

Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 328 с.

Издание книги известного современного богослова-догматиста и историка Церкви иерея Олега Давыденкова приурочено к празднованию 15-летия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Автору книги – заведующему кафедрой восточно-христианской филологии и Восточных Церквей и профессору ПСТГУ – принадлежит целый ряд публикаций, посвященных христологическим спорам и богословию нехалкидонитских церквей, и кроме того, курсы православного катехизиса и догматического богословия. Настоящая работа была представлена автором на соискание степени доктора богословия (2005), а также легла в основу диссертации на соискание степени кандидата философских наук (2008).

Книга посвящена исследованию основных аспектов христологического учения миафизитского (монофизитского) богослова и церковного деятеля 6 в. Севира, патриарха Антиохийского (годы жизни: ок. 456-538; годы патриаршества: 512-518). Сразу необходимо оговориться, что существует двоякое принятое написание этого имени: ряд исследователей, начиная с П.К. Коковцова, следуют оригинальному латинскому написанию Severus, сохраняя его и в русском языке – Север (ср. франц. форму Sèvres), хотя большинство современных историков Церкви, и в их числе о. Олег Давыденков, передают среднегреческую транскрипцию имени Σεβήρος – Севир. Таким образом, оба варианта написания этого имени являются правильными.

Еще одно терминологическое замечание касается понятия «монофизитство» и его производных, широко употребляемых автором книги. В последние десятилетия среди некоторых патрологов принято заменять этот термин понятием «миафизитство», точно соответствующим основной христологической формуле «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγος σὺν αὐτῷ ἐμμένῃ» («единая природа Бога Слово воплощенная»). Кроме того, вероятно, под влиянием С. Брока понятие «миафизитство» стало распространяться на все доктрины, основанные на утверждении единой божественной природы во Христе, в то время как термин «монофизитство» (или «энофизитство») относили лишь к его крайней форме – учению архимандрита Евтихия, содержащему положение о том, что Христос не единосущен нам, и выявляющему, таким образом, непринятие двойного единосущия.¹ Но существует и иная точка зрения, согласно которой понятием «миафизитство» обозначают

¹ См. например: Brock S. The «Nestorian» Church: a Lamentable Misnomer // J.F. Coakley, K. Parry (eds.) The Church of the East: Life and Thought. Manchester, 1996. (Bulletin of the John Rylands Library. Vol. 78:3). P. 26-27.

православную доктрину св. Кирилла Александрийского периода его полемики с Несторием. Св. Кирилл воспринял формулу Аполлинария Лаодикейского «μία φύσις...», приписываемую уже в V в. св. Афанасию Александрийскому, но наделил ее особым значением, отличным от позднейшего монофизитского толкования, в частности принадлежащего Севиру Антиохийскому (подробнее о различиях в понимании этой формулы св. Кириллом и Севиром см. ниже). По-видимому, именно такой точки зрения придерживается о. Олег Давыденков, и поэтому нет оснований упрекать его в неточном употреблении христологических определений.

В разделе «Введение» о. Олег Давыденков четко определяет задачи исследования и обозначает его контекст. Автор ставит своей целью выявить характер взаимоотношения двух христологических систем, одна из которых, согласно принятому мнению, выросла из другой: учения свт. Кирилла Александрийского и монофизитской доктрины Севира Антиохийского, и опровергнуть (или подтвердить) положение об их тождестве. Ответ на этот вопрос является принципиально важным в контексте сближения и диалога Православной Церкви с древними восточными церквями, в частности, с Армянской Апостольской Церковью, Сирийской, Коптской и Эфиопской Православными Церквями, для которых учение Севира составляет основу догматического богословия. Но решить этот вопрос можно, как показывает о. Олег Давыденков, лишь исследовав, насколько глубоко разногласия между учениями Севира и св. Кирилла – носят они формальный характер, затрагивая только богословскую терминологию, или проявляются на уровне «системообразующих элементов», составляющих концептуальное ядро той или иной доктрины (с. 14-16).

В параграфе, посвященном обзору историографии, автор уделяет особое внимание двум тенденциям в западноевропейской исследовательской литературе. Первая основана на выводах Ж. Лебона, сформулированных в его монументальном труде (выдержавшем авторское переиздание несколько десятилетий спустя);² она заключается в том, что учение Севира отождествляется с миафизитской христологией св. Кирилла Александрийского, при этом тождество проявляется как на терминологическом, так и на догматическом уровне. Выводы Ж. Лебона в дальнейшем оказали существенное влияние на многих исследователей христологии Севира, в частности, на М. Жюжи, Р. Чеснат и др.

² Lebon J., Mgr. La christologie du monophysitisme syrien // A. Grillmeier, S.J. and Heinrich Bacht, S.J., Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, Bd. I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg, Echter-Verlag, 1951, S. 425-580. О. Олег Давыденков также широко использует русский перевод: Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства / Пер. с франц. под ред. проф. Н.А. Заболотского. Ленинградская Духовная академия, 1975 (машинопись).

Исследование о. Олега Давыденкова во многом основано на подробном изложении Ж. Лебона монофизитского богословия Севира, но само положение о тождестве христологии св. Кирилла и Севира является для российского богослова основным спорным вопросом, и, следовательно, отправной точкой для его работы, носящей безусловно полемический характер.

Среди первых, кто высказал иную точку зрения по отношению к выводу Ж. Лебона, о. Олег Давыденков выделяет А. Грильмайера, который проводит последовательное сопоставление доктрин св. Кирилла и Севира и выявляет существенные различия в понимании ключевых терминов, христологических формул и, особенно, в учении о «едином богомужном действии (энергии)» во Христе.³

Также среди европейских исследований, посвященных христологии Севира, автор отмечает книгу И. Торранса, в которой подробно разбирается эпистолярная полемика Севира с Сергием Грамматиком, и особое внимание уделяется истолкованию различий в понимании термина *dīlaytā* (сир., букв. «свойство», соответствует греч. ἡ ἰδιότης) в его отношении к природам, соединившимся во Христе.⁴ Важной, на наш взгляд, чертой, которая отличает исследование И. Торранса, является его пристальное внимание к особенностям передачи греческих богословских терминов в сирийских переводах сочинений Севира.

Первая глава книги о. Олега Давыденкова посвящена богословской терминологии Севира. В первом параграфе он выделяет три основных принципа, на которых строится христология Севира: 1) утверждение основополагающего положения о единой природе Христа (идеологический принцип); 2) принятие двойного единосущия Христа как основы спасения (сотериологический принцип); 3) признание учения Кирилла Александрийского наиболее авторитетным в полемике с диофизитами (патристический принцип).

В параграфе 2 автор рассматривает основные термины, толкование и характер употребления которых определили ход христологической полемики V-VI вв.: сущность (οὐσία), ипостась (ὑπόστασις), природа (φύσις), лицо (πρόσωπον). При этом отдельно приводится их общее значение в системе Севира, и отдельно – понимание их в христологическом аспекте.

³ Grillmeier A., S.J., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part 2. The Church of Constantinople in the sixth century / Trans. by J. Cawte and P. Allen. London, 1995. P. 21-173.

⁴ Torrance I.R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1988.

Сочинения Севира, первоначально написанные по-гречески, сохранились, главным образом, в сирийских переводах, и с этим связана проблема, которую о. Олег Давыденков кратко освещает во Введении – проблема двуязычия богословия Севира. В свою очередь, эта проблема порождает вопрос о правомерности рассмотрения реконструированной греческой терминологии и ее изучения в контексте грекоязычных богословских споров. На данный вопрос о. Олег Давыденков дает утвердительный ответ, приводя высказывание Ж. Лебона об определенном постоянстве в передаче сирийскими (равно как и армянскими) переводчиками греческой богословской терминологии, а также слова о. Георгия Флоровского о том, что монофизитская догматика восходит именно к грекоязычной традиции, ибо выросла из категорий греческой философии (с. 59-60).

Важно отметить, что именно сирийская литература сохранила для нас писания Севира, как и других виднейших монофизитских богословов – Иакова Серугского, Филоксена Маббугского. Поэтому многие исследователи рассматривают параллельно греческие и сирийские термины, как основные составляющие христологии Севира. О книге И. Торранса было сказано выше, кроме того, Р. Чеснат наряду с греческими терминами приводит в транскрипции сирийские и вкратце затрагивает важную проблему ограниченной возможности передачи греческой богословской терминологии средствами сирийского языка.⁵ Так, в качестве примера фактического несоответствия сирийских богословских понятий греческим мы можем привести термин «единосущный» (ὁμοούσιος). В сирийских переводах сочинений Севира он иногда передается устойчивым выражением *bar kyānā*⁶ (букв. «сын природы»), широко распространенным и в восточной сирийской традиции, начиная с V в., а иногда – более редким *šawuīt kyānā* (букв. «равенство природы»), в основе которых лежит совершенно иное понятие – природа (сир. *kyānā*).⁷ Лишь позже западно-сирийские богословы введут в употребление термины *šawe b-’ūsiyā* и *šawe b-’itūtā* (букв. «равный по сущности»; первое содержит транскрипцию греческого понятия «сущность», второе – его сирийское соответствие).⁸

⁵ Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Serugh, London, 1976. P. 9.

⁶ Здесь и далее сирийские слова приводятся в простой транскрипции с указанием долгих гласных, для передачи огласовок выбрано восстановленное восточно-сирийское произношение.

⁷ Torrance I.R. Christology after Chalcedon. P. 21.

⁸ См. Brock S. The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: preliminary considerations and materials // Aksum-Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios / Ed. G. Dragas. London-Athens, 1985. P. 131; перепечатано: Brock S. Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology, Aldershot, Variorum, 1992.

Кроме того, хотелось бы отметить, что та доктрина, в полемике с которой оформилась монофизитская христология – крайнее диофизитское учение Нестория – также известна нам преимущественно в сирийской традиции. «Книга Гераклида», основной труд Нестория, написанный около 450-451 г. (два десятилетия спустя после осуждения его Эфесским собором), была переведена на сирийский около 539-540 г., и именно этот сирийский текст стал основой для систематизации христологии Церкви Востока, предпринятой Бабаем (Бавваем) Великим. Подобно писаниям Нестория, сочинения Севира Антиохийского, были запрещены вселенской Церковью и получили широкое распространение именно в сирийских переводах. Сохраняемые в среде сироязычной церковной эмиграции, они оказали влияние на дальнейшее становление монофизитской доктрины внутри формирующейся иерархии антихалкидонитских церквей.

В связи с этим важным и обоснованным, на наш взгляд, явилось бы проведение сравнительного исследования сирийской христологической терминологии в ее отношении к основным греческим философско-богословским категориям в сочинениях западно- и восточносирийских богословов. Но если мы вновь обратимся к задачам исследования О. Олега Давыденкова, то станет очевидно, что для сопоставления двух взаимосвязанных христологических систем, берущих свое начало в александрийском богословии, требуется упорядочить терминологию, сведя ее к единому языку, и поэтому совершенно естественно, что автор рассматривает особенности богословского языка св. Кирилла и Севира в рамках греческой традиции.

Терминология Севира Антиохийского представляет определенную сложность, главным образом, в плане соотношения различных понятий: сущность (*οὐσία*) и ипостась (*ὑπόστασις*), сущность и природа (*φύσις*), ипостась и природа, ипостась и лицо (*πρόσωπον*). Сущность и ипостась этимологически могут рассматриваться как синонимы, поскольку оба они являются производными от глаголов существования и бытия.⁹ Но, следуя триадологии Великих каппадокийцев, Севир распределяет понятия «сущность» и «ипостась» как общее и частное: сущность – есть родовая категория, объективная

⁹ Интересно отметить, что в соответствующем месте «Третьего послания к Сергию Грамматику» для передачи греческих глаголов и производных существительных используются однокоренные сирийские эквиваленты: *kyānā* (природа) - *mekān* (существовать, inf., P^eal), *qnūmā* (ипостась) – *meqayet* (существующий, part. act., Pa^eel); исключение составляют лишь *'ūsiyā* (сущность) – *'iteyh* (она есть). См. Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliū. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / Ed. J. Lebon. Lovanii, 1949. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 119. Scriptorum Syri, t. 64). P. 165. В английском переводе И. Торранса приводятся греческие инфинитивы: Torrance I.R. Christology after Chalcedon. P. 218.

реальность, а ипостась – видовая, то есть преломление сущности в индивидуальных существах, обладающих набором отличительных признаков. Что касается термина «природа», то в богословии Севира он употребляется двояко: либо как совокупная черта множества объектов (в таком случае он тождественен понятию «сущность»), либо как частное проявление сущности (что фактически означает тождество с ипостасью). Хотя, как отмечает о. Олег Давыденков, в христологической полемике с халкидонитами (в частности, с Иоанном Грамматиком Кесарийским) Севир употребляет этот термин лишь во втором значении, что предполагает его непосредственную связь с понятием «ипостась». Таким образом, из положения о единой ипостаси закономерно вытекает признание одной природы, при этом четкое разделение между двумя категориями не было проведено Севиром. Именно Иоанну Грамматику принадлежит заслуга проведения четкого различия между терминами «природа» и «ипостась» через введение понятия «воипостасное» (ἐνυπόστατον), то есть реально существующее, подобно ипостаси. Соединившиеся во Христе божество и человечество он определял как «воипостасные сущности».

Как показывает о. Олег Давыденков, основное отличие понимания св. Кириллом термина «природа» от учения Севира заключается в том, что под природой он понимал общую реальность, характерную для множества ипостасей одного рода (с. 261); следовательно, во Христе человеческая природа пребывала во всей своей полноте, означая совершенное соединение Его со всем человечеством.

Для объяснения соотношения терминов «ипостась» и «лицо» Севир вводит суб-категорию «самобытная (ἰδιουσύνη) ипостась», смысл которой наиболее наглядно объясняет Р. Чеснат (через излюбленный отцами Церкви образ апостола Петра): ипостась не самобытна, если не может существовать сама по себе, как человеческое тело не может существовать без души. Человек же представляет собой сложную самобытную ипостась, имеющую набор индивидуальных характеристик и собственное имя.¹⁰ Образ, или лицо, Христа также видится Севиру как единая сложная самобытная ипостась, включающая Божественную и человеческую составляющие, причем первая рассматривается как ипостась самобытная, вторая – как несамобытная. Последнее утверждение, на наш взгляд, является весьма спорным, так как Севир не рассматривает Христа как совершенного человека, но наделяет Его лишь частью человеческого естества – несамобытной ипостасью плоти; и в этом заключается очевидное противоречие, ибо Севир в целом не отрицает наличия человеческой души во Христе.

¹⁰ Ср. Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. P. 10-11.

В третьем параграфе рассматривается истолкование Севиром основных богословских формул, по большей части, заимствованных им из христологии св. Кирилла. Формула «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), занимающая важнейшее место в системе Севира, истолковывается им как соединение двух ипостасей, так как под природой он понимает частное индивидуализированное проявление сущности, или ипостась. Отличие этой схемы от халкидонитского понимания соединения природ во Христе заключается в том, что полноту божественного и человеческого естества Севир допускает лишь «вне единства», то есть до соединения, но не как его результат. В то же время св. Кирилл видит важнейший сотериологический смысл Боговоплощения в соединении двух совершенных природ.

В понимании двумя богословами аполлинариевой формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) о. Олег Давыденков также выделяет ряд существенных различий. Так, Севир широко употребляет составные понятия «единая природа Христа», «единая природа после соединения», «единая сложная природа»; наконец, Севир объясняет образ соединения природ во Христе как явление единой природы из двух – божественной (общей) и человеческой (частной). Для св. Кирилла – напротив, «единая природа» означает полноту божественной природы, соединившейся в едином лице Христа с полнотой человечества, указанием на которую является определение «воплощенная». И, как следствие, понятия «ипостасное соединение» и «природное соединение» являются для Севира синонимами, в то время как для св. Кирилла «ипостасное единство» представляет «соединение двух природ, в результате которого образуется единое живое существо, единая ипостась» (с. 111).

В параграфе 4, посвященном философским темам в христологии Севира, о. Олег Давыденков обращается к христологическим взглядам Иоанна Филопона (ок. 490-570), философа-неоплатоника и богослова-монофизита, младшего современника Севира. Такое обращение вполне оправдано, так как Филопон во многом следовал учению Севира, и сходство их христологических взглядов проявлялось на терминологическом и идейном уровне. Подобно Севиру, Филопон проводил логическое разделение общей и частной сущностей (природ), но важным моментом в его построениях является разделение частной природы и ипостаси (последняя предполагает наличие акциденций – ипостасных особенностей). Частная природа есть реализация общей природы, а общая природа включает в себе всю совокупность частных природ. Поэтому, в понимании Филопона, если бы человеческое естество Христа носило общий характер, то воплощение Слова совершилось бы во всем множестве человеческих индивидуумов. Оппонент Севира и Филопона, диофизит Леонтий Византийский отвечал на это, что учение о частных

сущностях (природах) в принципе невозможно, так как частное бытие общей природы, наделение ее акциденциями, является определением и признаком ипостаси. Однако из этого не следует, что человечество Христа после соединения сформировалось в отдельную ипостась (как в учении Нестория), но существовало «в Логосе» (с. 125) в форме индивидуального проявления общей природы.

О. Олег Давыденков, закономерно выделяет в христологии Севира и Иоанна Филопона философские предпосылки, основанные на положениях Аристотеля (главным образом, на учении о первой и второй сущности) и, ссылаясь, в частности, на А.Ф. Лосева, приходит к выводу о том, что александрийский неоплатонизм постепенно перемещался в сторону аристотелизма, и признаки этого перехода были очевидны в VI в.

Важным следствием христологических взглядов Севира является положение о том, что частная человеческая природа Христа не распространяется на все человечество, а проявляется лишь в индивидуальных свойствах. Это существенным образом расходится с православным пониманием сути спасения, выраженным св. Кириллом, в основе которого находится идея обожения (θεώσις), означающая освящение и преображение человечества через его связь с Богом Словом, воспринявшим человеческую природу во всей ее полноте (параграф 5).

Глава 2 раскрывает важные составляющие богословия Севира – учение о едином действии (моноэнергизм, параграфы 1-3) и единой воле (монофелитство, параграф 4) во Христе. Понятие «богомужная энергия» (θεανδρική ἐνέργεια) было заимствовано Севиром из сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита и разработано им в систему, при этом определение «новая» было заменено на «единая». Моноэнергизм был избран Севиром как один из основных принципов единства Богочеловека, подкрепляющий и обосновывающий учение о единой природе. Согласно Севиру, энергия (действие, или действование) не тождественна свойству (как в учении Юлиана Галикарнасского и крайних монофизитов) и не является качеством природы и производным от нее (как в халкидонитской традиции). Энергия – есть «оперативное движение», то есть проявление в движении единственного субъекта – воплощенного Слова. В отличие от халкидонитского понимания, выводящего двойственное (поэтому «богомужнее») действие из двух природ, Севир проводит различие между действиями и делами, или поступками, подчеркивая единство первого и множественность последних. При этом единственным источником действования Богочеловека Севир признавал лишь божество, определяя единую энергию как божественную, а человечество Христа он рассматривал лишь как орудие, или инструмент божества.

С моноэнергизмом Севира связано и его учение о единой воле во Христе. Поскольку Сефир признает во Христе лишь один центр действия, то источник этого действия – воля – также воспринимается им как единое начало. При том, что Сефир не отрицает человеческую волю Христа как таковую, он воспринимает ее как несамобытную, не способную действовать помимо и вне божественной воли, которой она принадлежит.¹¹ По большому счету, для Севира имеет значение лишь единовременный акт божественной воли, проявившийся в самоподчинении Бога законам человеческой природы.¹² Как отмечает о. Олег Давыденков, это учение о едином действии и единой воле во Христе является общим положением в богословии Севира и крайних представителей Антиохийской школы – Феодора Мопсуестийского и Нестория. В обеих традициях, монофизитской и несторианской, единство действия и воли, имеющих не природное (как утверждает халкидонитская традиция), а ипостасное происхождение, видится как основной принцип единства Богочеловека.

Глава 3 озаглавлена «Человечество Христа в системе Севира». В этой заключительной главе о. Олег Давыденков обсуждает центральную проблему монофизитской христологии Севира – образ богочеловеческого единства и характер единой природы Христа. Прежде всего, обсуждаются истоки и характер употребления Сефиром формулы «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος), в основе которой лежит термин «сосложение» (σύνθεσις) (параграф 1). Оба понятия берут свое начало в александрийской традиции, они широко употреблялись Аполлинарием Лаодикейским. В христологии Севира «сосложение» из двух природ полностью исключает их слияние и превращение, но в состоянии «сосложения» они утрачивают обособленное и независимое бытие, составляя «ипостасное единство Бога Слова с частной плотью» (с. 196).

Учение Севира о свойствах соединившихся во Христе природ изложено им в письмах к Сергию Грамматику (параграф 2; выводы о. Олега Давыденкова в данном разделе во многом основываются на исследовании И. Торранса). Понятие «свойство» (ιδιότης) употребляется Сефиром как во множественном (как качественные характеристики природ), так и в единственном числе; кроме того, особое место в этой концепции занимает понимание свойства как «естественного качества». Сефир подчеркивает единство свойства, принадлежащего одному лицу воплотившегося Бога Слова; но при этом свойство не монолитно, и в смысле «естественного качества» отражает двойственность

¹¹ Данную особенность севириевой христологии отмечает Р. Чеснат. Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. P. 27.

¹² Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies. P. 29.

единства Христа, включающего божество и человечество. Именно на уровне «естественного качества», различаются две части единой сложной природы, которые отнюдь не являются двумя различными природами (и в этом состоит квинэссенция монофизитства Севира).

Положение о едином свойстве подкрепляется и учением о различии природ «в умозрении» (ἐν θεωρίᾳ), в котором Сефир следовал оригинальной идее св. Кирилла (параграф 3). О. Олег Давыденков стремится подчеркнуть различия во взглядах св. Кирилла и Севира, приводя критическое замечание Евстафия Монаха о том, что Сефир полагает возможным рассматривать две природы во Христе лишь умозрительно, в воображении, «устанавливая различие [на уровне] природного качества» (с. 223).

Таким образом, о. Олег Давыденков подходит к центральному вопросу третьей главы – об онтологическом (бытийном) статусе человечества во Христе в интерпретации Севира (параграф 4). В отличие от св. Кирилла, Сефир избегает употребления термина «природа» в применении к человечеству Христа. Даже следуя принципу двойного единосутия и усматривая в человечестве Христа полноту качественных определений, Сефир не считает возможным говорить о его бытии в категории природы. «Сосложение», по Севиру, есть «развитие» божественной природы, которая, будучи простой до соединения, становится сложной, усвоив человеческую плоть (с. 233). Это совершилось под действием единой божественной энергии, единственным источником которой является Логос. Человечество Христа является лишь набором свойств, но при этом лишено собственной энергии, которая заменена энергией божественной. Поэтому и частные человеческие свойства не могут рассматриваться как свойства человеческой природы, следовательно, невозможно говорить и о подлинной человеческой природе, лишенной внутреннего единства. В таком понимании человечества Сефиром о. Олег Давыденков усматривает формальный докетизм, присущий Апполинарию. В этом усматривается глубокое противоречие с сотериологическими основами учения св. Кирилла, который подчеркивал, что Христос, восприняв человеческую природу, освятил все человечество и соединил его с Богом.

Итак, в каждой из глав о. Олег Давыденков подчеркивает существенные различия между христологическими построениями Севира Антиохийского и св. Кирилла Александрийского. При этом изложение построено весьма логично, каждое положение Севира подробно анализируется и ему противопоставляются идеи св. Кирилла и других халкидонитских богословов. Книга имеет четкую структуру, которая позволяет читателю в полной мере составить представление о христологии Севира в целом и каждой из ее важных составляющих в отдельности. О. Олег Давыденков бесспорно достигает своей

основной цели, показывая системообразующие несоответствия и противоречия во взглядах Севира и св. Кирилла при некоторых терминологических совпадениях. Частое обращение автора к последующей святоотеческой традиции, показывает, насколько велика была заслуга пост-халкидонитских богословов-диофизитов – Леонтия Иерусалимского, прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина, истолковавших и развивших в православном ключе терминологию свт. Кирилла Александрийского, относящуюся к раннему периоду его полемики с Несторием.

В заключении можно лишь еще раз посетовать, что автор намеренно отказывается от рассмотрения сирийской переводной традиции - существенного и обширного пласта восточнохристианской литературы, который является важной ступенью в сохранении и передаче монофизитского богословского наследия. В связи с этим хотелось бы выразить пожелание, чтобы на обложке следующего издания книги был воспроизведен не армянский свиток,¹³ а фрагмент сирийской рукописи сочинений Севира Антиохийского.

Н.С. Смелова
к.и.н., научный сотрудник ИВР РАН

¹³ Сам автор кратко упоминает о том, что Армянская Апостольская Церковь осудила Севира Антиохийского на II Двинском соборе 555 г. из-за приверженности ее представителей крайним монофизитским взглядам Юлиана Галикарнасского – противника и оппонента Севира.