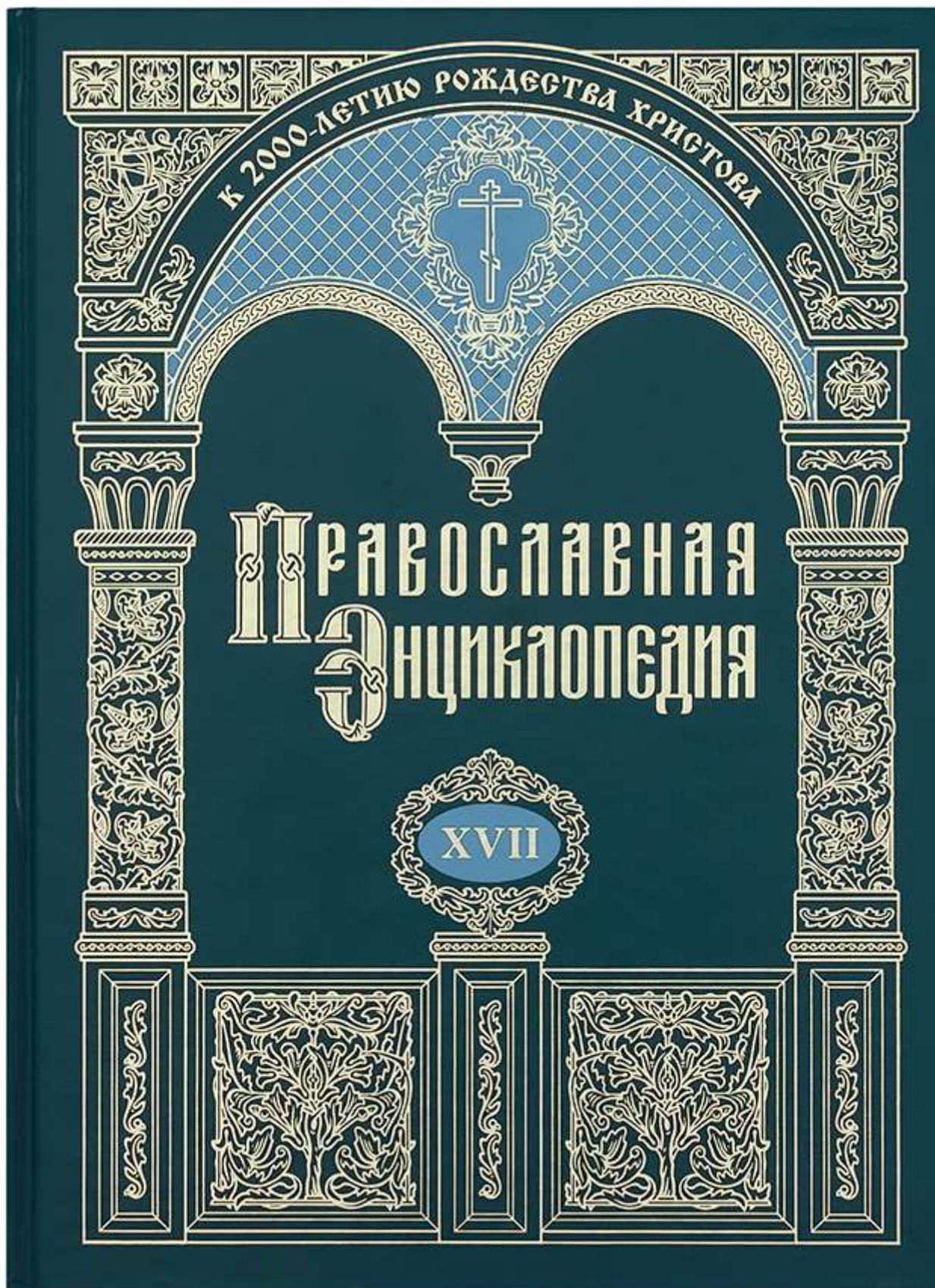


TEZAUŢ LITURGIC
13 FEBRUARIE

SF. IERARH
EVLOGHIE,
PATRIARHUL
ALEXANDRIEI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-17
MOSCOVA, 2008



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 3
9 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56
57 58 59 60 61 62

Т. 17, С. 170-177

Жизнь

- Сочинения
- Догматико-полемические
- Экзегетические
- Богословие
 - Триадология
 - Христология
 - Проблемы терминологии и богопознание
 - Экклезиология
 - Нравственно-аскетическое учение и сотериология
- Полемика с еретиками

ЕВЛОГИЙ I

(† 13.02.607/8), свт. (пам. 13 февр.), патриарх Александрийский (580-607/8), богослов, полемист.

Жизнь



Свт. Евлогий I, патриарх Александрийский.
Миниатюра из Минология Василия II. 976-1025 гг.
(*Vat. gr. 1613. P. 397*)

Сведения о жизни Е. скудны. Грекоговорящий сириец по происхождению, приняв монашеский постриг, вначале был клириком Антиохийской Православной Церкви (*Berardino. 2006. P. 401*). В кон. 70-х гг. VI в. нек-рое время жил в К-поле. Там завязалась его дружба с анокрисарием Римского папы при визант. императоре Григорием (впосл. Римский папа св. Григорий I Великий (Двоеслов)) (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 147*), продолжавшаяся до смерти последнего в 604 г. До восшествия на Александрийскую кафедру Е. был игуменом «юстинианова» мон-ря во имя Богородицы в Антиохии, был удостоен должности синкелла Антиохийского патриарха (*Maspero. 1923. P. 259*), окормлял также странноприимный дом ($\xi\nu\nu\nu\nu\nu\nu\nu\nu\nu\nu\nu$) (*Ioan. Ephes. Hist. eccl. I 40*).

В 580 г. имп. Тиверий I назначил Е. преемником правосл. Александрийского патриарха Иоанна II. Будучи иноземцем, поставленным на Патриарший

престол без участия егип. клира и рукоположенным в К-поле, Е. столкнулся с большими трудностями. Его Патриаршество пришлось на один из самых сложных периодов противостояния в Александрийской Церкви как православных (дифизитов) и монофизитов, так и различных групп внутри монофизитства. Е. проявил себя последовательным защитником Вселенского IV Собора в Халкидоне и непримиримым противником монофизитства, рассылал по египетским мон-рям свои сочинения. В борьбе с еретиками он прибегал к помощи имп. власти. Так, он вынудил покинуть Египет монофизитского Александрийского патриарха Дамиана. Е. построил в Александрии ц. Пресв. Богородицы «Дорофеи», восстановил ц. во имя мч. Юлиана после чудесного явления этого святого (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 77, 146*). Во время гражданских нестроений в городе он принимал на себя гражданскую и военную власть (*Maspero. 1923. P. 268*). Ревностная защита Е. деяний IV Вселенского Собора и Томоса Римского папы св. Льва I Великого отражена в описании тоекратного чудесного явления во сне Феодору, синкеллу Е., свт. Льва, благодарившего Е. от Самого Господа Иисуса Христа и ап. Петра за то, что он вступился за Томос, раскрыл его смысл и «заградил уста еретиков» (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 148*). Однако противостояние широких масс коптского монофизитского населения не позволило Е. утвердить свою церковную власть в В. Египте (*Berardino. 2006. P. 401*). Ненависть монофизитов проявилась, в частности, в

распространении клеветнических слухов о его занятиях магией с человеческими жертвоприношениями (*Evagr. Schol. Hist. eccl. V 17-18; Ioan. Ephes. Hist. eccl. III 27-35; Michel le Syrien. 1901. X 12*).

Е. боролся с сектой иудейско-саддукейского толка самарян-досифеан. Так же как иудеи, самаряне не оставляли надежды на восстановление своей государственности в Палестине, на стороне персов активно противостояли визант. гос. власти, устраивали бунты и массовые избиения христиан. В свете религ. политики имп. св. *Юстиниана I* и его преемников самаряне рассматривались в качестве еретиков и поэтому жестко преследовались. Имп. св. Юстиниан I, а затем и имп. *Маврикий* издали указы о насильном крещении самарян. Для противостояния этой секте Е. созвал в 588/9 г. в Александрии Собор (*Niceph. Callist. Hist. eccl. 28, 26; Maspero. 1923. P. 260*).

Е. поддерживал духовные, богословские и хозяйственные контакты (поставки леса морем в Александрию) с Римской Церковью в лице свт. Григория Великого. Сохранились 10 личных писем свт. Григория к Е. (8 из них переведены на рус. язык), а также 3 письма, адресованные вост. патриархам, в т. ч. и Е. (письма написаны с июля 596 по июль 603). Папа отмечал не только успехи Е. в борьбе против еретиков в Египте, но и его высокую добродетельную жизнь, силу молитвы, исцелившей самого свт. Григория от болезни и способствовавшей обращению язычников Сев. Европы в христианство.

Свт. Григорий сообщал также об отправке им личного подарка Е.- креста с частицей вериг св. апостолов Петра и Павла (*Greg. Magn. Reg. epist. VIII 30*).

Сочинения

Острая религ. конфронтация в Египте того времени отразилась на богословских сочинениях Е., носивших, как правило, полемический характер. Несмотря на то что К-польский патриарх *Фотий* (IX в.) и историк *Михаил Сириеи* (XII в.) называли греч. язык Е. не совсем чистым, лишенным элегантности, содержащим солецизмы в построении фраз, доказательная сила логических аргументов Е., в т. ч. по мнению патриарха Фотия, была неотразимой (*Maspero. 1923. P. 259*). Сочинения Е. можно разделить на догматико-полемические и экзегетические.

Догматико-полемические

Сохранились фрагменты 2 сочинений: «*Συνηγορίαί*» (*Defensiones*; Защищения) и «*Κεφάλαια πρὸς περ τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*» (*Dubitationes orthodoxi*; Семь глав о двух природах Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, или Сомнения православного). Гипотезу о неподлинности части фрагментов соч. «*Συνηγορίαί*» (изд.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. 1907. P. 69-71, 193-198, 205-206, 214-216, 220-221*) высказал М. *Ришар* (*Grillmeier. 1996. P. 66-67*).

Несохранившиеся сочинения Е. известны благодаря патриарху Фотию, к-рый в своей «Библиотеке» приводит конспект их содержания: «Contra Novatianos» (Против новациан, 6 кн.); «Κατὰ Τιμοθέου κα Σεβήρου» (Contra Timotheum et Severum; Против Тимофея и Севира); «Κατὰ Θεοδοσίου κα Σεβήρου» (Contra Theodosium et Severum; Против Феодосия и Севира); «Λόγος σηλιτευτικὸς κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε κα Γαϊνίταις νόσεως» (Слово обличительное по поводу состоявшегося объединения феодосиан и гайанитов, или Против феодосиан и гайанитов), а также 11 Слов: «Apoloigia pro litteris synodicis» (Апология соборных постановлений); «Expositio fidei» (Изложение веры); «Apoloigia pro synodo Chalcedonensi» (3 Апологии Халкидонского Собора); «Adversus eos, qui putant humanis conceptionibus veram theologiam christianam posse subiici» (Против тех, которые полагают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях); «Ad Domitianum Melitenum» (К Дометиану, еп. Мелитинскому) - обсуждение с прп. Дометианом, еп. Мелитинским, отдельных пассажей из сочинения Е. против учения Севира Антиохийского; «Ad Christophorum» (К Христофору); «Paraensis ad eos qui ab Ecclesia discesserunt» (Увещание к удаляющим себя от Церкви); «Adversus Agnoetas» (Против агноитов); «Adversus Samaritanos Dositheanos» (Против самарян-досифеан).

Существует ряд сочинений, атрибуция к-рых Е. вызывает сомнения. Так, считавшееся

принадлежащим Е. (О. Барденхевер, С. Л. [Епифанович](#)) соч. «Λόγος περ Τριάδος κα τῆς θείας οἰκονομίας τοῦ νὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου» (De Trinitate et de Incarnatione; Слово о Троице и Воплощении - CPG, N 6979; PG. 86B. Col. 2939-2944 (*Phot. Bibl.* 227)) в посл. было признано (Епифанович, А. И. [Бриллиантов](#)) относящимся к более позднему времени борьбы с [монофелитством](#) и принадлежащим предположительно Епифанию II, архиеп. Кипрскому (VII в.). Соч. «Λόγος εἰς τὰ Βάϊα κα εἰς τὸν πῶλον» (Sermo in ramos palmarum et in pullum asini; Слово на праздник Ваий - PG. 86. Col. 2913-2937) признается (Епифанович) принадлежащим перу св. [Софрония I](#), патриарха Иерусалимского (VII в.). Не принадлежащими Е. признаны некоторые фрагменты, изданные в PG. 86B. Col. 2943-2956, 2957-2960; их авторство принято усваивать [Иоанну Грамматику](#) Кесарийскому (VI в.) (см.: CPG, N 6855).

Экзегетические

Сохранились фрагменты комментариев Е. на Пс 31. 1-2, три фрагмента на Евангелие от Луки и фрагмент на Евангелие от Иоанна (21. 16).

Богословие

Некоторые исследователи относят Е. к представителям т. н. неохалкидонизма, основная сфера внимания которого - христология. Однако Е. касался и др. богословских тем: триадологии, Свящ. Предания, экзегетики Свящ. Писания, выступал против ересей.

Вслед за свт. Василием Великим Е. различал в Свящ. Предании догматы (τὰ δόγματα), возвещающиеся прикровенно, и керигму (τὰ κηρύγματα), публичную проповедь, раскрывающую смысл заповедей и ведущую «к пониманию... страха Божия» (*Eulog. Alex. Exr. fid. // PG. 103. Col. 1028*). При этом, как у Климента Александрийского, у Е. обнаруживаются следы учения о нек-ром тайном предании: «...есть среди догматов еще более таинственные (μυστικώτερα), совершенно сохраняемые в молчании и передаваемые одним лишь тем верным, которые через живое слово имеют духовную мудрость» (*Ibidem*). Однако он не уточняет содержания этого учения.

Триадология

. Е. придерживался учения о простоте и единстве Св. Троицы, не нарушаемых троичностью Ипостасей: «Божество едино в собственном смысле, не принимая в Себя никакого множества, как точное и истинное единство по созерцаемому природному тождеству. Так что если мы и именуем Ипостаси, или Лица, или личные (ипостасные) свойства, то мы ни единство не разделяем, ни монаду не делим на части, ни единицу (генаду) не разрываем (οὐ τὸ ἐν διαίρομεν, οὐ τὴν μονάδα μερίζομεν, οὐ τὴν ἑνὰ διασπῶμεν)...» (*Adv. hum. concept. // PG. 103. Col. 1061*). Умосозерцаются (θεωρεῖται) Сын в Отце и Отец в Сыне, и Сын - в Отце и Духе, и Дух - в Сыне и Отце (*Ibid. Col. 1060*). От Отца «рождается Бог Слово, чуждый всякого отсечения и всякой страсти...» (*Ibid. Col. 1069*), Св.

Дух Своим «началом имеет Отца, через Сына нисходит на тварь по благодеянию к приемлющим, причем рождение [Сына] познается не по умалению, а исхождение [Св. Духа] созерцается не по сечению» (Ibid. Col. 1061). Ипостаси обладают характерными ипостасными признаками (особенностями) (χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα), к-рые остаются неизменными (ἰδιότητες ἀκίνητοι), не допуская смешения Ипостасей Св. Троицы, но пребывают в нек-ром соприкосании (συνάφεια) и через нераздельное единство Ипостаси имеют единое действие (μίαν τὴν ἐνέργειαν) (Ibid. Col. 1060).

Христология



Свт. Евлогий I, патриарх Александрийский.
Фрагмент иконы «Миня на февраль». Нач. XVII в.
(ЦАК МДА)

Е. богословствовал в эпоху споров с монофизитами, считавшими себя строгими последователями христологии св. *Кирилла*, архиеп. Александрийского, и отвергавшими формулу Вселенского IV Собора о двух природах во Христе, соединившихся в единстве по Ипостаси, как несторианскую

(см. *Несторианство*). Монофизиты опирались на усвоенное свт. Кириллом через сочинение, приписывавшееся в его время свт. *Афанасию I Великому*, выражение *Аполлинария (младшего)*, еп. Лаодикийского, «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ [Θεοῦ] λόγου σεσαρκωμένη). Е., так же как и др. «неохалкидониты», стремился показать преемственность богословия отцов Халкидонского Собора по отношению к богословию свт. Кирилла и тождество формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» с определением Халкидонского Собора при их корректном, правосл. толковании (Apol. lit. syn. // PG. 103. Col. 1029). Еретическое прочтение этих формулировок противопоставляло их смысл, правосл. понимание ставило их в отношении смыслового тождества и необходимой взаимодополнительности при употреблении.

О двух природах во Христе говорили как несториане, сочетая их между собой единством чести, достоинства и поклонения, но не единством по Ипостаси, так и монофизиты (напр., архим. *Евтихий* и Александрийский архиеп. *Диоскор*), учившие о двух природах во Христе до соединения и одной - после соединения и также отрицавшие их единство по Ипостаси. Формулу «единая воплощенная природа Бога Слова» утверждали как последователи Аполлинария, отрицая наличие в человечестве Христа человеческого ума, или разумной души, так и монофизиты, ошибочно понимая эту формулу в

смысле единственной природы во Христе. «Евлогий же допускает выражение «единая природа» лишь постольку, поскольку в нем прочитываются две природы» (*Grillmeier*. 1996. Р. 69). Согласно Е., демонстрация тождественности правильного смысла обеих формул подтверждала единство Предания и богословия Церкви. Эти формулы, по его мнению, «становятся совершенны тогда, когда сплетаются друг с другом (τελειοῦται δὲ κατέρα συμπλεκομένη τῆ τέρα)»: «единая воплощенная природа Бога Слова» «всего лишь вводит ипостасное соединение (ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν), а говорящий «две природы» (τὰς δύο φύσεις) подразумевает, что они нераздельны в этом несмешанном и неслитном (ἀδιαίρετους τὸ ἄφύρτον τε καὶ ἀσύχυτον)» соединении (*Eulog. Alex. Apol. Chalk. Syn.*). Для подтверждения учения Халкидонского Собора Е. обращался к Свящ. Писанию, а также к святоотеческим авторитетам, чаще всего к свт. Кириллу Александрийскому, к-рого называл «божественным мудрецом», «богочестным», «святейшим», «горячим поклонником точности и истины», к святителям Афанасию Великому, Григорию Богослову, Василию Великому, Льву Великому, Григорию Чудотворцу, Иоанну I, архиеп. Антиохийскому, Амвросию, еп. Медиоланскому, Юлию, еп. Римскому, а также Феодориту, еп. Кирскому. По мысли Е., одной из главных догматических ошибок монофизитов было отрицание ими полноты и совершенства человеческой природы Христа. В

формулировке же «единая воплощенная природа Бога Слова» на совершенную человеческую природу Христа указывает слово «воплощенная» (σθεορκομένη): «Закон благочестия знает единого Господа Иисуса Христа и ясно провозглашает о Нем, что Он в двух природах: в совершенном Божестве и совершенном человечестве, нераздельных и неслитных» (Apol. lit. syn. // PG. 103. Col. 1025). Разделяя ошибочное мнение свт. Кирилла о принадлежности свт. Афанасию Великому сочинений, содержащих выражение «единая воплощенная природа Бога Слова», Е. продолжал: «И именно так думали святые Афанасий и Кирилл, когда говорили о «единой воплощенной природе Бога Слова», подразумевая в этом выражении под «воплощенной» воспринятую [человеческую] природу» (Ibidem). Полнота и совершенство человеческой природы заключаются в присутствии всех элементов ее психофизического состава - плоти, одушевленной разумной душой (Ad Domit. // PG. 103. Col. 1072). При этом, уточняя смысл учения Церкви о Боговоплощении, Е. приводил 3 возможных варианта понимания выражения «воплощенная» природа: 1) «словно одетая в плоть и наделенная видимым образом, как медная монета, носящая изображение» - толкование Аполлинария, 2) природа Слова, «будто обращенная в плоть и оставшаяся одной природой» - толкование Евтихия, 3) «природа Слова, будучи единой, в домостроительстве [спасения] уже не одна, но созерцается вместе с плотью...» - учение, содержащееся в апостольской

проповеди, сохраненное отцами Церкви» (Apol. lit. syn. // Ibid. Col. 1025). Согласно Е., в формуле «единая воплощенная природа Бога Слова» термин «природа» является также синонимом ипостаси: в этой формулировке «говорится об ипостаси вместо природы, а «воплощенная» природа говорится вместо «человеческая»» (Ibidem). Е. настаивал, что неслитное существование двух природ во Христе после соединения выражается в сохранении и умосозерцании природных особенностей каждой из природ: «...отцы наши, истолковывая это, говорят, что природные отличия (διάφορα) не исчезают при соединении, но сохраняются в свойственных каждой из них границах и определениях, а если сохраняемое созерцается, то и исповедуется, и исчисляется, и сказать «единая воплощенная природа Бога Слова» ничем не отличается (διαφορὰν οὐδεμίαν) (по содержанию.- П. Д.) от [выражения] «две нераздельные природы в единстве по ипостаси» (δύο φύσεις ἀδιαίρετους ἐν τῇ καθ' ὑπόστασιν νόσει)» (Ibid. Col. 1025-1028). По мнению А. [Грилльмайера](#), в том, что каждая из этих 2 формул, взятая в отдельности, оказывается неадекватной, но приемлемы они, лишь взятые вместе, и заключается неохалкидонизм Е. (*Grillmeier*. 1996. P. 70).

Др. аспектом формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» было единство или соединение. Е. отвергал еретические представления о соединении божества и человечества во Христе - несторианское (по сочетанию, по благоволению и из двух Ипостасей) и монофизитское (в единстве одной природы) - и

отстаивал правосл. определение Халкидонского Собора: соединение в одно Лицо и в одну Ипостась. Ошибочным мнением *Нестория*, к-рое монофизитские оппоненты пытались ложно приписать и православным, Е. называл то, что, хотя Несторий и утверждал соединение, он не характеризовал его как единство по Ипостаси, а также не принимал выражения «единая воплощенная природа Бога Слова».

«Провозглашающие же единую воплощенную природу Бога Слова желают ясно показать этим выражением единство по Ипостаси, а также что Слово не восприняло предсуществовавшего человека, как полагал Несторий, но поистине стало плотью» (*Eulog. Alex. Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1029*). По мысли Е., Бог Слово к Собственной Ипостаси неизреченно (*ἀφράστως*) присоединил (*ἦνωσεν*) человеческую природу без самостоятельной человеческой ипостаси (предсуществовавшей до соединения), но получившую свое бытие в Ипостаси Слова (*Defens. // Doctrina Patrum. P. 210*). Кроме этого Е. видел еще один смысловой аспект выражения «единая воплощенная природа Бога Слова»: «Когда святой Кирилл говорит о том, что у Бога Слова единая воплощенная природа, то это значит - [божественная природа], не изменившаяся и не потерявшая собственного совершенства. Поэтому видно, что Кириллу не казалось, что во Христе одна природа, но что один Христос, одно Лицо и одна Ипостась». «Чистотой благочестия», согласно Е., является исповедание «двух

нераздельных природ в единстве по Ипостаси» и «единого Христа, единого Сына и единого Господа... так что Собор [в Халкидоне], если и не языком, то во всяком случае мыслью исповедал единую воплощенную природу Бога Слова» (*Eulog. Alex. Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1043*).

Ложность и противоречивость монофизитского понимания выражения «единая воплощенная природа Бога Слова» как единственной природы во Христе после соединения Е. демонстрировал в разных аспектах, прежде всего в отношении признаваемого самими монофизитами догматического положения *Вселенского I*

Собора о *единосущии* (ὁμοούσιος) Лиц Св. Троицы.

Признание сложности и «смешанности» «единой», по монофизитским представлениям, природы Христа делает Его не единосущным Отцу, пребывающему в простоте Своей природы, и ведет к «разрыву» единой божественной сущности Св. Троицы: «Если во Христе [только] одна природа после соединения, то скажи, какая - воспринявшая или воспринятая? И что стало с другой? ...Если из двух стала одна сложная, то почему не иносущен тогда Христос несложно пребывающему Отцу?» (*Dub. orth. 1 // PG. 86B. Col. 2937-2940*). Единосущие Сына Отцу при провозглашении «единой природы» Христа, составленной из божества и человечества, с необходимостью приводит к нелепому выводу о единосущии воспринятой плоти Христа всей Св. Троице: «Единосущен (ὁμοούσιος) ли Бог Слово воспринятой плоти или иносущен (τεροούσιος)? Если

единосущен, то почему Троица - не «Четверица»? А если иносущен, то почему природ не две?» (Dub. orth. 3). Если понимать формулу «единая воплощенная природа Бога Слова» «как одну сущность Бога и плоти, то как может быть тождественным тварное с нетварным, вечное с временным?» (Dub. orth. 4 // PG. 86. Col. 2940). «Если Христос стал из двух природ», как это признают и монофизиты, «и если Христос не есть это же самое, но некая другая природа вопреки тем, из которых составился Христос, то скажите, какова она и чему она будет единосущна? Ибо необходимо, чтобы одно и то же было единосущно чему-то одному» (Ibid. 8 // Doctrina Patrum. P. 154). Если монофизиты называют Христа единосущным по Его сложной природе Отцу, то «по какой природе Он будет единосущным нам по человечеству - по этой или по другой?» (Ibid. 9 // Ibidem). Подвергая критике мнение монофизитов-севериан о сохранении в единой сложной природе отличительных свойств божества и человечества, Е. настаивал на необходимости признания вместе с этими качествами и их субстрата, т. е. двух природ во Христе после соединения: «Если природы не сохраняются, то по чему будет обнаружено это различие, не имея под собой подлежащего [субстрата] (ὑποκειμένου) для этого качества?» (Dub. orth. 11 // Ibid. P. 154-155), «ибо, сохраняя различия, необходимо сохранять и то, чьи это различия» (Eulog. Alex. Apol. Chalk. Syn. // PG. 103. Col. 1037). Е. отстаивал догмат о двух природах в Ипостаси Христа не только в смысле соединения «из двух» (ἐκ

δύο) (это принимали и монофизиты), но и в смысле существования «в двух» (ἐν δύο) (чего монофизиты не допускали), поскольку природы и их особенные свойства не исчезают и после их соединения во Христе: «...Собор соисповедует Господа Иисуса Христа из двух природ и в двух природах... Ибо не из них Христос, ни одна, ни другая, ни в них, но из них и в них познается, и обе - Он есть» (Ibid. Col. 1037-1040).

Вслед за «поздним» свт. Кириллом Е. отвергал строгость и адекватность аналогии человека, состоящего из души и тела, для демонстрации способа соединения божества и человечества во Христе, говоря, что хотя свт. Кирилл и допускал ее прежде, однако «не для того, чтобы утвердить единую природу Христа, но чтобы через это утвердить ипостасное единство» (Ibid. Col. 1041).

Важным принципом определения понятия природы Е. выдвигал принцип «собственного имени». Напр., дом, составленный из камней и дерева, называется не камнем или деревом, а собственным именем «дом». Так и человек «составлен из тела и души, но тело и душа - не в собственном смысле (κυρίως) [есть человек]; и так как ясно, что невозможно дать определение души и тела взаимно к обоим из них же, то поэтому говорим, что [человек состоит] из двух природ, ибо они, хотя и пришли в бытие вместе, однако разнородны и не единосущны друг другу. Но мы считаем составленное из них природой (φύσις), ибо человеком в собственном смысле мы не называем ни душу, ни тело...» (Defens. // PG. 86. Col.

2956). Категорию природы Е. толкует как «общий вид (εἶδος), созерцаемый во всех его неделимых субъектах (ἐν ἀτόμοις)» (Ibid. // Doctrina Patrum. P. 209-210). Отличие соединения в человеческой природе души и тела от уникального случая Христа заключается в том, что «человек - ни тело, ни душа по преимуществу, а то, из чего составился Христос - по преимуществу (κυρίως)» (Ibid. // PG. 86. Col. 2956). Поэтому «во Христе - соединение неизреченное, неизглаголанное и непостижимое человеческим умом». Ему невозможно найти адекватной аналогии, поскольку «Он не только состоит из божества и человечества, но, пользуясь применительно к Нему именованиями простых [сущностей], мы Одного и Того же Христа называем Богом и человеком. Однако в собственном смысле (κυρίως) мы не имеем здесь в виду [отдельно] каждого из них, ибо по преимуществу и поистине (κυρίως κα κατὰ ἀλήθειαν) Христос есть Бог. Следуя этому, по преимуществу и поистине мы называем Пресвятую Деву Богородицей. И Он же (Христос.- П. Д.) по преимуществу и поистине есть человек, истинно умерший и истинно воскресший. И именно поэтому Его невозможно назвать одной природой. Поэтому мы и говорим, что Он - из двух природ, составленный из божества и человечества, и признаем разноприродными сосуществующие [Его составляющие], и говорим, что в Нем две различные природы (δύο φύσεις ἀδιαίρέτους ἐπ' αὐτοῦ λέγομεν), поскольку в собственном смысле мы признаем Его и Богом и человеком» (Ibid. Col. 2957). Кроме того, из

монофизитского представления о единой сложной природе Христа, по мнению Е., следует то, что Христос составиля не из двух природ, а из трех: божества Слова, души и тела (Ibid. // Doctrina Patrum. P. 209). На основании этого Е. обвинял монофизитов, что они «самосушую Ипостась именуют природой или соединением во Христе составляют из трех природ - тела, души и Слова - прежде, чем тело и душа составят единую человеческую природу» (Ibid. P. 210). «Посему из умозаключения о том, что человек называется одной природой, вовсе не следует полагать, что во Христе только одна природа» (*Eulog. Alex. Apol. Chalk. Syn.* // PG. 103. Col. 1053).

Отчетливо сознавая, что для некоторых причиной непринятия богословия Халкидонского Собора о двух совершенных природах Христа являлся страх впадения в ересь несторианства, Е. настаивал на важном выражении - «нераздельно» - халкидонского вероопределения: «Если же кто боится говорить о двух природах [во Христе], чтобы не ввести тем самым разделения, то пусть прежде всего не просто говорит о двух природах, но прибавляет - «нераздельно» (ἀδιαίρετως), затем пусть исповедует и одно Лицо по Ипостаси и одну Ипостась или вместо этого, если хочет, - единую воплощенную природу Бога Слова или пусть говорит, что Он - одновременно и Бог и человек» (Ibidem). Е. критиковал несторианское понимание соединения природ во Христе как нераздельного соединения по сочетанию (κατὰ σθέσις) с т. зр. правосл. понимания

как нераздельного единства по Ипостаси (καθ' ὑπόστασιν). «Так что если кто говорит о единстве во Христе, но не добавляет, что оно по Ипостаси, то говорит пустое слово; а если кто говорит о двух нераздельных природах и не добавляет «по Ипостаси», то впадает в то же пустословие» (Ibid. Col. 1055).

Проблемы терминологии и богопознание

Христологическая полемика часто превращалась в споры о терминах («природа», «сущность», «лицо», «ипостась», «свойство» и др.) (Paraens. // PG. 103. Col. 1078). Е. уделял этой проблеме, выходящей далеко за рамки собственно христологии и касающейся вопросов адекватности языка богословия для выражения истин о Боге, большое внимание, он написал соч. «Против тех, которые полагают, что можно основать истинное христианское богословие на человеческих понятиях».

Причины проблем в христологических формулировках заключаются, согласно Е., в смешении областей применения понятий, относящихся к сферам Божественного бытия и тварного бытия. Так, в тварном мире наличествует реальная сложность (составленность), а единство (простота) в собственном смысле отсутствует и человеческий ум привык к дискретному восприятию; в рассуждении же о Боге, пребывающем абсолютно просто по Своей духовной природе, человеческий разум хотя и пользуется категориями, несущими в себе смысл сложности и составленности, однако эту

сложность не должно переносить на простое Божественное бытие. Е. определенно свидетельствовал в пользу непознаваемости до конца божественной природы человеком, поскольку ее познание превышает возможности человеческого ума, и, следов., утверждал невозможность построить только на рассудочных категориях здание христ. богословия. «Иное - в Сверхначальной Троице и иное - у нас. Там - Сущее Сверхбытие ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), здесь - [бытие] в несобственном смысле ($\text{o}\acute{\upsilon}\delta\grave{\epsilon}\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$)» (Adv. hum. concept. // PG. 103. Col. 1060), поскольку создано из небытия, а одарено нетлением лишь по благоволению Божию. И единство Лиц Св. Троицы есть единство в собственном смысле, а «наше единство не есть в собственном смысле, но что-то единичное». «Поэтому единство [в Боге] не есть ни число, ни начало числа, ни величина, ни начало величины, но превосходит всякое количество, часть и сочетание» (Ibid. Col. 1061). Применительно к Богу оказываются неадекватными категории человеческого ума: «Ибо если для ума созерцаются тождество и инаковость, движение и неподвижность, [то в Боге] двойственности совершенно не существует, но неподвижность у Него созерцается через тождество сущности, инаковость же и движение - через движение самовластия и действие» (Ibidem).

Эта проблематика имеет большое значение в определении понятия Божественной Ипостаси: «Человеческий ум затрудняется простым и единым

способом познания постигнуть единство и простоту вместе с троиственностью Ипостасей. Поэтому прибавлением идиом (т. е. ипостасных свойств.- П. Д.) он отделяет индивидуализирующее понятие Ипостасей»; «невозможно помыслить отдельное понятие Отца или Сына, не дифференцируя при этом своей мысли прибавлением идиом». «Но,- заключает Е.,- это всего лишь метод, чтобы помочь немощи [нашего ума], и способ содействия к постижению непостижимого, а не [способ] усложнения простоты Божества или полного представления какой-либо из Его Ипостасей»; «ибо способы, указывающие на Его (Бога.- П. Д.) сложность, не нарушают понятия Его простоты... в противном случае все, что говорится о Боге, будет нам доказывать, что Бог сложен» (Ibid. Col. 1065). Е. выступал против некорректных, основанных на человеческих понятиях, представлений о смысле термина «ипостась» применительно к Богу. Нек-рые современники Е., напр., последователи монофизитского Александрийского патриарха Дамиана, полагали, «что ипостась есть только частное свойство (τὸ ἰδίωμα)». «...Но если это одно и то же, то как же мы говорим, что вочеловечилась Ипостась Слова? ...или как же Св. Дух, если Он только лишь идиома, может исходить от Отца и ниспосылаться от Отца по благодаянию на тварь?» (Ibid. Col. 1064). Идиома не может существовать сама по себе, как существует всякая ипостась, но утверждена в другом, чьей идиомой и называется. «Святые отцы согласны в том, что божественная

сущность - в трех Ипостасях, но никто не говорит, что в трех идиомах» (Ibidem). Другие считали, «что ипостась есть сложение сущности и идиомы (συμπλοκὴν οὐσίας καὶ ἰδιώματος εἶναι τὴν ὑπόστασιν), чем очевидно вводится сложность (σύνθεσις). Но где же тогда окажется простота и несложность Божества в Троице?» (Ibid. Col. 1065). И хотя богословское определение ипостаси как «сложения» (συμπλοκὴ, προσθήκη) сущности с ипостасным свойством (идиомой) предполагает сложность, но эта сложность в отношении Божественных Ипостасей остается лишь в пределах нашего разума, а в актуальной простоте Божественной реальности сложность отсутствует. Ипостасные особенности разделяют Ипостаси между Собой, но при этом тем не менее они остаются нераздельными. Причину ошибочного отождествления идиомы и ипостаси Е. видел в отождествлении идиомы (ἰδίωμα) и ἰδιότης - индивидуального характерного свойства, близкого у свт. Григория Богослова к понятию ипостаси (Ibid. Col. 1063). Однако, по-видимому не разделяя мнения, что ипостась есть «сплетение сущности и идиомы», Е. разрешал проблему определения ипостаси апофатически, обращаясь не к дальнейшему логико-понятийному анализу, а к свидетельству Свящ. Писания: «Если вопрос здесь задан относительно тварей, то не будет слишком большим грехом ошибиться, а если речь идет о простой и блаженной природе (Божества.- П. Д.), то, кроме того, что передали нам богоносные отцы, нет ничего надежного. Но еще более лучшим будет

объявить, что Ипостась Сына есть образ Бога невидимого (Кол 1. 15), всего Отца проявляющий. Кроме того, Священное Писание именует [Сына] Премудростью Отчей, или Силой Отца... Однако и сказанное не совершенно свободно от фантазий о сложности, но пользуется выражением сложения и сплетения» (Ibid. Col. 1068-1069). При этом Е. не отвергал традиц. богословские категории как неадекватные, но стремился объяснить их ограниченность и относительность применительно к божественной природе и во избежание ошибок призывал делать соответствующие поправки в богословском рассуждении.

Экклезиология

Условиями вступления человека, «сотворенного по образу Божию и руками Божиими» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 344), в Церковь являются Покаяние и Крещение. Крещение Е. называет «печатью, которая, будучи даваема человеку, позволяет ему избавиться от пасти диавола» (Ibid. Col. 341).

«Приходящим ко Христу следует, во-первых, отстать от грехов, которым они преданы, т. е. удалиться от мертвых дел, во-вторых, принять избавление от прежних грехов через Крещение (τὴν ἀπολύτρωσιν τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων διὰ τοῦ βαπτίσματος) и так, через веру восприняв, усваивать это учение. Затем, пройдя в преуспейнии далее, удостоиться сошествия Всесвятого Духа, которое было через возложение рук апостолов, научаясь о воскресении мертвых и будущем Суде» (Ibid. Col. 336). Однако против

новациан, к-рые обособляли Крещение и Покаяние, Е. писал, что, «хотя и велико различие между Крещением и Покаянием, но видно, что Покаяние употребляется и перед Крещением и после него. Так и Покаяния, которое было прежде Крещения, невозможно достичь во второй раз, так как невозможно принять второе Крещение» (Ibid. Col. 337). Одним людям грехи отпускаются через Крещение, другим - через Покаяние и исповедание их (Ibid. IV // PG. 104. Col. 352).

У Е. встречается похвала монашеской отшельнической жизни, однако в условиях поддержки большинством егип. монашества того времени монофизитской схизмы Е. настаивал, что «такая жизнь должна гармонировать с единством и единственностью Церкви» (Paraens. // PG. 103. Col. 1077).

В кон. VI в. Римский папа св. Григорий Великий в письмах к патриархам поместных Церквей резко выступил против именованя К-польского патриарха «вселенским». Е. вначале не ответил на письма с запросами к нему по этому поводу свт. Григория либо потому, что не толковал данный титул столь буквально и строго, либо потому, что не хотел вмешиваться в дискуссию. После письменных упреков святителя в невнимании к этому вопросу Е. в письмах к папе, вероятно, предположив, что тот оспаривает почетное именование К-польского патриарха в свою пользу, сам наименовал свт.

Григория «вселенским папой». В ответном письме к Е. свт. Григорий решительно отказался от этого именованья (*Vailhé*. 1908), утверждая, что все епископы равны в чести и при возвеличении кого-то одного будут унижены прочие, поэтому следует искать «успеха не в наименованиях, а в добродетелях» (*Greg. Magn. Reg. epist. VIII 30*), и сам при этом называл себя «рабом рабов Божиих».

Нравственно-аскетическое учение и сотериология

занимают небольшое место в дошедшем наследии Е. Дьявол имеет власть лишь над грешниками, правосл. христиане, стремящиеся к праведной жизни, «отделены от него Церковью и участием в ее... таинствах. Поэтому кающихся Господь принимает в Свои объятия, не кающихся же по своей воле - призывает, вразумляя» (*Eulog. Alex. Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 345, 348*). «Горьким корнем» (Евр 12. 15) в человеке Е. называл дурной помысел, «ибо хотя через обращение многое мы выкорчевали в себе, но этот, будучи принят, постепенно растет, и, приходя в силу, становится могущественным и увлекает за собой и прочие шествующие к добру помыслы». Злые помыслы, «корень греха», следует отсекал (ἐκκόπτειν), чтобы «непреткновенно и плодоносно совершать Божественные заповеди» (*Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 348-349*).

Е. касается также вопросов демонологии и меры влияния на людей дьявола: «Дьявол, словно лев рыкающий, ища кого поглотить, будучи побежден,

уже не лев, но сжимается до муравья, не находя в людях пищи. А пища диаволу в людях - грех, и, не находя ее, он погибает» (Ibid. Col. 345). Диавол действует двойственным образом: вначале он склоняет человека к греху, т. е. предлагает «избрать худшее вместо лучшего», а в случае своей удачи, напротив, становится обвинителем человека пред Богом, требуя безжалостно наказать впавшего в грех. По Промыслу Божию диавол становится мстителем человеку для спасительного наказания и отвращения от греха, впрочем, лишь в той мере, насколько ему Бог это попускает (ср.: Иов 1. 12; 1 Кор 5. 5).

Относительно судеб человечества Е. развивал мысль о 3 чинах людей: 1) мучениках и праведниках, которые станут судьями вместе с Господом на Страшном Суде (ср.: 1 Кор 6. 2); 2) нечестивых, которые, как и первые, не подлежат Суду (ср.: Пс 1. 5), но в отличие от них будут преданы осуждению, «поскольку уже самоосуждены»; 3) «тех, кто выбрали благочестие, но были обуреваемы многими преткновениями, для них и будет Суд для их оправдания (ἀπολογία), к ним принадлежим и мы» (Contr. Novat. V // PG. 104. Col. 352). Толкуя притчу о званых на брачный пир (Мф 22. 1-14), Е. говорил, что брачные одежды суть «одежды нетления, даруемые в Крещении, и если они были запятнаны, то омываются милостью и покаянием» (Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 349).

Полемика с еретиками

Е. вел богословскую полемику с *агноитами*, выделившимися из среды монофизитства, считавших, что Христос, подобно всем людям, был ограничен в знании и душевных способностях. Его сочинения по этому вопросу свт. Григорий Великий оценивал как согласные во всем по духу с учением зап. отцов Церкви. Е. в целом отрицал неведение Христа, по божеству и по человечеству, поскольку «человечество в Нем было соединено в одной Ипостаси с неприступной и самосущей Премудростью» и поскольку не может быть ложным что-либо сказанное Им, в т. ч. слова: «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин 16. 15), иначе надо будет признать неведение и Отца. Е. отрицал, в частности, неведение Христа о месте захоронения прав. Лазаря (*Greg. Magn. Reg. epist. X 39*), об отсутствии плодов на смоковнице (Мк 11. 13) и истолковывал бесплодную смоковницу в прообразовательном смысле как иудейскую синагогу, лишь «имевшую листвие закона», но не имевшую дел праведности. Выражение о неведении Сына о кончине мира (Мк 13. 32) Е. понимал как относящееся не к Самому Сыну как Главе Церкви, «а к Его Телу, которое составляем мы», христиане (*Greg. Magn. Reg. epist. X 39*). Вопросительная форма нек-рых высказываний Христа, к-рую агноиты ложно истолковывали в смысле неведения, согласно Е., несла, как правило, смысл, с т. зр. домостроительства относящийся к ситуации и слушателям; кроме того, он приводил ряд примеров подобных вопросительных высказываний

Бога в ВЗ (Быт 3. 9; 4. 9; 18. 20-21), букв. толкование к-рых также может привести к нелепой мысли о неведении Отца. Ссылаясь на святителей Кирилла Александрийского и Григория Богослова, Е. принимал учение некоторых отцов Церкви о неведении Христа по человечеству в качестве полемического «хода», направленного против еретиков: «Если же некоторые святые отцы и высказывались о неведении Христа по человечеству, то утверждали это не как догмат, но выступая против безумия ариан, которые переносили свойственное человечеству на божество Единородного, поэтому отцы с точки зрения домостроительства считали лучшим относить все это к человечеству, чем переносить на божество» (*Eulog. Alex. Adv. Agnoet. // PG. 103. Col. 1084*). При этом у Е. имеется также высказывание о домостроительном и в «несобственном смысле» принятии Христом на Себя «свойственных нам немощей», в т. ч. неведения, «словно Голова несет все тело» и от тела воспринимает свойственное ему (*Exp. fid. // Ibid. Col. 1028*).

В борьбе с сектой самарян-досифеан, к-рые признавали только Пятикнижие Моисея и Мессией считали своего пророка Досифея (Досфена), современника Симона Волхва (I в.), Е. свидетельствовал, что Досифей отрицал воскресение мертвых, Страшный Суд, бытие добрых и злых ангелов, душу считал смертной, преходящей, а мир - бессмертным, непреходящим, отрицательно относился к личности ветхозаветного патриарха

Иуды. Созванный Е. в 588/9 г. в Александрии церковный Собор, акты которого не сохранились (*Phot. Bibl.* 230), осудил секту самарян, «разобрав сказанное каждым и обличив всех, сильно отступивших от истины». Собор провозгласил, что «слова Священного Писания пророчествовали о Господе Иисусе Христе, истинном Боге нашем», а те, кто по поводу пророчества о Мессии «разглагольствуют об Иисусе Навине или Досифее... лгут» (*Eulog. Alex. Adv. Samarit.* // PG. 103. Col. 1085). Еретические мнения самарян, отрицавших бессмертие души и воскресение мертвых, Е. опровергал, опираясь на ВЗ (Быт 15. 15; 25. 8; 37. 35): «Ибо как бы Авраам отошел («к отцам своим в мире».- П. Д.), и к кому, если бы ожидал, что станет ничем и не к кому будет отходить? ...Как может приложиться к несущим сущее? ...И как может быть Бог Богом истинным для тех, кто никогда более не придут в бытие, но истлели и обратились в небытие?», и рай был бы лишен смысла, если в нем больше некого было бы поселить, чтобы «вкусить священных плодов» (*Adv. Samarit.* // PG. 103. Col. 1088). Однако Собор не принес существенных результатов (*Maspero.* 1923. P. 260-261). Е. выступал также против секты новациан, или катаров, общины которых, несмотря на строгие меры византийских властей, еще сохранялись в Александрии в VI в. Новациане отстаивали непрощаемость тяжких грехов (идолослужение, убийство, прелюбодеяние), необходимость перекрещивания переходивших в новацианство

кафолических христиан, имели представление о Церкви как обществе святых. Е. свидетельствовал, что александрийские новациане отвергали почитание мощей св. мучеников. Сочинение Е. против новациан (не дошедшее до наст. времени) стало в истории Церкви одним из важных документальных свидетельств относительно этой ереси и полемики с ней на Востоке. Приводя примеры из Свящ. Писания (пребывание в Ноевом ковчеге чистых и нечистых животных, принесение нечистой в соответствии с ветхозаветным законом птицей - вороном пицы прор. Или и проч.), Е. отвергал представление катаров о Церкви как об избранном обществе святых. Е. приводил также слова Христа: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк 2. 17) - и притчу о пшенице и плевелах (Мф 13. 24-30), к-рая «запрещает прежде скончания века отделять грешников от праведников, как это делают новациане, называя себя чистыми и отделяя от прочих людей» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 341). Чрезмерно суровую нравственную дисциплину новациан Е. критиковал, приводя пример дарования Господом, указывавшим на важность для христиан милосердия и покаяния, ключей от Царства Небесного именно ап. Петру, отступившему от Него, но покаянием и слезами искупившему свое падение. Е. подчеркивал, что слова Господа по поводу того, сколько раз надо прощать согрешившего брата - «до седмижды семидесяти раз» (Мф 18. 22), относятся не только ко всем ученикам Христовым, но и к

предстоятелям Церквей, получившим по преемству от апостолов власть вязать и решить (Мф 18. 18), которые поэтому в такой же мере должны быть милосердными к кающимся грешникам. На возражения новациан, что ап. Петр в момент отпадения был крещен несовершенно, Иоанновым крещением, пока еще «не прославился на Кресте Иисус» и не сошел в день Пятидесятницы на Церковь Св. Дух (поэтому, в частности, они требовали проводить перекрещивание), Е. развивал мысль вопреки большинству отцов о совершенстве Иоаннова крещения. Он говорил о фактическом равнодостоинстве его с церковным Крещением, впрочем, лишь до тех пор, пока оно не было заменено последним, и тогда потеряло силу в смысле необходимости совершения, но не в тех, над кем оно было совершено, т. е. Иоанново крещение не требовало перекрещивания. По мысли Е., «Господь не посвятил бы апостолов прежде Своего страдания в страшные таинства и не преподал бы им Тела и Крови Своих, если бы они не были крещены» (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 329-332). При этом Е. пояснял, что упоминаемые в НЗ разные формулы совершения Крещения (напр.: Деян 10. 48; Рим 6. 3) являются лишь косвенными (синонимичными по сути) названиями, но подразумевают обязательное и заповеданное Самим Господом (Мф 28. 19) Крещение во имя Св. Троицы (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 333). Приводимые новацианами запретительные слова из Послания к Евреям (б. 4-6), по мнению Е., относятся не к покаянию, как они полагали, а к

неоднократному повторению Крещения (Contr. Novat. III // PG. 104. Col. 333-336), поскольку адресовались ап. Павлом обращенным из иудеев, продолжавшим практиковать различные ветхозаветные «крещения». Крещение, по словам Е., неповторимо, поскольку неповторимы смерть и воскресение Христовы. Выступая против отвержения новацианами почитания св. мощей мучеников, Е. утверждал, что мощи «заключают в себе живительную силу и достойно прибегающим к ним подают исцеления. Поэтому и до сих пор Господь хранит их кости (ср.: Пс 33. 21), которые в будущем соединятся друг с другом и воспримут вместе с родственной им душой награду за победу в состязаниях»; «хотя эти кости умершего, но имеют в себе особую силу, так что даже уносящие их по вражьему наущению не могут их предать земле от находящих на них несчастий... поскольку святые спогреблись вместе с Богом» (Contr. Novat. IV // PG. 104. Col. 352). Е. приводит историческое свидетельство об основателе новацианства, называя его вместо Новациана Новатом и повествуя среди прочего, что тот был архидиаконом у Римского папы Корнилия и что последний рукоположил его во пресвитера, чтобы не допустить возведения из сана архидиакона в папу. Однако это свидетельство описывает скорее более позднюю практику Римской Церкви и особую роль в ней института диаконства и противоречит ранним сведениям об истоках новацианства, прежде всего свидетельствам самого папы Корнилия.

Соч.: CPG, N 6971-6979;

Лит.: *Bardenhewer O.* Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien über Trinität und Inkarnation // *ThQ.* 1896. Bd. 78. S. 353-401; *Stiglmayr J.* Zur neuentdeckten Schrift des Patriarchen Eulogios von Alexandrien // *Der Katholik.* Mainz, 1897. Bd. 77. S. 93-96; *Michel le Syrien.* Chronique / Ed. J. B. Chabot. P., 1901; *Vailhé S.* Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique // *EO.* 1908. T. 11. P. 161-171; *Епифанович С. Л.* Псевдо-Евлогий // *Прп. Максим Исповедник и Визант. богословие.* М., 1996. С. 167-176 (Прил.); *Maspero J.* Histoire des Patriarches D'Alexandrie. P., 1923; *Flische, Martin.* HE. Vol. 4. P. 112, 119, 491sq.; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 236-241; *Darrouzès J.* Euloge // *DHGE.* T. 15. Col. 1388-1389; *Altaner.* Patrologie. S. 550; *Vogt H. J.* Coetus Sanctorum: Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche. Bonn, 1968. S. 284-287; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 381 sq.; *Allen P.* Evagrius Scholasticus: The Church Historian. Leuven, 1981. P. 18, 28, 31, 40, 104, 127, 231; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: (К характеристике визант. философии в VI в.) // *ВВ.* 1988. Т. 49. С. 81-99; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1996. Vol. 2. Pt. 4. P. 65-71; *Филарет (Гумилевский).* Учение. Т. 3. С. 192-196; *Berardino A.*

di. Patrology. Camb., 2006. Vol. 5. P. 401; Лурье В. М. История визант. философии. СПб., 2006. С. 230-234.

П. К. Доброцветов

