (Reuss. 1957, 1966, 1984).

Русские переводы

В древнерус. переводах под именем К. представлены единичные сочинения (Творогов О. Древнерусская книжность XI-XIV вв.: Каталог // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 372, 415), большая часть является псевдоэпиграфами. К подлинным творениям К. относятся только 2 гомилии (*Cyr. Alex. Hom. div. 2, 9*) и нек-рые фрагменты в катенах (напр., в толковании на

пророков: Тр. 89 (нач. XVI в.) // РГБ. Ф. I № 89). Т. о., несмотря на почитание К. как одного из столпов Церкви, влияние его богословия на древнерус. мысль было преимущественно опосредованным, напр., через «Точное изложение православной веры» («Догматику») прп. Иоанна Дамаскина, хорошо известное рус. книжникам.

Рус. переводы творений К. стали издаваться с сер. XIX в. Неск. разрозненных публикаций появилось в журнале СПБДА «Христианское чтение» (1841-1842). Христологические сочинения вошли в «Деяния Вселенских Соборов в русском переводе», изданные при КазДА (ДВС. Т. 1-2, 5. 1859, 1861, 1868).

Однако ряд трактатов и писем не вошли в это собрание. В 1880-1912 гг. при МДА было издано собрание творений К. в 15 частях в составе «Творений святых отцов в русском переводе» (ТСОРП). В работе принимали участие ведущие профессора и преподаватели (П. С. Казанский, И. Н. Корсунский, М. Д. Муретов и др.), был осуществлен перевод экзегетических творений, к-рые целиком сохранились на древнегреч. языке. Ряд антинесторианских сочинений К. перевел выпускник МДА свящ. В. Дмитриев (Дмитриев. 1915-1916). В последние годы

новые переводы сочинений К. опубликованы в ж. «Богословский вестник» (БВ. 2005-2010. № 5-12).

Учение

Богословие К. сосредоточено на 2 основных темах - учении о Св. Троице и учении о домостроительстве спасения, в центре к-рого стоит воплощение Слова. Согласно К., «весь смысл нашей надежды и сила безукоризненной веры, после исповедания Святой и единосущной Троицы, сосредоточивается и заключается в этой тайне плоти» (*Cyr. Alex. In Ioan. XII 1 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 143*), т. е. тайне воскресения Христа. Касаясь в трудах практических всех вопросов христ. богословия, К. подробно и систематически излагает триадологию (в ранний период деятельности) и христологию (с начала несторианской полемики).

Источники богословия. Отношение к «внешней мудрости»

Богословие К. подчеркнуто традиционно. Источниками богословия для него являются Свящ. Писание и Свящ. Предание. Таинства веры - это то, что «ни уму не понятно, ни для языка неизреченно, но должно быть почтено молчанием и верою, превышающей ум» (*In Ioan. IV 3 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 553*). Они

превосходят границы человеческого разума и могут быть даны только через Божественное Откровение, прежде всего - в Свящ. Писании. Приведя пророческие слова «почерпайте воду с веселием от источников спасения» (Ис 12. 3), К. пишет: «Под источниками спасения мы разумеем святых пророков, евангелистов и апостолов, которые источают миру высшее, небесное и спасительное учение, подаваемое им Святым Духом». Поэтому, «погружая ум в глубины их мыслей», оттуда и следует «черпать обретение истины» (*Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 1 //* АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 26; см. также: *In Is. II 1 // PG. 70. Col. 344*). Во всех творениях, не только экзегетических, К. раскрывает богословское учение гл. обр. на основании Свящ. Писания. Его речь насыщена библейскими цитатами и аллюзиями; выдвигаемые им положения, как правило, исходят из определенных мест Свящ. Писания либо подкрепляются ими; целые догматико-полемические трактаты (*Or. ad Arc.; Or. ad Pulch.*) или их обширные отделы (*Thesaurus. 32, 35*) представляют собой собрание библейских цитат с более или менее пространным толкованием. Особенно привлекали его внимание и оказали влияние на формирование

его богословской мысли Евангелие от Иоанна и
Послания ап. Павла (*Хρήστοι.* 1993. №. 366).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. ап.
Иоанна Богослова Погановского мон-ря. 1499 г.

Др. критерием истинной веры для К. является Свящ. Предание. Оно обеспечивает неизменным пребывающее в Церкви Божественное Откровение и само должно оставаться неприкасаемым, так что любое отступление от него или нововведение совершенно недопустимо. К. увещает «удерживать в своих душах веру, издревле от святых апостолов переданную Церквам» (*Cyr. Alex. Ep. 1. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 11*) и укоряет тех, кто «совсем мало дорожат преданием изначальной и древнейшей веры, но невежественно предпочитают следовать своему собственному произволению и человеческим рассуждениям» (*De incarn. Unigen. // SC. 97. Р. 220*). При составлении обширных тринитарных

трактатов в 1-й период деятельности
(*«Сокровище», «О Святой и единосущной
Троице»*) К. стремился систематизировать
учение предшествовавших св. отцов, а в споре
с Несторием для него стало особенно важно
подчеркнуть свое согласие с ними. Он писал
Несторию, что «предложить здравое слово веры
тем, кто ищет истины» можно только в том
случае, если, «обратившись к словам святых
отцов, мы постараемся высоко ценить их, и,
испытывая самих себя, в вере ли мы, как
написано (2 Кор 13. 5), наши рассуждения
станем тщательно сообразовывать с их
верными и непорочными мыслями» (*Cyr.
Alex. Ep. 4. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 26*). Себя
он называет «любителем правой веры, идущим
вслед благочестия святых отцов» (*Ер. 17. 2 //
Ibid. Р. 34*) и утверждает, что учит
тождественно с ними, поскольку, «читая их
труды, мы свой собственный ум настраиваем
так, чтобы идти вслед за ними и никакого
новшества не привнести в правые догматы»
(*Ер. 45. 1 // Ibid. Vol. 1(6). Р. 151*).
Своего рода «сокращением» Предания и
правилом «непорочной» веры является
Никейский Символ веры,- по словам К.,
«исповедание святых отцов, которое
установлено под руководством говорившего в

них Духа Святого» (Ep. 17. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 35), «нерушимая и непоколебимая опора и основание», «исповедание чистой и безукоризненной веры», принятное под незримым председательством Самого Христа (Ep. 55. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 50). В качестве исходного пункта аргументации Символ веры приводится в ряде антинесторианских сочинений времени до Эфесского Собора (Ep. 1. б; Ep. 17. 3; Adv. Nest. I 8; Or. ad Arc. 3), а неск. лет спустя после Собора К. дает и его подробное толкование (Ep. 55). Символ веры он принимает исключительно в «никейской» форме, без дополнений, сделанных II Вселенским Собором. Кроме того, начиная с послания «К монахам Египта», к-roe включает 2 фрагмента творений свт. Афанасия Великого (Ep. 1. 4), К. для подтверждения и истолкования своего учения предлагает прямые цитаты из св. отцов. Патристический флорилегий он переслал через диак. Посидония свт. Келестину (*Richard.* 1951. Р. 722). Подготовленное им собрание святоотеческих мест дважды было зачитано на Эфесском Соборе: на 1-м заседании и в несколько расширенном виде (20 цитат) на 6-м (АСО. Т. 1. Vol. 1(2). Р. 39-45; Vol. 1(7). Р. 89-95). В этих флорилегиях помимоalexандрийских отцов

(сщмч. Петр, свт. Афанасий, архиеп. Феофил) представлены архиепископы К-поля (свт. Аттик, свт. Иоанн Златоуст), великие каппадокийцы и зап. отцы (сщмч. Киприан Карфагенский, свт. Амвросий Медиоланский). Хотя в наст. время считается бесспорным, что нек-рые приводимые К. цитаты являются текстами аполлинаристского происхождения (под именами свт. Афанасия, Римских епископов св. *Юлия I* и св. *Феликса I*, а также фрагмент сочинения аполлинаристского еп. *Виталия II* Антиохийского - *Du Manoir*. 1944. Р. 465-466, 473-475), они содержат вполне правосл. учение (*Mahé*. 1911. Col. 2502) и не ставят под сомнение методологическую значимость привлечения наряду с доказательствами «от Писания» доказательств «от отцов». К. следовал здесь обычаю, к его времени уже распространенному в Церквях греч. Востока и лат. Запада (*Du Manoir*. 1944. Р. 457-459), но он первым использовал этот метод столь широко. После него патристические свидетельства неизменно считаются авторитетными источниками наряду со Свящ. Писанием, и ссылка на них становится классической процедурой в богословской аргументации (*Quasten*. 1960. Р. 136).

Помимо этих 2 источников богословия К. использовал и достижения «внешней», языческой мудрости. Прежде всего это проявляется в широком применении им в полемических трактатах доказательств «от разума», свидетельствующих о его владении aristotelевской логикой. Сам К., по его словам, предпочитал «церковную простоту», т. е. изложение Предания, но «вынужден» был прибегать к положениям «внешней мудрости» ввиду апелляции к ней еретиков. Этим он показывал, что доводы противников несостоятельны и с чисто философской т. зр. Так, он анализирует понятия «определение» (*брoς*), «род» (*γένος*), «разновидность» (*διαφορά*) и, применяя их к именам «нерожденный» и «рожденный», в противоположность евномианам доказывает, что эти имена не являются определением сущности (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 12. 6 // SC. 434. P. 74-76*). В антиарийских трактатах К. постоянно использует различные формы гипотетического силлогизма. Обычно большая посылка такого силлогизма - положение противников, к-рое К. опровергает через присоединение к нему меньшей посылки (бibleйская цитата или некое бесспорное положение), вскрывая тем самым содержащееся в опровергаемом

положении внутреннее противоречие либо сводя его к абсурду. Напр.: «Если Сын был сотворен, и при этом Он называется и является Божией мудростью и силой, следовательно, было время, когда Бог был не мудр и бессилен». «Однако Отец всегда мудр и силен, следовательно, у Него всегда есть и Сын» (Thesaurus. 21 // PG. 75. Col. 356). Целые главы «Сокровища» представляют собой последовательность кратких гипотетических силлогизмов (*Boulnois.* 1994. Р. 184). Наряду с привлечением доказательств «от отцов» широкое использование доказательств «от разума» можно считать важным методологическим вкладом К. в позднейшее богословие, до эпохи средневек. схоластики включительно (*Quasten.* 1960. Р. 136). К. привлекает сочинения языческих авторов и в полемике с политеизмом в трактате «Против Юлиана». Продолжая традицию христ. апологии, он доказывает, что даже древние эллинские мудрецы знали единого Творца (*Cyr. Alex. Contr. Jul.* I 40 // SC. 322. Р. 184; PG. 76. Col. 545); приводит места, которые свидетельствуют о согласии эллинских и христ. писателей (*Ibid.* I 41 // SC. 322. Р. 186; PG. 76. Col. 548); в частности, ссылается на учение Платона (в интерпретации Порфирия) о трех

и постасяx, находя в нем близкое сходство с учением о Св. Троице (Ibid. VIII // PG. 76. Col. 913-916). Но он указывает и на ограниченность неоплатонической «триадологии», с ее субординационизмом и «природным неподобием» (ἀνομοιότης φύσεων) ипостасей (Ibid. Col. 920). Кроме того, К. отмечает, что аттический язык служит лишь предварительным упражнением для истинного научения; христиане, читая творения язычников, хвалят их стройность и гармоничность, но противостоят их учению, поскольку источник истины один - Священное Писание (Ibid. VII // Ibid. Col. 856-857).

Богопознание

Человеку даже в падшем состоянии доступно в некоторой степени познавать Бога через естественное откровение. У него сохраняется вложенный от природы «закон богопознания» (νόμος ὁ ἐν ἡμίν τῆς ἐμφύτου θεογνωσίας).

«Врожденный и необходимый закон производит и самопроизвольное познание, возбуждает в нас мысль о существе высшем и несравненно превосходящем нас, то есть Боже» (Glaph. in Pent. In Gen. I // PG. 69. Col. 36). Вслед за ап. Павлом (Рим 1. 20-21) К. указывает, что благоустройство творения ясно свидетельствует о существовании единого Творца вселенной и

дает возможность частичного познания Его свойств. «Мы утверждаем, что в человеческую природу вложено богопознание и что Создатель населял природное ведение (ἀὐτοφιὴς εἴδησις) всего того, что полезно и необходимо к спасению. И нет ничего несообразного в том, что получивший в удел таковое устройство, от бытия мира, его упорядоченности и красоты, а также постоянства в этом прямо направляясь к истине, видит, какова есть превосходящая всякий ум премудрость и сила Того, Кто устроил и привел это к существованию» (Contr. Jul. III // PG. 76. Col. 653). Тот факт, что языческие философы нередко высказывали верные мысли о единстве Бога и Его свойствах (Ibid. I // SC. 322. P. 186-194; PG. 76. Col. 548-552) или выводили из наблюдений над окружающим миром наличие Божественного Промысла (Ibid. III // PG. 76. Col. 625), только подтверждает слова апостола о том, что язычники «безответны» (Рим 1. 20). «Ведь, как говорит богодохновенное Писание, древним следовало из красоты созданий постигать Создателя и Творца всего. Они же дошли до такого безрассудства, что через то самое, посредством чего прилично было приобретать познание истины, оказались приверженными

ко лжи» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. II // SC. 322. P. 248; PG. 76. Col. 577*).

Однако естественное богопознание имеет границы ввиду трансцендентности Бога. Божество «пребывает по ту сторону всего сотворенного, далеко возвышается даже над самым острым умом, находится совершенно за пределами телесного представления и, как говорит премудрый Павел, «обитает в свете неприступном» (1 Тим 6. 16). Если же неприступен свет, который вокруг Него, как Само Оно может быть постигнуто?» (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 1 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 549*).

Бог «сверхсущен и между тварными предметами нет ни одного совершенно подобного Ему» (*In Ioan. I 5 // Ibid. Vol. 1. P. 72*). Принципиальное отличие Бога от доступного мира чувственных предметов К. акцентирует при опровержении антропоморфитов, с наивной буквальностью понимавших те места Свящ. Писания, где говорится о Боге как об имеющем телесные члены (уши, руки, крылья), либо находивших «образ Божий», по которому сотворен человек (*Быт 1. 27*), во внешнем облике человека. Такие воззрения неизбежно предполагают наличие у Бога некоего «тела» и подчиняют Его пространственным ограничениям. Но Сам

Господь говорит: «Бог есть Дух» (Ин 4. 24), «чтобы вывести вне телесных представлений эту сверхъестественную и несказанную природу» (Resp. ad Tib. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. Р. 577). По природе «Божество совершенно бестелесно, лишено размера и величины и не имеет облика, который можно описать», так что нелепо предполагать у Него какие-то телесные члены, даже в теле «тонком, невещественном и сообразном природе Бога» (De dogm. sol. 1 // Ibid. Р. 550). «Бог выше всякого творения и не мыслится ни телом, ни в телесных формах или очертаниях, но Он прост, невеществен, безвиден, несложен. Он не состоит из частей или органов, как мы, но Он - Дух, согласно Писанию, Который все видит, везде пребывает, все наполняет и ни от чего не удаляется, ведь Он наполняет небо и землю (Иер 23. 24)» (Ер. 83 // Ibid. Р. 605). Свящ. Писание говорит о Боге в телесных образах применительно к «бедности нашего ума и языка», чтобы дать необходимые для нас познания о том, что «совершенно невыразимо» (De dogm. sol. 1 // Ibid. Р. 550). Духовно, а не телесно К. понимает и «образ Божий» в человеке.

Отсюда вытекает непостижимость Божественной сущности и невозможность адекватно выразить ее средствами

человеческого языка. «Увидеть Божественную природу, какова она есть, никто не может. Ибо она совершенно невидима, превыше всякого ума и превосходит силу слова, и она одна познается только собой» (Glaph. in Pent. In Exod. II // PG. 69. Col. 465). Доказывая, что Сын обладает общей с Отцом природой, К. пишет, что «Он познается только Отцом и только Он Сам познает Отца. Ибо невидимо и никому из прочих существ неведомо то, что поистине есть сама по себе высочайшая Природа. Ведь хотя мы веруем в то, что Бог есть и существует, однако нелепо разыскивать, что Он есть по природе, поскольку это непостижимо» (De s. Trin. IV // SC. 237. Р. 160). Согласно Свящ. Писанию, «слава Божия скрывает слово» (Притч 25. 2, LXX), поскольку «вся сила слов мала для точного изъяснения неизреченной и боголепной славы. Посему и не должно соблазняться малолепием слов», употребленных в Свящ. Писании, «но следует признавать, что Божественная и неизреченная природа превышает и силу языка, и остроту всякого ума» (Cyr. Alex. In Ioan. I 5 // Pusey. 1872. Vol. 1. Р. 72-73). К. указывает на «немощность» человеческой природы, «не имеющей ни слов, ни умосозерцаний, которые содействуют точному пониманию превышающих нас

тайств или в силах безупречно объяснять Божественные предметы» (*In Ioan. I 4 // Ibid. Vol. 1. P. 51*).

Это не означает, что человек не может иметь о Боге истинных суждений. «Ведать, что Бог есть, это отнюдь еще не значит иметь о Нем познание. Что Бог есть и существует, этому «и бесы веруют и трепещут», по написанному (*Иак 2. 19*). Но кроме знания, что Он есть, следует и мысли о Нем иметь соответствующие Ему и достодолжные» (*Cyr. Alex. In Ioan. VI // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 124-125*).

Естественное откровение отчасти, а Свящ. Писание в особенности сообщают нам существенные свойства Божии. «Никто из благоразумных не станет трудиться над изысканием, что есть Бог по Своей природе, ибо невозможно дознать это. Однако же то, что присуще Ему или не присуще, каждый весьма легко может познать при помощи Священных Писаний» (*Ibidem*). Полнота Божественного Откровения дана в воплощении Слова. «Из того, что есть Сам Он и что совершено Им, когда Он стал человеком и прежде Его вочеловечения, соответствующим образом каждый наконец может дойти до созерцания Родившего Его» (*In Ioan. IX // Ibid. P. 412*).

Тем не менее из «немощности» человеческой природы вытекает ограниченность языка, которым человек пользуется при богословских рассуждениях. Многочисленные имена, применяемые к Богу, обозначают не то, что Он есть по Своей сущности, но или то, чем Он не является (напр., «нетленный» и «бессмертный»), или отношение (*οχέσις*), в к-ром стоят друг к другу Лица Божества (напр., «Отец» и «Нерожденный» в отношении к «Сыну»). Т. е., будучи отрицательными или относительными, они обозначают то, что «при сущности» (*τὰ περ τὴν οὐσίαν*), но не саму сущность (Thesaurus. 31 // PG. 75. Col. 452). Та же ограниченность языка неизбежно свойственна и Свящ.

Писанию, поскольку оно возводит человека к духовной реальности, пользуясь образами чувственного мира, что требует от читателя «тонкого» (*ἰοχνός*) и «изящного» (*κατεφρίνημένος*) подхода, когда ум не останавливается на чувственном, но возвышается «к умопостигаемой красоте» (Exp. in Ps. // PG. 69. Col. 792-793). Такой «педагогический метод» использовал и Сам Господь в притчах о Царствии Небесном. Для тех, кто по неверию оказывались недостойными знания, Его речь оставалась «неясной», но Он давал способность «понимать притчу, прикровенное слово,

изречения мудрых и загадки» (Притч 1. 6, LXX) тем, кто готовы были принять веру (*Cyr. Alex. In Luc. 41 // Reuss. 1984. Fragm. I 52*).

Невозможность определить Божественную реальность в точных терминах оправдывает широкое использование тварных аналогий, иллюстрирующих истины веры. Напр., Отец – своего рода «корень и источник» Сына (*In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 727*); Св. Дух относится к Отцу подобно тому, как благовоние – к испускающему его цветку (*Ibid. XI 1 // Ibid. P. 635*). Использование К. таких образов является не простым риторическим украшением, а вполне осознанным шагом, вытекающим из его понимания условий богопознания. «Из столь многочисленных созерцаний с великим трудом и едва-едва мы словно бы в зеркале накапливаем познание и, посредством очень тонких и, так сказать, отточенных мыслительных представлений, собирая в уме данное как бы в загадке видение, приобретаем непоколебимость в вере. А поскольку среди предметов сотворенных и подлежащих становлению и тлению нет ничего, что в отдельности годилось бы в качестве точного подобия высочайшей Природы и славы, мы едва познаем то, что касается Ее, по необходимости извлекая от каждого предмета

то, что способствует доказательству» (*De s. Trin.* V // SC. 237. P. 300; сп.: *Contr. Jul. VIII* // PG. 76. Col. 905). При утверждении трансцендентности Бога по отношению к любому образу умножение тварных аналогий позволяет восходить к Его познанию через корректирующие друг друга приближения. Этот «накопительный метод частных приближений» (*Durand.* 1976. P. 85), когда приводится ряд образов и из каждого извлекается своя доля истины, полагают одной из главных особенностей богословия К. (*Boulnois.* 1994. P. 98; *Idem.* 2003. P. 81).

Хотя степень доступного человеку богопознания неизбежно ниже полноты знания Самого Бога, из этого не следует, что наше сравнительно малое человеческое знание будет ложным (*Cyr. Alex. Thesaurus.* 31 // PG. 75. Col. 452). Чтобы богопознание было истинным, необходима благодать Св. Духа. Поскольку посредством Св. Духа в нас обитает полнота Св. Троицы (*Quod unus* // SC. 97. P. 420), Он подает нам и Ее безукоризненное познание, которое становится не только истинным, но и даже «совершенным». «Совершенным же знанием называем правое и неизвращенное, не допускающее ни мыслить, ни говорить ничего нелепого, но православно

мыслящее о Святой и Единосущной Троице» (In Ioan. XI 2 // *Pusey.* 1872. Vol. 2. P. 645).

Триадология

Учение К. о Св. Троице раскрывается преимущественно в полемике с триадологическими ересями: савеллианством и в значительно большей степени арианством с его разновидностями. В большом внимании К. к арианству иногда видят косвенное указание на особую активность ариан в Александрии того времени (*Jouassard.* 1945. Р. 169; *Θεοδόρου.* 1973. Σ. 563), но достоверно об этом ничего не известно, а характер полемики с арианством в сочинениях К. говорит, что он обращался скорее к умозрительным, чем к реальным противникам. По-видимому, К. использовал полемическую аргументацию IV в. с целью изложения утонченных и глубоких вопросов богословия (*Boulnois.* 2003. Р. 76). Обширные рассуждения о Св. Троице имеются в апологетическом соч. «Против Юлиана Отступника», где К. приводит «триадологические» фрагменты греч. философов и указывает на откровение Св. Троицы в книгах ВЗ в подтверждение единства христ. и ветхозаветного учения (*Cyr. Alex. Contr. Jul.* I, III, IV, VIII). К. касается триадологии и в контексте несторианского

споря. Учение о единосущии Сына Отцу, изложенное в Никейском Символе веры, не раз полагается основанием для раскрытия христологического учения (Еп. 1. 6-8; 17. 3; Or. ad Arc. 3); отношение Св. Духа к Сыну отразилось в содержании 9-го анафематизма против Нестория. В учении К. представлен синтез триадологии его предшественников: выражая гл. обр. традицию никейского богословия, при решающем влиянии свт. Афанасия Великого, он принимает и ряд терминологических уточнений, предложенных каппадокийцами.



Свт. Кирилл Александрийский. Фрагмент епитрахили. Шитье. XVI в. (ЦАК МДА)

К. резюмирует свое триадологическое учение следующим образом: «Мы веруем «в единого Бога Отца Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых. И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, по природе рожденного от

Него прежде всякого века и времени»; и Он собезначален по времени и совечен Своему Родителю, совосседая с Ним, будучи равен Ему в славе и увенчан равенством во всем, ибо Он - «отображение» и «сияние ипостаси Его» (ср.: Евр 1. 3). Верием подобным же образом «и в Духа Святого», считая Его не чуждым божественной природе, ибо Он по природе - от Отца, изливаясь через Сына на творение. Так мыслится единая, единосущная, пребывающая в равенстве славы, Святая и принимающая поклонение Троицы» (*Cyr. Alex. Or. ad Arc. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 63*). Единый и простой по природе Бог существует в трех Ипостасях (Лицах), в каждой из Которых присутствует вся божественная природа, и Которые в силу единства природы находятся друг в друге при сохранении личных свойств. «Ибо Отец - в Сыне и Святом Духе, а подобно этому Сын и Дух - и в Отце, и друг в друге» (*De s. Trin. VII // SC. 246. P. 170*).

Тайна Св. Троицы предельно трудна для понимания и объяснения (*Thesaurus. Praef. // PG. 75. Col. 9*), «ибо только Сама Себя знает Святая и единосущная Троица, Которая за пределами всякого ума и слова» (*In Luc. 66 // Reuss. 1984. Fragm. I 117*). Она превосходит тайну воплощения Слова. Учение о Св. Троице

является откровением воплощенного Слова. «Сын явил нам в Себе Отца, и чрез Него мы уверились в истине учения о Святой и единосущной Троице» (Glaph. in Pent. In Exod. III // PG. 69. Col. 456). «Общепризнанно, что есть одна природа Божества, Которое над всеми, через всех и во всех» (Contr. Jul. I 27 // SC. 322. P. 158), поскольку имеется согласие христиан, иудеев и языческих философов относительно существования единого истинного Бога, но такое знание несовершенно и недостаточно. Спаситель, сказав: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6), отказал в знании Бога тем, которые считали «для правой веры достаточным знания и исповедания одного Бога» и «не стремились знать учения о Святой и единосущной Троице» (Cyr. Alex. In Ioan. IX // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 411-412). Спаситель же открывает «совершеннейшее знание единого и истинного Бога», к-рое «бывает не без знания о Сыне и о Святом Духе» (Ibid. XI 5 // Ibid. P. 670). Ветхозаветный закон «знание о Боге сообщал несовершенное, только отклоняя от преданности лжеименным богам и заставляя поклоняться единому и истинному» Богу, а Христос «сделал явным для нас, что Творец

всего есть не только Бог и Господь, но и Отец» (Ibid. XI 7 // Ibid. P. 682).

Тем не менее указание на троичность Божества можно найти в ВЗ. По отношению к Богу здесь неоднократно употребляется множественное число. «Моисей знал чтимую в Святой Троице и единую природу Божества. Именно поэтому хотя иногда он употреблял единственное число, но иногда и множественное. Такого рода изречение: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт 1. 26). Ведь Бог, разумеется, не делал Себе других кого-то помощниками для устроения человека, но в словах «создадим» и «по образу нашему» было обнаружение Святой и единосущной Троицы» (Cyr. Alex. Contr. Jul. IV // PG. 76. Col. 725).

Эти слова предполагают тождество образа «многих» и вместе с тем не могут быть обращены к ангелам, «поскольку среди творений нет ничего существенно и неизменно тождественного» с Богом (Ibid. VIII // Ibid. Col. 909). «Полнота Святой Троицы может быть для нас очевидной» и в словах Божиих после грехопадения, «ведь не кому-то из святых ангелов сказал Тот, Кто выше всего творения: «Вот, Адам стал как один из нас» (Быт 3. 22), но напротив, эти слова произнесла Сама к Себе единая и неизреченная Природа, в Святой и

единосущной Троице» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. III // PG. 76. Col. 648*). Откровением Св. Троицы было явление Бога Аврааму у дуба Мамврийского в виде трех мужей (Быт 18. 1-2). Авраам обращается к явившимся трем мужам как к одному: «Господи» (Быт 18. 3, LXX), и они в свою очередь говорят Аврааму «как бы от одного лица»: «[Он] сказал» (Быт 18. 9-10, LXX), отсюда, по мысли К., открывается не только Бог в Троице, но и единство Лиц «в силу единосущия» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. I 26 // SC. 322. P. 156-158; Ibid. VIII // PG. 76. Col. 912*). Размеры Ноева ковчега - 3 сотни локтей в длину, 3 десятка локтей в высоту, сведенные вверху в 1 локоть (Быт 6. 15-16), также указывают на Св. Троицу, Которая, «как бы расширяясь в три различия Ипостасей и собственных Лиц, так сказать, сокращается в единую природу Божества» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 65-68*). Св. Троицу «в одной природе Божества» подразумевает и троекратное возглашение серафимов в видении прор. Исаии: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» (Ис 6. 3), поскольку здесь «никакое слово не рассекает Каждого из поименованных в природное различие» (*Cyr. Alex. In Is. I 4 // PG. 70. Col. 176*). Т. о., христиане, допустив множественность в Боге,

вовсе не изменили Моисею с его единобожием, в чем обвинял их Юlian Отступник (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 888), хотя и несомненно, что для ветхозаветных людей откровение о Боге в Троице было еще «не вполне удобопонятным» или же «совсем неясным» (In Ioan. XI 7 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 682).

В полемике с Юлианом К. отмечает, что даже нек-рые языческие философы отчасти достигали познания троичности Божества. «Они, предлагая три главные ипостаси и утверждая, что сущность Божия простирается вплоть до трех ипостасей, а иногда даже давая имя Троицы, сходятся с представлениями христиан» (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 913). К. имеет в виду наименование трактата Плотина «О трех начальных ипостасях» (Plot. Enn. 5. 1), который хорошо знал и неоднократно цитировал. Он также приводит фрагмент из «Истории философии» Порфирия: «Порфирий, излагая мнение Платона, говорит, что Божественная сущность достигла трех ипостасей и высочайшим богом является Благо, после него и вторым - Демиург, третьим же - Душа мира, ибо Божество дошло до души. Вот же, он ясно настаивает здесь на том, что сущность Божества доходит до трех ипостасей, ведь хотя один Бог всего, но словно бы

расширяется знание о Нем до Святой и единосущной Троицы, то есть до Отца и Сына и Святого Духа, Которого и называет Платон «Душой мира» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. I 47 // SC. 322. Р. 200*). Цитируя Нумения и Плотина, К. отмечает, что эти философы еще ближе подходят к учению о Св. Троице, говоря о нераздельном единстве трех ипостасей (*Ibid. VIII // PG. 76. Col. 917, 920*) и употребляя для выражения этого единства близкие К. сравнения, напр. единство огня и исходящего от него тепла (*Ibid. Col. 924*). Однако их учение остается несовершенным, поскольку у них ипостаси имеют «природное несходство» (*Ibid. Col. 920*) и стоят в нисходящей иерархии. «У них не было бы никакого недостатка» в сравнении с христ. учением, «если бы они пожелали прибавить к трем ипостасям учение о единосущии, чтобы мыслилась одна природа Божества, не имеющая разделения на трое в природное различие и, разумеется, необходимости рассматривать ипостаси как меньшие одна по отношению к другой» (*Ibid. Col. 913*). В НЗ троичность Бога засвидетельствована в крещальной формуле: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19). Однако, хотя «мы

крещены в Отца и Сына и Святого Духа», это не означает, будто мы веруем в трех богов, поскольку есть «одно Божество, принимающее поклонение в Троице» (*Cyr. Alex. De s. Trin. III // SC. 237. Р. 22*). Единое Божество как бы «расширяется» в три Ипостаси, которые в свою очередь «сокращаются» в одну божественную природу. Поэтому в учении о Св. Троице следует избегать 2 крайностей, сведения Ее к единице и разделения Ипостасей, приводящего к тритеизму, т. е. соблюдать 2 парадоксальных положения: различие Ипостасей без разделения и их единство без смешения. «Мы не будем сокращать по-иудейски природу Божества в одного только Бога Отца, но как бы расширим (κατειρύνοντες) ее в Святую и единосущную Троицу; вместе с тем, различая (διαστέλλοντες) по свойству Лиц и по особенности Ипостасей, опять сократим (συστελοῦμεν) ее в единого Бога по причине тождества сущности, и Ему будем служить, Ему поклоняться, призывая Отца и Сына и Святого Духа» (*De adorat. VI // PG. 68. Col. 412*).

Троическая терминология К. в значительной степени следует терминологии свт. Афанасия Великого и Никейского Символа веры. У него часто встречается ключевое для никейского богословия понятие «единосущный» (όμοούσιος),

выражающее единство Лиц Св. Троицы. Он не только говорит, что Сын единосущен Отцу или Св. Дух единосущен Отцу и Сыну, но и прилагает этот термин и ко всей Св. Троице, так что обычное Ее определение у К.- «Святая и единосущная». Наряду с термином «единосущный» в качестве равнозначных К. использует термины «однородный» (όμογενής) и «одноприродный» (όμοφυής); но обычно они употребляются при противопоставлении Сына (как Бога) творениям, которым Он не «однороден» и не «одноприроден» (De s. Trin. IV // SC. 237. Р. 168; In Ioan. I 7 // Pusey. 1872. Vol. 1. Р. 86). Термины «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) выступают как синонимы. Они или производные от них формы часто сочленяются друг с другом как тождественные, а также объясняются один через другой. Напр., «единосущный» указывает, что «Сын не из другой природы (τέρας φύσεως), но поистине из самой [природы] Бога и Отца» (De s. Trin. I // SC. 231. Р. 158). «Где тождество природы, там непременно будет и единосущие» (Thesaurus. 10 // PG. 75. Col. 124).

К. повторяет учение Никейского Символа веры о рождении Сына «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός). Отсюда и обычные для него выражения: Сын - «рождение (γέννημα)

сущности Отца» (что является прямым заимствованием у свт. Афанасия) или «плод (καρπός) Его сущности». Это позволяет провести твердую грань между Сыном и сотворенными предметами, к-рые также «из Отца» (ср.: 1 Кор 8. 6), но уже как творения. Сын «не творение и не произведение (οὐ κτίσμα οὐδὲ ποίημα), но напротив, плод сущности Отца» (*Cyr. Alex. Thesaurus.* 15 // PG. 75. Col. 249; ср.: *In Ioan. Lib. V 4 // Pusey.* 1872. Vol. 2. P. 12). «Мы, бесспорно, сотворены, а Он родился из сущности Бога и Отца» (*De s. Trin. II // SC.* 231. P. 288-290).

В отличие от свт. Афанасия, употреблявшего близкие по смыслу и почти тождественные по форме термины ἀγέννητος и ἀγένητος в значении «нерожденный», К. использует эти термины дифференцированно. Первый из них означает собственно «нерожденный», так что его допустимо применять для указания на личное свойство Отца, Который не рожден (τὸ μὴ γεννηθῆναι) в отличие от Сына (*Ibid.* P. 262).

Второй понимается как «несотворенный» при противопоставлении Бога тварным вещам. «Ибо несотворенный - из несотворенного (ἀγένητος ἐξ ἀγενήτου), и не причисляется к тем, которые приведены к бытию из не сущего» (*In Hebr. // Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 367). Вместе с тем в

нек-рых местах К. отождествляет эти термины (Thesaurus. 2 // PG. 75. Col. 29, 31).

Для выражения единства Бога и Его

троичности К. использует формулу «одна сущность и три Ипостаси», выработанную каппадокийцами. «Одна сущность мыслится в трех Ипостасях, разумею в Отце, Сыне и Святым Духом» (In Ioan. X 2 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 537). «Одна есть природа Божества, которая мыслится в трех особенных Ипостасях» (Adv. Nest. V 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 103).

Это предполагает противопоставление понятий «сущность» и «ипостась» (*ύπόστασις*) как общего и частного. «Разве сущность является чем-то одним, а ипостась другим? - Да, ибо велико расстояние, проходящее между ними, поскольку сущность заключает в себе то, что принадлежит каждому... Обозначение сущности направлено на что-то общее, а имя ипостаси утверждается и говорится о каждом из тех, кто относится к этому общему...»

Поэтому и для всякого человека, ввиду того что сущность содержит в себе общее понятие рода, ипостась более уместно мыслить в отношении кого-то одного, так что она ни обозначаемое не выводит за пределы общего, ни частное и особое не сливают и не смешивают до неразличимости» (De s. Trin. I // SC. 231. P.

196-198). Т. о., в тринитарном богословии К. отчетливо различает 2 пары терминов: с одной стороны, «сущность» и «природа», к-рые указывают на общее, с др. стороны, «и постась» и «лицо» (*прόσωπον*), к-рые описывают особое существование (*Boulnois.* 2003. Р. 88). Однако в употреблении 2 последних терминов у К. есть и особенности. Так, он пишет, что при простоте божественной природы между Отцом и Сыном «устанавливается различие - не по сущности, но примышляемое извне, в силу которого Лицо (*прόσωπον*) Каждого вводится как пребывающее в собственной Ипостаси (ἐν ἰδιαῖούσῃ ὑποστάσει)» (*Cyr. Alex. Thesaurus.* 11 // PG. 75. Col. 141). Т. е. в то время как термин «и постась» акцентирует действительное и самостоятельное существование Лиц, «лицо» более выражает их «явленность» и их отношение, взаимное или обращенное вовне. Поэтому когда речь идет о действиях Божества, К. обычно относит их к «лицу», а не к «и постаси». Напр., касаясь того, что все сотворено «через Сына» (Ин 1. 3), К. пишет, что это «заставляет мыслить другим неким Творящего и Совершающего и другим неким - Того, через Кого все совершается. Ведь это «через Сына» необходимо заключает в себе представление двух Лиц» (*In Ioan. I 2 // Pusey.* 1872. Vol. 1. P. 29). Кроме того,

понятие «лицо» очень часто появляется в связи с перечислением имен Св. Троицы и сближается с термином «имя» (ὄνομα), будучи по сравнению с ним «более техническим», но «менее философским», нежели ключевой для богословского изложения термин «ипостась» (Boulnois. 1994. Р. 309-310).

Придерживаясь терминологии свт. Афанасия, К. нередко выражает единосущие Ипостасей с помощью терминов «собственный» (ἴδιος) или «особенность», «свойство» (ἴδιότης, ἴδιωμα), которые относит к общим свойствам божественной природы, передаваемым от Отца Сыну и Св. Духу. Сын и Св. Дух имеют «собственное» Отцу и Сами являются «собственными» Отца или Его сущности. «Сын произошел из сущности Отца, не как творения перейдя из не сущего в бытие или имея состояние бытия откуда-то извне, но Он - собственное (τὸ ἕδιον) сущности Родившего... Поэтому тем, кто видят Сына, можно видеть сущность Отца и из этого познавать собственное (τὸ ἕδιον) Родившего» (Cyr.

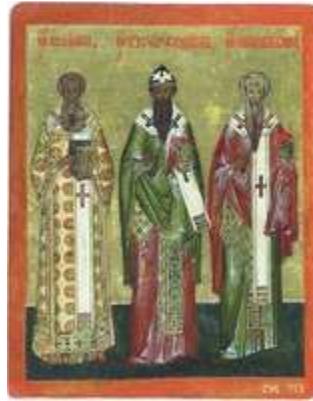
Alex. Thesaurus. 12 // PG. 75. Col. 181). Св. Дух «существует в сущности Бога, изникает и исходит из нее, природно имея в Себе все, принадлежащее ей,- не по причастию, и не как приобретение, и не как другое, отличное от нее,

так как Он есть собственный (ἴδιον) ее» (In Ioan. XI 1 // *Pusey.* 1872. Vol. 2. P. 635-636). Термин «собственный» не является тождественным термину «единосущный», он более говорит об отношении между Ипостасями, напр. в сочетании с выражением «из Него (Отца.- Ф. (Ю.)) и в Нем». «Называя Бога Отцом, мы тем самым вместе с Ним обозначили и Его Собственного (ἴδιος) Сына, Который как из Него, так и в Нем по природе» (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904-905). Т. е. «собственное» одновременно и отличается, и неотделимо от Того, для Кого оно «собственное», в силу тождества сущности и взаимного сопребывания Божественных Ипостасей (*Boulnois.* 2003. P. 101-102).

В использовании этих терминов (ἴδιος, ἰδιότης) нет строгой однозначности, поскольку посредством их К. указывает также на самостоятельное (ипостасное) существование Лиц и на их личные (несообщаемые) свойства. «Отец пребывает в Своей особенности (ἐν τῇ αὐτῷ ἰδιότητι), а Сын - в собственной особенности (ἐν τῇ ἰδίᾳ ἰδιότητι), только такое имея отличие по отношению к Родившему, ведь Тот - Отец Сам по Себе, а не Сын, а Этот - Сын Сам по Себе, а не Отец» (*Cyr. Alex. Thesaurus.* 7 // PG. 75. Col. 100;ср.: *De s. Trin. II* // SC. 231.

P. 240; Ibid. VI // SC. 246. P. 170). Для акцентирования самостоятельного существования Ипостасей в единой природе Божества К. употребляет также производные от прилагательного «собственный» наречия (ἴδιως, ἴδιαζόντως, ἴδιοσυνάτως - In Ioan. X 1 // Pusey. Vol. 4. P. 431-432).

Личные свойства Ипостасей открываются прежде всего в их именах, данных в крещальной формуле. «Объявление различных имён неизбежно вносит и необходимое для [именуемых] предметов умозрение» (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904). «Назвав Отца и Сына и Святого Духа, в этом указании исходят не из того, чем является безразлично вся природа Божества, но из того, в чем распознается нечто тождественное в отношении сущности в трех особых Ипостасях, поскольку такое выражение Каждому из мыслимых определяет подходящее Ему имя, полагая в особых Ипостасях Тех, Которые по сущности едины» (De s. Trin. II // SC. 231. P. 238).



Святители Афанасий и Кирилл
Александрийские и сщмч. Игнатий Богоносец.
Икона. 2-я пол. XVI в. (ВГИАХМЗ)

Имена Отец и Сын употребляются в отношении первых двух Ипостасей в прямом и истинном смысле, а не в «несобственном» значении (καταχρησικῶς), подобно тому как мы называем Бога Отцом, хотя и имеем отцов по природе (Ibid. P. 268), или как Бог называл Своими сынами ветхозаветных израильтян (Ис 1. 2) по усыновлению (De s. Trin. IV // SC. 237. P. 170). «Имя Сын для Единородного не является привнесенным (ἐπακτόν), но это имя может указывать на то, что таков Он и есть в действительности, как, конечно же, и для Самого Бога и Отца - имя Отец. Ведь Отец - это Отец, поскольку Он родил Сына, как и Сын - это Сын, поскольку рожден Отцом» (Ibid. I // Ibid. 231. P. 214). В отличие от нас Сын «называет Бога Своим Отцом в исключительном

смысле (μοναδικῶς), как единственный по природе и истинно рожденный из Него» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 206). Мы же сыны Бога Отца только по благодати, притом основание нашего усыновления состоит в природном сыновстве Ему Сына. «Как из Бога и Отца «именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф 3. 15), потому что Он есть Отец в собственном, первоначальном и истинном смысле, так и всякое сыновство из Сына, потому что Он Один только есть Сын в собственном и истинном смысле, не подложный или лжеименный, но из сущности Бога и Отца» (Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 206). «Начало отечества» в Боге «переходит по подражанию» на творение, поскольку «Бог есть истинный Отец. Следовательно, Единородный есть Сын по природе, и именно в границах Божества, ибо от Бога должен родиться Бог, как, например, от человека - человек, и превышающая все Природа Бога и Отца не может оказаться неистинной, рождая не подобающий Ей плод» (Ibid. II 8 // Ibid. P. 338-339).

Собственное значение имен Отец и Сын позволяет доказать единосущие Ипостасей, что иллюстрирует заложенная в самих этих именах аналогия с человеческим рождением. Однако

эта аналогия применима очень ограниченно, поскольку «образ (τρόπος) Божественного рождения иной по сравнению с человеческим» (Thesaurus. 5 // PG. 75. Col. 61). Божественная природа не подлежит «обычаям и законам» телесных существ, но пребывает «в собственных пределах», будучи свободной от свойственного телесному рождению страдания и разделения (De s. Trin. II // SC. 231. P. 316). Из неизменности божественной природы вытекает вечное бытие Отца как Отца и совечность Ему рожденного от Него Сына, иначе, если Сын появляется и Бог становится Отцом, мы должны допустить в божественной природе изменение и превращение (Thesaurus. 5 // PG. 75. Col. 64). Рождение Сына не предварялось изволением Отца, как это утверждали ариане, подкреплявшие свое мнение указанием на то, что в случае «невольного» рождения Бог подлежит принуждению и необходимости (De s. Trin. II // SC. 231. P. 332). Противопоставление «добровольного» или «невольного» в отношении Божественного рождения неуместно. Как божественные свойства, напр. «святость» и «благость», не предваряются предшествующим изволением, но по существу принадлежат Отцу, так же по существу, а не по действию воли Он рождает Сына (Ibid. P. 338-342). Равным

образом недопустимо полагать, что Отец был вечно Отцом «в возможности» (*бунάμει*) и имел Сына «в простом умозрении и только в воображении», после чего родил Сына, поскольку это означало бы некое движение от возможности к «действию» (*ἐνέργεια*) в недрах божественной природы, что противоречит ее неизменности (*Ibid.* P. 342-344).

Наименование Бога Отцом открывает не только то, что Он - начало Сына, но и что Сам Он не имеет начала. Сын «собезначален» (*συνάναρχος*) Отцу по отношению к творению, поскольку, как и Он, не подлежит времени и становлению (*Ibid. III // Ibid. 237. P. 126-128*), но Отец «безначален» (*ἀναρχος*) и в исключительном смысле по отношению к другим Лицам Св. Троицы. Хотя вслед за Никейским Символом веры К. говорит о рождении Сына «из сущности Отца» и называет Сына и Св. Духа «плодом сущности Отца», у него именно Отец, а не сущность Божества является «началом» (*ἀρχή*) Сына. Согласно К., в открывающем Евангелие от Иоанна стихе: «В начале было Слово» (Ин 1. 1) - под «началом» следует понимать Отца как начало Сына по «бытию-из-чего» (*τὸ ἐξ οὗ*). Сын, будучи «в Отце как в источнике», имеет «в Себе Самом Отца как безначальное начало Своей

собственной природы, по одному только бытию-из-чего, так как Он существует от Отца» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 20-21*). К этому же относятся и слова ап. Павла: «Христу глава - Бог» (1 Кор 11. 3). «Как Бог по природе», Христос «имеет главу - Отца на небесах, потому что Слово, будучи Богом, родилось от Него по природе», в то время как «глава означает начало» (*Or. ad Pulch. 5 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 28*). «Отца, сущего на небесах» Сын имеет «как бы источником и корнем Своей Ипостаси» (*De s. Trin. III // SC. 237. P. 126*). К. принимает обе известные в святоотеческой традиции интерпретации слов Христа: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Чаще он относит их, как и все «уничижительные» выражения Христа, к домостроительству по плоти. «Будучи не меньше Отца по тождеству сущности и по совершенному равенству с Ним во всем, Он все же говорит, что заключен в худшем по причине человеческого» (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 250-252*). Но наряду с этим К. допускает приложение слов Христа к внутритроичным отношениям: Отец «больше» Сына, как Его начало. К., т. о., вполне определенно выражает учение об Отце как о единственном начале Св. Троицы и об источнике бытия Сына и Св. Духа, т. е. о

«единоначалии» (*μοναρχία*) Отца, хотя сам этот термин в таком значении у него не используется. Это отражено и в выражении: «Бог и Отец», к-рое К. постоянно прилагает к первой Ипостаси (*Boulnois.* 1994. Р. 376). Сопоставляя имя Отец с др. именами, К. отмечает его преимущество перед именем «несотворенный» (*ἀγένητος*), поскольку в первом уже содержится мысль о Сыне, так что оно само по себе возводит к знанию Св. Троицы, а второе - лишь сопоставляет Бога с творениями. Кроме того, называя Бога Отцом, мы обозначаем Его на основании того, что Он есть (Он - Отец Сына), в то время как «несотворенный» говорит только о том, чем Он не является, так что имя Отец более истинное и более подходящее Ему (*Cyr. Alex. Thesaurus.* 1 // PG. 75. Col. 25-27). Имя Отец даже «более соответствующее» (*κιριώτερον*) Богу, нежели имя Бог. Последнее только обозначает Его достоинство как Господа всех, в то время как «Отец» указывает на Его «существенное свойство» (*οὐσιώδης ἰδιότης*), поскольку открывает, что Он родил (*In Ioan. XI 7* // *Pusey.* 1872. Vol. 2. P. 681). Имена Отец и Сын принадлежат к категории «соотнесенное» (*τὰ πρός τι*;ср.: *Arist. Categ.* б-8b), что утверждает вечное сосуществование

именуемых. Отец «никак не может считаться истинным Отцом, если не имеет Сына плодом собственной сущности. Ведь как в силу значения соотнесенных имен (*τῶν πρός τι λεγομένων*) вовсе не может быть Сына, если при этом не подразумевается непременно Отец, точно таким же образом нельзя помыслить об Отце, если нет Сына» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 905*). Помимо взаимного сосуществования имени Отец и Сын, как «соотнесенные», открывают и познание Одного через Другого (*Thesaurus. 32 // Ibid. 75. Col. 485*). Отец и Сын познаются совместно: «Никто ведь не может получить совершенного знания об Отце, если рядом и вместе с Ним нет знания и о Сыне, ибо кто узнал, что есть Отец, вместе с тем узнал, конечно, и Сына» (*In Ioan. XI 5 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 667-668*).

При рассуждении о Св. Духе К. более всего был сосредоточен на защите Его Божественного достоинства. К. имел в виду духоборчество как крайнее, прямо утверждавшее, что Св. Дух - творение, так и более «утонченное», согласно которому Он имеет «некую особенную и промежуточную природу» (*ἰδίαν τινὰ καὶ μέσην φύσιν*), не будучи Богом, но и превосходя творение (*De s. Trin. VII // SC. 246. P. 142*). На возражение, что Св. Дух нигде в Свящ.

Писаний не назван Богом, К. отвечает, что Он
нигде не назван и творением, хотя очевидным
образом причисляется к двум другим Лицам
Божества (*Ibid.* P. 144-146). Один из
важнейших для К. аргументов - освящающее и
обоживающее действие Св. Духа в человеке. В
противоположность духоборцам, видевшим в
этом бесспорном факте свидетельство того, что
Он - существо по сравнению с Богом низшее,
посредническое и служебное в деле освящения
человека, К. показывает, что Св. Дух должен
быть Богом и Святым по природе, чтобы
подавать людям превышающие границы
творения святость, познание Бога,
усыновление, образ Божий и делать их
причастниками божественной природы и
богами по благодати (*Thesaurus.* 34 // PG. 75.
Col. 592-617; *De s. Trin. VII* // *SC.* 246. P. 160-
226). Св. Дух, как и Сын, является «плодом
сущности Бога и Отца» (*Thesaurus.* 34 // PG.
75. Col. 617), Он единосущен Отцу и Сыну (*Ep.*
55. 30 // *ACO.* T. 1. Vol. 1(4). P. 60), имея и
Свою особую Ипостась. Он «существует в
собственной Ипостаси и признается Самим по
Себе [существующим]» (*Ep.* 17. 10 // *Ibid.* Vol.
1(1). P. 39;ср.: *In Ioan. XI* 1 // *Pusey.* 1872. Vol.
2. P. 635).

Для выяснения личного свойства Св. Духа К. приводит ряд сравнений, подсказанных Его именем. Прежде всего в нем заложено сходство с дыханием (дуновением). «Назвав Святого Духа, природно исходящего от Отца через Сына, как бы по образу дуновения, выходящего через уста, ты обозначишь Его собственное существование» (De s. Trin. II // SC. 231. Р. 238-240). Более всего личное свойство Св. Духа проявляется в обращенной к творению деятельности Св. Троицы. Он занимает особое место в освящении человека, так что святость, общее свойство всех Лиц, преимущественно отмечена в Его имени: «От Священного Писания мы не услышали ничего другого, как только то, что Он - Святой» (Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 596). В Нем творению открывается «качество» (ποιότης) Божества (In Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 468-469). Такое свойственное Св. Духу обладание полнотой божественной сущности и проявление вовне ее свойств К. поясняет рядом тварных аналогий. Благоухание цветов, «взяв как бы существенное или природное действие или качество испускающих его, сообщает знание о них вовне» (In Ioan. XI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 635). Так и Св. Дух «есть как бы благоухание некое сущности [Божией], живое и очевидное,

сообщающее твари то, что от Отца, и приносящее через Себя причастие высочайшей над всем сущности» (*Ibid. XI 2 // Ibid. P. 639*). Сходные примеры: жар, исходящий от огня; пар, поднимающийся от воды; сладость меда (*Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 572, 573, 588*). В этом же домостроительственном контексте К. называет Св. Духа «завершением» (*συμπλήρωμα*) Св. Троицы. «Как по природе будучи от Сына, так и посланный Им к творению, Он производит обновление, являясь завершением Св. Троицы» (*Ibid. Col. 607*).

Касаясь отношения Св. Духа к другим Лицам Св. Троицы, К. отмечает, что Он - собственный (*ἴδιον*) для Отца, а в силу единосущия Сына Отцу - собственный и для Сына (*In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 718*). Вечное отношение Св. Духа к Сыну сохраняется и после воплощения. По Своем воскресении Христос через дуновение подает Св. Духа апостолам (*Ин 20. 22*), показывая тем самым, что властен подавать «Дух Отца» как «Свой собственный» (*Cyr. Alex. In Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 468*). Это относится и к др. эпизодам земной жизни Спасителя.

Принимая ради нас Св. Духа в Крещении как человек, воплощенное Слово остается «Подателем Духа» (*Ibid. II 1 // Ibid. Vol. 1. P.*

184). Христос был прославлен и совершил чудеса Св. Духом как «Своим собственным», а не как внешней для Себя силой (Anath. 9). Существование трех Лиц Божества как особых Ипостасей не приводит к тритеизму, поскольку Их действительное различие сочетается с совершенным единством, основанием которого является общая божественная природа (In Ioan. I 5 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 25; Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904). Взаимное сосуществование Лиц является столь же необходимым, как, напр., наличие в природе человека определенных существенных свойств (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904-905).

Природное единство Св. Троицы определяет единство действия и воли. Они относятся к сущности (природе) Божества и являются общими для всех трех Лиц (In Ioan. X 2 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 537-538; Adv. Nest. V 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 103). Любое действие Св. Троицы является и общим действием всей природы, и частным действием каждого Лица. Т. е. в едином действии каждое Лицо сохраняет особый образ действия (De s. Trin. VI // SC. 246. Р. 104, 110). Такое единство действия при сохранении в нем личных свойств Ипостасей выражается обычной для К. формулой «от Отца через Сына в Духе» (парὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν

Пνεύματι): «Ибо все от Отца через Сына в Духе, и во всех свершениях прославляется Святая и единосущная Троица» (In 1 Cor. V

// Pusey. 1872. Vol. 3. P. 287; ср.: In Hebr.

// Pusey. 1872. Vol. 3. P. 414-415). Эта формула

- еще одно указание на единоначалие Отца,

Который есть источник ипостасного бытия

Сына и Св. Духа и от Которого исходит и

всякое обращенное вовне действие Св. Троицы,

причем Сын и Св. Дух содействуют Ему не как

служебные силы, а как единосущные и

равночестные Лица Божества (Θεοδώροι. 1974.

С. 86-87).

Единство Лиц Св. Троицы является образцом

единства, которое должно существовать между

людьми (Cyr. Alex. In Ioan. XI 11 // Pusey. 1872.

Vol. 2. P. 729, 733). Вселение Св. Духа делает

духовное единство верующих столь же тесным,

как и их телесное единство, к-рое подается в

тайинстве Евхаристии (Ibid. P. 736-737).

Учение об исхождении Св. Духа

Позднейшая (начиная с IX в.) полемика вокруг

лат. добавления к Символу веры, согласно к-

рому Св. Дух исходит «и от Сына» (*Filioque*),

явилась одной из причин особого интереса

исследователей к тринитарному учению К. В

подтверждение *Filioque* именно на К., более чем

на др. греч. отцов, ссылались католич. теологи

(Allatius. 1661; Du Manoir. 1944. Р. 225). В правосл. богословии сложилась не менее устойчивая традиция объяснять воззрения К. по данному вопросу в смысле природного исхождения Св. Духа только от Отца. В совр. зап. лит-ре имеется тенденция к более взвешенному анализу дискутируемых мест. М. Бульнуа полагает, что в мысли К. сосуществуют различные, но взаимодополняющие положения, не позволяющие односторонне оценивать его учение в связи с позднейшим спором. Согласно К., Св. Дух есть одновременно Дух Отца, от Которого исходит, и Дух Сына, от Которого получает все, что имеет (ср.: Ин 16. 13-15), так что Он исходит от Отца не без посредства Сына. Основанием того, что К. «идет дальше своих предшественников в утверждении зависимости Св. Духа от Сына», является характерная для его мысли «непрерывность» между богословием и домостроительством, а также защита природного единства Божественных Лиц, при которой представлялось необходимым указать связи, соединяющие Их не только попарно, но и все три Лица вместе (Boulnois. 2003. Р. 106-107). С тем, что особенности учения К. объясняются «сoterиологической перспективой его триадологии», согласны и правосл. ученые

(Хρήστοι. 1993. Σ. 368; ср.: Флоровский. Вост. отцы V-VIII. С. 58). С. Пападопулос, признавая «двусмысленность» нек-рых выражений К., использовавшихся зап. теологами для обоснования Filioque, объясняет их стремлением К. в контексте арианской полемики подчеркнуть единосущие Божественных Ипостасей. Утверждение К., что Дух исходит (как и Сын рождается) «из сущности Отца», могло привести к нек-рому смешению личного свойства Отца (рождать и изводить) с сущностью Св. Троицы. Однако изучение общего контекста творений К. показывает, что такого смешения не происходит и в действительности у К. личные свойства Отца и Сына по отношению к Св. Духу остаются несообщаемыми, а спорные места объясняются в смысле правосл. учения об исхождении Св. Духа от Отца и о Его послании в мир через Сына (Пападόποιλος. 2004. Σ. 112-120). Наиболее обстоятельный разбор учения К. об исхождении Св. Духа в его традиц. правосл. истолковании помимо классического труда А. Зерникава (Ζωερνίκαυ. 1774-1775; Зерников. 1902) представлен в исследовании А. Феодору (Θεοδώρου. 1973-1974).

Во мн. местах в творениях К. исходение Св. Духа относится только к Отцу (*Θεοδώρου*. 1973. Σ. 568-581; *Παπαδόποιλος*. 2004. Σ. 116). Св. Дух «исходит» (ἐκπορεύεται), «изливается» (προχεῖται), «происходит» (πρόεισι), «изникает» (προκύπτει) «от Отца» (ἐκ τοῦ Πατρός, παρὰ τοῦ Πατρός) или «из сущности Отца». При этом термин «источник» (πηγή) К. использует только по отношению к Отцу и никогда по отношению к Сыну. Св. Дух часто называется «собственным» (ἴδιον) Духом Сына, что означает не зависимость Его ипостасного существования от Сына, но Их тождество по природе. «От Отца рожден Сын, и Он в Нем и из Него природно, исходит же и Дух Святой, будучи собственным для Бога и Отца и подобно этому - для Сына» (*Cyr. Alex. Contr. Jul.* II 27 // *SC*. 322. Р. 160). «Хотя Дух Святой исходит от Бога и Отца, однако Он - собственный для Сына, и ведь во многих местах Духом Христа назван исходящий от Бога и Отца Дух» (*In Luc. 11 // Reuss*. 1984. *Fragm. I 23*). Нередко утверждение того, что Св. Дух исходит от Отца, сочетается с указанием на то, что Он подается творению через Сына. Особенно важно, что подобные выражения употребляются тогда, когда К. объясняет Никейский Символ веры. «Мы веруем «в Духа Святого», считая Его не чуждым божественной

природе, ибо Он по природе - от Отца, изливаясь через Сына на творение» (Or. ad Arc. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 63). Св. Дух «изливается, то есть исходит, как из Своего источника, от Бога Отца и сообщается твари через Сына» (Ep. 55. 30 // Ibid. Vol. 1(4). P. 60). К. ясно указывает на связывающее Лица единосущие, в силу к-рого Св. Дух - «собственный» Отцу и Сыну, и на различие ипостасного исхождения Св. Духа от Отца и Его ниспослания в мир через Сына. «Христос помазал и запечатлел нас Духом не чуждым, но собственным как Себе, так и Отцу, ибо в Обоих Дух Святой - по тождеству сущности, нераздельно, поскольку к творению Он приходит от Отца через Сына» (In 2 Cor. I // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 326). «От Отца через Сына (δι' Υἱοῦ)» - наиболее характерное для К. выражение применительно к исхождению Св. Духа, которое позволяет правильно истолковать менее определенные места его творений. Единственным источником, из Которого исходит Св. Дух, является Отец. Исходя от Отца, Он подается творению через Сына, что наряду с указанием на то, что Он - Его «собственный» Дух, утверждает Божественное достоинство Сына (Христа) в контексте полемики с арианством и несторианством

(Θεοδώρου. 1973. Σ. 572,
581; Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 117).

Вместе с тем в языке К. имеется нек-рая неустойчивость и неопределенность, что приводит к таким выражениям, к-рые на первый взгляд благоприятствуют зап. учению о Filioque. Он нередко говорит об «излиянии» Св. Духа «от Сына» или о Его происхождении «от Отца и Сына». Напр.: «Если Святой Дух, оказавшись в нас, делает нас сообразными Богу, исходит же Он и от Отца и от Сына (прόεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), то очевидно, что Он принадлежит божественной сущности, по существу происходя из нее и в ней (τῆς θείας ἐστιν οὐσίας, οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν)» (Cyr. Alex. Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 585).

«Назвав Духа Христова живущим в нас (Рим 8. 9), тотчас же присовокупил: «А если Христос в вас» (Рим 8. 10), указая тем самым на полное подобие Сына с собственным Его и от Него по природе изливающимся (пар' αὐτοῦ κατὰ φύσιν προχεόμενον Πνεῦμα) Духом» (Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 188). «Он именуется Духом истины (Ин 16. 13), а истина есть Христос (Ин 14. 6), и Он (Дух.- Ф. (Ю.)) изливается от Него (προχεῖται παρ' αὐτοῦ), как, конечно, и из (ἐκ) Бога и Отца» (Cyr. Alex. Ep. 17. 10 // ACO. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 39). Однако

подобные выражения встречаются у К. всегда в контексте Божественного домостроительства, а не собственно богословия и относятся к посланию Св. Духа в мир, а не к Его вечному происхождению (*Θεοδόρου*. 1974. Σ. 285-298). К. пишет, что «Дух есть Дух Бога и Отца, а также и Сына, существенно изливаемый от Обоих (τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἥγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα), то есть от Отца через Сына» (*Cyr. Alex. De adorat. I* // PG. 68. Col. 148). Здесь одно и то же слово «изливается» по отношению к Отцу означает исхождение от Него Св. Духа, а по отношению к Сыну - сообщение через Него Св. Духа творению. Прибавка же «существенно» (οὐσιωδῶς) подразумевает в отношении к Сыну, что Св. Дух единосущен Ему. Различие ипостасного исхождения Св. Духа от Его послания в мир здесь выражено различием предлогов: «от» (ἐκ) и «через» (διά), так что «от Обоих» означает «от Отца [вечно] через Сына [во времени]» (*Творения. 2000. Кн. 1. С. 133. Примеч. 1; Пападόποιλος. 2004. Σ. 120*).

Подтверждением того, что К. не учил об исхождении Св. Духа «от Сына» в смысле позднейшего Filioque, является его спор с еп. Феодоритом Кирским по поводу 9-го анафематизма против Нестория. На слова К.,

что Христос прославлен «Своим собственным Духом» (*Cyr. Alex. Anath. 9*), Феодорит возражал: «Что до того, собственный ли Сыну Дух, то если он сказал этим, что Он одноприроден [Сыну] и исходит от Отца, то мы исповедуем с ним и примем такое изречение, как благочестивое; если же так, будто Он от Сына и через Сына имеет бытие, отвергнем это как богохульное и нечестивое» (*Apol. contr. Theodoret. 62 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 133*). К. в ответ написал: «Хотя Дух Святой исходит, по слову Спасителя, от Бога и Отца, но Он не чужд и Сыну, ибо Тот все имеет вместе с Отцом» (*Ibid. 64 // Ibid. Р. 135*). Т. е., по К., Св. Дух «собственный» Сыну в силу единосущия, а не в силу Его ипостасного исхождения. Ту же мысль К. высказал позже в послании «о мире» архиеп. Иоанну Антиохийскому: «Дух Бога и Отца, Который хотя исходит от Него, но не чужд Сыну по понятию сущности (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον)» (*Ер. 39. 10 // Ibid. Vol. 1(4). Р. 19*). В свою очередь Феодорит, усмотревший в этом письме «покаяние египтянина», среди прочего написал, что в отличие от прежних писаний К. в нем «исповедуется, что Дух Святой не от Сына или через Сына имеет бытие, но исходит от Отца (οὐκ ἐξ Υἱοῦ ἢ δι’ Υἱοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχον, ἀλλ’ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), называется же

собственным Сыну, как единосущный Ему» (*Theodoret.* Ep. 171 // SC. 429. P. 234). Равно несправедливо как первое обвинение Феодорита, так и его последующее утверждение, будто К. отрекся от своего заблуждения, поскольку учение о том, что Св. Дух - «собственный» Дух Сына не потому, что Он источник Его ипостасного бытия, но в силу Их единосущия, было у К. неизменным (*Mahé.* 1911. Col. 2506). Этот спор был далек от позднейшего спора по поводу Filioque, поскольку проходил в русле оппозиции антиохийской иalexандрийской христологии (*Halleux.* 1979. P. 624-625). К. не выяснял вопрос о вечном исхождении Св. Духа, но лишь утверждал Его «собственность» для воплощенного Слова (*Флоровский.* Вост. отцы V-VIII. С. 59). Тем не менее в совокупности эти документы свидетельствуют, что К., подобно Феодориту, учил о вечном исхождении Св. Духа «от Отца».

Антропология

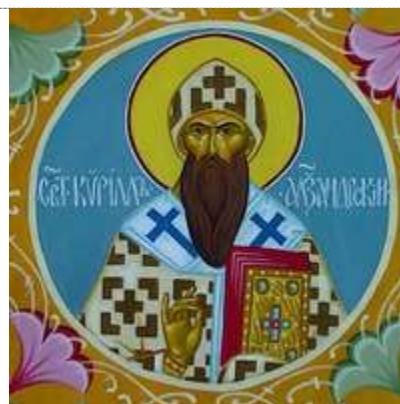
Восходящее к Аристотелю (*Arist.* Top. 132b), окончательно сформулированное стоиками (*Sext.* Adv. math. VII 269) и ко времени К. ставшее общеупотребимым (*Porphyr.* In Categ. P. 60) определение человека как «живое существо разумное, смертное, восприимчивое к мысли и

знанию» (ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ πιστῆμας бектикоν) неоднократно приводится в антиариянских сочинениях К. (Cyr.

Alex. Thesaurus. 2, 8, 31 // PG. 75. Col. 28, 109, 444; De s. Trin. VII // SC. 246. P. 150; и др.). Он использует его, однако, не с целью раскрытия собственно антропологических воззрений, но в полемике с арианами как логически совершенное понятие или «определение сущности» (In Ioan. VI // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 128), чтобы в сопоставлении с ним показать, что термин «нерожденный» не может быть назван «определенением сущности». Др. определение: «плоть одушевленная разумной душой» (σάρξ ἐψυχωμένη ψυχῇ νοερᾷ) или «плоть одушевленная разумно» (νοερῷς), используемое и в ранних творениях (In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 973) и особенно часто в антинесторианских трактатах, К. применяет исключительно по отношению к человечеству Христа. Здесь своеобразное языку Свящ. Писания именование всего человека «плотью» (Ис 40. 5; Иоил 2. 28; и др.) дополняется указанием на существование «разумной души», чтобы подчеркнуть полноту человеческой природы вопреки ереси Аполлинария. «Ведь чем другим может быть природа человечества, как не

плотью, разумно одушевленной?» (Cyr. Alex. Ep. 46. 5 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 162).

В отношении природного состава человека К. придерживался строгой дихотомии. Человек «по своей природе есть нечто сложное и не простое, составленный из двух - чувственного тела (αἰσθητοῦ σώματος) и разумной души (ψυχῆς νοερᾶς)» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 219). При этом душа человека «несравненно выше» его тела (Hom. pasch. 18. 1 // PG. 77. Col. 804). Дух человека (πνεῦμα) для К. не является еще одной (3-й) природной составляющей. Он либо полагает его синонимом души (In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 96), либо отмечает, что душу можно назвать «духом», подобно др. бестелесным существам (De s. Trin. VII // SC. 246. P. 196).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Преображения Господня Покровского мон-ря (Бюси-ан-От), Франция. 2004–2007 гг. Мастер С. Н. Добрынин

К. придерживался креационистского подхода в вопросе о происхождении души отдельного человека. «Хотя матери тех, кто находятся на земле, по природе служат рождению, имея во чреве плоть, которая мало-помалу уплотняется и посредством неких невыразимых Божественных действий развивается и достигает совершенного человеческого облика, но духа этому живому существу посыпает Бог тем способом, какой Он Сам знает, ибо Он созидает «дух человека в нем» (Зах 12. 1)». В этом месте «дух» является синонимом «души», а «плоть» - «тела», поскольку К. тут же указывает, что матери собственно являются матерями «только тел из земли», но рождают «целое живое существо из души и тела» (*Cyr. Alex. Ep. 1. 12 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 15*). Т. о., согласно К., душа каждого человека не рождается, но таинственным образом влагается Богом в зачатое тело. Вместе с тем он отвергал учение Оригена о том, что души существовали прежде тел и были облечены в тела в наказание за их мысленное грехопадение (*Ep. 81 // Ibid. T. 3. P. 201-202; ДВС. Т. 3. С. 525*), подробно вскрывая его несостоятельность (*In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 115-126*). Также он подвергает критике иудейское представление о наказании детей за грехи родителей. Слова

Свящ. Писания, что Бог воздает «грехи отцов детям до третьего и четвертого рода» (Числ 14. 18; по LXX), нельзя понимать в смысле неотвратимости наказания потомков грешников, как бы продиктованного неким «злопамятством». Напротив, они свидетельствуют о свойственном Богу долготерпении и милосердии, поскольку Он наводит наказание не тотчас, но давая отсрочку «до третьего и четвертого рода». Причем гнев Божий постигает детей только в том случае, если они сами продолжают жить в грехах своих отцов, примеры чему можно найти в книгах ВЗ (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 143-148*).

I. Первозданный человек; образ Божий. Человек является прекраснейшим созданием Божиим (*Thesaurus. 15 // PG. 75. Col. 281*), венцом и конечной целью творения. Все прочее сотворено ради него, и Божий замысел о нем предшествовал появлению неба и земли. На его исключительное достоинство указывает уже способ творения: если все остальное Бог творил сразу же Своим повелением, то только создание человека Он почтил «предварительным советом» и «личным участием» (*αὐτουργία*) (*Glaph. in Pent. In Gen. I // PG. 68. Col. 20*). Достоинство человеческой природы не ограничивается лишь

тем, что Бог как бы собственноручно «взял перстъ от земли и, подобно горшечнику, дал ей прекрасный образ». Человек получил еще большее «даяние Божественного художества», поскольку «мы сотворены по образу и подобию Бога (Быт 1. 26-27), удостоились иметь образ славы Его, мысленно блистающий в душах наших, хотя по плоти мы - земля от земли» (*Cyr. Alex. In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 960*).

Образ Божий в человеке заключается не в его телесном облике, как полагали антропоморфиты, поскольку это означало бы признание телесности и ограниченности в Самом Боге (*Resp. ad Tib. 10 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 592-593; Ep. 83 // Ibid. P. 603-604*), но в определенных свойствах человеческой души. Среди них К. указывает разумность, добродетельность, святость, свободу воли, способность главенствовать над проч. творением: «Только человек в отличие от всех земных животных разумен, сострадателен и наделен способностью ко всякой добродетели, а кроме того, получил владычество над всеми живущими на земле (Быт 1. 28), по подобию и образу Бога» (*Cyr. Alex. Ep. 83 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 605*). «Изображается же Он в нас, как можно думать, прежде всего и главным образом через добродетель и освящение. Ведь

Божество - свято и является источником, началом и основанием всякой добродетели» (Resp. ad Tib. 10 // Ibid. P. 593-594). «Человек сотворен был вначале наделенным властью над собственными своими хотениями и обладающим свободным стремлением к чему бы ни захотел, ибо свободно Божество, по образу Которого он сотворен» (Glaph. in Pent. In Gen. I 4 // PG. 69. Col. 24). Как богоподобное свойство человека К. особо отмечает его разум. Бог «влагает семя премудрости и богопознания, прирождает корень разума () и таким образом совершаet разумное живое существо, являя его причастником собственной Своей природы» (In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 111). Образ Божий не является исключительной принадлежностью человека: им обладают и ангелы, поскольку и у них есть добродетели, «притом несравненно больше, чем у нас». «Все разумное творение приобретает образ Божий через освящение, праведность и всякую добродетель. Ведь если даже у нас, живущих на земле, проявляется Божественная и превышающая этот мир красота, то разве не в большей мере - у разумных вышних сил, на которых почивает Бог?» (Resp. ad Tib. 14 // Ibid. Vol. 3. P. 599-600). К. не соглашается с предположением, что сотворенный «по образу»

Бога человек не образ Бога, но «образ образа», т. е. Сына, Который есть образ Отца (2 Кор 4. 4; Кол 1. 15). Поскольку «подобие во всем у Св. Троицы не имеет отличия» и «Божество по природе - одно в Отце, Сыне и Святом Духе», то «даже если человек сотворен по образу Сына, он и так является по образу Божию, ведь в нем блестают черты всей единосущной Троицы» (Cyr. Alex. De dogm. sol. 4 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 557-558).

Образ Божий тесно связан с дарованием Св. Духа. Согласно К., в библейском рассказе о сотворении человека (Быт 2. 7) слова: «И создал Бог человека (взяв) прах от земли» (по LXX), - говорят собственно о сотворении его тела, к-рое тут же было одушевлено «живой и разумной душой одному Богу ведомым способом». В последующих же словах: «И вдунул в лицо его дыхание жизни» речь идет уже не о создании души, но о даровании сотворенному человеку Св. Духа, «подаваемого через Сына разумному творению, и преобразующего его в высочайший, то есть Божественный, образ». Живому существу, «одушевленному уже и до свойства совершенной природы доведенному», т. е. состоящему из души и тела, «Творец как некую печать Своей природы внедрил Св. Духа, то есть «дыхание жизни», через которое он

образован был по первообразной красоте и с сотворен по образу Создателя, направляемый силою живущего в нем Духа ко всякому виду добродетели». Это «дыхание жизни» есть Св. Дух, поскольку оно исходит как бы из недр Божества, т. е. «принадлежит Его сущности», а что Св. Дух не стал душой человека - вполне очевидно, поскольку, во-первых, это противоречило бы неизменности божественной природы, а во-вторых, это делало бы невозможным грехопадение человека (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 552-553; In Ioan. IX 1 // Ibid. Vol. 2. P. 484-485*). Благодаря тому что в человеке «начертан» Св. Дух, он «возвышается над пределами собственной природы» (*Glaph. in Pent. In Gen. I 2 // PG. 69. Col. 20*). При этом иногда К. говорит, что «образ божественной природы» был дан человеку, «когда вдунут был Дух Святой» (*De adorat. I // PG. 68. Col. 145*). Иногда же уточняет, что человек имеет образ Божий и по своему природному устроению, «от природы имея стремление ко всякому добруму делу и знание его» и будучи «разумным и способным к добрым делам и праведности», а причастие Св. Духа «черты божественной природы» делает в нем «более явными» (*De dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 553*). К. не был

склонен рассматривать человека в его «чистой» природе, в отрыве от определенного Богом предназначения (*Burghardt.* 1957. Р. 38-39). Хотя образ Божий принадлежит человеческой природе, в возможности человек является также «сверхприродным», поскольку благодаря природным способностям «тварь (т. е. человек) восходит до превышающего ее природу по благодати Прославившего ее и Венчающего разными почестями» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9 // Pusey.* 1872. Vol. 1. Р. 111).

Первозданный человек обладал совершенством природных сил и полной свободой в пользовании ими. «Праотец Адам... является совершенным по разуму тотчас же с первых времен бытия, сохраняя в себе еще незагрязненным и чистым данное его природе от Бога просвещение и имея неиспорченным достоинство своей природы» (*Ibidem*). «Ибо он сотворен был для нетления и жизни, и подобающее святым было его жительство в раю сладости, ум весь и всегда пребывал в созерцании Бога, а тело - в безмятежной невозмутимости, поскольку покоились все постыдные страсти» (*In Rom. // Ibid. Vol. 3. Р. 186*). Хотя человек был тленным по природе, благодать Св. Духа изымала его из смерти и тления, а также плотских движений, хотя и

врожденных, но остававшихся бездейственными (In Ioan. I 9 // Ibid. P. 138; Contr. Jul. III // PG. 76. Col. 637).

К. не различает «образ» и «подобие» Божие и отрицает, будто первое дано человеку при творении, а второе только предстоит обрести в буд. веке. «Подобие по отношению к Богу мы получили, конечно, в первом устроении, и мы являемся образами Божиими» (De dogm. sol. 3 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 554-555). Хотя Свящ. Писание говорит: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт 1. 27) - и не упоминает о сотворении «по подобию», однако «достаточно было сказать «по образу», поскольку это не выражает ничего другого, как «по подобию»... Ведь если Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт 1. 26), кто дерзнет утверждать, что осуществилось только то, что «по образу», а «по подобию» - еще нет?» (Cyr. Alex. De dogm. sol. 3 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 556). Это не означает, что для первозданного человека не было оставлено место для преуспеяния. Ему следовало через собственное произволение проявить приверженность к Богу и к добродетельной жизни (De adorat. I // PG. 68. Col. 145; Glaph. in Pent. In Gen. I 4 // PG. 69. Col. 24). Данная Богом заповедь должна

была предостеречь его от «высокомерия», к-рое легко могло явиться от «избытка благоденствия». Этот «закон воздержания», подкрепленный «наказующей угрозой», напоминал о том, что «он Бога имеет своим Предстоятелем, Царем и Господом» и что он «подчинен постановлениям Обладающего» (*De adorat. I // PG. 68. Col. 148; Glaph. in Pent. In Gen. I // Ibid. 69. Col. 20*). Однако, «хотя в первозданном [человеке] были все возможности для приобретения добродетели», в нем «совсем не оказалось [добродетельного] действия» (*Resp. ad Tib. 8 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 590*).

II. Грехопадение и его последствия. Адам, «обладая самопроизволением и наделенный властью над своими желаниями... изменился и пал» (*In Ioan. IX 1 // Ibid. Vol. 2. P. 485*).

Возможность падения определялась тем, что, обладая природой «изменчивой» (*τρεπτός*), он еще не утвердился в праведности (*Thesaurus. 20 // PG. 75. Col. 336*), а его прямым

виновником стал диавол, «отец зависти и греха». «Подойдя с обманом и прельщениями», он «ввел его в преслушание, воспользовавшись женщиной как орудием своего лукавства» (*De adorat. I // Ibid. 68. Col. 148-149*).

«Соблазненный лестью диавола», человек «презрел Создателя и, поправ определенный ему

закон, оскорбил Благодетеля и отверг данную ему благодать». Следствием этого явился Божественный приговор (Быт 3. 19), искажение образа Божия в человеке, а при умножении человеческого рода и распространении в нем греха - окончательное отступление Св. Духа и совершенное забвение Бога (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 183*). Человек лишился дарованных через причастие Св. Духа бессмертия и нетления (*Thesaurus. 15 // PG. 75. Col. 281*). «Природа человека, променявшая благодать Божию и обнаженная уже от первоначальных благ, изгнана из рая сладости, тотчас же превратилась в безобразную и потом оказалась подпадшей разрушению» (*De adorat. I // Ibid. 68. Col. 149*). Отныне над людьми тяготела необходимость смерти - «как из-за преступления в Адаме, так и по причине господствующего от него и вплоть до нас греха» (*Ep. 41. 12 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 43*). Утвердилось владычество диавола, к-рый есть «князь мира сего» (Ин 14. 30), поскольку он «подчинил себе человека посредством греха» (*In Ioan. X 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 531*). Богоподобные черты в человеке извратились, и он стал подобен диаволу, образом чего служит жезл Моисея, к-рый, будучи брошен на землю, превратился в змея (Исх 4. 2-3). Так и Адам,

«проводя жизнь в святости, находился как бы в руке Божией», но после грехопадения, «оторвавшись от первого своего положения и корня, выскользнул из руки Того, Который удерживал его в святости, упал на землю, то есть с высот добродетели, и слабодушно пришел к мысли избрать плотское, заболев уже несмягченной злобой и ничем не различаясь от змия» (*Cyr. Alex. De adorat. II // PG. 68. Col. 244*).

Адам - «начало и корень [человеческого] рода» (*Ibidem*), и последствия его греха распространяются на всех его потомков, которые и сами, оказавшись в плену диавола, преступают Божественные заповеди, так что «воля Божия нарушена всеми» (*In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 84*). Поскольку человеческая природа «заболела грехом «через непослушание одного», то есть Адама, то и «грешными сделались многие» (*Рим 5. 19*) - не потому, что они совершили преступление вместе с Адамом, ибо их тогда еще не было, но потому, что они принадлежат к его природе, оказавшейся под законом греха» (*Cyr. Alex. In Rom. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 186-187; ср.: De dogm. sol. 6 // Ibid. P. 560*). К. различает «преступление в Адаме» и «владычествующий над всеми нами грех», как его последствие (*De*

adorat. X // PG. 68. Col. 657, 672; In Hebr. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 378; и др.). Вслед за ап. Павлом (Рим 5. 17-19; 1 Кор 15. 21-22) он сопоставляет это осуждающее действие греха одного человека, Адама, на всех его потомков с тем оправданием, к-рое распространяется на всех людей в силу праведности одного «человека», Христа (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 6* // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 560). Средством передачи греховности выступает способ плотского зачатия и рождения. Человеческая природа оскверняется тлением и смертью, «имеющей корнем своим грех», а также тем, «что рождаемое сеется как бы в плотском сладострастии» (*De adorat. XV* // PG. 68. Col. 1005-1008).

Сотериология

В центре Божественного плана спасения человека стоит вочеловечение Слова. Христос становится «вторым Адамом», родоначальником и «возглавителем» обновленного человечества. Поскольку «первый Адам не сохранил дарованной ему от Бога благодати, то Бог и Отец определил нам с неба второго Адама (1 Кор 15. 45)... дабы как через непослушание первого мы подверглись Божественному гневу, так через послушание второго мы и клятвы избегли и упразднились бы бедственные

последствия ее» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 184*).]



Святители Афанасий и Кирилл
Александрийские. Икона. 1795–1798 гг.
(РГИАХМЗ)

Самая общая цель домостроительства
воплощенного Слова - восстановление человека,
т. е. возведение и возвращение его в
изначальное состояние. Имея в виду слова ап.
Павла о том, что Бог Отец благоволил
возглавить все во Христе (Еф 1. 10), К.
называет восстановление человека
«возглавлением» (ἀνακεφαλαίωσις) (*Cyr. Alex. In
Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 481*). В
общем деле восстановления К. выделяет более
частные «образы возглавления»: умерщвление
греха и победу над смертью, наше усыновление
благодатью Св. Духа. «Единородный, будучи
Богом и от Бога по природе, стал человеком,
очевидно, для того, чтобы осудить грех во плоти

(Рим 8. 3-4), умертвить смерть Свою собственной смертью (Евр 2. 14-15) и явить насынами Божиими, находящихся на земле возродив в Духе в превышающее их природу достоинство (Ин 1. 11-13)» (*Cyr. Alex. In Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 481-482*).

Во Христе человеческая природа получает безгрешность (*Adv. Nest. I 1 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 17*). Плоть Христа свободна от греха, потому что она - собственная плоть безгрешного Слова. В то время как тела всех остальных людей можно назвать «греховной плотью», поскольку они по природе подвержены действию «бездостных сластей» (*ἐκτόπων ἡδονῶν*), тело Христа именуется не «плотью греха», но только «подобием» греховной плоти (Рим 8. 3). «Хотя оно сходно с нашими телами, но уже не ведает болезни плотской нечистоты, ведь этот Божественный храм свят от чрева Матери... Поскольку в ней (плоти Христа - Ф. (Ю.)) поселилось Слово, освящающее все творение, осуждена была сила греха» (*Cyr. Alex. In Rom. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 212-213;* сп.: Еп. 45. 9 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 155).

После совершения Божественного домостроительства умерщвление греха становится и нашим достоянием, когда благодатью Св. Духа и через таинство

Евхаристии «осуждается закон греха» в нас самих (In Rom. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 213). Визначально безгрешной плоти Христа до времени действовали «человеческие и безукоризненные страсти», т. е. безгрешные немощи плоти (утомление, сон, страх, скорбь). Это было необходимо для того, чтобы удостоверить истинность Его вочеловечения, а главное - чтобы Он мог претерпеть ради нас спасительные страдания и смерть плоти, после чего Его плоть была прославлена окончательно. «После воскресения то самое тело, которое претерпело страдание, более не имело в себе человеческих немощей... Оно окончательно стало нетленным, и не только нетленным, но и животворящим, поскольку это тело Жизни, то есть Единородного. И оно даже просияло славой, подобающей лишь Божеству, и мы считаем его телом Бога» (Ер. 45. 9-10 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 155-156).

Победа над смертью во Христе определяется тем, что Он, как Бог и Жизнь по природе, сообщает жизнь Своей плоти (Quod unus // SC. 97. Р. 494). Однако для разрушения смерти недостаточно было одного воплощения Слова, но требовались смерть и воскресение Христа, доставляющие жизнь и нетление всей человеческой природе. Поэтому «животворящее

Слово Божие по необходимости облеклось в одержимую смертью природу, то есть в нашу, или человеческую, чтобы, набросившись также и на Его плоть... смерть лишилась господства над нами, будучи упразднена Богом». Этим Христос «оставлял нетление для человеческой природы, ставшей такой, как и в начале» (Or. ad Pulch. 25 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 42; ср.: Ibid. 43 // Ibid. P. 58; ср.: Hom. pasch. 24. 4 // PG. 77. Col. 897). Христос принимает страдания и смерть добровольно, по любви к людям, как Бог желая спасения всех людей, но Его Гефсиманское моление обнаруживает, что смерть нежелательна Ему как человеку (Quod unus // SC. 97. P. 494). «Крестные страдания хотя были в некотором отношении нежелательны Спасителю Христу, но желательны [Ему] ради нас и [по причине] благоволения Бога и Отца». Смерть «была невольной для Христа по причине плоти и бесславия страдания, но в то же время и вольной, доколе не была приведена к благополучному для всего мира концу воля Отца, то есть спасение и жизнь всех» (In Ioan. IV 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 486, 488). Принцип «возглавления» К. прилагает и к отдельным событиям жизни Христа. Он все совершает как представитель всего

человечества, и спасительные последствия каждого Его деяния становятся достоянием всех. Исправляя непослушание Адама, Он стал послушным во всем Богу Отцу, чем «оправдывает человеческую природу в Себе Самом», так что и мы являемся участниками этого оправдания (Or. ad Pulch. 20 // ACO.. 1. Vol. 1(5). P. 37-38). При Крещении на Иордане на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 32), некогда отступивший от человечества из-за греха, чтобы, «сойдя на Него, как на второе начало рода», Св. Дух «снова почил на нас» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 27 // ACO.. 1. Vol. 1(5). P. 44). Христос молился Отцу «с сильным воплем и со слезами» (Евр 5. 7) от лица всех людей, поскольку «это мы были в Нем, как во втором началке рода... прося того, чтобы была уничтожена власть смерти и восстановлена та жизнь, которая и была издревле дарована [нашей] природе» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 31 // ACO.. 1. Vol. 1(5). P. 48-49). Он взывал на Кресте: «Боже Мой! - для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46), усваивая Себе нашу богооставленность, бывшую следствием грехопадения, и тем самым разрешил «постигшее нас оставление», умоляя Отца «оказать такое же благоволение к нам, какое оказано Ему Самому» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 17).

// ACO.. 1. Vol. 1(5). P. 34-35). В смерти Он предает Отцу «собственный дух, то есть ставшую единой с Ним душу», чтобы мы «более не сходили в ад», но, «предавая свои души верному Творцу, пребыли в благих надеждах» (Ibid. 44 // Ibid. P. 58). Как человек Он взошел «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие» (Евр 9. 24) и тем самым «как бы привел к взору Бога и Отца человеческую природу, которая была отлучена из-за преступления в Адаме». В Себе Самом «нас Он представляет очам Отца... так что мы, наконец, оказались достойными Отеческого воззрения, будучи принятые в разряд сынов» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 35 // ACO.. 1. Vol. 1(5). P. 52-53). Наряду с учением о «возглавлении» у К. ясно выражено и учение об искуплении в строгом смысле слова, также имеющее для него библейские источники (Ис 53. 4-6; Ин 1. 29; 1 Петр 1. 18-19; Гал 3. 13-14; Евр 9. 11-14). Воплощенное Слово принимает на Себя наши грехи и вместо нас терпит за них наказание, так что Его смерть по плоти является исполнением вынесенного нам приговора. Это - Жертва, принесенная Богу за людей. Божественное достоинство Христа определяет высочайшую цену Его искупительной жертвы, благодаря чему она примиряет с Богом,

разрешает от проклятия и оправдывает верующих в Него. «Он один умер за всех, будучи удовлетворительной ценой всех (ό πάντων ἀντάξιος) и собственную душу сделал выкупом (ἀντάλλαγμα) за наши души... Единородный стал человеком, понес тело, природно подверженное смерти, и был наименован плотью, чтобы, претерпев за нас смерть, угрожавшую нам за грех, привести грех в бездействие и унять, наконец, обвиняющего нас сатану, так как мы в Самом Христе понесли наказание за виновность в прегрешении» (*Cyr. Alex. De adorat.* III // PG. 68. Col. 293-296; ср.: *In Is. V 1* // *Ibid. 70. Col. 1173-1176; In Ioan. XII* // *Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 84-85). Искупительное значение Жертвы Христа является для К. аргументом при опровержении христологических ересей. Так, наличие человеческой души у Христа против аполлинариан доказывается тем, что она должна быть «выкупом за всяную душу», как и Его плоть является «равноценной платой за всякую плоть» (*De incarn. Unigen.* // SC. 97. P. 232). В полемике с Несторием это аргумент в пользу ипостасного единства Христа. Поскольку Он не простой человек, но воплощенный Бог, Его смерть по плоти является достаточной «для

искупления поднебесной» (Or. ad Pulch. 7 // ACO. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 26).

Христос принес Жертву за людей, но не за Себя, поскольку, не имея греха, Он не нуждался и в приношении за грех (Anath. 9). Эта Жертва принесена «Богу и Отцу» (Ibidem;ср.: Еф 5. 2). Вместе с тем Христос принес ее и Самому Себе, «а через Себя и в Себе - Отцу... Поэтому если даже о Нем говорится, что как человек Он священодействует, но как Бог Он Сам принимает Жертву, так как Тот же Самый есть вместе Бог и человек» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 23 // ACO. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 34-35).

Итогом Божественного домостроительства является дарование Св. Духа человечеству, что возводит его к теснейшему единству с Богом и восстанавливает в нем образ Божий. «Наше воссоединение с Богом должно представляться совершенным через Христа Спасителя не иначе как через общение и освящение в Духе, ибо связывает нас и как бы соединяет с Богом Дух Святой, получив Которого мы оказываемся причастниками и общниками божественной природы и через Сына и в Сыне воспринимаем Самого Отца» (In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. Р. 722). Мы возводимся «в первоначальную красоту» только «через причастие Св. Духа, внедряющего в нас Свое свойство святости и

подпадшую тлению природу преобразующего в
свойственную Ему жизнь и таким путем
возводящего к Богу и образу Его то, что лишено
этой славы. Ведь Сын есть чистый образ Отца,
а природное подобие Сына есть Дух Его.
Поэтому-то, преобразуя как бы в Себя Самого
человеческие души, Он (Дух.- Ф. (Ю.))
начертывает в них Божественный образ и
отпечатлевает отражение Верховной Сущности»
(Ibid. XI 11 // Ibid. P. 730-731). Посредством Св.
Духа Христос поселяется в наших сердцах (In
Soph. II // Ibid. 1868. Vol. 2. P. 236), мы
получаем благодать усыновления (In 1 Cor. III //
Ibid. 1872. Vol. 3. P. 269) и, «совлекшись
худости собственной природы», восходим в
«превышающее нашу природу достоинство»,
называясь и являясь сынами Божиими (In Ioan.
I 9 // Ibid. Vol. 1. P. 134-136). Дуновение
воскресшим Спасителем Св. Духа на апостолов
(Ин 20. 22) К. ставит в соответствие с
дарованием Св. Духа первозданному Адаму
также через дуновение (Быт 2. 7), полагая 2
этих события ключевыми во всем
Божественном плане спасения (Cyr. Alex. De
dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 554).
Св. Дух с Его спасающей и освящающей
благодатью подается не всем людям, но только
верующим во Христа, в Церкви с Ее

тайствами. «Познавшим явление Христа» даруется «духовное возрождение через веру и Дух» при крещении (In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 965). По вере они переходят «от грехов к оправданию, от смерти к жизни» и «обогащаются преславной благодатью сыноположения» (De adorat. XVII // Ibid. 68. Col. 1073), достигают «истинного и преизрядного бого видения», поскольку, будучи призваны «к освящению через веру во Христа», познают «через Него и в Нем Бога и Отца» (In Zach. V // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 475). Во Христе человечество возводится не только в первозданное, но и в лучшее состояние. Святым является «начальное время жизни» человечества, «в праотце рода человеческого, Адаме, еще не нарушившем заповеди и не пренебрегшем Божественными повелениями». Но гораздо более свято «последнее время жизни, во Христе, Который есть второй Адам, преобразующий род наш в обновление жизни в Духе» (De adorat. XVII // PG. 68. Col. 1077). Собрание призванных через веру иудеев и язычников - это Церковь, пророчески наименованная «Иерусалимом, городом святым» (Ис 52. 1). Она освятилась «не через служение по закону, но став сообразной Христу и общницей Божественного Его естества,

очевидно по причастию Св. Духа, в Котором мы и запечатлены в день искупления, омывшись от всякой нечистоты и избавившись от всякой скверны». В Церкви «мы оправдались через веру» во Христа «и обогатились безопасностью во всем и как бы стеной ограждены благодатью Его, потому что Он отгоняет от нас всякое диавольское нападение и жестокие восстания противоборствующих сил» (*Cyr. Alex. In Is. V 1 // PG. 70. Col. 1144*). Здесь «мы приобщаемся Христу духовно и телесно», ведь «в нас поселяется Христос» не только «посредством Св. Духа», но и «через таинственное благословение» (*In Rom.*

// *Pusey. 1872. Vol. 3. P. 213*), т. е. таинство Евхаристии, в к-ром мы достигаем телесного единства друг с другом, составляя одно Тело Христа (см. подробнее в ст. *Евхаристия*, разд. «Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии»).

Характерные черты сoterиологии К., в к-рой центральное место занимает Христос как искупитель и «возглавитель» спасаемого человечества и акцентируется особая роль Св. Духа в его восстановлении, определяют и эсхатологию К. Если отпущение греха каждый человек приобретает во Христе Св. Духом в таинстве Крещения, то от смерти мы будем

избавлены «все вместе» (De dogm. sol. 6 // Ibid. P. 561) в конце этого века, при всеобщем воскресении мертвых. Оно было открыто прор. Иезекиилю в видении оживающих мертвых костей (Иез 37. 7-10) и также произойдет по действию Св. Духа, на что, согласно К., указывают слова псалмопевца: «А когда Ты отвернешь лицо - смятутся... и в прах свой возвратятся; пошлешь Духа Твоего, и будут созданы, и обновишь лицо земли» (Пс 103. 29-30, LXX). «Когда мы преткнулись в Адаме из-за его преступления, Бог отвернулся от нас, и по этой причине мы возвратились в свой прах, подвергнувшись проклятию. Ведь Творец сказал: «Ибо ты земля и в землю отойдешь» (Быт 3. 19, LXX). Но в последние времена этого века Бог и Отец силой животворящего Духа во Христе воздвигнет всех мертвых» (Cyr. Alex. De dogm. sol. 7 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 562-563). Причастие Св. Духа определит и различие участия людей после всеобщего воскресения (см. ст. Воскресение мертвых). Прикровенно на это указывают слова Христа: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и большее (περισσόν) имели» (Ин 10. 10, греч.). Он пришел «не для того только, чтобы [Его] овцы имели жизнь, но и [чтобы они имели] нечто «большее», ибо кроме оживления верующих в Него дается еще

непреложная надежда им обладать всеми благами». Этим «большим» является «совершеннейшее причастие Духа». И хотя некогда оживут все вообще люди, однако причастие Св. Духа («большее») принадлежит «одним только оправданным верой во Христа» (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 219-220.*)

Свящ. Писание открывает, что на Страшном Суде Сам Христос, как Бог, «единственный Законодатель и Судия» (Иак 4. 12, греч.), вынесет приговор о вечной участи каждого человека «соответственно тому, что он делал, живя в теле,- доброе или худое» (2 Кор 5. 10) (*Cyr. Alex. Or. ad Arc. 25, 35, 109 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 71, 73, 89.*). Это произойдет уже после всеобщего воскресения. Поэтому, в частности, К. полагает, что евангельская притча о богаче и Лазаре (Лк 16. 19-31) не относится к наст. времени, ведь «ни воскресения еще не было, ни воздаяния за дела еще никому не последовало», но сказана Спасителем с целью наглядно представить немилосердным богачам то «ужасное и неизбежное наказание», к-рому они при нераскаянности подвергнутся в буд. веке (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 8 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 564-565.*). Однако К. вполне разделяет учение о

частном суде прежде всеобщего Страшного Суда. Существенное свойство (τὸ συμβεβηκός) человеческой смерти состоит в том, что «души не уничтожаются вместе с телами от земли» (Ер. 1. 24 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 22), а посмертное состояние душ праведников и грешников различно. В то время как «души грехолюбцев низвергаются в место ужаснейшего наказания, то есть в ад», «души святых, уходя из земных тел, благостью и человеколюбием Божиим как бы предаются в руки вселюбящего Отца» (In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. Р. 96).

Иером. Феодор (Юлаев)

Христология

В ходе несторианского спора К. заметно пересмотрел свою христологическую терминологию (Quasten. 1960. Р. 137). Уже в древности говорили об изменении его христологических взглядов (Андрей Самосатский, Севир Антиохийский), однако это отвергали и сам К., и его православные последователи. В совр. науке преобладает т. зр., согласно к-рой христология К. не претерпела существенных изменений: она оставалась тождественной «в своей основе» (Liébaert. 1951. Р. 237), имея одни и те же сотериологические предпосылки (Fairbairn. 2006. Р. 129-130). Свойственные К. разнообразие формул и

гибкость богословского языка, по замечанию свт. Евлогия Александрийского, определялись тем, что для него вербальная сторона христологии имела подчиненное значение (*Phot. Bibl. 230. Р. 272*).

Нек-ую сложность для понимания христологии К. создает сохраняющаяся у него неоднозначность основных христологических терминов. Термины «природа» (*φύσις*) и «ипостась» (*ὑπόστασις*), к-рые он отчетливо различает в триадологии, в христологии часто отождествляются (*Cyr. Alex. Apol. contr. Theodoret. 20 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 115*). В то же время неск. раз термин «природа» К. использует как синонимичный термину «сущность» (*οὐσία*). В таком значении К. прилагает его к плоти Христа (*Or. ad. Pulch. 18, 25 // Ibid. Vol. 1(5). P. 36, 42*) или говорит о различии по природе божества и плоти (*Adv. Nest. II // Ibid. Vol. 1(6). P. 34*). Часто термины «природа» и «ипостась» противопоставляются термину «лицо» (*πρόσωπον*), так что К. прилагает понятие «ипостась» даже к человеческой природе, говоря, что во Христе произошло «соединение самих вещей» (*πραγμάτων*), или «ипостасей» (*Apol. contr. Theodoret. 14 // Ibid. P. 112*). Иногда же «природа» и «ипостась» выступают как синонимы термина «лицо»,

указывая на индивидуальное существование:
«Природа Слова, или же Ипостась, что есть
Само Слово» (Ibid. 20 // Ibid. P. 115).



Свт. Кирилл Александрийский. Фрагмент Царских врат. 1654 г. Мастер Э. Цанес (музей ц. Панагии Антигуниотиссы, Корфу)

I. Воплощение. К. понимает Воплощение как явление Бога во плоти (*Jouassard*. 1953. Р. 186). Отсюда часто встречающееся у него именование Христа Еммануилом (Мф 1. 23), ввиду значения этого имени («С нами Бог»). Определяющими для К. являются евангельское изречение «Слово стало плотию» (Ин 1. 14), учение ап. Павла об «истощании» (Флп 2. 5-11) и учение Никейского Символа веры о единосущии Сына Отцу. «Само неизреченно рожденное из сущности Бога Отца Единородное Слово Его, Творец веков... восприняло семя Авраамово и стало причастно крови и плоти, согласно Писанию (Евр 2. 14,

16), то есть стало человеком, и, приняв плоть и сделав ее собственной, родилось плотски через святую Богородицу Марию» (*Cyr. Alex. Or. ad Arc. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 63*). Бог Слово «связывается в единство» с нашей природой и «сплетается в нечто одно из обеих», а потому Христос не просто человек, носящий божество (ἀπλῶς θεοφορήσας), но Бог вочеловечившийся (*Nom. pasch. 17. 2 // PG. 77. Col. 776*). Отсюда – теснейшее единство во Христе Слова и воспринятой Им плоти (человеческой природы), к-рая существует не самостоятельно, но в Его божественной Ипостаси. Когда К. говорит о «собственной» природе Христа, то обычно подразумевает божественную природу.

II. Человеческая природа Христа. Следуя библейскому языку (Ин 1. 14), К. предпочитает называть воспринятое Словом человечество «плотью» (σάρξ), уточняя, что она «одушевлена разумной душой», и указывая на обычай Свящ. Писания иногда именовать человека плотью (Ис 40. 5; Иоиль 2. 28; см.: *Cyr. Alex. Resp. ad Tib. 7 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 589*).

А. *Грильмайер* полагал, что только в результате несторианского спора К. сделал шаг в сторону реального дифизитства, когда «душа Христа также стала» для К. «величиной, заслуживающей богословского внимания»

(*Grillmeier.* 1951. S. 173). Это мнение опровергается тем, что и в ранних сочинениях К. можно найти немало мест, где ясно говорится о полноте человечества Христа, в т. ч. о наличии в Нем разумной души (*Dratsellas.* 1975. Р. 221; ср.: *Welch.* 1994. Р. 56). Выражение: «Слово стало плотию» - в интерпретации К. означает, что Слово стало совершенным человеком (*McKinion.* 2000. Р. 162). Др. термины, используемые К. для обозначения человеческой природы: «тело», «человек» (при этом уточняется, что Христос не «простой» (ἀπλῶς, ψιλός, κοινός) человек), «человечество» (ἀνθρωπότης), «человеческое» (τὸ ἀνθρώπινον), а также более отвлеченные выражения: τὰ ἡμέτερα (наше), τὸ καθ' ἡμᾶς (свойственное нам) и др. Достаточно регулярно К. прилагает к человечеству Христа и термин «природа».

III. Безусловное единство Христа. К. настойчиво утверждает единство воплотившегося Бога Слова. Еще в «Толковании на Евангелие от Иоанна» он писал о недопустимости «разделять Его после вочеловечения на два Лица». «Как Слово рождается от Бога, так и человек - от Жены; Один, однако же, из обоих Христос» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey.* 1872. Vol. 1. Р. 224). Во время несторианского спора он пишет:

«Хотя различны сошедшиеся к истинному единству природы, один из обеих Христос и Сын... Божество и человечество образовали одного Господа, Христа и Сына через неизреченное и невыразимое стечение к единству» (Ер. 4. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 26).

Для определения единства природ К.

использует термины «сочтение», «схождение», «стечение» (*σύνδοσ*, *σύμβασις*, *συνδρομή*),

«единение», «единство» (*ένωσις*, *νότης*) и др. В

ранних творениях он иногда говорит о

«вселении» Слова в «храм» тела, о «восприятии»

Им «человека», а соединение двух природ

определяет как «смешение» (*ἀνάκρασις*) или

«сплетение» (*συμπλοκή*), однако впосл. в

несторианском споре К. отказался от подобных выражений.

Термины Нестория «богоносный человек»

(*ἄνθρωπος θεοφόρος*), «вселение» (*ένοίκησις*),

«связь» (*συνάφεια*), «единство по достоинству и

власти» Бога и человека во Христе, «единение

лиц» явно недостаточны, считал К., могут быть

отнесены к любому святому и приводят к

разделению Христа на двух сынов (Ер. 17. 4-5

// Ibid. Vol. 1(1). Р. 36). С 430 г. К. вводит

новые для себя формулы, акцентирующие

единство Христа: «единение по Ипостаси»

(*ένωσις καθ' ὑπόστασιν*), «природное единение»

(ἐνώσις φυσική, катà фύσιν), «одна природа Слова воплощенная». По объяснению К., «единение по Ипостаси» означает, «что природа Слова, или же Ипостась, что есть Само Слово, поистине соединилось с природой человеческой», поэтому «есть единый Христос - вместе Бог и человек» (Apol. contr. Theodoret. 20 // Ibid Vol. 1(6). P. 115), т. е. такое соединение природ, в к-ром сохраняется одна ипостась. «Единение природное» означает соединение «истинное» (ἀληθῆς), которое противопоставляется «относительному» соединению у Нестория (Apol. contr. Orient. 31 // Ibid. Vol. 1(7). P. 40; Apol. contr. Theodoret. 27 // Ibid. Vol. 1(6). P. 118). Для пояснения единства Христа К. привлекает ряд тварных аналогий: горящий уголь (Ис 6. 6-7), раскаленный металл, цветок и его запах (Cyr. Alex. Scholia // Ibid. T. 5. Vol. 1(1). P. 222), ковчег завета (De adorat. IX, X // PG. 68. Col. 596, 661), драгоценный камень и его сияние (Hom. pasch. 17. 2 // Ibid. 77. Col. 776).

IV. Неизменность и совершенство двух природ во Христе. Ипостасное единство Христа не приводит к изменению или слиянию природ. «Мы не утверждаем,- писал К.,- что природа Слова, изменившись, стала плотью, ни того, что она преложилась в целого человека из души и тела, но что Слово, соединив с Собой по

Ипостаси плоть, одушевленную разумной душой, неизречено и непостижимо стало человеком» (Ер. 4. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 26). К. признает совершенство двух природ, двойное единосущие Христа - с Богом Отцом по божеству и с нами по человечеству, и двойное рождение Христа; он одобряет «формулу примирения»: «Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела; что Он рожден прежде веков от Отца по божеству, в последние же дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы по человечеству; что Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству; ибо произошло соединение двух природ» (Ер. 39. 5 // Ibid. Vol. 1(4). Р. 17). К. отвергает термины «смешение» и «слияние» (κρᾶσις, σύγχυσις, фиρμός - *Idem.* Ad Theodosium. Р. 275). «Две природы сошлись друг с другом в неразрывном (ἀδιάσπατον) единстве неслитно и непреложно (ἀσυνχύτως καὶ ἀτρέπτως), поскольку плоть есть плоть, а не божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домостроительству Он и сделал плоть собственной» (Ер. 45. 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 153). Время от времени у К. появляются и прямо дифизитские выражения:

«Он был одним в обоих» ($\varepsilon\tilde{\iota}\varsigma \eta\nu \delta\acute{e}v \alpha\mu\phi\tilde{o}\nu$ - Ер. 41. 23 // Ibid. Vol. 1(4). Р. 48), «Один в двух и из двух Христос» ($\varepsilon\nu\alpha \delta\acute{e}v \alpha\mu\phi\tilde{o}\nu \kappa\alpha \varepsilon\xi \alpha\mu\phi\tilde{o}\nu t\tilde{o}\nu$ Хριστόν - Ер. 53 // PG. 77. Col. 288), «две есть природы» ($\delta\acute{u}\nu \tau\tilde{a}s \phi\acute{u}\sigma\varepsilon\iota\varsigma \varepsilon\tilde{\iota}vai$ - Ер. 45. 7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 154) и др., хотя в целом подобные выражения не характерны для него. Утверждение полноты двух природ проявляется и в более частных вопросах: о действиях Христа и о пределах Его ведения. Монофелиты для доказательства одного действия Христа ссылались на такие высказывания К., где он утверждает, что Слово совершало чудеса не без содействия Своей плоти (In Ioan. IV 2 // Pusey. 1872. Vol. 1. Р. 529; Resp. ad Tib. // Ibid. Vol. 3. Р. 586). Однако К. определенно относит действие ($\delta\acute{e}n\acute{e}r\acute{u}\varepsilon\iota\alpha$) к сущности (природе), а не к Ипостаси (Лицу). «Мы не допустим, чтобы было одно действие у Бога и творения» (Thesaurus. 32 // PG. 75. Col. 453). «Что имеет тождественное действие, обыкновенно относится и к тождественной сущности» (Ibid. Col. 517). Эти и подобные им места цитировали отцы VI Вселенского Собора. Вопрос о пределах человеческого ведения Христа К. решает в контексте восприятия Словом не только человеческой природы, но и ее немощей (Dubarle. 1939. Р. 112-114).

«Совершенно неразумно, даже более - нечестиво воображать, что Господь чего-то не знает» (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 231*). Будучи Единосущным Отцу, Христос был бы не равен Ему, если бы не знал «последнего дня» (Мф 24. 36). Однако Слово Божие взяло на Себя вместе с человечеством все, что принадлежит ему, кроме греха, а человечеству свойственно быть в неведении о буд. событиях, Христос, зная все, как Бог, «не отрекается от того, что Он, по-видимому, чего-то не знает, вследствие того, что это прилично человечеству» (*Cyr. Alex. Resp. ad Tib. 4 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 585*).

V. «Взаимообщение свойств» (*communicatio idiomatum*). Христос «собирает воедино обе природы, словно бы смешав друг с другом их свойства» (*De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 282*). По домостроительству Слово подчиняется ограничениям человеческой природы (*Quod unus // Ibid. P. 454*), поэтому можно говорить, что Слово рождается от Св. Девы, голодает, жаждет, утомляется, умирает, хотя сама по себе божественная природа остается бесстрастной. Вместе с тем человеческая природа возвышается и становится божественной плотью (*Adv. Nest. II 8 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 46*). Человеческое тело во Христе избавляется от

тления и обретает жизнь, а душа становится сильнее греха, поскольку Слово как бы окрашивает ее «крепостью и неизменностью Своей собственной природы» (De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 230). «Взаимообщение свойств» имеет и сотериологическое значение, будучи залогом общения между Богом и спасаемым человечеством, поскольку божественные свойства Христа могут быть переданы др. людям (Schurig. 2005. S. 97). К. не имеет в виду, что человечество стало чуждым тварной природе, но что оно из падшего состояния возведено в такое высокое положение и достоинство, к-рого раньше не имело (Cyr. Alex. In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 133).

VI. Следствия ипостасного единства. Цитируя как сочинение свт. Афанасия кн. «О воплощении», К. пишет, что есть «одна природа Бога Слова воплощенная и почитаемая вместе с плотью Его единым поклонением» (Or. ad Arc. 10 // ACO. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 65). Он вполне принимает это положение, говоря в 3-м послании Несторию, что «мы поклоняемся одному Сыну и Господу» (Ер. 17. 4 // Ibid. Vol. 1(1). Р. 35); различая две природы, провозглашает единое поклонение Сыну (Ер. 40. 11 // Ibid. Vol. 1(4). Р. 25).

В Евхаристии плоть Христа освящает и оживотворяет причастников «силой соединенного с ним Слова» (In Ioan. XI 9 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 707). Без этого соединения с Богом сами по себе евхаристические дары неспособны подать их причастникам обожение. Поэтому несторианство создает неразрешимые проблемы для церковного учения о Евхаристии. Приобщаясь человеческой природе Христа, неразрывно соединенной с божеством, причастник имеет общение с Богом. Но для несториан, разделяющих единого Христа, вкушение плоти становится бессмысленной «антропофагией» (Apol. contr. Orient. 99 // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 59-60).

Единство Христа определяет цену Его искупительной Жертвы. Он «принес за нас собственную плоть и, предав ее ради нас на смерть, всех изъял от уз смерти. Ибо достаточно было того, чтобы один, всех ценнейший, умер за всех, поскольку Слово от Бога - Бог по природе, и тело, принесенное за нас, есть Его собственное» (Or. ad Arc. 7 // Ibid. Vol. 1(5). P. 64).

Христос становится «посредником ($\muεσίτης$) между Богом и человеками» (1 Тим 2. 5). «Как

бы средина некая между вышним Божеством и человечеством есть Христос, одновременно будучи тем и другим и как бы объемля в Себе столь разъединенное друг от друга: как Бог по природе Он соприкасается с Богом и Отцом, а как истинный человек - с людьми» (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey.* 1872. Vol. 2. P. 232-233).

Христос, будучи «начатком обновляемой человеческой природы», после Воскресения становится для нас «корнем нетления» для человеческого рода (*Ibid. V 2 // Ibid. Vol. 1. P. 695*). «Все мы были во Христе и общее человечества (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος) восходит к Его Лицу, почему Он и назван последним Адамом... Во всех Слово обитало через Одного, дабы достоинство Одного... переходило на все человечество» (*Ibid. IX 1 // Ibid. P. 141*).

Подобные высказывания дали повод протестант. теологам утверждать, что в христологии К. человечество Спасителя мыслится не как человеческий индивидуум, но как общая природа (*Harnack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tüb., 19094. Bd. 2. S. 351). Однако отрицание у Христа «индивидуальной» человеческой природы означало бы неполноту его человечества и противоречило бы тому, что Он - совершенный

человек и «во всем подобен нам». По мысли К., «Христос воспринял общую человеческую природу только в том отношении, что Он подает благодать на совокупность людей и возводит человеческий род в сверхприродное состояние» (Weigl. 1925. S. 68). Христос у К. во всем Своем бытии и во всех Своих действиях является как человеческий индивидуум (рождается, испытывает голод, терпит смертные муки). Чтобы стать главой человечества и совершить искупление, Слово должно было стать человеком в полном значении этого термина (Du Manoir. 1944. P. 263-264). К. пишет, что Слово соединилось не с «безипостаной» природой (ἀνυπόστατος μορφή), но в Воплощении произошло «соединение [действительных] вещей или ипостасей» (праγμάτων ἥγουν ύποστάσεων γέγονε σύνοδος - Cyr. Alex. Apol. contr. Theodore. 14, 16 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 112, 113), т. е. к человечеству Христа прилагается термин «ипостась», сближаемый с термином «вещь», «конкретная реальность» (πράγμα). Следов., по человечеству Христос хотя и принадлежит к «нашей» (καθ' ἡμᾶς) природе, является не общей природой, но индивидуальным существом, которое обретает бытие в Ипостаси Бога Слова. В позднейшем богословии эта мысль была выражена

термином *воипостасное* (*ἐνυπόστατον*)

применительно к человечеству Христа (*Du Manoir.* 1944. Р. 130-131).

VII. Формула «μία φύσις...». Выражение: «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) - впервые появилось у К. в кн. «О правой вере к царицам» в цитате из кн. «О воплощении», известной ему как сочинение свт. Афанасия Александрийского (*Cyr. Alex. Or. ad Arc.* 10 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 65). Ряд правосл. авторов VI в. (имп. св.

Юстиниан, Леонтий Иерусалимский, анонимные составители сочинений «О сектах» и «Учение отцов») привели аргументы в пользу того, что в действительности это «Послание Иовиану» Аполлинария Лаодикийского, а К. был введен в заблуждение его ложным

надписанием, что в наст. время признано бесспорным фактом (CPG, N 3665). Несмотря на такое происхождение формулы «μία φύσις...» и ее использование монофизитами, в ее употреблении К. нет догматической погрешности. Ключом к ее истолкованию является 2-е послание К. Диокесарийскому еп.

Суккенсу (*Cyr. Alex. Ep. 46*), где опровергаются 4 возражения против этой формулы. Его оппоненты утверждали, будто принятие формулы неизбежно означает, что Слово

пострадало в Своей собственной природе, произошло слияние природ и исчезновение человеческой природы и нельзя говорить о единосущии Христа нам по человечеству. К. объясняет, что «воплощенный» он понимает в значении «вочеловечившийся». Это означает совершенство человеческой природы Христа и Его единосущие нам. Поскольку есть плоть, подверженная страданиям, Слово не будет страдать в собственной природе. Следов., формула не противоречит признанию двух природ во Христе. Ценность выражения состоит в том, что оно утверждает единство Христа и позволяет говорить об усвоении Словом искупительных страданий (*Ibid. 2-4 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). Р. 158-161*). Последнее выражение касалось возможности утверждать, что «Христос пострадал за нас нашей природой». Его страдания можно признать добровольными только в том случае, если Он претерпел их «вместе с разумной душой», но тогда его человечеству необходимо усвоить статус природы, и предпочтительнее было бы признать «две природы нераздельно после единения». Отвечая, К. говорит, что недопустимо мыслить две природы во Христе «самобытными», но следует разделять их «только в умозрении». «Поэтому даже если сказать, что у

Еммануила есть природа человечества и [природа] Божества, это человечество стало собственным для Слова, и мы понимаем, что и вместе с ним Сын Один. Но коль скоро богодохновенное Писание говорит, что Он пострадал плотию (1 Петр 4. 1), то и нам лучше говорить так, нежели говорить, что Он пострадал «человеческой природой», хотя нет никакого сомнения, что если бы на этом так упрямо не настаивали некоторые, [последнее выражение] ничуть не повредило бы учению о таинстве. Ведь чем другим может быть природа человечества, как не плотью, разумно одушевленной?» Т. о., К. соглашается с утверждением о возможности признать человечество Спасителя «природой», если только не приписывать ему статуса «самобытной» природы и тем самым не разделить Христа на двоицу сынов. Этого и не допускает защищаемая им формула, в то время как выражение «две природы нераздельно» оставляет простор для несторианского учения о «нераздельном» единстве Слова и человека во Христе только по равенству «чести, власти и произволения» (*Cyr. Alex. Ep. 46. 5 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 162*). Формула К. вводится им при фактическом признании двух природ Христа, остающихся «неслитными и неизменными» (Еп.

45. 6 // Ibid. P. 153). Общий контекст творений К. также исключает ее монофизитское понимание, поскольку он нигде не говорит, что есть «одна природа Христа», и даже прямо запрещает говорить это (Ibid. P. 154). С учетом объяснений К. эта формула была усвоена позднейшими правосл. авторами. V Вселенский Собор признал ее, анафематствуя тех, кто понимают ее в монофизитском смысле. Прп. Иоанн Дамаскин настаивал на том, что под словом «воплощенная» подразумевается полнота человечества (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 11*). Прп. Максим Исповедник считал эту формулу описательным выражением Воплощения (*Maximus Conf. Ep. 12 // PG. 91. Col. 501*; см. ее объяснение различными св. отцами в кн.: *Dries. 1939*).

В тесной связи с формулой «μία φύσις...» стоит выражение К. «из двух природ» и используемая им «антропологическая парадигма». К. никогда не говорит, что Христос познается «в двух природах», как то позднее утвердил Халкидонский орос, но что Он - «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), а «после единения» есть «одна природа Слова воплощенная». Но поскольку К. настаивает на неизменности двух природ, можно утверждать, что у него Христос познается «в тех же» природах, «из которых» Он

составлен, т. е. выражение К. «из двух природ» тождественно халкидонскому «в двух природах» (*Phot. Bibl.* 229. Р. 250, 256; *Ibid.* 230. Р. 271, 274). Для иллюстрации единства природ Христа К. использует единство человека из души и тела. «Не двойственен один и единственный Христос, хотя Он и мыслится соединенным из двух, притом различных вещей (πραγμάτων), подобно тому, как и человек мыслится состоящим из души и тела, но не двойственным, а одним из обоих» (*Cyr. Alex. Ep. 17. 8 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 38*). Когда К. говорит об «одной природе» Слова, он обычно связывает это выражение с «антропологической парадигмой» (*Loon. 2009. P. 388*). Главная цель К. при использовании данного сравнения также состоит в том, чтобы подчеркнуть единство субъекта во Христе, не отрицая природного различия двух Его составляющих (*Meunier. 1997. P. 235-242*).

VIII. Учение К. является важнейшим источником Халкидонского ороса, утвердившего во Христе «две природы» и «одну Ипостась». Это было развитием ключевых положений христологии К.: безусловное единство Христа, признание двойственности природ, определение их единства как «единения по ипостаси». Главными

документами, к-рые легли в основу ороса, наряду с «Томосом» папы св. Льва, стали послания К.: 2-е послание Несторию (*Cyr. Alex.* Ep. 4) и послание «о мире» архиеп. Иоанну Антиохийскому, включавшее авторизованную К. «формулу единения» (Ep. 39); оба послания были признаны образцовым изложением веры. Практически каждое положение Халкидонского ороса имеет текстуальное соответствие в посланиях К.: есть Один и Тот же Христос, Сын и Господь и в Нем «неразрывно, неслитно и непреложно» соединились две природы (Ep. 45. 6-7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6) Р. 153-154), которые сохраняют в этом единении свое различие (Ep. 4. 3 // Ibid. Vol. 1(1). Р. 27) и свои свойства (Ep. 46. 3 // Ibid. Vol. 1(6). Р. 159). Христос – совершенный Бог и совершенный человек, рожденный от вечности от Отца и во времени от Св. Девы, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству; Он мыслится в одном Лице, несмотря на различие природ (Ep. 39. 5 // Ibid. Vol. 1(4). Р. 17). Единственное положение, к-рому нет прямой параллели в творениях К.- Христос, познаваемый «в двух природах». Но и оно не вступает в противоречие с учением К. (См. также статьи Дифизитство, Вселенский III Собор, Вселенский IV Собор, Иисус

Христос, разд. «Христология свт. Кирилла Александрийского».)

В. В. Новиков

Мариология

По условиям современной К. христологической полемики его внимание было сосредоточено преимущественно на обосновании Богоматеринства Св. Девы, выразившемся в защите имени Богородица ($\Theta\epsilon\otimes\kappa\sigma$). Несторий, утверждая, что без уточнения посредством прибавки «человекородица» ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\otimes\kappa\sigma$) это имя способно навести на мысль, будто Божество подвержено страданию или получило начало через Деву Марию, и предлагая как «более строгое» имя Христородица ($\chi\tau\otimes\tau\otimes\kappa\sigma$), тем самым отрицал Божественное достоинство Христа. «Ведь если Господь наш Иисус Христос - Бог, каким образом не Богородица - родившая Дева?» (*Cyr. Alex. Ep. 1. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 11*). Имя Богородица - следствие ипостасного единства воплощенного Слова и вытекающего отсюда взаимообщения свойств. «Поскольку Св. Дева по плоти родила Бога, соединившегося с плотью по Ипостаси, именно поэтому мы и говорим, что Она есть Богородица. И не так, будто от плоти имеет начало существование природы Слова. Ведь Слово было «в начале» и «Богом», и «Слово было

у Бога» (Ин 1. 1), и Он есть Творец веков, совечный Отцу, и Создатель всего. Но как мы уже сказали прежде, поскольку Он соединил с Собой по Ипостаси человеческое, то и претерпел плотское рождение из Ее чрева» (*Cyr. Alex. Ep. 17. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 40.*)

Божеству, Которое бестелесно, присуще быть «безматерним» (ἀμήτωρ). Однако Св. Дева родила не «обнаженное Божество», но «вочеловечившееся и соединившееся с плотью Слово от Бога Отца». Поэтому Она вполне может называться Матерью Бога (Μήτηρ Θεοῦ), как родившая «плотски» явившегося во плоти Бога (*Hom. pasch. 17. 2-3 // SC. Vol. 434. P. 272*). Для иллюстрации того, как он понимает Богоматеринство, К. привлекает антропологическую парадигму, указывая на то, что происходит при рождении человека. «Хотя они (матери людей.- Авт.) стали матерями только тел из земли, тем не менее, говорят, что при своем рождении они родили целое живое существо, то есть из души и тела, а не часть... Нечто подобное совершилось и при рождении Единородного... И если кто захочет сказать о матери такого-то, что хотя она «плотородица», но не «душеродица», это будет совершенное пустословие, ибо она родила, как я сказал, живое существо, искусно составленное из

неподобных [друг другу частей], хотя и из двух, но одного человека» (Ер. 1. 12 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 15). Нельзя сказать, что в человеке, рожденном от Жены, обитало Слово, но «Слово стало плотью» (Ин 1. 14). Это ключевое положение христологии К. определяет защиту имени Богородицы. Отвергающие это имя «неизбежно приходят к рассуждениям о двух Сынах Божиих. Ведь если не родила плотски воплощенного Бога Св. Дева, то они, даже не желая того, непременно вынуждены будут исповедовать, что Она родила обыкновенного человека, не имеющего перед нами никакого преимущества» (*Cyr. Alex. Or. ad Arc. 6* // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). Р. 63). Поэтому, говоря, что нет необходимости называть Марию Богородицей, Несторий «полностью разрушает таинство домостроительства по плоти» (*Adv. Nest. I 1* // Ibid. Vol. 1(6). Р. 18). Отсюда и содержание 1-го анафематизма К.: «Если кто не исповедует, что Еммануил - Бог по истине, и поэтому Св. Дева - Богородица, ибо Она плотски родила ставшее плотью Слово от Бога, да будет анафема» (*Anath. 1* // Ibid. Vol. 1(1). Р. 40; ДВС. Т. 1. С. 197). В имени Богородица К. видит своего рода сокращение всего христологического учения, поскольку оно само по себе предполагает единство Лица и двойственность природ

Христа: «Достаточно для правого и безукоризненного исповедания нашей веры называть и исповедовать Богородицей Св. Деву». Нет никакой нужды уточнять его посредством термина «человекородица», ведь очевидно, что Мария могла родить Слово, только соединившееся с плотью, а не «обнаженное Божество», так что это имя в полноте выражает истину Его вочеловечения (Hom. div. 15. 4 // Schwartz. 1927. S. 14).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. вмч. Никиты в Чучере, Сербия. 1320 г.

Имя Богородица неизменно присутствует в полемических трактатах К., начиная с «Послания к монахам Египта» (Ep. 1). В ранних же творениях, не считая фрагмента «Толкования на Псалмы» (Exp. in Ps. // PG. 69. Col. 1117), аутентичность к-рого небесспорна, оно встречается лишь однажды (In Is. IV 4 // PG. 69. Col. 1036), причем и здесь подозревают

позднейшую вставку (*Durand.* 1964. Р. 49. Not. 1). Однако реакция К. на отвержение этого имени Несторием показывает, что ему хорошо знакома древняя традиция его употребления в церковной письменности. По свидетельству Сократа Схоластика, оно использовалось, по меньшей мере, начиная с Оригена, к-рый не только употреблял его, но и подробно обосновывал его необходимость (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII* 32). Юlian Отступник укорял христиан, в частности, в том, что они «не перестают называть Марию Богородицей» (*Cyr. Alex. Contr. Jul. VIII* // PG. 76. Col. 901). Поэтому К. с полным основанием писал Несторию: «Это проповедует повсюду учение правой веры; так, найдем мы, мыслили святые отцы; так они дерзали называть Св. Деву Богородицей» (Ер. 4. 7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 28). Хотя этого имени нет в Свящ. Писании, там встречается выражение: «Матерь Господа» (Лк 1. 43), вполне тождественное ему (*Quod Virg. Deip. 23* // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 29). Если его не упомянул Никейский Собор, то только потому, что в его время оно не являлось предметом спора, так что «не было никакой необходимости выставлять на вид то, что не требовало исследования». Но содержание Никейского Символа веры означает признание

Св. Девы Богородицей, поскольку он утверждает, что Тот, Кто «рожден от Отца» и «через Которого возникло все», - именно Он «воплотился, вочеловечился, пострадал и воскрес» (Ep. 10. 1 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 110). Несторий, отвергая это, противопоставляет себя церковной традиции, поскольку «все, какие есть по всей вселенной, православные епископы и миряне исповедуют, что Христос есть Бог и что Дева, родившая Его, есть Богородица» (Ep. 11. 5 // Ibid. Vol. 1(5). Р. 11). В творениях отцов прежнего времени встречаются «не в одном, а во многих местах слова, коими исповедуется, что Св. Дева Мария есть Богородица» (Ep. 8 // Ibid. Vol. 1(1). Р. 109), в подтверждение чему К. приводит ряд святоотеческих свидетельств (Ep. 1. 4; Or. ad Arc. 10, 12, 14; и др.).

Вводимый Несторием термин «Христородица» не имеет основания ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческой традиции, но лишь отражает его стремление рассматривать Бога и человека во Христе изолированно, что означает фактическое разделение единого Христа на «двух Сынов» (Ep. 40. 9 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 24). Он уничижает исключительное достоинство Божией Матери, поскольку имя Христос означает «Помазанник» и в Свящ. Писании

прилагается ко мн. святым, так что «христородицей» справедливо может быть названа мать каждого «помазанника» (Ер. 1. 10 // Ibid. Vol. 1(1). Р. 14). В единичных случаях К. как будто позволяет себе положительное употребление этого термина, но исключительно с указанием на его недостаточность и в сочетании с именем Богородица (Ibid. 1. 11 // Ibid. Р. 15; Quod Virg. Deip. 9 // Ibid. Vol. 1(7). Р. 22). В то же время он настаивает, что Св. Деву необходимо называть Богородицей, а Ее именование Христородицей или «человекородицей» свойственно «защитникам нечестивых мнений Нестория» (Ер. 50. 21 // Ibid. Vol. 1(3). Р. 100). Благодаря К. отрицательное отношение к термину «Христородица» закрепилось в Предании. Наличие в церковной гимнографии таких выражений, как «Дева, Христа рождшая» и т. п., не означает легализации несторианского термина, к-рый должен быть отвергнут, как об этом пишет прп. Иоанн Дамаскин: «Христородицей же мы не называем Св. Деву, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал мерзкий, гнусный и иудействующий Несторий, сосуд бесчестия, для уничтожения слова «Богородица» и для

лишения чести Богородицы» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 12).

Божественное материество Св. Девы Марии является основанием и источником Ее несравненного совершенства и всех Ее преимуществ, к каковым относятся Ее исключительное достоинство, подобающее Ей почитание, Ее святость и приснодевство (*Du Manoir*. 1944. Р. 257-258). Похвала Св. Деве в начале 4-й гомилии К. задает образец для составленных после Эфесского Собора похвальных слов в Ее честь и для позднейшей церковной гимнографии. При этом Св. Дева прославляется преимущественно за то, что через Нее «воссиял Единородный Сын Божий» (*Cyr. Alex.* Hom. div. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(2). Р. 102-103). Она - «Святая и Пречистая Дева» (*Adv. Nest.* I Prooem. // *Ibid.* Vol. 1(6). Р. 16). Она родила девственно и чудесным образом, действием Св. Духа (*In Ioan.* V 5 // *Pusey*. 1872. Vol. 2. Р. 77). Поскольку Она родила не от муж. семени и Родившийся от Нее не подлежал общему для потомков Адама закону тления, то рождение Ею Христа было совершенно чистым. Поэтому Она не нуждалась в очищении и была свободна от соответствующего требования закона (*De adorat.* XV // PG. 68. Col. 1005). В ответ на слова Юлиана Отступника, что

ветхозаветные пророчества не исполнились на Христе, поскольку Он, имея Иосифа лишь мнимым отцом, не является потомком Давида (Contr. Jul. VIII // Ibid. 76. Col. 888), К. указывает на безосновательность такого утверждения и приводит места Свящ. Писания, доказывающие происхождение от Давида как Иосифа, так и Марии (Ibidem // Ibid. Col. 900). К. учит о приснодевстве Божией Матери: «Она оставалась Девой и после рождения» (Quod Virg. Deip. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 20); Слово «имело Мать неискусобрачную и сохранило Девой Родившую Его по плоти» (Apol. contr. Orient. 9 // Ibid. P. 35). Чудесный характер безмужного и девственного рождения не отменяет его действительности. Бог Слово истинно, а не мнимым образом произошел от Св. Девы как совершенный человек (Hom. div. 15. 3 // Schwartz. 1927. S. 14). По Своему всемогуществу для воплощения Он мог обойтись без рождения от Девы и образовать тело для Себя «собственной силой», как некогда для первозданного Адама, но это дало бы повод отрицать действительность Его вочеловечения. Поскольку же Его целью было удостоверить всех, что Он поистине стал человеком, Он «последовал законам человеческой природы» и «воспринял семя Авраама» (ср.: Евр 2. 16) «при

посредничестве блаженной Девы» (*Cyr. Alex. Adv. Nest. I 1 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 17.*). Следов., Его человеческое рождение Св. Девой – такое же истинное, как наше (*Du Manoir. 1944. P. 259-264*).

В диалоге «О вочеловечении Единородного» (и в соответствующем месте кн. «О правой вере к императору Феодосию») К. порицает тех, кто полагают, что рождению Единородного от Св. Девы «не следует приписывать родовых схваток (ѡδίνα)» (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 204; Or. ad Theodos. 10 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 48*). Т. е. он положительно употребляет применительно к этому рождению термин ὡδίν, обычно означающий «родовые муки» или просто «страдания». На основании этого издатель диалога Дюран предполагал, что К. не считал необходимым разделять учение о том, что роды Св. Девы были безболезненными (*Durand. 1964. P. 204. Not. 1*). Однако в творениях К. это же слово применяется и к рождению Сына Отцом, заведомо бесстрастному, т. е. означает рождение действительное, к-рое может и не сопровождаться страданием (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 232*). В сочинениях современников К. свт. Прокла и Феодорита при указании на рождение от Св. Девы употребляется выражение: ἀλόχευτος ὡδίν

(рождение без мучений), откуда видно, что термин ὄδιον может указывать на рождение, к-рое лишено страданий. Когда же К. специально касается вопроса о безболезненности родов Св. Девы, он однозначно утверждает отсутствие у Нее родовых мук. При рождении от Нее Слова «прекратилась наконец клятва над всем человеческим родом» и, в частности, упразднился приговор: «В болезни будешь рождать детей» (Быт 3. 16), вынесенный Богом Праматери Еве (*Cyr. Alex. Ep. 17. 11 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 40.*)

Чудо в Кане Галилейской показывает власть Девы Марии над Своим Сыном, ведь Она добивается от Него исполнения Своей просьбы, которой Тот вначале не желал исполнить (*In Ioan. II 2; V 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. Р. 202, 671*). В момент смерти на Кресте Господь вручил Свою Матерь св. ап. Иоанну, являя этим действием то уважение, к-рое подобает воздавать родителям, и ту заботливость, с к-рой следует петься об их будущем. В то же время Он давал Ей заступника, который мог Ее утешить в скорби и печали (*Ibid. XII // Ibid. Vol. 3. Р. 91-93*). При виде испускающего дух Сына через душу Девы Марии прошло «оружие», предсказанное некогда св. Симеоном Богоприицем (*Лк 2. 35*). Причиной этой скорби

было то, что Она оставалась еще в неведении о том, что Ее Сын «будет сильнее смерти и восстанет из мертвых». К. находит это неудивительным, поскольку даже апостолам была до времени неведома тайна будущего воскресения Христа (*Cyr. Alex. In Luc. 4 // PG. 77. Col. 1049;* ср.: *In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 89-91*).

Иером. Феодор (Юлаев), В. В. Новиков

Экзегетика

Для К. характерна неразрывная связь богословия и экзегезы (*Пападόποιλος. 2004. Σ. 228*). Он принадлежал к Александрийской экзегетической традиции, в которой особый акцент делался на «духовном» смысле Священного Писания. Многое в толковании Священного Писания К. воспринял от блж. Иеронима. Широкое применение историко-филологического метода сближает его с антиохийскими экзегетами. Ряд ключевых герменевтических принципов К. свидетельствует о плодотворном использовании им правил, разработанных античными (языческими) филологами (*Cassel. 2001*). Наиболее часто К. называет Священное Писание «богодухновенным Писанием» (‘*Η Θεόπνευστος Γραφή*’). Богодухновенность предполагает единство Священного Писания: «Богодухновенное Писание – это одна книга, ибо все оно есть

нечто одно и изречено одним Духом Святым» (*Cyr. Alex. In Is. III 2 // PG. 70. Col. 655*). Это определяет и единство его «цели» (οκόπός), каковой является «тайинство Христа» (τὸ Χριστοῦ μυστήριον), т. е. учение о домостроительстве воплощенного Слова и тесно связанное с ним учение о Св. Троице. «Вся цель богодухновенного Писания сосредоточена в тайнстве Христа» (*De adorat. III // Ibid. 68. Col. 268*). «Всякое слово богодухновенного Писания взирает на Него (Христа.- Ф. (Ю.)) и к Нему устремляется» (*In Luc. 86 // Reuss. 1984. Fragm. 156*). Цель библейских книг состоит не в том, чтобы дать «изложение жизни [ветхозаветных] святых», но чтобы «бесчисленными вещами означать тайнство Христово», так что их можно уподобить «славному и досточудному городу», в котором находятся «весыма многие и поставленные на виду во всех местах» изображения (εἰκών) царя (*Glaiph. in Pent. In Gen. VI // PG. 69. Col. 308*). Христоцентричность определяет и др. стороны экзегезы К.: различение и иерархию 2 смыслов Свящ. Писания, выявление единства и отличительных особенностей двух Заветов, а также преимущественно догматическое содержание толкований.

Особенность языка Свяще. Писания, согласно К., состоит в том, что оно очень часто «не слишком испытывает слова» (οὐ σφόδρα τὴν λέξιν ἐκβασανίζει) и проявляет к ним своего рода «безразличие» (ἀδιαφορεῖ), употребляя их «не в строгом значении» (Thesaurus. 15 // Ibid. 75. Col. 277; Adv. Nest. I 3 // ACO. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 22; и др.). Это следствие неизбежной ограниченности и условности человеческого языка в богословских рассуждениях. Поскольку «относящееся к Богу совершенно невыразимо», Свяще. Писание «имеет обыкновение описывать то, что выше нас, пользуясь нашими обычаями» (In Ioan. IX // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 363). Господь «человеческими словами выражает то, что сверх слова, и неизреченное нашими звуками низводит до нашего слова, чтобы мы оказались в состоянии понимать» (Ibid. VII // Ibid. P. 246). О божественной природе «говорится не так, как она есть во всей истине, но как в состоянии выражать язык и слышать человеческое ухо», поэтому необходимо понимать «богоприлично» (θεοπρεπῶς) то, что сказано о Боге «по-человечески» (ἀνθρωπίνως) ввиду «ограниченности нашей природы» (Ibid. I 9; II 5 // Ibid. Vol. 3. P. 115, 294-295). Такая двойственность библейского языка, выражающего нетварную (Божественную)

истину посредством тварного (человеческого) слова, распространяется и на Свящ. Писание в целом. Библейские книги посредством доступных нашему восприятию слов и событий указывают на таинственное содержание, на которое преимущественно и должно быть направлено внимание толкователя. «В чувственных предметах почти всегда отображаются сокровенные и духовные, и видимое бывает как бы телом невидимого» (In Zach. VI // Ibid. 1868. Vol. 2. P. 526). «Внешняя сторона буквы» не обладает полнотой истины, поэтому «нужно исследовать внедренный в букву смысл» (In Is. III 1 // PG. 70. Col. 565). К., т. о., последовательно выделяет в Свящ. Писании 2 смысла: букв. и духовный, различие между к-рыми определяется различием описываемых ими объектов. Букв. смысл относится к объектам «чувственным» (*τὰ αἰσθητά*), а духовный - к «умопостигаемым», или «духовным» (*τὰ νοητά, τὰ πνευματικά*). Иногда К. упоминает и о нравственном смысле (*ἠθικά ὄφηγόεις*), но это лишь разновидность духовного смысла, к-рый прилагается к человеческой душе (Kerrigan. 1952. P. 32-33). К. использует обширный ряд выражений для указания на букв. и духовный смыслы или их объекты (Ibid. P. 35-37, 112-115). Букв. смысл

он особенно часто обозначает термином «история» (ἱστορία) или производными от него, применяя его не только по отношению к библейским повествованиям, но и к предписаниям ветхозаветного закона и пророческим изречениям (*Ibid.* Р. 36-37); наиболее употребительным термином для указания на духовный смысл является «созерцание» (θεωρία) (*Ibid.* Р. 114-115). Неоднократно используемое К. выражение: «духовное созерцание» (πνευματική θεωρία) - считается наиболее точным определением его экзегетического метода (*Margerie. Introduction.* 1980. Р. 274; *Пападόпоулос.* 2004. Σ. 307; *Панагопулос.* 2013. С. 513), главный принцип к-рого состоит в том, чтобы, «возвышаясь над очевидностью исторического смысла, возводить предмет к духовному созерцанию» (*Cyr. Alex. De adorat.* VII // PG. 68. Col. 529). Для К. духовный смысл Свящ. Писания обычно связан с «тайном Христа» (*Kerrigan.* 1952. Р. 129-131): «Всякое духовное созерцание обращено к таинству Христа» (*Cyr. Alex. In 2 Cor. II // Pusey.* 1872. Vol. 3. Р. 336). При толковании ВЗ К. акцентирует его внутреннее единство с НЗ, к-рый «родственен» ему и «занимается теми же предметами», так что «от образа жизни по закону не слишком

удалена жизнь во Христе, если предписанное древним будет возведено к духовному созерцанию» (De adorat. I // PG. 68. Col. 137). Он отмечает совершенство знания ветхозаветных пророков, к-рым Бог «предвозвещает будущее через Св. Духа и поставляет его уже как бы настоящим и совершающимся пред их очами» (In Abac. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 70). «Иногда в уме святых пророков во всех подробностях раскрывается представление о будущем, когда Дух Святой, подобно молнии, освещает для них предмет» (In Os. VI // Ibid. Vol. 1. P. 236). Но откровение ВЗ носит предварительный характер: в нем даны лишь «тени» и «образы» истины («тайства Христа»), и только в НЗ открывается ее «красота». «Закон есть предуготовитель (προειτρεπτής) и красоту дарований Христовых предобъявляет нам как бы еще в грубых образах» (Glaph. in Pent. In Ex. III // PG. 69. Col. 504). «Буква писаний Моисея, мучительно рождающая сокровенную истину, является предварительной подготовкой (προγύμνασμα) и предвозвещением служения в Духе» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 233). При этом настоящую ценность имеет «внутренний смысл», без к-рого ветхозаветные установления «бесполезны» и «излишни» (Glaph.

in Pent. In Deut. // PG. 69. Col. 665). Поэтому необходимо не останавливаться на «тениях» и «образах» (на букв. смысле), но посредством «духовного созерцания» разыскивать скрытый за ними духовный смысл. Следуя словам ап.

Павла (2 Кор 3. 13), К. указывает, что покрывало, к-рое Моисей полагал на лицо, проповедуя израильтянам, означало, что «красоту произносимых через него пророчеств можно рассмотреть не во внешних образах, но в сокровенных внутри созерцаниях» (Cyr.

Alex. Ep. 41. 9 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 42). С пришествием Христа, Который был «завершением преходящего» (2 Кор 3. 13) закона, ветхозаветные «тени» и «образы» упраздняются и становится очевидным, что «в букве» ВЗ «многообразно изображался» Христос, «претерпевающий заклание ради мира и спасающий поднебесную» (Cyr. Alex. In 2 Cor. II // Pusey. 1872. Vol. 3. Р. 336). Поэтому истинное понимание ВЗ возможно исключительно в свете НЗ. Такое соотношение двух Заветов в постепенности Божественного откровения К. уподобляет труду живописца, который сначала тенями дает очертания будущей картины и только потом наносит цветные краски, когда и «проступает красота рисунка» (Еп. 41. 20 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 47).

Тем не менее К. признает ценность и за букв. смыслом ВЗ. «Мы не отвергаем в весьма полезных вещах исторический смысл, как будто не важный, так как и буква приносит иногда пользу слушателям» (De adorat. VIII // PG. 68. Col. 540). Сама по себе ветхозаветная история может иметь нравоучительное значение (Ibid. I // Ibid. Col. 192). При всей важности «духовного созерцания» необходимо «извлекать полезное из истории, дабы богодухновенное Писание со всех сторон являлось нам спасающим и приносящим пользу» (In Is. I 4 // Ibid. 70. Col. 192). В нек-рых случаях К. защищает историчность ветхозаветных событий. Так, он настаивает на реальности брака прор. Осии с блудницей (Ос 1. 2-3), опровергая некоего «небезызвестного мужа», вероятно Оригена, находившего здесь лишь аллегорию духовного брака человеческой души с Богом (Cyr. Alex. In Os. I // Pusey. 1868. Vol. 1. Р. 15-17). Кроме того, он признает, что не все детали исторического повествования допускают духовное толкование (Glaph. in Pent. In Gen. III // PG. 69. Col. 140). Поскольку «буква как бы в глубине вмещает в себе духовное и как бы в легких тенях содержит мысли более утонченные» (De adorat. VIII // Ibid. 68. Col. 540), безошибочное «духовное созерцание»

предполагает тщательное исследование «буквы». Исходя из этого, К. полагает необходимым прежде, чем переходить к духовному толкованию, с надлежащей полнотой разъяснять «совершившееся исторически» (Glaph. in Pent. In Gen. I // Ibid. 69. Col. 16).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Св. Троицы мон-ря Сопочаны в Нови-Пазар, Сербия. XIII в.

Непривычно широко для «александрийца» К. использовал методы историко-филологического анализа текста: изложение относящихся к библейскому повествованию исторических, географических и социальных условий; отсылка к параллельным местам; исследование точного значения соответствующих евр. слов и варианты греч. переводов. Он выяснял характерное для языка Свящ. Писания употребление тех или иных выражений (In Abac. II // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 135, 156);

обращал внимание на фигуры речи, признавая при этом наличие букв. метафорического смысла. Как правило, букв. смысл не вызывает затруднений и «очевиден», но в случае пророческих книг он может быть выражен «очень неясно» (In Os. Praef. // Ibid. Vol. 1. P. 2). Слова нередко употребляются «образно» (τροπικῶς) и «в переносном смысле» (ἐκ μεταφορᾶς) (In Is. I 3 // PG. 70. Col. 152). Поскольку соответствующие фигуры речи (загадка, притча, метафора, олицетворение, эмфаза, гипербола) служат для указания на исторические лица и события, они относятся к области букв. смысла (Kerrigan. 1952. P. 61-81). Напр., притча о «большом орле», к-рый прилетел на Ливан и взял «лучшие кедры» (Иез 17. 3-4), рассказывает о разорительном нашествии ассирийцев на Израиль (Cyr. Alex. In Joel. I // Pusey. 1868. Vol. 1. P. 290-291). Видение Захарии о первосвященнике Иисусе (Зах 3. 1-2) имеет «исторический смысл», поскольку здесь первосвященник олицетворяет весь израильский народ (Cyr. Alex. In Zach. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 313-314). Важное значение приобретает выяснение «цели» отдельных библейских книг, к-рая может относиться как к духовному, так и к букв. смыслу (In Abac. I // Ibid. Vol. 1. P. 68).

Применительно к отдельным книгам «цель» означает особенное намерение священного писателя, важное для понимания его книги (*Kerrigan.* 1952. Р. 88). Напр., цель всех пророческих книг состояла в том, чтобы убедить израильтян отречься от заблуждений и обратиться к истинному Богу (*Cyr. Alex. In Mich. I // Pusey.* 1868. Vol. 1. Р. 599). Но в зависимости от обстоятельств времени они преследовали и более частные цели: предостережение от буд. бедствий, указание на уже совершившиеся, напоминание о милосердии Божием (*In Nahum. I // Ibid. Vol. 2. Р. 1-2*).

Исследование букв. смысла является только подготовительным для перехода к высшему, духовному смыслу ВЗ. Для его нахождения К. использовал, в частности, этимологию библейских имен и арифмологию. Напр., имя Ной означает «упокоение» и «правда», что делает Ноя прообразом Христа, «истинного Ноя», ставшего «правдою и покоем» для верующих (*Glaiph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 60*). Понимание чисел 7 и 10 как «совершенных» служит ключом к объяснению размеров Ноева ковчега (Быт 6. 15), обозначающих «целость и совершенство Св. Троицы» (*Cyr. Alex. Glaiph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 65*). К. обращал

внимание на свойственное Свящ. Писанию символическое значение различных предметов. Так, вода означает Божественное слово (учение), жезл - «рожденное от Бога Слово», рука - Бога Сына (*Ibid. In Exod.* II // *Ibid. Col.* 445, 469, 473). Такие толкования можно считать аллегорическими в чистом виде (*Панагопулос.* 2013. С. 522), тем более что К. употреблял термин «аллегория» (ἀλληγορία), хотя и крайне редко (*Kerrigan.* 1952. Р. 115). Они не являются произвольными, поскольку К. основывался на убеждении, что в Богоухновенном Писании «все точно и совершенно ничего нет напрасного» (*Cyr. Alex. De adorat.* X // PG. 68. Col. 665) и что оно постоянно имеет в виду «тайство Христа». Кроме того, в подобных толкованиях он всегда следовал «обычаю» (ἔθος) Свящ. Писания, подкрепляя их примерами из др. библейских мест.

Наиболее свойственным для К. является типологическое толкование - нахождение в ветхозаветных событиях, установлениях и лицах «образов», «образцов» («примеров»), «прообразов» (τύπος, ὑποτύπωσις, προτύπωσις) Христа, новозаветных событий и реалий, Церкви и ее таинств. В одних случаях он развивает типологии, заданные НЗ. Так, следуя

ап. Павлу (Евр 7. 1-10), он дает христологическую интерпретацию Мелхиседека (Быт 14. 18-19). «Замечай, как ясно блестают в Мелхиседеке образы того совершенства, которое во Христе» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 84*). Пасхальный агнец (Исх 12. 1-13) есть прообраз Христа, Агнца Божия (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Exod. II // PG. 69. Col. 425; ср.: Ин 1. 29*). Указанием на Христа является медный змий (Числ 21. 9) (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Num. // PG. 69. Col. 641; ср.: Ин 3. 14*). В др. случаях К. приводит собственные (или воспринятые по Преданию) типологии. Напр., рождение Моисея (Исх 2. 1-10), по К., соответствует пришествию Христа, уничиженного Себя и принявшего «образ раба» (Флп 2. 6-7) (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Exod. I // PG. 69. Col. 392-393*). Ковчег Завета (Исх 25. 10-16) из не подверженного гниению и обложенного золотом дерева является прообразом нетленного тела Христа, воспринятого от Св. Девы, в котором Слово Божие пребывает как в ковчеге или храме (*Cyr. Alex. De adorat. IX // PG. 68. Col. 597*). Иногда К. дает собственное типологическое толкование, несмотря на наличие новозаветного. Напр., изложив историю рождения Исаака от Сарры, он сначала

приводит «аллегорию» ап. Павла о двух сыновьях Авраама (Гал 4. 22-26), а затем предлагает др., христологическое толкование на основании того, что «широта божественного Писания» не препятствует изыскивать и иное понимание ветхозаветного «образа», словно разукрашивая его «различными красками» (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 5. 3-4 // SC. 372. Р. 292-304*). Согласно К., весь ветхозаветный закон был «прообразом и предвозвещением служения в Духе и истине» (*In Mal. I // Pusey. 1868. Vol. 2. Р. 565*). Прообразами Жертвы Христа являются ветхозаветные жертвы (*Glah. in Pent. In Lev. // PG. 69. Col. 539-561*). Христа прообразуют мн. исторические лица ВЗ (напр., Иона, Моисей, Аарон). Однако К. отмечает ограниченность этих прообразов. Их человеческие слабости (Иона уклонялся от пророчества, Моисей косноязычен, Аарон укорял Моисея и из угождения народу изготовил золотого тельца) не могут иметь соответствий во Христе. На основании этого К. сформулировал правило: «Не все то, что находится в Писании и образах, пригодно для духовного созерцания; но если берется лицо какого-нибудь человека, изображающего нам в себе Христа, то по справедливости мы должны обходить человеческие недостатки и

останавливаться на одних только существенно важных чертах» (In Jon. // Pusey. 1868. Vol. 1. Р. 563).

При толковании НЗ на первый план К. выдвигает задачи полемики и «догматического исследования» ввиду необходимости противостоять еретикам, превратно толкующим определенные библейские места. Отсюда и обширные собрания новозаветных цитат с толкованиями в полемических трактатах К. (Thesaurus. 32, 34-35; Or. ad Arc.; Or. ad Pulch.). Но полемикой содержание его новозаветной экзегезы не исчерпывается. Напр., гомилии «Толкования на Евангелие от Луки» в большей степени носят проповеднический и пастырский характер; здесь из евангельского текста извлекается преимущественно то, что применимо к нравственной и духовной жизни (Wilken. 2004. Р. 852-853). В НЗ сохраняется двойственность языка, говорящего о Божественных предметах человеческими средствами, равно как и оппозиция букв. и духовного смыслов, к-рые К. обозначает терминами, в целом тождественными с используемыми в его ветхозаветных комментариях (Kerrigan. 1957. Р. 355, 363-364). Объекты букв. смысла здесь соотносятся гл. обр. с человеческой, а духовного

- с божественной природой Христа (*Ibid.* P. 373-374). После воплощения Бог Слово, «становясь видимым самими телесными очами, влагает в нас более осязаемое (παχιτέραν) чувство богопознания» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9* // *Pusey.* 1872. Vol. 1. P. 114), так что Его человеческая природа становится «герменевтическим ключом к пониманию Его божества» (Панагопулос. 2013. С. 492), поскольку посредством ее мы постигаем Его Божественные свойства и уверяемся в истинности учения о Св. Троице.

Важное значение для К. приобретает вопрос об «изречениях» (φωναί) Христа (или новозаветных писателей о Нем), ставший одним из основных пунктов его спора с Несторием. Уже в контексте антиарианской полемики он отмечал, что одни слова Христа свидетельствуют о Его равенстве с Богом Отцом, другие произносятся «по домостроительству» и соответствуют «вместе Богу и человеку» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 6* // *Pusey.* 1872. Vol. 1. P. 324-325). Его речь является «смешанной» (κεκραμένη), поскольку Он не отказывается ни от «подобающих Богу», ни от «человеческих» слов (*Ibid. II 9* // *Ibid. P. 350*). Попытка Нестория отделить их друг от друга определила содержание 4-го анафематизма: «Кто изречения евангельских и

апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам или Ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца: анафема». Защищая это положение, К. указывал, что оно акцентирует единство Лица Христа, но вовсе не отменяет качественного различия изречений, свойственных Его божеству и человечеству, и не смешивает их. Позднее он согласился с предложенным антиохийцами уточнением этого вопроса: «Известно, что богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе делают общими, как принадлежащие одному Лицу, другие же, по причине различия двух природ, принимают раздельно и те из них, которые приличны Богу, относят к божеству Христа, а другие, уничижительные,- к Его человечеству» (Ер. 39. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 17). Т. е. кроме изречений «богоприличных» ($\thetaεοπρεψ$) и «человеческих» ($\alphaνθρωποπρεψ$) К. выделяет также «средние» ($μέσαι$), характеризующие Христа одновременно как Бога и человека. Примеры 1-го рода: «Я и Отец - одно» (Ин 10. 30) и «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 9), 2-го рода: «А теперь ищете

убить Меня, Человека, сказавшего вам истину» (Ин 8. 40), 3-го рода: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр 13. 8) (*Cyr. Alex.* Ep. 40. 16-17 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 27-28).

Р. Уилкен отмечает, что, исходя из единства Свящ. Писания, К. объясняет толкуемые места в очень широком контексте, каковым является Свящ. Писание в целом. Досконально зная священный текст, он с легкостью приводит подходящие библейские места, подкрепляющие его толкование, а его «искусство в связывании друг с другом различных мест Библии» можно считать «одним из самых выдающихся его достижений» (*Wilken.* 2004. Р. 851, 854). При этом объединяющим принципом его толковательных творений становится широко используемая библейская типология Христа как Второго Адама (Рим 5. 11-19; 1 Кор 15. 22, 45). Она придает единство и сoterиологическому учению К., раскрытие к-рого занимает одно из важнейших мест в содержании его экзегезы (*Wilken.* 2004. Р. 856-861).

Иером. Феодор (Юлаев)

Влияние

Влияние К. на последующее богословие Церкви заключалось в первую очередь в рецепции его учения о Воплощении, истолкование к-рого в

значительной степени определило содержание позднейшей христологической полемики. Благодаря К. учение об ипостасном единстве Христа стало основой дальнейшего развития учения о Лице Богочеловека. Ключевые пункты его богословия, такие как соединение предвечного Слова с человеческой природой, обожение плоти, страдание и воскресение Бога вошли в традиц. христологический язык Церкви. Формулы К. «из двух природ», «одна природа Бога Слова воплощенная», «ипостасное единство» и иллюстрирующая единство природ Христа «антропологическая парадигма» послужили прототипом таких христологических концепций, как «в двух природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*), «сложная ипостась» (*σύνθετος ὑπόστασις*), «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*). Вселенские Соборы неизменно указывали на К. как на «вселенского учителя». Его называли «мерилом догматической точности» (свт. Евлогий Александрийский), «печатью отцов» (прп. Анастасий Синайт).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. св. Андрея на Треске, Македония. 1388–1389 гг.

Учение К. о единстве Ипостаси Христа оказало влияние и на его противников. Многие богословы антиохийской школы (прп. Акакий Мелитинский, Раввала Эдесский, Акакий Веррийский, Иоанн Антиохийский) со временем приняли его т. зр. На Феодорита Кирского К. также оказал влияние, хотя он и полемизировал с позицией К. относительно «одной ипостасной реальности Слова воплощенного» (McGuckin. 1994. Р. 227). В период между Эфесским и Халкидонским Соборами Феодорит под влиянием христологии К., желая найти приемлемую модель для выражения единства во Христе, пытался перейти с помощью термина «лицо» (прόσωπον) от «двухсубъектного» представления Христа к Ипостаси Слова, что ему, впрочем, не совсем удалось. Для Феодорита фраза «Слово страдало»

означала, что Слово страдало в Своей божественной природе. В 449 г. в одном из писем он несколько приблизился к пониманию концепции «единого Лица» как единой Ипостаси Слова. Христос, по его мнению, тождественен Единородному Сыну Божию. Его человечество нераздельно с Его божеством и не принадлежит никому другому, но только Единородному Сыну Божию. Христос не имеет какого-то иного лица, кроме как Лица Самого Единородного Сына, Который облекся в человеческую природу (*Theodoret. Ep. 146 // SC. 111. Р. 198*). Т. о., Господь Иисус Христос для Феодорита не иной по отношению к Единородному Сыну и не является еще одним лицом наряду с Лицами Св. Троицы, но Сын Божий (*Richard. 1936; Idem. 1945. Р. 253*). Еп. Феодорит здесь выступает в роли посредника между антиохийской иalexандрийской богословской традицией, в к-рой он явно сближается с христологией К., отвергая как разделение Христа на два лица, так и смешение природ. Он даже признает, что между ним и К. времени примирения 433 нет никакой разницы с концептуальной т. зр., доказывая это тем, что цитирует К. в своих сочинениях (*Grillmeier. 1965. Р. 427*). «Формула единения» стала синтезом alexандрийской и

антиохийской христологии, одним из главных творцов к-рого со стороны антиохийцев был еп. Феодорит Кирский.

Правосл. последователями К. в дохалкидонский период были святители Прокл и Флавиан К-польские. Свт. Прокл проповедовал воплощение, страдание, смерть и воскресение Бога, поскольку, по его мнению, только страдания Бога могут быть спасительны для нас. В отличие от еп. Феодорита он полностью принимает выражение: «Бог страдал». У него встречается формула «единый от Троицы воплотился» (*τὸν ἔνα τῆς τριάδος, σεσαρκωθεῖ - Proclus CP. Ep. 2 // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 192*), к-рая является синонимом формулы «единая Ипостась» (Richard. 1942). Он также использовал выражение «одна Ипостась (*μίαν ύπόστασιν*) воплощенного Бога Слова» (*Proclus CP. Ep. 2 // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 191*). Свт. Прокл явился продолжателем богословской позиции, к-рую занял К. в акте согласия с вост. епископами. Из содержания «Томоса к армянам» свт. Прокла следует, что сам К. вполне мог выразить учение о Воплощении в терминах «одно Лицо или Ипостась» и «две природы в обоюдном общении свойств». Такая его позиция получила реализацию в Халкидонском оросе.

Свт. Флавиан использовал терминологию К. Он исповедует Христа «из двух природ (ἐκ δύο φύσεων) после воплощения и вочеловечения от Святой Девы, одного Сына и одного Господа в одной Ипостаси и в одном Лице (ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν τῷ προσώπῳ» (*Flav. CP. Ep. ad Theodos.* // *Ibid. T. 2. Vol. 1(1). P. 35; ДВС. Т. 2. С. 17*). При этом он говорит, что мы «не отрицаем одну природу Бога Слова воплощенную и вочеловечившуюся, потому что из двух [природ] Один и Тот же (τὸν αὐτόν) Господь наш Иисус Христос» (*Ibidem*). В этих текстах прежде всего выделяется термин «природа» в выражении: «из двух природ», которое опирается на слова К. из его примирительного послания архиеп. Иоанну Антиохийскому (*Cyr. Alex. Ep. 39. 8 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). P. 18-19*) и имело важное значение в дальнейшем. Свт. Флавиан использовал формулы «одна ипостась» и «одно лицо», унаследованные от свт. Прокла, который в свою очередь позаимствовал их у К. Выражение: «одна природа Бога Слова воплощенная» - свт. Флавиан понимал так же, как и К. Это Один и Тот же Христос, Сын Божий «из двух природ», что для свт. Флавиана тождественно выражению «в двух природах». Еще до Халкидонского Собора наметилось различие в понимании христологических

формул К., что явилось результатом чисто вербального понимания его терминологии. Евтихий и Диоскор Александрийский, буквально подходя к христологическим формулировкам К., отвергали наличие двух природ во Христе после воплощения, чего никогда не делал К. (*Cyr. Alex.* Ep. 39. 45-46). Евтихий учил, что Господь был «из двух природ» перед воплощением, но после воплощения – «только одна природа» (ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 143; ДВС. Т. 2. С. 129). Диоскор Александрийский продолжил использование формулы «из двух природ» в редакции Евтихия, принимая «из двух» природ после воплощения и отвергая «в двух» (*Ibid.* P. 120). На неверном понимании Евтихием формулы К. «одна природа Бога Слова воплощенная» основывается и его отрицание единосущия Христа нам по человечеству, которое безоговорочно принимал К. (*Cyr. Alex.* Ep. 39 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 17 = ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 109). К-польский Собор 448 г. против Евтихия утвердил тождество формул «из двух природ» и «в двух природах», сделав при этом важное добавление «после воплощения», что можно считать водоразделом между евтихианством и учением К. (*Flav. CP.* Ep. ad

Theodos. // Ibid. T. 2. Vol. 1(1). P. 35; ДВС. Т. 2. С. 17).

Христология К. была главным критерием православия на IV Вселенском Соборе. «Томос» свт. Льва Великого (Послание свт. Флавиану) был принят только после чтения и сравнительного анализа с главными положениями К. (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). Р. 94-109; ДВС. Т. 3. С. 7-22). Особая комиссия во главе со свт. Анатолием К-польским и все присутствующие епископы согласились, что свт. Лев и К. учат одинаково и их исповедание веры соответствует учению св. отцов. «Томос» свт. Льва был признан выражением истинной веры, провозглашенной в Никее, К-поле, Эфесе и в посланиях К. Собор официально принял «все, что было сделано блаженнейшим Кириллом в Эфесе» (Ibidem). В основу вероучительного определения (ороса), составленного Собором (Ibid. Р. 129-130; Там же. С. 48), легла «формула единения» из послания «о мире» К. (*Cyr. Alex. Ep. 39. 5*). Было сделано лишь одно изменение по сравнению с терминологией К.: вместо формулы «из двух природ» была взята формула «в двух природах» из «Томоса» свт. Льва, что, по мнению отцов Собора, было необходимо для более точного осуждения учения Евтихия и Диоскора.

Позиция Халкидонского Собора при решении вопроса об образе единства Христа и о том, как в Нем различаются две природы, божественная и человеческая, в дальнейшем привела к разделению последователей К. на 2 лагеря. Как считали мн. противники Собора, терминология Халкидонского ороса изменилась по сравнению с терминологией К., следов., Собор изменил и его учению о Воплощении. В связи с этим в христологии появились 2 направления: собственно халкидонское богословие, «дифизитство», или «кириллов халкидонизм», что в зап. науке принято называть «неохалкидизмом» (впервые этот термин употребил Ж. Лебон, см.: *Lebon.* 1909. Р. 522) и его противоположность в лице противников Халкидонского Собора, к-рые известны под именем севириан или монофизитов (*Schwartz.* 1934. S. 171). Последние, объявляя себя приверженцами К., интерпретировали его христологию в антихалкидонском смысле. Противников Халкидонского Собора в кон. V в. возглавил Севир Антиохийский, к-рый стал главным идеологом и создателем антихалкидонского богословия. Он был одним из первых, кто использовал терминологию К., желая доказать, что К. учил о единой сложной природе Христа. Севир считал, что формулу

«одна природа Бога Слова воплощенная» необходимо понимать в значении соединения двух природ, к-рые были до воплощения, в единую «сложную природу» (σύνθετος φύσις).

Однако концепция «сложной природы», выдвинутая Севиром Антиохийским, отвергает идею сохранения двух природ во Христе после воплощения и учит о единой сложной природе, свойстве и действии, что является собственной идеей Севира и чуждо К. На этом основании Севир отвергал тождество терминов «природа» и «сущность» в христологии, ссылаясь на свт. Григория Богослова и К.

Полемика по поводу учения К. о Воплощении привела к появлению флорилегиев христологического содержания в постхалкидонскую эпоху. В «Кириловом флорилегии» (*Hespel*. 1955), составленном ок. 482 г., каждая фраза Халкидонского ороса сравнивается с положениями К. для обоснования учения о двух природах во Христе, формула «одна природа Бога Слова воплощенная» интерпретируется в дифизитском смысле. Флорилегий включает 244 цитаты из К. с краткими комментариями. Он подробно опровергался Севиром Антиохийским, к-рый обвинял его составителей

в фальсификациях и в ответ давал подборку цитат из К., к-рые, по его мнению, соответствуют учению о «единой сложной природе» (*Sever. Antioch. Philal.*; CPG, N 7023). После отступления от Халкидонского Собора в период действия «Энотикона» (482-519) имп. Зинона, в 1-й пол. VI в. богословы-халкидониты, такие как Иоанн Кесарийский, еп. Иоанн Скифопольский, Иоанн Максентий, Леонтий Византийский, свт. Ефрем Антиохийский, имп. св. Юстиниан, вступили в полемику с монофизитами, осмысливая христологию К. в контексте Халкидонского ороса. В своей христологии и терминологическом аппарате Иоанн Кесарийский предпринял попытку синтезировать разные концепции, в т. ч. идею «сложной ипостаси», «антропологическую парадигму» К. и концепцию «воипостасного». С их помощью он объяснял образ соединения двух природ во Христе, используя каппадокийскую тринитарную терминологию и сопоставляя христологию Халкидонского Собора с ключевыми формулами К., вызывавшими полемику с антихалкидонитами: «одна природа Бога Слова воплощенная», «ипостасное единство», «две природы», «из двух природ». Он следовал позиции свт. Прокла К-

польского, полагая, что К. учил о единой Ипостаси Бога Слова, Который воплотился, восприняв в свою Ипостась человеческую природу. До VI в. почти исключительно монофизитами для объяснения концепции «единой сложной природы» употреблялась «антропологическая парадигма». Однако Иоанн Кесарийский (*Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced.* Р. 49-50, 53-55), а затем и Леонтий Византийский начали широко применять ее в качестве возможной модели для объяснения единства и двойства во Христе, ставя целью истолкование формул К. в контексте халкидонского богословия. Как человек есть единая ипостась из души и тела, так и Христос един по Ипостаси из божества и человечества. Эта единая Ипостась является субъектом страданий. Иоанн Кесарийский, так же как и К., говорил о страдании Бога по человечеству, используя формулу «Один от Святой Троицы пострадал» и подчеркивая различие природ и единой Ипостаси Бога Слова (см.: *Sever. Antioch. Contr. gramm.* 16 // CSCO. 94. Р. 113). В полемике с Севиром Антиохийским Иоанн Кесарийский показал, что христологию К. необходимо понимать через концепцию «сложной ипостаси» или «воипостасного», но не «сложной природы», как того хотел Севир.

Леонтий Византийский в соч. «Против несториан и евтихиан» учил, что человечество Христа - это природа, или сущность, к-рая воипостазирована в Ипостась Слова Божия и не является безипостасной (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych.* // PG. 86. Col. 1277). Он сравнивал подобную модель воплощения с «антропологической парадигмой» и говорил, что именно так учили «Григорий и Кирилл» (*Ibid. Col. 1289*). По словам Леонтия, «блаженный Кирилл и другие отцы» использовали антропологическую аналогию в понимании единой Ипостаси не для отвержения учения о двух природах, но для выражения единства. Человек, как и Христос, и «из двух природ», и «две природы» (*Ibid. Col. 1912*).

Автор соч. «О сектах» (*De sectis*; после 543 - до начала моноэнергитских споров), к-roe принято причислять к «Леонтьевскому корпусу» (в «Патрологии» Миня это сочинение стоит под именем Леонтия Византийского - *Ibid. Col. 1193-1268*), защищая Халкидонский Собор от нападок его противников, интерпретировал учение К. с позиций Халкидонского Собора. Он утверждал, что формулы «ипостасное единство», «одна природа Бога Слова воплощенная», «из двух природ» принимались отцами Собора в том виде, как их понимал К.

Поэтому и отцы Собора, и К. истолковывали их в смысле учения о «двуих природах», соединенных в единой Ипостаси. Автор сочинения ссылался на К. как на авторитетного отца Церкви, отвергая его связь с учением Аполлинария Лаодикийского, Евтихия и Диоскора Александрийского (*Leont. Byz.* (ps.) *De sect.* // *Ibid. Col. 1252-1260*).

Леонтий Иерусалимский (кон. VI - нач. VII в.) принимал все формулы К. и толковал их в духе халкидонского богословия, показывая, что сам К. и предшествующие отцы учили о едином Христе Сыне и двух природах (*Leont. Hieros. Contr. Monophys.* // *Ibid. Col. 1817-1845*).

В соч. «Против монофизитов» он писал, что общеизвестно учение, исповедуемое св. отцами согласно свт. Афанасию и К., об «одной природе Бога Слова воплощенной», к-рую они понимают как «двоицу природ Христа» (διάδα φύσεων Χριστοῦ), соединенных в одной Ипостаси (καθ' ὑπότασιν μίαν ἡνωμένην). Это учение принадлежит всем предшествующим отцам, даже если оно и было выражено в несколько иных терминах (*Ibid. Col. 1804-1805*; сп.: *Ibid. Col. 1813*). В смысле двух природ и единства по ипостаси Леонтий понимал и употребление К. «антропологической парадигмы», к-рая является выражением теснейшего единства

Христа и направлена против Нестория (*Ibid. Col. 1860*). Леонтий приводит цитаты из сочинений дохалкидонских отцов, к-рые учили о двух природах, чтобы показать несостоятельность взглядов Севира и др. противников Халкидонского Собора, приписывающих К. учение о единой природе после Воплощения, а также цитаты самого К. из разных сочинений, где он исповедует учение о двух природах (*Ibid. Col. 1853-1861*).

На обсуждении христологических вопросов между халкидонитами и севирианами в 532 г. в К-поле, при имп. св. Юстиниане, последователи Халкидонского Собора ссылались на Собор и считали его высочайшим авторитетом (ACO. T. 4. Vol. 2. P. 169-184). Вскоре после этих событий имп. св. Юстиниан обнародовал эдикт, определяя в нем формулу «единство по Ипостаси» как наиболее точно выражющую образ единства двух природ во Христе для правосл. веры (CJ. I 1. 7). Св. Юстиниан принимал как формулу «в двух природах», так и формулу К. «из двух природ». Последняя для него идентична первой и понималась им в халкидонском смысле. В послании «К александрийским монахам против монофизитов» он приводил выдержку из послания К. имп. Феодосию, в к-ром видел

идентичное употребление этих формул (*Cyr. Alex. Or. ad Theodos. 24 // ACO. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 57*). Смысл формулы К., согласно имп. св. Юстиниану: если говорится, что нечто состоит «из двух» элементов, значит, оно и существует в этих самых двух элементах, к-рые не исчезают и не изменяются (*Justinian. Contr. Monophys. 14*). В халкидонском смысле св. Юстиниан толковал и формулу «одна природа Бога Слова воплощенная». К., по мнению св. Юстиниана, понимал ее так, что природа Слова созерцается «одной», когда еще не восприняла тело, а «воплощенной» - после того как усвоило его Себе (*Ibid. 16*). Подобное толкование является традиц. пониманием для правосл. отцов формулы К. «одна природа Бога Слова воплощенная». Св. Юстиниан предлагал большой подбор святоотеческих цитат; среди них преобладали выдержки из свт. Афанасия Великого и К., к-рых св. Юстиниан считал величайшими учителями Церкви (*Richard. 1951. Р. 742-743*). V Вселенский Собор истолковал догматические определения Халкидонского Собора в духе учения К., использовав все его христологические формулы.

Истинным последователем К. был прп. Максим Исповедник, который в полемике против монофизитов и др. еретиков использовал

терминологию К. и его христологические формулы. Он также полемизировал с Севиром Антиохийским, ошибочно интерпретировавшим К. В особенности это касается формулы «одна природа Бога Слова воплощенная». Прп. Максим отмечал, что Севир нарочито занимается манипуляцией и фальсификацией подлинного учения К. (*Maximus Conf. Opusc.* // PG. 91. Col. 252-253). Когда К. говорит «одна природа», тем самым он старается выразить в полемике с Несторием мысль, что Христос - это одна Ипостась. Так же как и мн. др. отцы, прп. Максим считал, что термин «воплощенная» относится к человеческой сущности и указывает на наличие человеческой природы у Христа после воплощения (*Idem. Ep. 12* // *Ibid. Col. 477-501*). В контексте двух природ прп. Максим понимал и антропологическую аналогию души и тела в человеке (*Ibid. Col. 496, 501*). Разобрав мн. положения Севира, прп. Максим пришел к выводу, что Севир не должен был приписывать К. учение, в к-ром во Христе отвергается наличие человеческой природы и различие природ в соответствии с их свойствами и действиями.

Прп. Иоанн Дамаскин в соч. «Точное изложение православной веры» детально проанализировал

христологические формулы К. Вслед за «блаженными Афанасием и Кириллом» прп. Иоанн говорит, что «природа Слова воплотилась». Это означает, что божество соединилось с плотью и что страдала не природа Слова, но человеческая природа Христа (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 6). В выражении: «одна природа Бога Слова воплощенная» - термин «природа» он определяет как вид, к-рый не может быть разделен на др. виды. В этом случае он указывает на различие, т. е. на тварное человечество и на нетварное божество, к-рые являются двумя различными природами. Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, «созерцаемой в роде», но воспринял природу, «которая получила бытие в Его Ипостаси», т. е. Ипостась Бога Слова сделалась ипостасью для плоти (*Ibid. 11*). Слово «воплощенная» в этой формуле указывает на «сущность плоти» (*Ibid. 7*), в подтверждение чему прп. Иоанн приводит выдержку из 2-го послания К. еп. Суккенсу (*Ibid. 11*). Он также подробно останавливается на формулах «из двух природ», «в двух природах», к-рые для него имеют тождественное значение. Выражение: «из двух природ» - не обозначает одну сложную природу, поскольку «сложная природа не может быть единосущна ни одной из двух природ», но

Христос Один и Тот же «из двух природ и существует в двух природах» (*Ibid.* 3). Т. о., опираясь на богословие К., прп. Иоанн Дамаскин понимал Воплощение как соединение двух природ в единой Ипостаси Слова, к-рая в силу этого стала «сложной», и отрицал наличие во Христе как сложной природы, так и двух ипостасей, сложившихся в результате соединения.



Свт. Кирилл Александрийский. Скульптура собора свт. Николая на М. Стране, Прага. 50-е гг. XVIII в.

Влияние богословия К. не ограничивалось христологией. Его творения являются одним из важнейших источников триадологических глав «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (см. указатель цитат: *Die Schriften des Joannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. B.; N. Y., 1973. Bd. 2. S. 251-252*). К его авторитету апеллировали и обе стороны

евхаристического спора 1156-1157 гг. по поводу слов тайной молитвы литургии «Ты бо еси приносяй и приносимый». *Сотирих Пантеевен* отказывался признать, что Тот же Самый Христос, Сын Божий, и приносится как искупительная Жертва, и принимает ее вместе с Отцом, поскольку для него это означало несторианское разделение Христа на две ипостаси. Однако оппонировавшие ему *Николай* Мефонский и другие участники Копольского Собора 1157 г. привели свидетельства из творений К. в доказательство того, что Христос и приносит Жертву как человек, и принимает ее как Бог (Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. М., 2007. С. 154). Полемика между К. и Несторием положила начало влиянию К. и на догматические воззрения представителей Западной Церкви. Свт. Келестин Римский называл его «добрым защитником правой веры» (*Coelestin.* Ep. 12 // PL. 50. Col. 467), «апостольским мужем» и «светилом Церкви» (*Idem.* Ep. 25. 7 // PL. 50. Col. 552). Папа св. Лев Великий (440-461) считал 2-е послание К. Несторию (*Cyr. Alex.* Ep. 4) классическим выражением правой веры. Еще до Халкидонского Собора он писал имп. Феодосию II, убеждая его, чтобы новый архиеп.

К-поля Анатолий тщательно изучил это послание К., в к-ром находится ясное объяснение Никейского Символа веры (*Leo Magn.* Ep. 69 // PG. 54. Col. 891; ДВС. Т. 2. С. 47). К своему посланию имп. Льву I (457-474) он прилагал свидетельства отцов Церкви, куда вошли отрывки из творений К.- «Схолий о вочеловечении Единородного» и 2-го послания Несторию (*Leo Magn.* Ep. 165. 11 // PL. 54. Col. 1186). В мае 450 г. свт. Лев послал сходный флорилегий еп. Равенному Арелатскому, с тем чтобы послание К. стало известно «всем братьям» (*Idem.* Ep. 77 // Ibid. Col. 887). После Халкидонского Собора интерес к К. на Западе еще более возрос из-за начавшейся после Собора христологической полемики. Арнобий Младший в соч. «Диспут с египтянином Серапионом» (после 454) показывал, что учение К., так же как и предшествующих отцов, неверно понимать в монофизитском смысле. Он писал, что послание К. «К монахам Египта», представленное свт. Келестину Римскому, было принято Собором в Риме, и многократно цитировал творения К. (*Arnob. Jun. Conflict.* // PL. 53. Col. 290-294). Вигилий, еп. г. Тапс (2-я пол. V в.), в соч. «Против евтихита» ссылается на «Томос» и флорилегий свт. Льва в защиту Халкидонского Собора, цитируя «Схолии», 2-е

послание Несторию, 4-й и 12-й анафематизмы К. (*Vig. Thaps. Contr. Eutych.* V 22 // PL. 62. Col. 152, 154). Помимо переводов Арнобия Младшего известны лат. переводы и редакции сочинений К., выполненные Марием Меркатором (ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 46-55, 71-84, 116-165, 184-215) и Дионисием Малым (*Ibid.* P. 235-244). В Риме в папской б-ке существовало собрание авторитетных текстов греч. отцов, куда входили и сочинения К. (*Haring.* 1950. P. 3-5). Постепенно распространяясь на Западе, тексты К. наряду с сочинениями свт. Льва Великого и блж. Августина приобрели важное вероучительное значение. Иоанн Максентий, глава прибывших в К-поль в 519 г. скифских монахов, пользовался сочинениями К., к-рый вместе с блж. Августином был для него главным авторитетом в вере, цитировал его «Схолии» и анафематизмы (см.: *Ioan. Maxent. Libel. fid.* P. 12, 13, 19). Дионисий Малый перевел для папы Гормизда (514-523) «соборное послание» К. (*Cyr. Alex. Ep. 17*) и 2 его послания еп. Суккенсу (Ep. 45, 46), чтобы тот мог пользоваться ими как неоспоримым источником истинной веры для рассмотрения теопасхитской формулы (см. Teonaschizm) скифских монахов (*Haring.* 1950. P. 6-7).

Влияние К. на Западе прослеживается и в дальнейшем. В эпоху Каролингского возрождения папа Адриан I (772-795) и особенно Алкуин († 804) использовали антинесторианские трактаты К. в полемике с испан. адопцианистами. В дальнейшем его творения на Западе были основательно забыты, хотя их и цитировали в богословских сочинениях как свидетельство патристической традиции. Следуя примеру Пасхазия Радберта, Херигер Лобский († 1007) и Теодуэн Льежский († 1075) приводили фрагмент «соборного послания» К. (*Cyr. Alex. Ep. 17*) в качестве доказательства действительного присутствия Господа Иисуса Христа в Св. Дарах Евхаристии. Петр Ломбардский († 1160) из того же послания извлекал доказательство в пользу исхождения Св. Духа от Отца «и Сына» (*Filioque*), хотя это единственная цитата из творений К. в корпусе его сочинений (*Haring. 1950. Р. 17*). Возвращению внимания зап. богословов к творениям К. немало способствовал Фома Аквинский († 1274), к-рый широко использовал его творения как при изложении христологии, так и при защите католич. догмата об исхождении Св. Духа (*Renaudin. 1937*), хотя при этом он иногда

опирался на сочинения, должно приписываемые К.

Католич. Церковь в 1882 г. провозгласила К. «учителем Церкви» (*Doctor Ecclesiae*); его значение как отца Церкви было подчеркнуто также в папских энцикликах «*Lux Veritatis*» (1931; к 1500-летию Эфесского Собора) и «*Orientalis Ecclesiae*» (1944; к 1500-летию кончины К.). Особое почтение к К. в «дохалкидонских» Церквях (Коптская, Сирийская, Армянская, Эфиопская) определяется тем, что умеренно-монофизитская («миафизитская») интерпретация христологии К. является важнейшей частью их официального вероучения.

C. A. Кожухов

Соч.: **собр.** : *Opera omnia* / Ed. J. Aubert. P., 1638. 6 vol. in 7 pt.; *Mansi*. 1760–1761. Т. 4–5; *Mai*. NPB. 1844–1845. Т. 2–3; PG. 68–77; *Pusey Ph. E., ed.* In XII prophetas. Oxonii, 1868. 2 vol.; *idem*. In D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Oxonii, 1872. 3 vol.; *idem*. *Epistolae tres oecumenicae. Libri quinque contra Nestorium. XII capitum explanatio. XII capitum defensio utraque. Scholia de Incarnatione Unigeniti*. Oxonii, 1875; *idem*. De

recta fide ad imperatorem. De Incarnatione Unigeniti dialogus. De recta fide ad principissas. De recta fide ad Augustas. Quod unus Christus dialogus. Apologeticus ad imperatorem. Oxonii, 1877; ACO. T. 1. Vol. 1–5; Deux dialogues christologiques. P., 1964. (SC; 97); Dialogues sur la Trinité. P., 1976–1978. 3 vol. (SC; 231, 237, 246); Contre Julien. P., 1985. T. 1: Livres I et II. (SC; 322); Lettres festales I–VI, VII–XI, XII–XVI. P., 1991–1998. 3 t. (SC; 372, 392, 434); "Απαντατὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1999– . Т. 1–34 (изд. продолжается); **отд. соч.:** Schwartz E., Hrsg. [Fragmenta et Epistolae] // Idem. Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. München., 1927. S. 13–28. (ABAW; 32(6)); Reuss J., ed. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. B., 1957. S. 153–269. (TU; 61); Joannou P.-P., ed. Discipline générale antique (IIe–IXe s.). R., 1962. T. 1. Pt. 2: Les canons des synodes particuliers; 1963. T. 2: Les canons des Pères grecs; Datema C. Une homélie inédite sur l'Ascension // Byz. 1974. T. 44. P. 121–137; Reuss J., ed. Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. B., 1984. S. 54–278. (TU; 130); Durand G. M., de. Une lettre méconnue de

St. Cyrille d' Alexandrie // Alexandrina:
Hellénisme, judaïsme et christianisme à
Alexandrie. P., 1987. P. 351–363; **сир.**
пер.: Commentarii in Lucae Evangelium
quaesupersunt syriace e manuscriptis apud
Museum Britannicum / Ed. R. Payne Smith. Oxf.,
1858; Commentarii in Lucam / Ed. J.-B. Chabot,
R. M. Tonneau. P., 1912. Louvain, 1953. (CSCO;
70. 140. Syr.; 27, 70); *Ebied R. Y., Wickham L. R.,*
ed. The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius
the Deacon: Syriac Version // Le Muséon. 1970.
Vol. 83. P. 433–483; *iidem.* The An Unknown
Letter of Cyril of Alexandria in Syriac // JThSt. N.
S. 1971. Vol. 22. N 2. P. 420–434; *iidem.* A
Collection of Unpublished Syriac Letters of Cyril of
Alexandria. Louvain, 1975. 2 vol. (CSCO; 359–
360. Syr.; 157–158); **арм. пер.:** Conybeare F.
C., *ed.* The Armenian Version of Relevation and
Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation
and Epistle on Easter. L., 1907; *Lebon*
J. Fragments arméniens du «Commentaire sur»
l'épître aux Hébreux» de St. Cyrille d' Alexandrie
// Le Muséon. 1931. Vol. 44. P. 69–114; **эфиоп.**
пер.: Qērellos / Hrsg. B. M. Weischer. Hamb.,
1973. Vol. 1: Der Prosphonetikos «Über den
rechten Glauben» des Kyrillos von Alexandrien an
Theodosios II. (Afrikanistische Forschungen; 7);
Stuttg., 1993. Vol. 2(1): Der Prosphonetikos «Über

den rechten Glauben» des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina: Einlt. mit christologischem Florilegium; Wiesbaden, 1977. Vol. 3: Der Dialog «Dass Christus einer ist» des Kyrilos von Alexandrien; 1979. Vol. 4(1): Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos; 1980. Vol. 4(3): Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrilos von Alexandrien. (Äthiopistische Forschungen; 31, 2, 4, 7); **рус. пер.:** Двенадцать глав // ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 57–62; Изъяснение Символа веры, составленного Отцами Никейского Собора // Там же. С. 166–199; Слово на исход души и на Второе пришествие // Там же. С. 200–225; Беседа при вступлении во св. Четыредесятницу // Там же. 1842. Ч. 1. С. 326–351; Толкование на прор. Малахию // Там же. Ч. 3. С. 3–39, 206–240; Ч. 4. С. 3–48; ДВС. Т. 1–4; Творения. М., 1880–1912. Ч. 1–15. (ТСОРП; Т. 47, 49, 51, 53–59, 62, 64, 66, 69–70). То же: [Ч. 1–5, 12–15]. М., 2000–2002п. Кн. 1–3; Беседа на Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Смирнов П. Церковная проповедь на двунадесятые праздники: Слова, беседы и поучения св. отцев и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. К., 1904. Ч. 1. С. 378–382; Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву

Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица / Пер.: свящ. В. Дмитриев. Серг. П., 1915; *Дмитриев В., свящ.* Перевод и анализ соч. св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὁρθῆς πιστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν:* Курс. соч. / МДА. Серг. П., 1916. [Маш.]; *Сулин С.* Перевод трактата свт. Кирилла Александрийского «Против антропоморфитов (Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν): Дипл. раб. / МДС. Серг. П., 2005. [Маш.]; Диалог о вочеловечении Единородного / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2006. № 5/6. С. 65–150; Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. 2008. № 7. С. 17–38; О правой вере к царицам / Пер.: свящ. В. Дмитриев // Там же. 2009. № 8/9. С. 68–141; Два послания к Суккенсу, еп. Диокесарийскому / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. 2010. № 10. С. 15–31; Послание к египетским монахам / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. № 11/12. С. 69–100.

Справочные изд. и библиогр.: BG. T. 9. P. 446–497; Lexicon Bibliographicum / Ed. S. F. G. Hoffmann. Lpz., 1832. T. 1. P. 529–546; CPG, N

5200-5438; CPGS, N 5200-5439; Творения свт. Кирилла Александрийского: Библиогр. указ. к «ТСОРП» // БВ. 2006. № 5/6. С. 522-540, 542-544, 546, 553-556, 560-562, 564-567, 570-597; Бондач А. Библиографическая роспись «Деяний Вселенских соборов». Ч. 1: Соборы I-III // Там же. 2008. № 7. С. 401-436; 2009. № 8/9. С. 507-550.

Лит.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 843-854; *Petavius D. De incarnatione Verbi liber sextus: In quo ab haeretici nuperi calumniis, Cyrilli, et Ephesinae Synodi integritas fidei, et auctoritas defenditur etc.* // *Idem. Theologicorum dogmatum.* Р., 1650. Т. 4/1. Р. 498-600 (= *Idem. Dogmata theologica.* Р., 1867. Т. 6. Р. 1-105); *Allatius L. Vindiciae synodi Ephesinae et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti.* Р., 1661; *Tillemont. Mémoires.* Т. 14. Р. 267-676, 747-795; Житие иже во святых отца нашего Кирилла архиеп. Александрийского // [Димитрий (Туптало), свт. Ростовский]. Книга житий святых [...]: Июнь-Авг. К., 17645. Л. 55 об.- 60 об.; *Zoernickau A. Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre.* Königsberg, 1774. Pt. 1. Р. 73-89; 1775. Pt. 2. Р. 829-848 (рус.).

пер.: Зерников А. Православно-богословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца / Пер. под ред. Б. Давидовича. Почаев, 1902. Т. 1. С. 102-139; Т. 2. С. 368-389); Краткое сведение о св. Кирилле Александрийском // ХЧ. 1840. Ч. 2. С. 356-396; *Rosenmüller G. Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana Graeca.* Lpz., 1813. Pars 4. Р. 142-180; *Порфирий (Попов), архим. Св. Кирилл, архиеп. Александрийский* // ПрТСО. 1854. Ч. 13. С. 250-322; *Hefele J., von. Conciliengeschichte: Nach den Quellen bearbeitet.* Freiburg i. Br., 1856. Bd. 2. S. 126-271 (= *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.* Т. 2/1. Р. 219-422); *Филарет (Гумилевский). Учение.* Т. 2. С. 71-89; *Payne Smith R., ed. St. Cyril of Alexandria: A Commentary upon the Gospel according to St. Luke.* Oxf., 1859. 2 vol.; *Newman J. H., card. On St. Cyril's Formula: μία φύσις σεσαρκωμένη* // *Idem. Tracts Theological and Ecclesiastical.* L., 1874. P. 283-336; *Pusey Ph.-E., ed. St. Cyril of Alexandria: Commentary on the Gospel according to St. John.* Oxf., 1874, 1885. Vol. 1-2; *idem, ed. St. Cyril of Alexandria: Five Tomes against Nestorius. Scholia on the Incarnation. Christ is One. Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts.* Oxf.,

1881; О жизни и творениях св. Кирилла, архиеп. Александрийского // ТСОРП. 1880. Т. 47. Кн. 1. С. 1-7; *Neumann C. J., ed. Iuliani imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt. Insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab Eb. Nestle edita.* Lpz., 1880; *Kopallik J. Cyrillus von Alexandrien: Eine Biographie nach den Quellen bearbeitet.* Mainz, 1881; *Ehrhard A. Die Cyril von Alexandrien zugeschriebene Schrift «Περ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως»: Ein Werk Theodorets von Cyrus* // ThQ. 1888. Bd. 70. Н. 1. С. 179-243; Н. 3. С. 406-450; Н. 4. С. 623-653; *idem. Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien* // RQS. 1889. Bd. 3. С. 97-113; *Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского.* К., 1889; *Schäfer A. Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche* // ThQ. 1895. Bd. 77. Н. 3. С. 421-447; *Michaud E. St. Basile de Césarée et St. Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire* // RIT. 1898. Т. 6. Р. 354-371; *idem. St. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie* // Ibid. 1902. Т. 10. Р. 599-614, 675-692; *Тареев М. М. Учение св. Кирилла Александрийского о самоуничтожении Иисуса Христа, в связи с христологией Феодора Мопсуэстского* // *Он же. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа: Флп II 5-11: Экзегет. и ист.-крит. исслед.* М., 1901. С. 64-

113; *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien: Systematisch dargestellt. Hildesheim, 1902; *Пономарев П. П.* Учение св. Кирилла Александрийского об Евхаристии // ПС. 1903. № 5. С. 659-694; № 6. С. 695-736; *Kraatz W.* Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Lpz., 1904; *Weigl E.* Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Mainz, 1905; *idem.* Christologie: Vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373-429). Münch., 1925; *Mahé J.* Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche // RHE. 1906. Vol. 7. P. 505-542; *idem.* La date du Commentaire de St. Cyrille d' Alexandrie sur l'Évangile selon Saint Jean // BLE. Ser. 3. 1907. T. 9. P. 41-45; *idem.* L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie // RHE. 1907. Vol. 8. P. 677-696; *idem.* La sanctification d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Ibid. 1909. Vol. 10. P. 30-40, 469-492; *idem.* Cyrille (saint), patriarche d'Alexandrie // DTC. 1911. T. 3. Pars 2. Col. 2476-2528; *Вишняков А. В.* Имп. Юлиан Отступник и лит. полемика с ним св. Кирилла, архиеп. Александрийского. Симбирск, 1908; *Писарев Л. И.* Кирилл, архиеп. Александрийский // ПБЭ. 1909. Т. 10. Стб. 246-279; *Lebon J. Le*

Monophysisme sévérien. Louvain, 1909; *idem.* Les citations patristiques grecques du «Sceau de la foi» // RHE. 1929. Vol. 25. P. 5-32; *idem.* Autour de la définition de foi du Concile d'Éphèse // EThL. 1931. T. 8. P. 393-412; *Nau F. N.* St. Cyrille et Nestorius: Contribution à l'histoire des origines des schismes monophysite et nestorien // ROC. 1910. T. 15. P. 365-391; 1911. T. 16. P. 1-54; *Struckmann A.* Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910; *Jugie M.* La primauté romaine au concile d'Éphèse // EO. 1911. T. 14. P. 136-146; *idem.* Nestorius et les docteurs orthodoxes // *Idem.* Nestorius et la controverse nestorienne. P., 1912. P. 150-201; *idem.* La terminologie christologique de St. Cyrille d'Alexandrie // EO. 1912. T. 15. P. 12-27; *idem.* De haereseos nestorianae origine et indole // *Idem.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. P., 1935. T. 5: De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum. P. 76-169; *Rücker A.* Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien: Ein Beitrag z. Geschichte d. Exegese. Lpz., 1911; *Ляшенко Т. И., свящ. Св. Кирилл, архиеп. Александрийский:* Его жизнь и деятельность. К., 1913; *он же.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христ. богословия // ТКДА. 1913. № 5. С. 94-116; *он*

же. Коптские акты III Вселенского Собора // Там же. 1914. № 3. С. 393-419; № 6. С. 209-247; № 7/8. С. 392-436; 1915. № 7/8. С. 400-434; № 12. С. 491-520; Schwartz E. Konzilstudien. Strassburg, 1914; *idem.* Cyrill und der Mönch Viktor. W.; Lpz., 1928; *idem.* Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. Münch., 1934; Болотов. Лекции. Т. 4. С. 175-236; Batiffol P. Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople // *Idem.* Études de liturgie et d'archéologie chrétienne. P., 1919. P. 154-179; *idem.* Nestorius et St. Cyrille d'Alexandrie // *Idem.* Études d' histoire et de théologie positive. P., 1920. Sér. 2: L' eucharistie, la présence réelle et la transubstantiation. P. 454-480; *idem.* Un episode du concile d' Ephèse (juillet 431) d'après les actes coptes de Bouriant // Mélanges offerts à G. Schlümberger. P., 1924. Vol. 1. P. 28-39; Eberle A. Die Mariologie des hl. Cyrill von Alexandrien. Freiburg i. Br., 1921; Abel F. M. La géographie sacrée chez S. Cyrille d'Alexandrie // RB. 1922. T. 32. P. 407-427; *idem.* Parallelisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie // Vivre et Penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. 1-re série. P., 1941. P. 94-119, 212-230; *idem.* S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine // Kyrilliana. 1947. P. 203-

230; *Bardenhewer*. Geschichte. Bd. 4. S. 23-74; *Hebensperger J. N.* Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien: Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. Augsburg, 1927; *Флоровский*. Вост. отцы V-VIII. C. 43-73; *Alès A., d'*. Le Dogme d'Éphèse. P., 1931; *idem*. St. Cyrille d'Alexandrie et les sept à Sainte-Marie d'Éphèse // RechSR. 1932. T. 22. P. 62-70; *Galtier P.* Le Centenaire d'Éphèse: Les «Actes» du Concile; Rome et le Concile // Ibid. 1931. T. 21. P. 169-199, 269-298; *idem*. Les anathématismes de St. Cyrille et le Concile de Chalcédoine // Ibid. 1933. T. 23. P. 45-57; *idem*. St. Cyrille d'Alexandrie et St. Léon le Grand à Chalcédoine // Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 345-387; *idem*. L'unio secundum hypostasim chez St. Cyrille // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 351-398; *idem*. Le Saint Esprit dans l'incarnation du Verbe d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Problemi scelti di teologia contemporanea: Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Intern. per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 13-17 ottobre 1953. R., 1954. P. 383-392. (AnGreg; 68); *idem*. St. Cyrille et Apollinaire // Gregorianum. R., 1956. Vol. 37. P. 584-609; *Du Manoir H.* Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse // Ibid. 1931. Vol. 12. P. 104-

137; *idem.* L'Argumentation patristique dans la controverse nestorienne // RSR. 1935. T. 25. P. 441-461, 531-560; *idem.* Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie // Ibid. 1937. T. 27. P. 385-407, 549-596; *idem.* L'Église, corps du Christ, chez Cyrille d'Alexandrie // Gregorianum. 1938. Vol. 19. P. 573-603; 1939. Vol. 20. P. 83-100, 161-188, 481-506; *idem.* Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie. P., 1944; *idem.* Cyrille d'Alexandrie (saint) // DSAMDH. 1953. T. 2/2. Col. 2672-2683; *idem.* Les premiers versets du quatrième Évangile commentés par Cyrille d'Alexandrie // Studia mediaevalia et mariologica. R., 1971. P. 101-119; Θιλάρετος (*Βαφείδης*), μητρ. Ὁ ιερὸς Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ φιλόσοφος Ὑπατίᾳ // ΓΠ. 1931. T. 16. Σ. 87-92; *idem.* Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας καὶ οἱ ἀγῶνες αὐτοῦ κατὰ τοῦ Νεστορίου. Θεσσαλονίκη, 1932; Διαμαντόπουλος Ν. Ἡ Γ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ, ἐπ τῇ κατονταετηρίδι (431-1931). Ἀθῆναι, 1932; Χρυσόστομος (*Παπαδόπουλος*), ἀρχιεπ. Ὁ ἄγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀπολλιναρίου // Θεολογία. 1932. T. 10. Σ. 97-105; *idem.* Ὁ ἄγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος // Ibid. Σ. 333-354; *idem.* Ἡ Γ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ἀθῆναι, 1932; *idem.* Ὁ ἄγ.

Κύριλλος Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1933; *Martin Ch.* Un discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension // RHE. 1936. Vol. 32. P. 345-350; *Richard M.* Notes sur l'évolution doctrine de Théodore // RSPHTh. 1936. T. 25. N 3. P. 459-481; *idem.* Proclus de Constantinople et le Théopaschisme // RHE. 1942. Vol. 38. P. 303-331; *idem.* La tradition des fragments de traité «Περ τῆς ἐνανθρωπήσεως» de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 55-75; *idem.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'Incarnation // MSR. 1945. T. 2. P. 5-32, 243-270; *idem.* Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse // Mélanges dédiés à la mémoire de F. Grat. P., 1946. Vol. 1. P. 99-116; *idem.* Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie // Memorial L. Petit. P., 1948. P. 393-412; *idem.* Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 721-748; *idem.* Le pape St. Léon le Grand et les «Scholia de incarnatione Unigeniti» de St. Cyrille d'Alexandrie // RechSR. 1952. T. 40. P. 116-128; *idem.* Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 274-277; *Bardy G.* Atticus de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie: Les débuts du nestorianisme (428-

433): De l'acte d'union à la mort du Proclus (433-446) // *Fliche, Martin.* HE. 1937. T. 4. P. 149-210; *idem.* Cyrille d'Alexandrie // DHGE. 1956. T. 13. Col. 1169-1177; *Renaudin P.* La théologie de St. Cyrille d'Alexandrie d'après St. Thomas. Tongerloo, 1937; *Vaccari A.* La grecità di S. Cirillo d' Alessandria // Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi. Mil., 1937. P. 27-40; *Janssens L.* Notre filiation divine d'apres St. Cyrille d'Alexandrie // EThL. 1938. T. 15. P. 233-278; *Dries J., van den.* The Formula of St. Cyril of Alexandria «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγοῦ σεσαρκωμένη». R., 1939; *Dubarle A. M.* L'Ignorance du Christ dans St. Cyrille d'Alexandrie // EThL. 1939. T. 16. P. 111-120; *idem.* Les Conditions du salut avant la venu du Sauveur chez St. Cyrille d'Alexandrie // RSPPhTh. 1948. T. 32. N 3. P. 359-362; *Sellers R. V.* Two Ancient Christlogies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. L., 1940; *Roey A., van.* Deux fragments inédits des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à St. Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. 1942. Vol. 55. P. 87-92; *idem.* Le florilège nestorien de l'Adversus Nestorium de Cyrille d'Alexandrie et du traité contre Nestorius de Théodore d'Ancyre // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. B.,

1981. S. 573-578. (TU; 125); *Jouassard*
G. L'activité littéraire de St. Cyrille d' Alexandrie
jusqu' à 428: Essai de chronologie et de synthèse
// Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945. P. 159-
174; *idem.* Marie, à travers la Patristique:
Maternité divine, virginité, sainteté // Maria:
Études sur la Sainte Vierge / Ed. H. Du Manoir.
P., 1949. T. 1. P. 69-157; *idem.* Une intuition
fondamentale de St. Cyrille d'Alexandrie en
christologie dans les premières années de son
épiscopat // REB. 1953. T. 11. P. 175-
186; *idem.* Un problème d' anthropologie et de
christologie chez St. Cyrille d'Alexandrie //
RechSR. 1955. T. 43. P. 361-378; *idem.* St. Cyrille
d'Alexandrie et le schème de l'incarnation Verbe-
chair // Ibid. 1956. T. 44. P. 234-
242; *idem.* «Impassibilité» du Logos et
«Impassibilité» de l'âme humaine chez St. Cyrille
d'Alexandrie // Ibid. 1957. T. 45. P. 209-
224; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie aux prises avec
la communication des idiomes avant 428 dans les
ouvrages antiariens // StPatr. 1962. Vol. 6. P.
112-121; *idem.* La date des écrits antiariens de St.
Cyrille d'Alexandrie // RBen. 1977. Vol. 87. P.
172-178; Kyrilliana: Études variées à l'occasion
du XVe centenaire de St. Cyrille d'Alexandrie
(444-1944). Le Caire, 1947; *Monsegú B., de.* La
teología del Espíritu Santo según S. Cirilo de

Alejandria // Revista Española de Teología.
Madrid, 1947. Vol. 7. P. 161-220; *Munier H.* Le
lieu de la naissance de St. Cyrille d' Alexandrie //
Kyrilliana. 1947. P. 197-201; *Sagüés J.* El
Espíritu Santo en la sanctificación del hombre
según la doctrina S. Cirilo de Alejandria //
Estudios Ecclesiásticos. Madrid, 1947. Vol. 21. P.
35-83; *Devreesse R.* Essai sur Théodore de
Mopsueste. Vat., 1948. P. 153-161, 233-238. (ST;
141); *Mercati G.* Osservazioni a Proemi del Salterio
di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino
e altri, con frammenti inediti. R., 1948. (ST;
142); *Charlier N.* Le «Thesaurus de Trinitate» de
St. Cyrille d'Alexandrie: Questions de critique
littéraire // RHE. 1950. Vol. 45. P. 25-81; *idem.*
La doctrine sur le Saint-Esprit dans le
«Thesaurus» de St. Cyrille d'Alexandrie // StPatr.
1957. Vol. 2. P. 187-193; *Haring N. M.* The
Character and Range of Influence of St. Cyril of
Alexandria on Latin Theology (430-1260) //
Mediaeval Studies. Toronto, 1950. Vol. 12. P. 1-
19; *Bonsirven J.* Pour une intelligence plus
profonde de saint Jean // RechSR. 1951. T. 39. P.
176-196; *Camelot P.-Th.* De Nestorius à Eutychés:
L'opposition des deux Christologies // Das Konzil
von Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 213-242; *idem.*
Éphèse et Chalcédoine. P., 1962; *Chadwick H.*
Eucharist and Christology in the Nestorian

Controversy // JThSt. N. S. 1951. Vol. 2. N 2. P. 145-164; *Giudici G.* La dottrina della grazia nel Commento alla lettera ai Romani di S. Cirillo d'Alessandria: Diss. R., 1951; *Grillmeier A.* Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. 1951. S. 5-202; *idem.* Das Scandalum Oecumenicum des Nestorius in Kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht // Scholastik. Freiburg i. Br., 1961. Bd. 36. S. 321-356; *idem.* Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). P. 414-487; Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1; *Liébaert J.* La doctrine christologique de St. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et la culture antique // MSR. 1955. T. 12. P. 5-26; *idem.* Éphèse (Concile d') // DHGE. 1963. T. 15. Col. 561-574; *idem.* L'Incarnation. P., 1966. Vol. 1: Des origines au Concile de Chalcédoine. P. 185-207; *idem.* L'évolution de la christologie de St. Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne: La lettre paschale XVII et la lettre aux Moines (428-429) // MSR. 1970. T. 27. P. 27-48; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et l'unique

prosôpon du Christ aux origines de la controverse nestorienne // Ibid. 1977. T. 34. P. 49-62; *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament. R., 1952; *idem.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the NT According to Cyril of Alexandria // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 354-371; *Diepen H. M.* Les douze Anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519 // Revue Thomiste. P., 1955. T. 55. P. 300-338; *idem.* La christologie de St. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne: Un trait de la physionomie spirituelle d'un grand archevêque // Euntes docete. R., 1956. Vol. 9. P. 20-63; *idem.* Aux origines de l'anthropologie de St. Cyrille d'Alexandrie. Bruges, 1957; *idem.* Stratégèmes contre la théologie de l'Emmanuel: À propos d'une nouvelle comparaison entre St. Cyrille et Appolinaire // Divinitas. Vat., 1957. Vol. 1. P. 444-478; *idem.* Douze dialogues de christologie ancienne. R., 1960; *Fraigneau-Julien B.* L'efficacité de l'humanité du Christ selon St. Cyrille d'Alexandrie // Revue Thomiste. 1955. T. 55. P. 615-628; *idem.* L'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme selon St. Cyrille d'Alexandrie // RechSR. 1956. T. 30. N 2. P. 135-156; *idem.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à St. Cyrille d'Alexandrie // Ibid. 1961. T. 49. P. 188-211, 386-405; *Hespel R.* Le florilège cyrillien

réfuté par Sévère d'Antioche: Étude et édition critique. Louvain, 1955; Θεοδώρου Ἀ. Ἡ
 Χριστολογικὴ Ὀρολογία κα Διδασκαλία Κυρίλλου
 τοῦ Αλεξανδρείας κα Θεοδωρήτου Κύρου. Ἀθῆναι,
 1955; *idem.* Ἡ περ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἅγιου
 Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Αλεξανδρείας
 κα τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου // Θεολογία. 1973. T.
 44. Σ. 561-582; 1974. T. 45. Σ. 80-101, 275-308,
 478-510; *Langevin G.* Le Thème de
 l'incorruptibilité dans le commentaire de St.
 Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon St. Jean
 // Sciences ecclésiastiques. Montreal, 1956. T. 8.
 P. 295-316; *Lavaud B., Diepen H.* St. Cyrille
 d'Alexandrie: Court Traité contre ceux qui ne
 veulent pas reconnaître Marie Mère de Dieu //
 Revue Thomiste. 1956. T. 56. P. 688-712; *Sullivan
 F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia.
 R., 1956. P. 34-54; *Scanzillo C.* Intorno al dialogo
 «Quod Christus sit unus» di Cirillo di Alessandria
 // *Divus Thomas.* Bologna, 1956. Vol. 59. P. 218-
 229; *idem.* La prima lettera e gli «Scholia de
 Incarnatione Unigeniti» di S. Cirillo di Alessandria
 // *Asprenas.* Napoli, 1959. Vol. 6. P. 257-
 287; *idem.* Lineamenti dell' argomentazione
 teologica di S. Cirillo di Alessandria nei trattati
 alla corte imperiale // *Ibid.* 1966. Vol. 13. P. 275-
 294; *idem, ed.* S. Cirillo d'Alessandria: Trattato
 contro quelli che non vogliono riconoscere la

Santa Vergine Madre di Dio. Sorrento,
1975; *Burghardt W.* The Image of God in Man
According to Cyril of Alexandria. Wash.,
1957; *Leahy L.* L'habitation d'après St. Cyrille
d'Alexandrie // Sciences ecclésiastiques. 1959. T.
11. P. 201-212; *Molari C.* La cristologia di S.
Cirillo e l'antropologia neoplatonica // Euntes
docete. 1959. Vol. 12. P. 223-229; *Dupré la Tour*
A. La «Doxa» du Christ dans les œuvres
exégétiques de Cyrille d'Alexandrie // RechSR.
1960. T. 48. P. 521-543; 1961. T. 49. P. 68-
94; *Quasten.* Patrology. Vol. 3. P. 116-142; *Wiles*
M. F. The Christological Exegesis of Theodore and
Cyril // *Idem.* The Spiritual Gospel: The
Interpretation of the Fourth Gospel in the Early
Church. Camb., 1960. P. 129-147; *Burguière P.*
Cyrilliana I et II: Observations sur deux
manuscripts parisiens du Lexique de Cyrille //
REA. 1961. Vol. 63. P. 345-351; 1961. Vol. 64. P.
95-108; *idem.* Cyrilliana III: Remarques sur la
composition du Lexique de Cyrille // REA. 1970.
Vol. 72. P. 364-384; *Cagliari F., da.* Cristo
glorificato datore di Spirito Santo: Nel pensiero di
S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino: Diss. R.,
1961; *Meyendorff J.* 'Εφ' ω (Rom. 5, 12) chez
Cyrille d'Alexandrie et Théodore // StPatr. 1961.
Vol. 4. P. 157-161; *Armendariz L. M.* El Nuevo
Moises: Dinamica cristocentrica en la Tipología de

Cirilo Alejandrino. Madrid, 1962; *Bermejo A. M.*
 The Indwelling of the Holy Spirit According to St.
 Cyril of Alexandria. Oña, 1963; *Blanchette O. St.*
 Cyril of Alexandria's Idea of Redemption //
Sciences ecclésiastiques. 1964. T. 16. P. 455-
 480; *Durand G.-M., de, ed.* Cyrille d'Alexandrie:
Deux dialogues christologique. P., 1964. (SC;
 97); *idem*. Cyrille d'Alexandrie: *Dialogues sur la*
Trinité. P., 1976. T. 1. (SC; 231); *idem*. Un
prologue inédit au «De adoratione» de Cyrille
d'Alexandrie? // *StPatr.* 1989. Vol. 20. P. 3-
 7; *idem*. *Les trois fêtes* // *Recherches et tradition:*
Mélanges patristiques offerts à H. Crouzel / Ed. A.
Dupleix. P., 1992. P. 103-117; *Grant R. M. Greek*
Literature in the Treatise «De Trinitate» and Cyril's
«Contra Julianum» // *JThSt.* 1964. Vol. 15. P.
 265-279; *Nacke E. Das Zeugnis der Väter in der*
theologischen Beweisführung Cyrills von
Alexandrien nach seinen Briefen und
antinestorianischen Schriften. Münster,
 1964; *Romanides J. S. St. Cyril's «One Physis or*
Hypostasis of God the Logos Incarnate» and
Chalcedon // *GOTR.* 1964/1965. Vol. 10. N 2. P.
 82-107; *Samuel V. C. One Incarnate Nature of*
God the Word // *Ibid.* P. 37-53; *Rosini R. Il*
Primogenito in S. Cirillo di Alessandria // *Studia*
Patavina. 1965. T. 12. P. 32-64; *Šagi-Bunié Th.*
J. Deus perfectus et homo perfectus: Á Concilio

Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451). R.; Freiburg, 1965; *Sauer J.* Die Exegese des Cyril von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes Evangelium: Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius: Diss. Freiburg i. Br., 1965; *Wilken R. L.* Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typologie in Cyril of Alexandria // Church History. Chicago etc., 1966. Vol. 35. N 2. P. 139-156; *idem.* Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria Exegesis and Theology. New Haven; L., 1971; *idem.* St. Cyril of Alexandria: The Mystery of Christ in the Bible // Pro Ecclesia. Northfield, 1995. Vol. 4. P. 454-478; *idem.* In Dominico Eloquio: Learning the Lord Style of Language, Cyril of Alexandria on Messianic Prophecy in Isaiah // Communio. Spokane (Wash.), 1997. Vol. 24. N 4. P. 846-866; *idem.* St. Cyril of Alexandria: Biblical Expositor // Coptic Church Review. Lebanon, 1998. Vol. 19. P. 30-41; *idem.* Cyril of Alexandria's «Contra Julianum» // Limits of Ancient Christianity / Ed. W. E. Klingshirn, M. Vessey. Ann Arbor, 1999. P. 42-55; *idem.* Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament // The Theology of St. Cyril of Alexandria. L.; N. Y., 2003. P. 1-21; *idem.* Cyril of Alexandria, Biblical Exegete // Handbook of Patristic Exegesis: The

Bible in Ancient Christianity / Ed. Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2004. Vol. 2. P. 840-869; Dratsellas C. Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers: With Special Reference to St. Cyril of Alexandria // Θεολογία. 1967. T. 38. Σ. 579-608; 1968. T. 39. Σ. 192-230, 394-424, 621-643; *idem*. The Problem of Pre-Existence of Souls in St. Cyril of Alexandria. Athens, 1968; *idem*. Man in His Original State and in the State of Sin According to St. Cyril of Alexandria // Θεολογία. 1970. T. 41. Σ. 441-455; 1971. T. 42. Σ. 519-547; *idem*. Questions on the Christology of St. Cyril of Alexandria // Abba Salama. Addis Ababa, 1975. Vol. 6. P. 203-232; Iturbe F. J. C. La cadena árabe del Evangelio de San Mateo. Vat., 1969-1970. 2 vol. (ST; 254-255); Παπαπέτρου Κ. Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Ἀθῆναι, 1969; Назаренко Т., свящ. Св. Кирилл Александрийский и его богословские воззрения: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1971. [Маш.]; Young F. M. A Reconsideration of Alexandrian Christology // JEclH. 1971. Vol. 22. N 2. P. 103-114; *idem*. Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria // The Theology of St. Cyril of Alexandria. 2003. P. 55-74; Aubineau M. Deux

homélies de Cyrille d'Alexandrie «de Hypapante» (BHG 1958w et 1963)? // AnBoll. 1972. Vol. 90. P. 100; *idem.* Les «Catena in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // BZ. 1987. Bd. 80. N 1. S. 29-47; *Manzone A.* La dottrina dello Spirito Santo nell' In Johannem di S. Cirillo d'Alessandria: Diss. R., 1972; *Vööbus Á.* Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyril of Alexandria: The Emergence of New Manuscript Sources for the Syriac Version. Stockholm, 1973; *Évieux P.* André de Samosate: Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne // REB. 1974. T. 32. P. 253-300; *idem.* Introd. // *Cyrille d'Alexandrie.* Contre Julien. P., 1985. T. 1. P. 9-77. (SC; 322); *idem.* Introd. // *Cyrille d'Alexandrie.* Lettres festales. P., 1991. P. 9-72. (SC; 372); *idem.* De Julien à Cyrille: Du «Contre les Galiléens» au «Contre Julien» // *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque / Ed. B. Pouderon, J. Doré.* P., 1998. P. 355-368; *Lynch J. J.* Πρόσωπον and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the Writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium: Diss. N.Y., 1974; *idem.* Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology // ThSt. 1975. Vol. 36. N 3. P. 455-471; *Sauget J. M.* Nouvelles homélies du «Commentaire sur

l'Evangelie de S. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // *Symposium Syriacum* I, 1972. R., 1974. Vol. 197. P. 439-456. (OCA; 197); *Norris R. A. Christological Models in Cyril of Alexandria* // *StPatr.* 1975. Vol. 13. P. 255-268; *Parvis P. M. The Commentary on Hebrews and the «Contra Theodorum» of Cyril of Alexandria* // *JThSt.* 1975. Vol. 26. N 2. P. 415-419; *Santer M. The Authorship and Occasion of Cyril of Alexandria's Sermon on the Virgin (Hom. div. IV)* // *StPatr.* 1975. Vol. 12. P. 144-150; *Simonetti M. Note sul commento di Cirillo di Alessandria ai Profeti minori* // *VetChr.* 1977. T. 14. P. 301-330; *idem. Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria* // *Augustinianum.* 1981. T. 22. P. 493-511; *idem. Cirillo di Alessandria* // *Dizionario patristico e di antichità Cristiane / Ed. A. De Berardino.* R., 1983. Vol. 1. Col. 691-696; *Ferraro G. Temporalità, escatologia e cristologia nel commento di Cirillo Alessandrino al quarto vangelo* // *Nicolaus.* Bari, 1978. Vol. 6. P. 47-86; *idem. Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria.* R., 1995; *Gebremedhin E. Life-giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria.* Uppsala; Stockholm, 1978; *Malley W. J. Hellenism and Christianity: The Conflict*

between Hellenic and Christian Wisdom in the «Contra Galilaeos» of Julian the Apostate and the «Contra Julianum» of St. Cyril of Alexandria. R., 1978; *Halleux A., de. Cyrille, Théodoret et le «Filioque» // RHE.* 1979. Vol. 74. P. 597-625; *idem.* Cyril von Alexandrien // Klassiker der Theologie / Hrsg. H. Fries, G. Kretschmar. Münch., 1981. Bd. 1. S. 130-149; *idem.* Les douze chapitres cyrilliens au Concile d'Éphèse (430-433) // RThL. 1992. T. 23. P. 425-458; *idem.* La première session du Concile d'Éphèse // EThL. 1993. T. 69. P. 48-87; *idem.* Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie // Logos: FS f. L. Abramowski z. 8 Juli 1993 / Hrsg. H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Markschie. B., 1993. S. 411-428; *idem.* A propos d'une lecture cyrillienne de la définition de Chalcédoine // RThL. 1994. T. 25. P. 445-471; *Hardy E. R.* The Patriarch Cyril and the Coptic Monks // Coptic Studies: Presented to M. B. Ghali / Ed. L. MacCoull. Cairo, 1979. P. 6-10; *idem.* Cyrillus von Alexandrien // TRE. 1981. Bd. 8. S. 254-260; *idem.* The Further Education of Cyril of Alexandria (412-444): Questions and Problems // StPatr. 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 116-122; *Houdek F. J.* Contemplation in the Life and Works of St. Cyril of Alexandria: Diss. Los Angeles, 1979; *Margerie B., de.* L'exégèse christologique de

St. Cyrille d'Alexandrie // NRT. 1980. T. 102. N 3.
P. 400-425; *idem*. Introduction à l'histoire de
l'exégèse. P., 1980. Vol. 1. P. 270-303; *Imhof P.*,
Lorenz B. Maria Theotokos bei Cyrill von
Alexandrien: Zur Theotokos-Tradition und ihrer
Relevanz. Münch., 1981; *Datema C.* Classical
Quotation in the Works of Cyril of Alexandria //
StPatr. 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 422-425; *Rondeau
M.-J.* Les Commentaires patristiques du Psautier:
IIIe-Ve siècles. R., 1982. Vol. 1: Les travaux des
Pères grecs et latins sur le Psautier. P. 131-134.
(OCA; 219); *Leone L.*, ed. Cirillo d'Alessandria:
Perché Cristo è uno. R., 1983; *Wickham L. R.*,
ed. Cyril of Alexandria: Select Letters. Oxf.,
1983; *Rossi M. A.* Ancora sul «Commento ai
Salmi» di Cirillo: A proposito di un recente lavoro
sui commentari patristici al salterio // Annali di
storia dell'esegesi. Bologna, 1984. T. 1. P. 45-
51; *Siddals R. M.* Oneness and Difference in the
Christology of Cyril of Alexandria // StPatr. 1985.
Vol. 18. Pt. 1. P. 207-211; *eadem*. Logic and
Christology in Cyril of Alexandria // JThSt. 1987.
Vol. 38. N 2. P. 341-367; *Alexandrina: Hellénisme,
judaïsme et christianisme à Alexandrie.* P.,
1987; *Hill R. C.* Introd. // *Cyril of Alexandria,
st. Commentary on the Twelve Prophets.* Wash.,
1987. Vol. 1 P. 3-22. (The Fathers of the Church:
A New Transl.; 115); *Rougé J.* Les débuts de

l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le «Code Théodosien» // Alexandrina. P., 1987. P. 339-349; *idem.* La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1990. T. 11. N 3. P. 485-504; *Fatica L.* I commentari a Giovanni di Theodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria: Confronto fra metodi esegetici et teologici. R., 1988; *Шабуров H. B.* Кирилл Александрийский и герметизм // Мероэ. М., 1989. Вып. 4. С. 220-227; *Berthold G.* Cyril of Alexandria and the «Filioque» // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 143-147; *Louth A.* The Use of the Term ἕδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // Ibid. P. 198-202; *Meunier B.* Cyrille d'Alexandrie au Concile de Florence // АНС. 1989. Vol. 21. P. 147-174; *idem.* L'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie: Diss. P., 1992; *idem.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite. P., 1997; *Koen L.* The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991; *Παναγόπουλος Ι.* Ἡ ρμενεία τῆς ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Ἀθῆναι, 1991. Т. А'. Σ. 377-425 (рус. пер.: *Панагопулос И.* Толкование Св. Писания у Отцов Церкви: Первые три века иalexандрийская экзегет.

традиция до пятого века. М., 2013. Т. 1. С. 484-554); *Παπαδόπουλος Α.* Ὁ Εμμανουὴλ, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἀπόστολος καὶ Ἀρχιερεὺς κατὰ τὸν ἄγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας // Πρακτικὰ τοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τιμὴν Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 475-487; *Правдолюбов М.*, свящ. Христология свт. Кирилла Александрийского по его гомилиям: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1992; *Abramowski L.* The Theology of Theodore of Mopsuestia // *Eadem.* Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Aldershot, 1992. P. 1-36 (var. pag.); *Cassel D. J.* Cyril of Alexandria and the Science of the Grammarians: A Study in the Setting, Purpose, and Emphasis of Cyril's Commentary on Isaiah: Diss. / University of Virginia, 1992; *idem.* Key Principles in Cyril of Alexandria's Exegesis // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 413-421; *idem.* Cyril of Alexandria as Educator // In Dominico Eloquio - In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of R. L. Wilken / Ed. P. Blowers e. a. Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 348-368; *Doherty J. J.* Scripture and Soteriology in the Christological System of St. Cyril of Alexandria: Diss. N. Y., 1992; *Kearsley R.* The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Cyril of Alexandria // Tyndale Bull. Camb., 1992. Vol. 43. N 2. P. 307-329; *O'Keefe J.*

J. Interpreting the Angel: Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus: Commentators on the Book of Malachi: Diss. Ann Arbor, 1993; *idem.* Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria // VChr. 1996. Vol. 50. N 2. P. 136-158; *idem.* Kenosis or Impassibility: Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus on the Problem of Divine Pathos // StPatr. 1997. Vol. 32. P. 358-365; *idem.* Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // ThSt. 1997. Vol. 58. P. 39-60; *idem.* Incorruption, Anti-Origenism and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 187-204; *idem.* Introd. // *St. Cyril of Alexandria. Festal Letters 1-12.* Wash., 2009. P. 3-32. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 118); *Σταμούλης Χ. Εἰσαγωγή // Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν.* Θεσσαλονίκη, 1993. S. 11-92; *Χρήστου Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία.* Θεσσαλονίκη, 1993. T. 4. Σ. 339-382; *idem.* Θεοτόκος καὶ ὁρθόδοξο Δόγμα: Σπουδὴ στὴ διδασκαλία τοῦ ἀγ. Κυρίλλο Ἀλεξανδρείας. Θεσσαλονίκη, 19962; *Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique.* P., 1994; *eadem.* Platon entre Moïse et Arius selon le «Contre Julien» de Cyrille d'Alexandrie // StPatr. 1997.

Vol. 32. P. 264-271; *eadem*. L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: Les modèles d'union trinitaire et christologique // RSR. 2000. T. 74. P. 147-172; *eadem*. Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie // REAug. 2000. T. 46. P. 61-82; *eadem*. Liberté et théodicée selon Cyrille d'Alexandrie // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 378-388; *eadem*. Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste du corps mortel et du corps ressuscité? // Origeniana Octava / Ed. L. Perrone. Louvain, 2003. Vol. 2. P. 843-859; *eadem*. The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 75-111; *eadem*. Dieu peut-il être envieux ou jaloux?: Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie // Culture classique et christianisme: Mélanges offerts à J. Bouffartigue / Ed. D. Auger E. Wolff. P., 2008. P. 13-25; McGuckin J. St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts. Leiden etc., 1994; *idem*. St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ. N.Y., 1995; *idem*. Moses and the «Mystery of Christ» in St. Cyril of Alexandria's Exegesis // Coptic Church Review. 2000. Vol. 21. N 1. P. 98-

114; *idem.* Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 205-236; *он же.* (Макгакин И., пром.). Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // Православное учение о церковных Таинствах: V Междунар. богословская конф. РПЦ. Москва, 13-16 нояб. 2007 г. М., 2009. Т. 2: Евхаристия: Богословие. Священство. С. 75-95; *Sciuto F. E. Contributo alla datazione degli «Scholia de incarnatione Unigeniti» di Cirillo d'Alessandria // Orpheus.* 1994. Vol. 45. P. 343-354; *Welch L. J. Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria: San Francisco,* 1994; *idem. Logos-Sarx?: Sarx and the Soul of Christ in the Early Thought of Cyril of Alexandria // SVTQ.* 1994. Vol. 38. N 3. P. 271-294; *Λιαλίου Δ. Ἐρμηνεία τῶν δογματικῶν κα συμβολικῶν κειμένων τῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας.* Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2: *Ἐρμηνεία τῆς Ἐκθέσεως τῶν Διαλλαγῶν, τῶν Β' κα Γ' Ἐπιστολῶν τοῦ ἀγ. Κυρίλλου πρὸς Νεστόριο κα συναφῶν ἱερῶν κανόνων τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου; Θεόφιλος (Γιαννόπουλος), ἡγούμ. Cyril of Alexandria's Doctrine of the Trinity // Νέα Σιών.* Ιεροσόλυμα, 1994. Т. 86. Σ. 191-226; *Pennacchio M. C. Quasi ursa raptis catulis: Os. 13. 8 nell'esegesi di Gerolamo e Cirillo di Alessandria // VetChr.* 1995. Т. 32. P. 143-161; *Rosa P. Gli occhi*

del corpo e gli occhi della mente: Cirillo Alessandrino: testi ermeneutici. Bologna, 1995; *Münch-Labacher G.* Naturhaften und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien: Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar. Bonn, 1996; *Weinandy Th. G.* The Soul - Body Analogy and the Incarnation: Cyril of Alexandria // Coptic Church Review. 1996. Vol. 17. P. 59-66; *idem.* Cyril and the Mystery of the Incarnation // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 23-54; *Hallman J. M.* The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople // JECS. 1997. Vol. 5. N 3. P. 369-391; *Kinzig W.* Zur Notwendigkeit einer Neuedition von Kyrill von Alexandrien «Contra Iulianum» // StPatr. 1997. Vol. 29. P. 484-494; *Bertrand D.* Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien // ThQ. 1998. Bd. 198. N 4. S. 311-326; *Fernández Lois A. H. A.* La cristología en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandria y Teodoro de Ciro. R., 1998; *Redies M.* Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // Klio: Beitr. z. alten Geschichte. 1998. Bd. 80. S. 195-208; *Davids A.* Cyril of Alexandria's First Episcopal Years // The Impact of Scripture in Early Christianity / Ed. J. den

Boeft, M. L. van Poll. Leiden, 1999. P. 187-201; Keating D. A. The Baptism of Jesus in Cyril of Alexandria: the Re-Creation of the Human Race // Pro Ecclesia. 1999. Vol. 8. P. 201-222; *idem.* The Twofold Manner of Divine Indwelling in Cyril of Alexandria: Redressing an Imbalance // StPatr. 2001. Vol. 37. P. 543-549; *idem.* Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 149-185; *idem.* The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria. Oxf., 2004; Moreschini C. I sapienti pagani nel «Contra Iulianum» di Cirillo di Alessandria // Cassiodorus. 1999. Vol. 5. P. 11-33; *он же* (Морескини К.). Кирилл Александрийский // *Он же.* История патристической философии. М., 2011. С. 751-791; Wessel S. Nestorius, Mary and Controversy in Cyril of Alexandria's Homily IV (CPG 5248) // AHC. 1999. Vol. 31. P. 1-49; *eadem.* Socrates' Narrative of Cyril of Alexandria's Episcopal Election // JThSt. 2001. Vol. 52. P. 98-104; *eadem.* Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic. Oxf., 2004; Ἀρτέμη Ε. Α. Τὸ μυστήριο ἐνανθρωπήσεως στοὺς δύο διαλόγους: «Περ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς» κα «Οτι εἰς ὁ Χριστός» τοῦ ἀγ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Αθῆναι, 1999; Πρακτικὰ τοῦ ΙΘ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὰ θέμα «Ο Ἀγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας».

Θεσσαλονίκη, 1999; Сидоров А. И. Святитель Кирилл Александрийский: Его жизнь, церковное служение и творения // Кирилл Александрийский, свт. Творения. 2000. Кн. 1. С. 3-122; McKinion S. Words, Imagery and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. Leiden etc., 2000; Russell N. Cyril of Alexandria. L.; N. Y., 2000; idem. Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the Desert? // Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition: Papers of the 8th Intern. Origen Congr. (Pisa, 2001) / Ed. L. Perrone. Louvain, 2003. Vol. 2. P. 939-946; idem. «Apostolic Man» and «Luminary of the Church»: The Enduring Influence of Cyril of Alexandria // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 237-257; idem. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxf., 2006. P. 189-204; Λιάκουρας Κ. Κυρίλλου 'Αλεξανδρείας «Κατὰ τῶν Νεοτορίου δυσφῆμιῶν»: Ἡ Χριστολογικὴ διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου 'Αλεξανδρείας σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ Νεοτοριανικὴ κακοδοξία. Ἀθῆναι, 2001; Давыденков О., свящ. Учение Севира Антиохийского о «единой сложной природе» и христология свт. Кирилла Александрийского: Уточнение значения формулы ἐν θεωρίᾳ у свт.

Кирилла Александрийского // Он же. «Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти». М., 2002. С. 73-90; он же. Некоторые аспекты христологического учения свт. Кирилла Александрийского // Он же. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 257-280; *Deligiannis E.* The Teaching of St. Cyril of Alexandria on the Resurrection of Jesus Christ According to His Addresses to the Princesses // *Θελογία*. 2002. Т. 73. Σ. 305-318; Желтов М. С. Древние Александрийские анафоры // БТ. 2003. Вып. 38. С. 269-320; *Constas N.*, ed. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5: Texts and Translations. Leiden; Boston, 2003; *Daley B. D.* The Fulness of the Saving God: Cyril of Alexandria on the Holy Spirit // The Theology of St. Cyril. 2003. P. 113-148; *Draga G. B.*, protopresb. St. Cyril of Alexandria's Teaching on the Priesthood. Rollinsford, New Hampshire, 2003; *Fairbairn D.* Grace and Christology in the Early Church. Oxf., 2003; The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation / Ed. T. Weinandy, D. A. Keating. L.; N.Y., 2003; *Παπαδόπουλος Σ.* Ὁ ἄγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: Βίος, θεολογία, χριστολογία, ριμενευτική. Ἀθῆναι, 2004; *idem.* Πατρολογία. Ἀθῆναι, 2010. Т. 3; *Schurig S.* Die Theologie des

Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Tüb., 2005. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 29); Киреева М. В. Ориген и свт. Кирилл Александрийский: Толкования на Евангелие от Иоанна: Экзегет. методы. СПб., 2006; Саврей В. Я. Философия и богословие в трудах свт. Кирилла Александрийского // Он же. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 690-712; Farag L. St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete: His Commentary on the Gospel of John. Piscataway (N. J.), 2007; Hill R. C. Introd. // Cyril of Alexandria, st. Commentary on the Twelve Prophets. Wash., 2007. Vol. 1. P. 3-22. (The Farthers of Chutch: A New Transl.; 15); Матюшкина М. Л. Житие свт. Кирилла Александрийского по данным вост. историографии // Литературные традиции христианского Египта. М., 2008. С. 45-75; King G. The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique. Louvain, 2008. (CSCO; 626); Беневич Г. И. Несторий. Св. Кирилл Александрийский. Св. Прокл, архиеп. Константинопольский // Антология восточно-христ. богословской мысли. М., 2009. Т. 1. С. 531-543, 551-561, 582-593; Beeley Chr. A. Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in

Patristic Christology // JECS. 2009. Vol. 17. № 3.
P. 381-419; Blackburn B. L. The Mystery of the
Synagogue: Cyril of Alexandria on the Law of
Moses: Diss. Notre Dame, 2009; Loon H., van. The
Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria.
Leiden; Boston, 2009; Ткачев Е. Блж. Августин
Иппонский: Два новооткрытых письма на
Восток // БВ. 2010. № 11/12. С. 46-68. Феодор
(Юлаев), иером. Защита свт. Кириллом
Александрийским выражения «одна природа
Бога Слова воплощенная» с точки зрения
правосл. полемистов V-VIII вв. // БВ. 2010. №
10. С. 235-292; Kelly Th. Somatic Union with
Christ According to the Eucharistic Doctrine of
Cyril of Alexandria // Idem. Christ and the
Church: Duo in Carne Uno: A Study of the Union
of Christ and the Members of His Mystical Body
from the Vantage Point of its Bodiliness: Diss.
Fribourg, 2010. P. 65-111; Новиков В.
Ветхозаветная экзегеза свт. Кирилла
Александрийского как источник его
христологии // ТКДА. 2012. № 16. С. 131-
154; он же. Христология ранних творений свт.
Кирилла Александрийского: Канд. дис. /
ПСТГУ. М., 2012.

Иером. Феодор (Юлаев)

Почитание

Сохранилось 3 анонимных Жития К. (BHG, N 2096-2097). Ф. Алькен предполагает, что еще одно, возможно, древнее, Житие цитируется в сочинениях по истории Церкви у Созомена (V в.) и Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.) (BHG, N 2099h). К. посвящено 2 похвальных Слова (BHG, N 2098 и N 2099, автор последнего - Иоанн Зонара († между 1162 и 1166)). Основным днем памяти святителя является 18 янв. (совм. со свт. Афанасием I Великим), помимо этого в визант. синаксарях его память отдельно указывается также под 7, 9, 27 и 28 июня (SynCP . Р. 399, 442, 592, 725, 736, 740, 773, 777, 794). Сказание в Минологии Василия II помещено под 27 июня (PG. 117. Col. 512). В Греции частицы мощей свт. К. находятся на о-ве Патмос в мон-ре св. ап. Иоанна Богослова (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S.165*), а также в мон-ре Мегаспилео на Пелопоннессе. По свидетельству еп. Порфирия (Успенского), в сер. XIX в. частица мощей К. находилась в мощевике новопостроенной ц. свт. Николая при правосл. Александрийской Патриархии в Каире (Порфирий (Успенский), архим. Путешествие по Египту и в монастыри святого Антония

Великого и преподобного Павла Фивейского в 1850 г. СПб., 1856. С. 76).



Святители Афанасий и Кирилл Александрийские. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. Fol. 329)

В Коптской и Эфиопской Церквях память К. отмечается в 3-й день месяца абиба/хамле (27 июня); под этим числом в копто-араб. Синаксаре (XIII-XIV вв.) и его эфиоп. версии помещено краткое сказание о К. (SynAlex. Vol. 5. P. 617-618; SynAlex (Forget). Vol. 2. P. 202; Le Synaxaire éthiopien. P., 1911. Pt. 2: Le mois de Hamlê / Éd. I. Guidi. P. 223-225. (PO; Т. 7. Fasc. 3)). В средневек. сиро-яковитских Минологиях память К. встречается под 30 июля (с патриархом Тимофеем Александрийским), 24 нояб. (со свт. Афанасием Александрийским, с «тремя Григориями» и со свт. Иоанном Златоустом), 18 янв. (со свт. Афанасием), 9, 27 и 30 июня (со свт. Григорием Чудотворцем и с «другими православными епископами») (Un

Martyrologe et douze Ménologes syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 33, 42-44, 48, 70, 80, 105, 111, 118. (PO; Т. 10. Fasc. 1)). Известна также краткая агиографическая заметка о К. на сир. языке из рукописи Vat. syr. 155 (ВНО, N 237). В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла совместное сказание о свт. Афанасии Александрийском и К. помещено под 11-м числом месяца араца (18 янв.), к-рое названо днем кончины обоих (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1926. Vol. 6: Mois de Aratz. P. 55-57. (PO; Т. 19. Fasc. 1)).

Литургическое поминование К. в Армянской Церкви совершается обычно во 2-ю субботу после 8-дневного празднования Богоявления (вместе со свт. Афанасием Александрийским; в случае раннего начала Великого поста память переносится на лето) и в 6-ю субботу после Крестовоздвижения (в Соборе 12 отцов Церкви).

О почитании К. свидетельствуют переводы его сочинений. Извлечения из творений К. бытовали в араб. переводах в составе флорилегиев (напр., копто-араб. сборник XI в. «Исповедание отцов»: *Graf G. Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. B. Das Bekenntnis der Väter // OCP. 1937. Vol. 3. N 3/4. P. 345-402*)

либо в качестве самостоятельных сборников (напр., собрание «Книга сокровищ» в 8 главах - РНБ. Вост. З, 1205 г.; см.: Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg / [Éd. B. Dorn]. St.-Pb., 1852. Lpz., 1978г. Р. 2-3). Имеются краткие перечни средневек. переводов сочинений К. на копт. язык (Vat. arab. 126. Fol. 238; см.: Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. R., 1831. Т. 4. Р. 249-250) и на араб. язык - в каталоге арабо-христ. лит-ры, содержащемся в 7-й гл. соч. «Светильник во тьме» копт. писателя Абуль-Бараката († 1324) (Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache Abu'l-Baraka-t / Hrsg., Übers. W. Riedel // NGWG. 1902. Н. 5. С. 646, 665-666, 675, 702-703). Эфиоп. переводы творений К. сохранились в составе догматического сборника, носящего его имя («Кэрэллос»), в сб. «Вера отцов» (перевод араб. сб. «Исповедание отцов»; XVI в.?), в соч. «Книга Таинства» Георгия из Саглы (XIV-XV вв.) и др.

На груз. языке сохранилась метафрастическая (расширенная) версия Жития К., помещенная в сборниках под 9 июня. Она дошла в 2 переводах: сделанном в древности с греч. языка (НЦРГ. S 417, XII в. Л. 36 об.- 41; Кут. 3,

XVI в. Л. 84 об.- 90) и в позднем, выполненном с арм. версии Жития (НЦРГ. S 2766, XIX в. Л. 173 об.- 175 об.; Ахалцих. 3483, 1838 г. Л. 193-197). В Великом синаксаре, составленном прп. *Георгием Святогорцем* в XI в., память К. была помещена под 29 июня (НЦРГ. A 97, A 193, Н 2211, Hieros. patr. georg. 24-25, Sinait. iber. 4, Ath. Iver. georg. 30, XI в.). Также сохранилась служба К., переведенная на груз. язык прп. Георгием Святогорцем (НЦРГ. 2338, XI в. Л. 188). Она помещена под 18 янв., содержит канон с ирмосами 4-го гласа «Моря чермную пучину», 3 стихиры на «Господи, воззвах» и прокимен. Мн. груз. переводы сочинений К. с греч. языка были выполнены в XI-XII вв. прп. *Арсением Икалтойским* и включены им в сб. «Догматика» (см.: Арсен Икалтоели (XI-XII вв.) // Великая Кормчая книга (Сджулис-канони). Тбилиси, 1976. С. 531-534). В XVIII в. католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* и Филипп (Каитмазашвили) перевели с арм. языка акты III Вселенского (Эфесского) Собора, в т. ч. послания К. Также с арм. языка католикос-патриарх Антоний и Филипп перевели сочинение К. «Сокровище» (НЦРГ. Н 466. Л. 7-29 об., S 363. Л. 5-440, XVIII в.; Н 2174, 1759 г. Л. 9-212; S 157, 1811 г. Л. 13-357; Н 203, 1812

г. Л. 4-173; А 3, 1820 г. Л. 16-386; С 1182, XIX в.
Л. 13-224). Перевод содержит 35 глав и
снабжен предисловием католикоса-патриарха
Антония. В XI в. груз. переводчиком иером.
Феофилом был составлен сб. «Учение Кирилла
Александрийского» (Hieros. Patr. georg. 151, XI
в. Л. 67-81 об.). (См. подробнее о груз.
переводах в кн.: Габидзашвили. Переводные
памятники. 2004. Т. 1. С. 254, 255; 2009. Т. 3.
С. 108-109, 112, 167-169, 192, 235, 300, 393,
397-398, 415, 435, 443, 456; 2009. Т. 4. С. 243-
244; 2011. Т. 5. С. 393; 2012. Т. 6. С. 106-109,
188-189, 201, 206, 221-222, 225-228, 261, 267,
275, 291-292, 298.)

С. А. Моисеева, Н. Т.-М.

Гимнография

В древнем иерусалимском Лекционарии V-VIII
вв., сохранившемся в груз. переводе, память К.
отмечается 20 июня; назначается общее
последование «учителям» (*Tarchnischvili. Grand
Lectionnaire*. Т. 2. Р. 17).

Согласно Типикону Великой ц. IX-XI вв.
(*Mateos. Typicon*. Т. 1. Р. 200-203), 18 янв.
отмечается память К. и Афанасия I Великого, а
27 июня - только К. 18 янв. последование
святителей Афанасия и К. включает тропарь 4-
го гласа на утрене на Пс 50 и на входе на

литургии 'Ο Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бжес Оцъ нашихъ:), на литургии также поется прокимен из Пс 115, Апостол Евр 13. 7-16, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Евангелие Мф 5. 14-19, причастен Пс 32.1. Богослужебное последование в честь К. 27 июня подробно не описано (см.: Ibid. Р. 322).

В различных редакциях Студийского устава сохраняется общий день памяти святителей Афанасия и К. 18 янв.

Согласно Студийско-Алексиевскому Типиону 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 322), отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, в этот день память К. прославляется в общих для Афанасия и К.

отпустительном тропаре 4-го гласа каноне и специально посвященном К. кондаке 4-го гласа; служба имеет ряд праздничных особенностей: на вечерне поется прокимен, на утрене - «Бог Господь» и светилен «Небо звездами...»; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц. В рукописной слав.

Минее ГИМ. Син. № 163, XII в. (см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 46-47) служба 18 янв. в целом та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, за

исключением дополнительного кондака К.
(дописан более поздним почерком) 6-го

гласа **Безднъ намъ оченій:** с икосом - эти песнопения известны также по др. источникам XII в.
(см.: Амфилохий. Кондакарий. С. 218).

В нек-рых древних памятниках сокращаются и даже вовсе исключаются песнопения К. из службы 18 янв. Напр., Минея РГАДА. Ф. 381. № 101 не содержит общего канона Афанасию и К.; в праздничной Скопской Минее 2-й пол. XIII в. (НБКМ. № 522) 18 янв. указана только память Афанасия, последование включает общий канон Афанасия и К., однако тропари в честь К. из него исключены, также отсутствуют другие песнопения К.

В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в.
(Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 394) 18 янв. совершается служба с теми же особенностями, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. К. посвящены 2 стихирь на **«Господи, воззвах»** и отдельный канон на утрене; для литургии указания в целом те же, что и в Типиконе Великой Ц.

Согласно афонской редакции Студийского устава, сохранившейся в груз. переводе, - Георгия Мтацминдели Типикону сер. XI в.

(Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С.

251-252) и Мессинскому Типикону 1131 г.

(Arranz. Typicon. P. 109-110), представляющему южноитал. редакцию Студийского устава, 18 янв. богослужебное последование святителей Афанасия и К. поется вместе с будничной службой Октоиха; святым назначается общий отпустительный тропарь 4-го гласа 'Ο Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν' (**Бж̄е О́цъ на́шихъ:**), К. посвящено меньшее песнопение, чем Афанасию; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой Ц.

В южноитал. Типиконах отмечается второй день памяти К. - 9 июня (Arranz. Typicon. P. 157; Douramani K. Il Typicon del monastero di S. Bartolomeo di Trigona. R., 2003. P. 180):

соединяются последования К., мучеников Ореста и Диомида и Октоиха; состав службы К. не описан. В греч. Минее на июнь, сохранившейся в рукописи Lesb. Leim. 11, XI-XII вв., 9 июня последование К. включает кондак с икосом, канон 4-го гласа, 2 седальна.

В различных редакциях Иерусалимского устава память К. отмечается 2 раза в год - 18 янв. и 9 июня. В рукописных и первопечатных греч. и слав. Типиконах служба 18 янв. излагается по уставу малого праздника. Соединяются последования Афанасия и К.,

каждое из к-рых включает в себя канон, цикл стихир-подобнов и седален. Как и в Студийском уставе, 18 янв. больше песнопений посвящается Афанасию. Указывается общий отпустительный тропарь 'Ο Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бῆμε Οὐρανού νάσιχται) и кондак святым 4-го гласа 'Ιεράρχαι μέγιστοι τῆς εὐσεβείας (Святейшие архиереи) . В отдельных списках (напр., Lesb. Leim. 134, XV в.) содержится кондак К. плачального 2-го (т. е. 6-го) гласа "Αβυσσον ἡμῖν δοῦμάτων (Бездны наименований). С XV-XVI вв. в рус. Типиконах (напр., ГИМ. Усп. № 5; РГБ. Троиц. № 243) 18 янв. отмечается знаком , кот-рым обозначаются малые праздники (т. н. «шестеричный» святой - см. ст. [Знаки праздников месяца слова](#)). В реформированном издании московского Типикона 1682 г. помещаются 2 отпустительных тропаря святым - 4-го гласа Бῆμε Οὐρανού νάσιχται и 3-го гласа Δέλις φερετόντες πρωτοτοπολιτείαν - и 2 кондака. Греч. Типикон протопсалта Константина, впервые изданный в 1838 г., назначает 18 янв. полиелейную службу, что отражает старинную греч. практику совершения 18 янв. более торжественной службы, чем предписывают другие Типиконы Иерусалимского устава;

дополнительные песнопения заимствуются из службы свт. Афанасию 2 мая.

В рукописных и печатных Минеях служба 18 янв. может излагаться в соответствии с указаниями Типиконов (т. е. по уставу малого праздника) или же иметь более высокий

уровень торжественности. Последование 18 янв. со входом, паремиями, стихирами на

литии на вечерне, с полиелеем и Евангельским чтением на утрене зафиксировано, напр., в

Минее XV в. Народного музея Охрида № 31;

чтения на вечерне включают 3 паремии

(совпадают с теми, к-рые традиционно помещаются в последовании свт. Иоанна

Златоуста 27 янв.); на литургии назначается

прокимен из Пс 149, Апостол Фил 3. 20 - 4. 3,

причастен Пс 111. 6; Евангелие и аллилуиарий

те же, что и в Типиконе Великой ц. В печатной греч. Минее 1551 г. 18 янв. помещено

универсальное последование в честь К. и

Афанасия, включающее праздничные стихиры

на стиховне вечерни и на хвалитех; для

храмового праздника в честь святителей

помещена стихира по Пс 50; одновременно с

этим упоминается пение стихир Октоиха на

стиховне утрени, что предполагает совершение

будничной, а не праздничной службы.

Недостающие песнопения для этого

последования были написаны Николаем Малаксом и посвящены обоим святым.

Греч. издания праздничной Минеи (Анфология) 18 янв. содержат набор песнопений, предполагающий совершение службы с полиелеем, впрочем эта торжественная служба предназначена прежде всего для прославления свт. Афанасия, в связи с чем часть песнопений К. опускается (в частности, стихиры на «Господи, воззвах», канон на утрене). В поздних печатных греч. Минеях XVIII - 1-й пол. XIX в. служба 18 янв. излагается по уставу малого праздника: последование в честь святителей Афанасия и К. соединяется с будничной службой Октоиха. Ближе к сер. XIX в. печатных греч. Минеях снова начинает помещаться праздничная полиелейная служба в честь святителей Афанасия и К. Набор песнопений отличается от др. вариантов праздничных последований, известных по более ранним источникам: традиционные стихиры-самогласны свт. Афанасия в этом последовании заменяются на вновь сочиненные, посвященные обоим святым; отпустительный тропарь 4-го гласа заменяется на иной, 3-го гласа "Ἐργοὶ λάμψαντες ὁρθοδοξίας" (Дѣлы возсѣѧвше православіѧ:). В римских изданиях греч.

Минеи 1896 г. 18 янв. помещается полиелейная служба, но с сохранением традиционных самогласнов свт. Афанасия.

Рус. рукописные и печатные Минеи на январь излагают службу 18 янв. по уставу малого праздника, в соответствии с указаниями Типиконов; в последование святителей Афанасия и К. входят праздничные элементы: отпустительный тропарь, кондак (или 2 кондака - Афанасию и обоим святителям), 3 стихиры-самогласна (начиная с издания Минеи 1693 г. - 4), светилен. В украинских изданиях праздничной Минеи (Львов, 1651; Киев, 1694) 18 янв. помещается бденная служба; последование включает как общие песнопения обоим святителям, так и особые песнопения отдельно каждому святителю: напр., К. посвящен особый цикл стихир-подобнов на малой вечерне.

Память К. 9 июня отмечается во всех редакциях Иерусалимского устава. В ранних рукописных редакциях - напр., Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв. (см.: Lossky. Typicon. P. 218), Sinait. gr. 1101, РГБ. Ф. 173/II. № 148, Типикон Никодима 1319 г. (см.: Миркович. Типикон. С. 109б.) - отмечается только отпустительный тропарь К. plagального 4-го (т. е. 8-го) гласа

’Ορθοδοξίας ὁδηγέ (Православія наставникъ), что предполагает совершение службы с пением «Бог Господь» на утрене; на литургии используются общие чтения и песнопения для «иерархов». Также может помещаться кондак К.

плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа "Αβισσον ἡμῖν

δούματων (Безднъ намъ мученикъ). В греч. изданиях

богослужебных книг, начиная с первопечатного

Типикона 1545 г., помещается кондак К. 4-го

гласа Τὰς τῶν αἵρεσεων πλοκάς (Ересей

сплетения...). Подробное описание службы 9

июня появляется в поздних рус. редакциях

Иерусалимского устава: кроме отпустительного

тропаря и кондака, упоминаются также 3

самогласные стихиры К., в уставе службы

предписывается пение стихир на «Господи,

воззвах» на 6, в некоторых рукописях (напр.,

РГБ. Троиц. № 244, МДА. ЦУ 79. Инв. №

186918) 9 июня отмечается знаком ; службу К.

на литургии рукописи этого типа указывают

займствовать из 18 янв.

В дониконовских печатных изданиях Типикона

память К. 9 июня знаком не отмечалась,

поскольку основной празднуемой памятью

этого дня стала память

прп. Кирилла Белозерского, при имени к-рого

ставится праздничный знак [¶] (или даже [⊕] - см.

ст. Знаки праздников месяца слова). В послениконовских изданиях Типикона (1682, 1695 гг. и всех последующих) при памяти К. 9 июня всегда ставится праздничный знак , устав службы соответствует малому празднику и имеет те же черты, что и в рукописных рус. Типиконах.

Последование К. в рукописных и печатных греч. Минеях включает только отпустительный тропарь, кондак, канон, цикл из 3 стихир-подобнов и седален. Почти в том же виде (без кондака) последование К. излагается в нек-рых ранних рус. Минеях - напр., РГБ. Троиц. № 566 и 567 (рубежа XV и XVI вв.) и первых печатных изданиях румынских Миней (напр., Рымник, 1780). В большинстве рус. рукописных и печатных Миней последование К. соответствует указаниям поздних рус. редакций Типикона и включает кондак, стихиры-самогласны и светилен. Последование К. с праздничными особенностями известно также в сербских (с XIV в.) и румынских (с XIX в.) Минеях.

В совр. греч. и рус. богослужебных книгах под 18 янв. содержится ряд общих песнопений святителям Афанасию и К.: отпустительный тропарь 4-го гласа 'Ο Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν' (Бжес

ॐ нашихъ:), иной тропарь 3-го гласа "Ἐργοις

λάμψαντες ὁρθοδοξίας (Δέλη возлюбившие православия:); в греч. Минее - кондак 4-го гласа Ἱεράρχαι

μέγιστοι τῆς εὐσεβείας (Сщениноначалники величайший благочестия: -

см.: Амфилохий. Кондакарий. С. 94) с икосом; поминование обоих святителей есть в начале

икоса свт. Афанасия Ἀφανάσια же ἡ κύριλλα;; светилен.

Текст нек-рых песнопений в честь свт.

Афанасия исправлялся так, чтобы в нем прославлялись оба святителя - это, в частности, касается стихирь-самогласна на стиховне

утрени Всю похвалу сщениныхъ афanasia и курilla. Собственно

К. в последовании 18 янв. посвящены

следующие песнопения: канон авторства

Иоанна Дамаскина 4-го гласа с акrostихом (без Богородичнов) Θεωριῶν Κύριλλος ἐνθέων λύρα (

Зубеній курілъ бжесвеныхъ цѣвицѧ), с ирмосом Θαλάσσης

τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Моря чернью пачинъ:), нач.:

Θεόθεν τὴν φωτοδότιν Κύριλλε, χάριν (☩ бга

светодателю благодать курілъ); цикл стихир-подобнов;

седален; светилен (в совр. рус. Минее

исполняется на «и ныне» и надписан как

«Богородичен» - Минея (МП). Январь. Ч. 2. С. 85).

Праздничное последование 18 янв. в совр. греч.
Минеях включает ряд дополнительных
песнопений, посвященных обоим святителям:
седальны, 2 цикла стихир-подобнов, несколько
стихир-самогласнов (см.: Μηναῖον. Ἱανουάριος.
Σ. 273-288).

Содержащееся в совр. богослужебных книгах 9
июня последование К. включает:
отпустительный тропарь plagального 4-го (т. е.
8-го) гласа Ὁρθοδοξίας ὁδιγέ (Православія наставниче),
иной тропарь 1-го гласа Τὸν φωστῆρα τοῦ κόσμου
(Светило мира...; см.: Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 58);
кондак plagального 2-го (т. е. 6-го) гласа
"Ἄβυσσον ἡμῖν δογμάτων" (Бездна наша мучений)
(без икоса в греч. Минее); канон тот же, что и
18 янв., но с др. богородичнами; цикл из 3
стихир-подобнов (из к-рых 2 совпадают с
циклом 18 янв.); седален; 3 самогласные
стихиры и светилен (только в рус.).

По рукописям известны песнопения К. (или в
честь святителей Афанасия и К. вместе), не
вошедшие в совр. богослужебные книги. Под 18
янв. - общий для Афанасия и К. анонимный
канон 3-го гласа, ирмос: "Αἰσωμεν τῷ κυρίῳ" (Πονήμъ
ГДВИ:), нач.: "Αἰσωμεν τῷ κυρίῳ τῷ καθοπλίσαντι

(Поем Господу, вооружившему), канон имеет 2-ю песнь и увеличенное число тропарей (по 7-9 в каждой песни), может встречаться в сокращенных вариантах (см.: АНГ. Т. 5. Р. 309-332), частично сохранился в древних слав.

Минеях (напр., в Минее ГИМ. Син. № 163, XII в., в Скопской Минее (НБКМ. 522); кондак К. плачального 2-го (т. е. 6-го) гласа Στήλη ἀρετῶν (Столп добродетелей...;

см.: Амфилохий. Кондакарий. С.

218), дополнительные иконы к кондаку

святителей 18 янв. (Там же. С. 176). Под 9 июня

- кондак К. 4-го гласа Τὰς τῶν αἱρεσέων πλοκάς

(Ересей сплетения...; см.: Там же. С. 224).

А. А. Лукашевич

Иконография



Свт. Кирилл Александрийский. Фреска ц. Санта-Мария-Антиква в Риме. 757–772 гг.

Предписания, как изображать К. наряду с др. святыми, известны издавна благодаря

«иконописному подлиннику», к-рый атрибутируется Ульпию Римлянину (IX или X в.), но, возможно, повторяет еще более ранние: «...роста чуть ниже среднего, здоровой внешности, лоб отмечен широкими, пышными бровями, подобными аркам, длинный нос, ноздри разделены, впалые щеки, достаточно полные губы, лоб слегка плешивый, густая и длинная борода, кудрявые волосы с проседью» (Χατζιδάκης Μ. Ἐκ τῶν Ἐλπίου τοῦ Ρωμαίου // ЕЕВΣ. 1938. Т. 14. Σ. 404; Chatzinicolaou. 1971. Sp. 1039). В поздних руководствах указываются, как правило, возраст, детали облачения, текст на свитке: «С проседью в длинной раздвоенной бороде, в крещатой скуфье на голове, глаголет: «изрядно о пресвятей, пречистей...»» (Ерминия ДФ. С. 159). В сводном иконописном подлиннике XVIII в. подробно описана внешность и указано сходство («...скуд видом, лице, яко промождал, брови часты и вельми окружены, чело взлезно, ноздрями гугняв, долгими персты, устны надебелные, плешив, густою и долгою брадою и аки рус просед» (под 18 янв.), «...рус с проседью, брада аки Василия Великого, на конец мало раздвоилась, на главе шапка святительская, ризы на нем, саккос крестечной, в омофоре, в руках книга» (под 9

июня, см.: *Филимонов. Иконописный подлинник.* С. 252, 364)). В подлинниках новейшего образца подчеркивается этнический тип («египетский»), повторяются указания греческих подлинников («плешив, с проседью и с закрученной, длинноватой, разделенной на конце на две пряди бородой, в фелони и омофоре») и даются варианты текстов на свитках-«хартиях» (*Фартусов. Руководство к писанию икон.* С. 311). В подлиннике из собрания С. Т. Большакова указываются особенности и цвет облачения: «...на главе шапка... риза кресты, испод лазорь, амфор и Евангелие» (*Большаков. Подлинник иконописный.* С. 105. Лицевые святцы. С. 91); там же находится указание на то, как писать композицию Вселенского Третьего собора с участием К. (Там же. С. 118, 187).



Свт. Кирилл Александрийский. Миниатюра из Императорского Минология. XI в. (Baltim. 521. Fol. 151r)

Самым ранним изображением исследователи считали мозаичный образ в сев.-вост. части купола Георгия Победоносца великомуученика и. в Фессалонике (3-я четв. V в.; Мијовић. Менолог. С. 172; *Bakirtzis Ch. e. a. Mosaics of Thessaloniki: 4th-14th Cent. Athens*, 2012. Р. 92-97. Il. 55, 58) рядом с фигурами св. воина Ферина и еп. Филиппа. Согласно подписи, К. изображен как епископ, память которого приходится на июль; однако возрастная характеристика (белые или седые волосы, пряди недлинной бороды слегка курчавы) указывает, что это скорее всего свт. Кирилл, еп. Гортинский, пострадавший в нач. IV в.



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись монастыря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

Как правило, образ К. появляется в расширенном ряду святительских изображений. Видимо, с раннего времени К.

изображали вместе (или рядом) со свт. Афанасием Великим: на утраченной мозаике сев. тимпана Св. Софии К-польской (сер. IX в., известна по акварели А. В. Фоскати, см.: *Mango C. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul.* Wash., 1962. P. 52. Pl. 61, 74. (DOS; 8); *Матюшкина.* 2001. С. 86. Ил. 1), на миниатюрах из Минологиев, напр., в Минологии визант. имп. Василия II Болгаробойцы (1-я четв. XI в., Vat. gr. 1613. Fol. 329). Однако были и отдельные изображения - в том же Минологии под 9 июня (Vat. gr. 1613. Fol. 284), в Минологии на янв. из музея Уолтерс в Балтиморе (XI в., Baltim. 521. Fol. 151r), а также изображения в группе святых, память которых приходится на 18 и 19 янв., как в синаксаре Захарии Валашкертского (Малый синаксарь с переводом прп. Евфимия Святогорца, или Годовая миная Давидгареджийской пуст., переписанная в афонском Иверском монастыре, 1030 г. (Кекел. 648, без пагинации), см. в ст. Захария Банели), в годовых миныхах 3-й четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 295r), XIII в. (Paris. gr. 1561. Fol. 73r).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца в Старо Нагорично, Македония. 1316–1318 гг.

В искусстве Запада и Византии детали изображений К. могли отличаться. В рукописях и на фресках, созданных на Западе в раннем средневековье, К. мог не иметь головного убора: на фресках ц. Санта-Мария-Антиква в Риме (VIII-IX вв.), в миниатюрах Сакра паралелла (IX в., Paris. gr. 923), где святитель изображен в разных типах: погрудно (Fol. 13v, 36v, 76v, 139r, 170r, 256r, 295v, 330v, 348r, 390r), в медальонах (Fol. 20r, 49r, 122r, 131r, 186r, 196r, 208r, 209v, 222r, 237r, 289v, 375r, см.: Weitzman K. *The Miniatures of the Sacra Parallel*, Paris. gr. 923. Princeton, 1979. P. 223). В визант. искусстве XI-XII вв. встречаются варианты в расцветке и форме головного убора К.: как правило, на его голове белая шапочка-скуфья (М. Л. Матюшкина называет ее белой

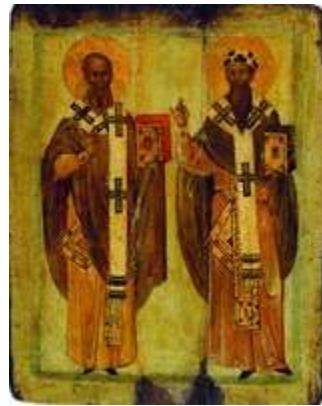
наметкой, см.: *Матюшкина*. 2001. С. 86), напоминающая головной покров егип. монахов (об особенностях этого типа одежды см.: *Innemée*. 1992. Р. 56-59, 148. Pl. 53), - миниатюра из Минология имп. Василия II, мозаика в жертвеннике кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.), миниатюры с образами отцов Церкви из Изборника Святослава (1073 г., ГИМ. Син. 1043. Л. 3) или из «Паноплии Догматика» (1110-1118 гг., Vat. gr. 666. Fol. 1v). На фресках «Служба св. отцов» она иногда сетчатая, с крупными ячейками, как в росписях ц. вмч. Георгия в Атени (кон. XI в.), Кирилловской ц. в Киеве (3-я четв. XII в.), бывает белая, как в Благовещенской ц. на Мячине (в Аркажах) близ Вел. Новгорода (1189) или в ц. Богоматери серб. мон-ря Студеница (1208/09), или это белый плат, подвязанный узлом под подбородком, как на круглом золотом медальоне с изображением, выполненным в технике перегородчатой эмали, в верхней части Золотого алтаря (*Pala d`Oro*) в соборе Сан-Марко в Венеции (ок. 1100) (см. также: *Матюшкина*. 2001. С. 86). Отличия касаются и формы бороды - узкой, темной, как на миниатюре из Изборника Святослава (1073) или на фресках Кирилловской ц. (посл. четв. XII в.); круглой, короткой и седой - на фреске

Благовещенской ц. на Мячине. Обычное облачение К. в памятниках средневизант. периода - темная фелонь, белый омофор с крестами, белый плат-енхерион на правом боку под фелонью; на левой руке святитель держит кодекс, как на миниатюре из Минология имп. Василия II или на мозаике Осиос Лукас.

В целом для иконографии К. были характерны крещатые фелонь и головной убор, близкий по форме к капюшону (*Chatzinicolaou*. 1971. Sp. 1049), право на служение литургии в к-ром святой удостоился после Эфесского Собора (*Walter*. 1982. Р. 29. 104-

105; *Матюшкина*. 2001. С. 86; *Царевская*. 2007. С. 310). Именно благодаря головному убору и крещатому узору на нем фигура святителя узнаваема в ряду св. иерархов в храмовой декорации. В композициях Небесной литургии среди фронтальных фигур на мозаиках Св. Софии Киевской (ок. 1037) К.- в полиставрии и с кодексом; среди «портретов» святителей К-поля, Рима, Александрии и Иерусалима - в нижней части вимы ц. Св. Софии в Охриде (40-е гг. XI в.). К числу редких фронтальных изображений палеологовской эпохи принадлежит образ К. во фресковом ансамбле апсиды в парекклисионе мон-ря Хора (Кахрие-джами; ок. 1316-1321) (Лазарев. 1986.

Табл. 480). Это один из самых ярких и запоминающихся «портретных» ликов в поздневизант. искусстве: К. обложен в крещатые ризы, поднятой правой рукой он благословляет и призывает к повиновению и вниманию; аскетический, суровый и даже грозный лик святого напоминает образ стражи и защитника православия, почитателя Пресв. Богородицы.



Святители Афанасий и Кирилл Александрийские. Икона. XIV в. (ГЭ)

С XII в. изображение К., молящегося вместе с другими святителями, встречается в росписях вимы и алтарной апсиды или ниши в композиции Небесной литургии («Служба св. отцов», «Поклонение Жертве»). Он, в типичном облачении (крещатая фелонь, омофор, шапочка), склоняется в молитвенной позе, у святителя развернутый свиток - также представлен К. в ц. Пресв. Богородицы в

Студенице (1208/09), в ц. Св. Троицы в Сопочани (ок. 1265), в апсиде ц. вмч. Георгия в Старо-Нагорично (1317-1318). В новгородской ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Ручью он единственный среди святителей, узнаваемый по деталям облачения и внешности: островерхая крещатая шапка, напоминающая капюшон, омофор, фелонь, шитая епитрахиль, свиток, остроконечная темная борода (80-е гг. XIV в., см.: *Лифшиц Л. И. Монументальная живопись Вел. Новгорода XIV-XV вв.* М., 1987. С. 253; *Матюшкина*. 2001. С. 87; *Царевская*. 2007. С. 88-89. Ил. 38); похожий образ присутствует в соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502, мастер Дионисий). К образцам палеологовского искусства восходит образ К. в росписи, выполненной мастерами Феофаном Критским и Симеоном, в ц. во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря Ставроникита (1546): святой в крещатых ризах, шапке-капюшоне, омофоре, с палицей у правого бедра. Когда композицию «Служба св. отцов» заменил, напр. «Великий вход», фигуры К., как и др. святителей Православных Церквей, переместились в пределах алтаря. Так, в стенописи Успенского собора Свияжска (кон. XVI - нач. XVII в.) К. изобразили на грани алтарного столпа,

напротив образа свт. Афанасия Великого. Оба они представлены в составе минейных циклов в монументальных росписях в ц. Христа Пантократора в Дечанах (1335) под 9 июня, в нартексе ц. архиеп. Даниила II в Печской Патриархии под 18 янв. и под 9 июня (фрески 1561 г.), в росписях 1717-1718 гг. в Пелинове (*Мијовић*. Менолог. С. 339, 369, 373, 388).

Составители программ церковных росписей учитывали историческую связь 2

Александрийских патриархов. Так, в ц. свт. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (1384/85) фигура К. помещена справа от алтарной апсиды-ниши, на той же юж. стене, где в особой нише находится поклонный образ свт. Афанасия Великого. В рус. росписях Нового времени их фигуры располагались рядом в чине святителей в декорации сев. апсиды собора в честь Рождества Пресв. Богородицы ростовского Рождественского мон-ря (1715).

Вместе Александрийских святителей писали на иконах, очевидно предназначенных для празднования их общего дня памяти - 18 янв.

Подобные иконы были и в монастырях Св.

Горы, судя по вывезенной в Россию П. И.

Севастьяновым иконе XIV в. (ныне в собр. ГЭ), где на светло-зеленом фоне фигуры обоих святителей выделяются благодаря темному

цвету крещатых фелоней, ярким белым омофорам с темными крестами, на обоих - расшитые епитрахили, поручи и палицы, у обоих - богато украшенные кодексы на поднятых левых руках; К.- в крещатой шапочке, его правая рука с именословным благословением поднята вверх. Подобного типа иконы были и в городских соборах Др. Руси, напр. в новгородской Св. Софии; судя по описям соборного имущества XVIII-XIX вв., небольшого размера иконы с 2 Александрийскими святителями были в главном иконостасе собора (Опись 1749 г. 1993. С. 36) и на сев. дверях в иконостасе придела в честь Рождества Пресв. Богородицы (Там же. С. 87). Возможно, новгородское почитание Александрийских святителей было связано с присутствием их мощей в новгородском Софийском соборе (Опись Софийского собора 1749 г. 1993. С. 37) и повлияло на посвящение им мон-рей, к-рые известны с кон. XII в. Вместе К. и свт. Афанасий изображены в рост на храмовой иконе из Мало-Кириллова мон-ря близ Вел. Новгорода (кон. XV в., НГОМЗ, см.: Смирнова, Лаурина, Гордиенко. 1982. Кат. 62. С. 214; Лаурина, Пуришев. 1983. Кат. 112. С. 305; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 46. С. 347-353), на новгородской иконе из собрания Г.

О. Чирикова (кон. XV - нач. XVI в., ГРМ - Там же. Кат. 134. С. 308), на аналойных иконах-таблетках, напр. на оборотной стороне иконы с композицией «Богоявление» из комплекта минейных икон новгородского Софийского собора (кон. XV в., НГОМЗ; Смирнова, Лаурина, Гордиенко. 1982. № 63. С. 16; Трифонова. 1992. Ил. 93/94; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 52. С. 370; Евсеева. 2013. Ил. 96-97. С. 281, 326). В то же время на рус. иконах-минеях образ К. появляется не сразу: на ранних известных памятниках, напр. на левой створке 2-частной годовой минеи из собрания Музея икон в Рекклингхаузене (1549) день 18 янв. отмечен лишь фигурой свт. Афанасия Великого. В поствизант. период встречаются иконы с изображением одного К., как на иконе XV в. из афонского мон-ря Пантоократор.



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись Кирилловской ц. в Киеве. XII в.

В ряду вел. отцов Церкви К. встречается в произведениях лицевого шитья: в композиции «Служба св. отцов», как на плащанице свт. Иоанна, митр. Скопье (1346-1348, мон-рь Хиландар); с отличиями в деталях одежд образ святителя присутствует на роскошных облачениях, созданных для высшей иерархии в позднепалеологовское время, напр. визант. работы из ризницы свт. Фотия, митр. Московского. К. на лицевой стороне «малого саккоса» (сер. XIV в.) представлен в рост, под арочным обрамлением, одетым в фелонь; на шитой епитрахили с более поздним жемчужным низанием на лицевой стороне - в медальонах погрудно он сам рядом со свт. Афанасием (погрудно), оба в крещатых саккосах, К.- в узнаваемой шапочке (нач. XV в., все в ГММК); на лицевой епитрахили новгородской работы (кон. XV - 1-я пол. XVI в., Игнашина. 2003. Кат. 18. С. 43). В ряду святителей, епископов и митрополитов миниатюрная фигура К. в крещатых ризах находится на полях иконы «Богоматерь Владимирская, с праздниками» (ок. 1514, ГММК), списка чудотворной Владимирской иконы Божией Матери. Как правило, изображение К. в ряду святителей присутствует на царских вратах, точнее, живописной

декорации их столбиков - напр., из придела в честь Рождества Пресв. Богородицы новгородского Софийского собора (ок. 1558), из собрания И. С. Остроухова (2-я пол. XVI в., ГТГ), из надвратной ц. во имя Преображения Господня (1595) Кириллова-Белозерского монастыря (КБМЗ), из придела прп. Варлаама Хутынского ц. прор. Илии в Ярославле (Иконы Ярославля. 2009. Т. 2. № 144. С. 202-213).



Святители Кирилл и Афанасий Александрийские и Леонтий Ростовский.
Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

Изображения К. появлялись в храмах, связанных с личным покровительством, патрональным и мемориальным значением. Уникальный цикл деяний (или жития) К. встречается в домонг. храме, Кирилловской ц. в Киеве, к-рая была построена в княжеском монре черниговским кн. Всеволодом (Кириллом) Ольговичем

(Блиндерова. 1980; Марголина. 1998; Марголіна, Ульяновський. 2005). На стенах юж. апсиды, где располагался диаконник и придел К., святой представлен в 16 композициях (2 переписаны в XIX в., ок. половины сохр. фрагментарно), большая их часть иллюстрирует учительскую, просветительскую деятельность К. как предстоятеля Александрийской Церкви, а также участника III Вселенского Собора (подробнее см.: Матюшкина. 2001. С. 88-90; Медведева. 2009. С. 293-297). Известны разные по типу образы К. на личных печатях, княжеских и монастырских. Погрудное изображение К. с высоким лбом, без шапки, с короткой бородой, в омофоре с крестами, надпись «KYPILOS» - на печати кн. Всеяволова Ольговича, найденной в Вышгороде (Янин, Гайдуков. 1998. № 114а. С. 41, 126, 323) и на печатях его сына кн. Святослава (Михаила) Всеяволовича, княжившего в Новгороде в 1180-1182 гг., к-рые были найдены у подножья Андреевской горы в Киеве и в Вел. Новгороде (Там же. № 188. С. 46, 137, 267, 344); святой изображен на оборотной стороне по образцу иконы «Свт. Николай Чудотворец (Зарайский)» в рост, с распростертыми руками и кодексом на левой руке, подпись: «агиос Кирилъ»; на нем фелонь, омофор с крестами; у него высокий

лоб, голова не покрыта. Подобный тип был использован на печатях Кириллова (или Мало-Кириллова) новгородского мон-ря на о-ве Нелезень в окрестностях Славенского конца. Образ святого («агиос Кюриль») в рост - на лицевой стороне; монастырская подпись на обороте («Печать св. Кюрила» - см.: Там же. С. 106, 305; В. Л. Янин датировал подобные печати XV в., см. также: Янин В. Л. Актовые печати Др. Руси X-XV вв. М., 1970. Т. 2: Новгородские печати XIII-XV вв. С. 138-139, 231, 358).



Свт. Кирилл Александрийский. Роспись ц. Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. 1502 г. Мастер Дионисий

Один из древнейших рус. примеров совместного изображения К. и свт. Афанасия Великого - небольшие фигуры на полях новгородской иконы «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» из ц. Николая

Чудотворца на о-ве Липно в окрестностях Вел. Новгорода (1294, мастер Алекса Петров, НГОМЗ). Образ К. в ряду вел. отцов Церкви соседствует со св. князьями Борисом и Глебом. Эта традиция сохранилась в новгородском иконописании и позднее, как, напр., на иконе из Мало-Кириллова монастыря с фигурами в рост святителей - К., Афанасия Великого, Леонтия, еп. Ростовского (кон. XV в., НГОМЗ) или на аналойных иконах из набора 2-сторонних икон-святцев, возможно из собора в честь Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ); с Московскими святителями и почитаемыми русскими иноками - на пелене «Святители Николай Чудотворец, митрополиты Петр и Алексий Московские, с избранными святыми» работы великокняжеской мастерской 1-й трети XVI в. (ГИМ). Вместе со свт. Афанасием Великим К. изображен в традиц. крещатых ризах и шапочке в составе сложных композиций, разработанных в эпоху митр. Макария Московского, в т. ч. как иллюстрации к церковным гимнам и молитвенным текстам, напр. на иконах «Достойно есть»: вместе со свт. Афанасием он поддерживает свиток со стихом «Без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем» в клейме иконы из

Соловецкого мон-ря (ок. 1560, ГММК) или на иконе из комплекта под тем же названием (кон. XVI - нач. XVII в., МИИРК); в ряду святителей под лентой со словами гимна - на иконе «Достойно есть» северных писем (XVI в., ГТГ). Связь К. с молитвенными песнопениями в честь Пресв. Богородицы нашла выражение в редких деталях: на опушке остроконечной крещатой шапки К. помещены начальные слова «Достойно есть» - на столбике царских врат из придела прп. Варлаама Хутынского в ц. во имя прор. Илии в Ярославле (Иконы Ярославля. 2009. Т. 2. С. 211).



Церковь во имя святителей Афанасия и Кирилла Александрийских на Сивцевом вражке в Москве. 1856 г. Фотография. 1881 г.

В составе сложных композиций фигура К. встречается в изображениях III Вселенского Собора, напр. в росписи храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтовом

мон-ре (1502) - у юж. портала (*Нерсесян. 2006.* С. 64-65. Ил. 28); в росписи юж. стены Успенского собора Московского Кремля (1642-1643). Благодаря крестчатому головному убору и ризам фигура К. в чине святителей узнаваема в гимнографических композициях, напр. «О Тебе радуется», на иконах: из Успенского собора Московского Кремля, кон. XV - нач. XVI в. (ок. 1480; ГТГ), из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, КБМЗ), работы мастера Георгиоса Клонцаса (кон. XVI в., собрание музея Греческого ин-та, Венеция, см.: *Казанаки-Лаппа. 2009. № 25. С. 74-75*) - или в композициях «Страшный Суд» на иконах, напр. созданных мастером Георгиосом Клонцасом, как в виде отдельного образа, так и на створках складней (обе кон. XVI в., собрание музея Греческого ин-та, Венеция, см.: Там же. № 27-28. С. 78-81).



Святители Кирилл и Афанасий

Александрийские, с житием. Икона. Кон. XVI в. (ГТГ)

Образ Александрийского святителя торжественно сочетается с изображением национального святого Др. Руси прп. Кирилла Белозерского на московской иконе, в клеймах к-рой иллюстрируется Житие прп. Кирилла (2-я пол. XVI в., ГТГ). Они изображены в среднике в молении Св. Троице. Возможно, на создание такой иконы повлияло совместное празднование памяти К. и прп. Кирилла 9 июня; святитель изображен в головном уборе, соответствующем рус. митре, которую носили митрополиты в XIV-XV вв.- с уплощенной, невысокой, полукруглой тульей, отделанной крестами и меховой опушкой (подобной формы) убор встречается уже в новгородской иконописи с кон. XV в., напр. на храмовой иконе из Мало-Кириллова мон-ря (НГОМЗ), без белой опушки или с ней - на столбике царских врат придела в честь Рождества Пресв. Богородицы новгородского Софийского собора, ок. 1558); остальное облачение К. традиционно: темная фелонь, белый омофор с крестами, епитрахиль, на правом боку - палица. Похожая митра с белой опушью есть на изображении К. в стенописи Успенского собора Свияжска (кон.

XVI - нач. XVII в.). С почитанием К. как небесного покровителя прп. Кирилла Белозерского исследователи связывают редкий вариант царских врат с фигурой К. на правой створке (в паре со свт. Петром, митр. Московским) из деревянной ц. Ризоположения в с. Бородава (2-я пол. XVI в., КБМЗ): святитель в крецатой шапке, крецатой фелони с узорным подбоем, на нем омофор, епитрахиль, на левой покровенной руке - Евангелие (Попов. 2006. С. 50-51, 54. Ил. 35). В Кирилловом Белозерском мон-ре образ К. присутствовал также в чине святителей во фресковой росписи кон. XVI в. св. врат (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. : Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 219, 273; схему росписи с указанием фигуры К. см.: Никитина Т. Л. Иконография стенописи св. ворот Кирилло-Белозерского мон-ря // Кириллов: Краевед. альманах. Вологда, 2001. С. 206-207).

В поствизант. искусстве облачения и головной убор К. могли меняться под зап. влиянием (подробнее см.: Матюшкина. 2001. С. 91-92). Среди изображений отцов Церкви одиночная фигура К. встречается на царских дверях, написанных для ц. святых Иасона и Сосипатра

на о-ве Керкира (Корфу) (1654, мастер Эммануил Цанес, музей в ц. Панагии Антигуниотиссы). Под впечатлением итал. искусства эпохи Ренессанса вместо древних облачений на К. митра, похожая на папскую тиару, предметы из облачения (палица, поручи, епитрахиль) богато украшены лицевыми фигурами святых - святой держит развернутый свиток в левой руке. В рус. искусстве в крещатых ризах и митре К. изображен на минейной июньской иконе (нач. XVII в., ЦАК МДА).

Посвящение престолов К. (вместе со свт. Афанасием Великим) в Московской Руси было, видимо, таким же редким явлением, как и в домонг. Руси. Известно, что такое посвящение имел храм небольшого мон-ря в Московском Кремле (существовал еще во 2-й пол. XIV в. и был выстроен в камне в 1462 «гостем» В. Д. Ермолиным), с сер. XVI в. и до 1677 г. служил столичным подворьем Кириллова Белозерского мон-ря (ПСРЛ. Т. 23. С. 200; Забелин И. Е. История города Москвы. М., 1905. Ч. 1. С. 198); вероятно, деревянным был храм «на рву» с престолом, посвященным обоям Александрийским святыням, стоявший еще в 1657 г. недалеко от крепостного рва между стенами Московского Кремля и Китай-города

(Строельная книга церковных земель 7165 г. // Забелин И. Е. Мат-лы для истории, археологии и статистики московских церквей. М., 1891. Ч. 2. Стб. 6; Баталов А. Л., Беляев Л. А. Сакральное пространство средневековой Москвы. М., 2010. С. 107, 120). Возможно, храмовым образом была житийная икона К. и свт. Афанасия (кон. XVI в., поновлена в 1690, ГТГ). На иконе северных писем «Покров Пресв. Богородицы» из ц. во имя арх. Михаила в с. Тулгас (XVI в., ГРМ) в верхней части композиции помещены полуфигуры свт. Афанасия и К. (в фелони, крещатой шапке, омофоре). К. вместе со свт. Афанасием Великим изображен в молении Спасителю в облачном сегменте на храмовой иконе из московской ц. во имя святых Афанасия и Кирилла (XVIII в.); К. облачен в фелонь, епитрахиль и митру. Сохраняется традиция изображения К. среди св. отцов на лицевых облачениях: он в темной фелони, без головного убора, с поднятыми руками (в паре со свт. Афанасием) - на шитой епитрахили из московского Вознесенского монастыря (кон. XVII в., ГММК); в крещатом саккосе, омофоре и остроконечной шапочке - на лицевой епитрахили красного атласа и в фелони, омофоре и крещатой митре - на лицевой епитрахили белого атласа (обе XVII в.,

собрание Музея Греческого ин-та в Венеции,
см.: Казанаки-Лаппа. 2009. С. 196-197).

Ист.: Опись Софийского собора 1749 г. //
Описи имущества новгородского Софийского
собора XVIII-XIX вв. Новгород, 1993. Вып. 2. С.
32-106.

Лит.: Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. № 488,
529, 658; Underwood P. A. The Kariye Djami. N.
Y., 1966. Vol. 3. Abb. 336, 474, 476-
485; Chatzinicolaou A. Heilige // RBK. 1971. Bd.
2. Lfg. 15. Sp. 1034-1093; LCI. Bd. 6. Sp. 18-
21; Блиндерова Н. В. Житие Кирилла и
Афанасия Александрийских в росписях
Кирилловской церкви Киева // ДРИ. М.,
1980. [Вып.:] Монументальная живопись XI -
XVII вв. С. 52-60; Смирнова Э. С., Лаурина В.
К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода:
XV в., М., 1982; Walter C. Art and Ritual of the
Byzantine Church. L., 1982; Лаурина В. К.,
Пуришев В. И. Новгородская икона XII-XVII вв.
/ Предисл.: Д. С. Лихачев. Л., 1983; Лазарев В.
Н. История визант. живописи. М.,
1986; Трифонова А. Н. Рус. икона из собр.
Новгородского музея. СПб., 1992; Innemée K. C.
Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East.
Leiden; N. Y.; Köln, 1992; Марголина И. Е.

Фрески алтаря киевской Кирилловской церкви // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 225-231; Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати Др. Руси Х-XV вв. М., 1998. Т. 3; Матюшкина М. Л. О некоторых особенностях иконографии свт. Кирилла патр. Александрийского // ИХМ. М., 2001. Вып. 5. С. 85-93; Игнашина Е. В. Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Вел. Новгород, 2003; Марголіна І. Є., Ульяновський В. Київська обитель Св. Кирила. К., 2005; Нерсесян Л. В. Дионисий иконник и фрески Ферапонтова мон-ря. М., 2006; Попов Г. В. Церковь Ризоположения из села Бородава. М., 2006; Вздорнов Г. И. Иконы-таблетки Вел. Новгорода: Софийские святцы. М., 2007; Царевская Т. Ю. Роспись церкви Федора Стратилата на Ручью и ее место в искусстве Византии и Руси 2-й пол. XIV в. М., 2007; Иконы Вел. Новгорода XI - нач. XVI вв.: Кат. М., 2008; Хауштайн-Барч Е., Бенчев И. Музей икон в Реклингхаузене, Германия. М., 2008. С. 26, 44; Иконы Ярославля XIII - сер. XVII в.: Шедевры древнерус. иконописи в музеях России. М., 2009. 2 т.; Казанаки-Лаппа М. Наследие Византии: Колл. музея Греч. ин-та визант. и поствизант. исслед. в Венеции / Пер.: Б. Л. Фонкич. М.; Венеция, 2009; Медведева М.

С. Экклесиологическая тема в программе
росписи Кирилловской церкви в Киеве // ИХМ.
М., 2009. Вып. 11. С. 279-303; Шалина И. А.
Иконостас придела Рождества Богородицы
Софийского собора. Тверь, 2011. С. 19; Евсеева
Л. М. Аналойные иконы в Византии и Др. Руси:
Образ и литургия. М., 2013.

M. A. Маханько

