

ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 140, 161/162, 2-9, 271

**Сефир Антиохийский и Кирилл Александрийский:
вопрос о преемственности структуры
логики-онтологических понятий****Т. А. Шукин*

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук,
Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, 25/14

Для цитирования: Шукин Т. А. Сефир Антиохийский и Кирилл Александрийский:
вопрос о преемственности структуры логики-онтологических понятий // Вопросы
теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 566–584. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.401>

Статья посвящена рассмотрению трансформации структуры логики-онтологических понятий учения Кирилла Александрийского в трактате Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика». Ставится вопрос об источниках учения Севира относительно общего и частного и выдвигается гипотеза о наличии такого учения у Кирилла Александрийского. Проводится выборочное сравнение цитат из Кирилла Александрийского, которые использует Сефир Антиохийский, и предлагаемых им интерпретаций. На основании этого формулируются пять пунктов, в которых, как считал Сефир, он следует александрийскому епископу. Делается вывод о том, что ключевым проблемным вопросом, по которому Сефир не смог наглядно показать свою зависимость от Кирилла Александрийского, является трактовка понятий «род» и «вид» применительно к общему (божеству и человечеству). Проводится разбор тех мест из сочинений Кирилла Александрийского, в которых используются оба указанных термина. Демонстрируется, что для Кирилла Александрийского род и вид были формулой для описания недифференцированного

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263 «Формирование понятия “теологии” как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V — начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

общего и даже там, где род и вид противопоставляются, род соответствует нерасчлененному общему, а вид практически совпадает с ипостасью. На этом основании показывается преемственность логико-онтологической модели Кирилла Александрийского в трудах Севира Антиохийского, не тождественная, однако, преемственности христологической модели.

Ключевые слова: Севир Антиохийский, Кирилл Александрийский, природа, сущность, ипостась, род и вид.

В одной из недавних статей О. Н. Ноговицин¹ поставил вопрос о смысле и источниках учения Севира Антиохийского об общем и частном, в том числе его интерпретации «общей сущности» как коллективного субъекта, которая лежала в основе его разногласий с Иоанном Кесарийским и вообще неохалкидонитским дискурсом². Если Иоанн — далее мы следуем вы-

¹ Ноговицин О. Н. Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3 // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 69–103.

² Важно подчеркнуть, что речь идет именно о зависимости Севира Антиохийского от Кирилла Александрийского в логико-онтологическом аспекте его учения. Понятно, что сама по себе интеллектуальная связь Севира и Кирилла очевидна и не раз была предметом исследования — хотя бы в части истории кирилловой формулы «Единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) и церковно-политического диалога между халкидонитами и нехалкидонитами в VI в., когда богословие и терминология Кирилла Александрийского были неким общим знаменателем для различных переговорных позиций (Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли: дис. ... д-ра теол. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. С. 15, прим. 18; 18–19 и др.). В исследовательской литературе с подачи Ж. Лебона даже возникло понятие «кирилло-севирианская христология», на наш взгляд, не вполне корректное. См. о влиянии богословия Кирилла на богословие Севира: Dorner J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste. 2 Bd. Bd. 2. Berlin: G. Schlawitz, 1853. S. 7 usw., 168–169; Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1887. S. 54–59; Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: 3 Bd. Bd. 1 / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag, 1951. P. 425–580; Sellers R. V. The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. London: S. P. C. K., 1953; Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition: in 4 vols. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century / transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK, 1995. P. 31–46, 82–88 et al.; Louth A. Severus of Antioch: An Orthodox view. Cairo, 2004 (машинопись); Eustatius Malta Roham. Severus of Antioch — a Continuation of the Cyrillian Orthodox Legacy. Cairo, 2004 (машинопись); Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007; Кожухов С. А. Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 98–123; Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства... и др. — Часть исследователей следуют линии Ж. Лебона, признавая христологию Севира лишь развитием христологии Кирилла. Часть, напротив, считают

кладкам О. Н. Ноговицина — понимал сущность как общее, которое присутствует в каждой единице во всей полноте — постольку, поскольку в этой единице явлено все, что присуще данному общему, — однако не тождественно ни данной единице, ни совокупности единиц, Севир Антиохийский трактовал общее как полный набор или совокупность единичностей данного «вида» в логико-философском словоупотреблении того времени, или «рода» в словоупотреблении Севира («вид» Севир использует в значении внешнего облика каждой отдельной ипостаси). На этом разногласии базируется известный полемический выпад Севира против Иоанна Кесарийского: «Этот софист [Иоанн Грамматик] утверждает... что Христос познается в двух сущностях, т. е. в том, что обозначает род: в коллективной божественности [т. е. в совокупности всех лиц Троицы] и общности всего человечества»³; «[Исходя из того, что говорит Иоанн,] тела всех людей принадлежат к одному роду и единосущны, поэтому мы вынуждены заключить, что все человечество вплетено в Слово и с Ним Самим сложено»⁴. Севир, разумеется, не отрицает, что каждый индивидуум причастен общему и некоторому набору свойств, и для указания на это вводит опосредующий элемент, который называет «то, что есть общее сущности» (κοινωνία κατὰ φύσιν, quod commune est, substantiae). Это понятие постоянно используется богословом и призвано определить общее как целиком совпадающее по содержанию понятия с набором общих свойств каждого индивида (ипостаси), причастного той или иной сущности (или роду), но не являющееся общим непосредственно. Непосредственно общее, т. е. сущность и род, есть коллективное единство, или совокупность всей Троицы и всех людей, о чем Севир говорит неоднократно⁵. Ипостась, таким образом, целиком включает в свое понятие содержание этого общего сущности, но не есть «вся сущность», т. е. совокупность всех ипостасей рода⁶.

Можно было бы предположить, что Севир пользуется трехчастной онтологической схемой распределения порядков сущего в согласии с терминологией александрийских комментаторов Аристотеля. В этом случае ипостаси Слова и частного человека, из которых сложен Христос Севира,

Кирилла предшественником халкидонизма (см. краткий обзор этих исследовательских направлений: Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства... С. 21–22). Комплексный сравнительный анализ двух христологий предложил в своих работах лишь отец Олег Давыденков.

³ Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum, Or. II. 17; Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt / ed., interp. by J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. P. 112 (здесь и далее ссылка дается на современный латинский перевод).

⁴ Ibid. Or. II. 17; P. 116.

⁵ По мнению Севира, «всеецелая сущность, т. е. божество, охватывает три ипостаси» (Ibid. Or. II, 19; P. 135) и эта «всеецелая сущность божества» и «есть Троица» (Ibid. Or. II, 19; P. 136).

⁶ На эту трехчастную схему разделения логико-онтологических понятий в богословии Севира обратил внимание отец Олег Давыденков: Давыденков О. В. Христологическая система... С. 174–185.

причастны каждая своему умозрительному общему-до-множества (общие сущности), опознаются в логосе как причастные общему-после-множества («то, что есть общее сущности» для каждого индивида родов божества и человечества) и составляют единицы двух родов общего-во-множестве, которые включают другие лица Троицы в случае божества и других людей в случае человечества. Однако такое истолкование не может быть признано удовлетворительным, поскольку описанная схема логико-онтологических понятий Севира не включает строгого философского различия между родом как совокупностью единосущных вещей и общей сущностью как реальным источником их единосущия и логическим понятием об этой общей сущности, выделенным посредством абстракции от множества индивидов, принадлежащего совокупности рода, и отличным от понятия частной сущности, как подлежащего для этой общей сущности. Для Севира сущность и род тождественны как совокупность единиц-ипостасей. При этом данная сущность = род, будучи реальной совокупностью ипостасей, не совпадает с каждой ипостасью в отдельности, очевидно, потому что реально каждая ипостась этой совокупности существует отдельно от другой. Иными словами, будучи причастна сущности = роду посредством «того, что есть общее сущности», каждая ипостась причастна к реально существующей совокупности ипостасей своей сущности на уровне умозрения: ипостаси каждой отдельной сущности = рода разделены реально, но мыслятся как части реально существующей в качестве суммы своих частей совокупности, как, например, совокупность всех людей, которая и реальна, и мыслима как таковая. Такое понятие об отношении общей сущности = рода О. Н. Ноговицин определяет как натуралистическое и обыденное.

Соответственно, претензия, которую Севир предъявляет Иоанну Кесарийскому, состоит в том, что тот бездумно полагает, будто общая сущность означает реальное тождество совокупности всех ипостасей сущности = рода и каждой отдельной ипостаси этой сущности = рода, т. е. реальный коллективный субъект, включающий всю совокупность ипостасей сущности = рода. Именно поэтому, по мнению Севира, Иоанн мыслит воплощение как реальное соединение во Христе всей Троицы и всех людей, что говорит о полном безумии Иоанна. О. Н. Ноговицин ставит вопрос, откуда сам Севир взял настолько оригинальное, невиданное учение, и полагает, что этот софизм, т. е. само понятие о сущности, которое Севир приписывает Иоанну Кесарийскому, есть следствие собственного понятия Севира о сущности = роде, его логически единственная ошибочная альтернатива. С точки зрения О. Н. Ноговицина, первоначальным источником понятия о роде как совокупности единиц является его обыденное грамматическое значение, дискурсивно оформленное в образовательной системе поздней Античности и хорошо представленное во всех современных и близких по времени жизни Севира комментариях на «Исагогу» Порфирия, открывавших курс философии, читавшийся в том числе в Александрийской школе (сам Севир учился грамматике и риторике в Александрии, а его школьный друг и впоследствии биограф, Захария Ритор, обучался также у Аммония — главы

Александрийской философской школы). Согласно этому значению, «род есть совокупность всего, что ведет свое происхождение и получает имя от одного начала, как, например, род гераклидов — от Геракла, а вещи, составляющие такую совокупность, определенным образом относятся к одному началу и друг к другу, т. е. имеют между собой и в отношении этого начала родственную связь»⁷. Несомненно, обыденное понятие о роде использовалось христианами богословами, которые в подавляющем большинстве имели грамматическое и риторическое образование, однако специфично то, что Севир в отношении своего понятия рода = сущности постоянно употребляет эпитеты, которые встречаются в философской интерпретации этих понятий в упомянутом начальном курсе философии, представленном комментариями на «Исагогу». Сущность у Севира описывается как одна для всех ипостасей, как всецелая, охватывающая их, высшая, под которой они имеют свое бытие. Кроме того, О. Н. Ноговицин показывает, что ключевой для логико-онтологического учения Севира термин «то, что есть общее сущности» заимствован им из посвященных различению общего и частного (сущности и ипостаси) в Троице текстов каппадокийцев, Василия Великого и Григория Нисского, хотя в них он не имеет специального значения. Хорошо известно, что Севир строил свое учение и его понятийный аппарат на интерпретации ключевых текстов предшествующей богословской традиции, особенно высшего для него авторитета — Кирилла Александрийского. О. Н. Ноговицин, таким образом, добавляет к ним также источники из позднеантичной образовательной традиции, полагая, что учение Севира о сущности, роде и ипостаси представляет собой смешение интеллектуальных продуктов чтения богословских текстов и восприятия философских понятий, известных ему понаслышке или из поверхностного чтения философской литературы.

Цели настоящей статьи — продолжение данного изложенного в своих основных пунктах исследования и его частичная корректировка и дополнение на основе анализа другого возможного источника логико-онтологического учения Севира — сочинений Кирилла Александрийского. Это тем более логичный и очевидный шаг, что сам Севир, доказывая правильность своей концепции, не просто неоднократно ссылается на александрийского епископа, а считает себя наследником его богословия.

⁷ Ноговицин О. Н. Аргумент Севира Антиохийского... — См. оригинал Порфирия: *Porph. Isag.* 1.18–23 (*Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium* / ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3)); комментарии к этому месту VI в.: *Ammon. In Isag.* 49.33–50.2 (*Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3)); *Elias. In Isag.* 52.1–11, 54.10–19 (*Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* / ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1900 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1)); *David. In Isag.* 123.21–30, 126.25–127.8 (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* / ed. by A. Busse. Berlin: Reimer, 1904 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2)).

Поскольку Севир Антиохийский ссылается на Кирилла Александрийского очень часто, мы не будем разбирать все места — это и невозможно, — а попробуем вычленить ключевые положения, которые, по словам самого Севира, он заимствовал у великого Отца Церкви. Каждое положение будет сопровождаться примерами (в основном из первых двух книг трактата «Против нечестивого Грамматика»). Приведем эти положения в порядке их отвлеченности от догматико-полемиического содержания: от наименее абстрактных к наиболее абстрактным, относящимся к логико-онтологической форме догмата.

1. Севир, вслед за Кириллом Александрийским и ссылаясь на него, использует антропологическую парадигму как нечто максимально близкое, почти тождественное по своим структурным параметрам с описываемой с помощью нее реальностью, т. е. с соединением двух природ в едином богочеловеческом субъекте:

Ибо при соединении в единичности, т. е. в одной ипостаси, и то и другое (τὸ συναψότερον (у Лебона здесь опечатка в греческом слове. — Т.Щ.)) обнаруживается как неслиянное и вовсе не как простое. Ибо таков человек вроде нас, единая природа или ипостась из души и тела. Кирилл: «Ведь не только о простых по природе [существах] можно в прямом смысле сказать “один”, но и о тех, которые собраны воедино через составление [природ], чему пример — человек, состоящий из души и тела. А именно, хотя они разнородны и друг другу не единосущны, тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной, если даже в рассуждениях о ее составе присутствует различие по природе собранных в единство».

Nam inconfusae in singularitate, id est, in una hypostasi, compositionis τὸ συναψότερον est demonstrativum, minime vero simplicis. Huiusmodi enim est homo nostri similis, una ex anima et corpore natura atque hypostasis. CYRILLUS: “Non enim de iis tantum, quae secundum naturam simplicia sunt, unum vere dicitur, sed etiam de iis, quae secundum compositionem congregantur: quemadmodum ipse homo aliqua res est ex anima et corpore. Nam diversae secundum speciem sunt istae res, minimeque inter se consubstantiales; ubi autem unitae sunt, unam hominis naturam absolverunt, quamvis in compositionis ratione adsit naturalis differentia eorum, quae ad unitatem adducta sunt”⁸.

И Кирилл, и Севир трактуют душу и тело как две иноприродные реальности, которые при соединении дают некую третью реальность, обозначаемую сложным термином «природа или / т. е. ипостась». В данном случае неважно, какое значение вкладывал Кирилл в этот двуединный термин, считал ли он природу буквальным синонимом ипостаси или трактовал его особенным образом. Важно то, что Севир в случае богочелове-

⁸ *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Or. I, 5; P. 19–20.* — Фрагмент из Кирилла цитируется по: Юлаев Ф., иером. Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. 2010. № 10. С. 27. — Ср.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Or. I, 6; P. 30–31; Or. II, 7; P. 90–91; Or. II, 22; P. 184–185; Or. II, 28; P. 224–225; Or. II, 37; P. 184–185.*

ческого субъекта применяет данный термин именно в том значении, при котором, с одной стороны, природа означает нечто, что приходит в соединение с другой природой, а с другой — то, что является результатом этого соединения. Тем самым оказывается возможным максимальное сближение соединения души и тела в человеке и божества и человечества во Христе. На первый план выходит структура соединения, содержательные же характеристики не рассматриваются⁹.

При этом для Севира, как подчеркивает в своем исследовании О.Н. Ноговицин, это два единственных случая природного или ипостасного соединения, т.е. соединения в одну природу-ипостась. Они строго отличаются Севиром от того, что он называет «относительное и общее соединение» (ἡθικῶν καὶ κοινῶν, *habitudinalis et communis unio*¹⁰), характерного для соединения в единство сущности = рода как совокупности ипостасей. Такое соединение применительно к человечеству в гл. 23 кн. II «Против нечестивого Грамматика» Севир прямо отождествляет с соединением посредством «того, что есть общее сущности человечества», и именно это соединение Несторий и его скрытые последователи халкидониты путают с истинным «природным соединением» Слова и плоти¹¹.

2. Именно это различие, прямо не представляя его в данной терминологической форме, подчеркивает Севир в важном для себя примере из Кирилла. Этот, казалось бы, довольно случайный антинесторинский аргумент Кирилла Александрийского, построенный на противопоставлении вариантов употребления двух греческих предлогов σύν и μετά, Севир удостоивает пространной интерпретации, которая сводится к тому, что грамматическое тождество словоупотребления не означает тождества смысла, который под ним подразумевается. По мнению Кирилла (и вслед за ним Севира), в данном случае смысл словоупотребления зависит от объекта/объектов, к которым данные предлоги применяются. Если речь идет об описании предметов, которые мы рассматриваем как отдельные, самостоятельные, то и данные предлоги указывают на их сосуществование в качестве самостоятельных. Так обстоит дело в случае любых единичностей одного рода, например двух людей, Петра и Павла. Если Петр описывается как существующий «с» (σύν) или «наряду с» (μετά) Павлом, то мы не можем в этом описании увидеть некоего единого человека, объединяющего в себе Петра и Павла. Вместе с тем, если речь идет о душе и теле человека (вспоминая п. I, можно прибавить также божество и человечество), то

⁹ См. об антропологической парадигме у Кирилла Александрийского: Кожухов С. А. Сравнительный анализ... С. 105–109. — Важно отметить, что выводы отца Сергия относительно расхождения Кирилла и Севира в данном вопросе касаются не области и способа использования «антропологической парадигмы», а содержания той модели, которая используется обоими авторами. На мой взгляд, при разногласии по существу Кирилл и Севир были едины в части методологии.

¹⁰ Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Or. II, 25; P. 158.

¹¹ Ноговицин О.Н. Аргумент Севира Антиохийского...; Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Or. II, 25; P. 158.

σύν и μετά ни в коем случае не означают разделения человека (= единого Христа) на две природы-ипостаси, которые можно было бы рассматривать как самостоятельные существования. В этом пункте важно, во-первых, то, что Сефир, равно как и Кирилл, не придает значения словоупотреблению, напротив, подчиняет его смысловому содержанию слов; во-вторых, этим смысловым содержанием является принципиальное отождествление природы и ипостаси как для приходящих в соединение реальностей, так и для результата их соединения. При этом ни Кирилл, ни Сефир в данном случае не говорят о том, чем отличается реальность «природы-ипостаси», которая не приходит в соединение, сохраняя самостоятельное существование, от тех «природ-ипостасей», которые образует некую новую «природу-ипостась»¹². Мы вынуждены довольствоваться этим исходным различием Севира, а текст Кирилла оказывается его авторитетным подтверждением, т. е. Севира интересует только демонстрация наличия самого различия.

3. Сефир неоднократно ссылается на словоупотребление Кирилла в определении понятия природы, что, как мы понимаем, является вообще ключевой терминологической особенностью антихалкидонизма VI в. Речь идет прежде всего об отождествлении природы с ипостасью¹³. При этом для Севира в данном заимствовании зачастую принципиальную роль играет не содержание каждого из терминов по отдельности, а их тождество применительно к антропологической модели и к описанию соединения божества и человечества во Христе. Рассмотрим, например, следующую цитату, отметив, однако, что сходные рассуждения многократно повторяются в текстах Севира:

Ибо сам состав единого человека и единой ипостаси, т. е. Павла, сложен, составлен из [единичных] вещей, принадлежащих к различным сущностям, а именно из души и тела. Но поскольку сама душа подпадает под сущность и род разумных душ, а тело подчиняется сущности и роду человеческих тел, в силу этого с ними ипостась разделяется согласно различным сущностям и родам, на том основании, что те, из которых она составлена, относятся к разным родам и различным сущностям, которые совершенно и во всех отношениях далеки друг от друга и настолько, насколько, по нашему разумению, чувственное далеко от разумного. О чем и сказал святой Кирилл во втором послании к Суккенсу: «Чему пример человек, состоящий из души и тела. А именно, хотя они различны и друг другу не единосущны, тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной, если даже в рассуждениях о ее составе присутствует различие по природе собранных в единство».

Ipsa enim unius hominis et unius hypostaseos, id est, Pauli compositio, ex diversae substantiae rebus subsistit, scilicet ex anima et corpore; non tamen quia ipsa quidem anima sub rationalium animarum substantiam et genus cadit, corpus autem humanorum corporum substantiae et generi subiacet, ideo cum illis secundum substantiarum generumque diversitatem hypostasis separatur, propterea quod illa, ex

¹² См. пространную цитату из Кирилла и комментариев Севира: Ibid. Or. I, 9; P. 45–48.

¹³ См. напр.: Ibid. Or. I, 5; P. 24–25; I, 6; P. 30; I, 9; P. 47.

quibus subsistit, referuntur ad diversa genera et diversas substantias, quae prorsus et omnimodo inter se distant et quantum videre licet sensibile ab intelligibili distare. Sic enim sanctus quoque Cyrillus, in secunda ad Succensum epistula, scripsit: CYRILLUS: “Cuiusmodi res est homo ex anima et ex corpore. Nam diversae secundum speciem sunt huiusmodi res minimeque inter se consubstantiales; ubi autem unitae sunt, imam hominis naturam absolverunt, quamvis in compositionis ratione adsit differentia secundum naturam eorum, quae in unitatem congregata sunt”¹⁴.

Действительно, хотя и Кирилл, и цитирующий его Севир (эту цитату из второго послания к Суккенсу Севир использует многократно непосредственно или в пересказе) знают о двойственности понятия «природа» в ее единичном и общем значении, эта двойственность в данном случае как бы уходит на второй план при стремлении доказать оппоненту, что некая двоица природ становится чем-то одним и при этом, очевидно, тождественным по своему онтологическому статусу тому, что пришло в соединение. Результат соединения, новая природа-ипостась, является в той же степени и в том же смысле природой-ипостасью, что и божество, и человечество. Севир, поясняя Кирилла и одновременно подтверждая свою мысль цитатой из него, однозначно трактует душу и тело как ипостаси, принадлежащие разным сущностям или родам, но сам термин «природа» из текста Кирилла сохраняет неопределенность, раздваиваясь между значениями всей природы человека и всякой ипостаси этой природы, т. е. заставляет предполагать, что под природой имеется в виду совокупность ипостасей одной человеческой природы и вместе с тем любая из ипостасей этой совокупности.

Это тот общий знаменатель, который можно вывести из сопоставления интерпретации Севиром текстов Кирилла и самих интерпретируемых текстов.

4. Севир неоднократно ссылается на двойственное словоупотребление Кирилла Александрийского, который в одном контексте использует термин «природа» в смысле сущности, отождествляя сущность и природу, а в другом — в смысле ипостаси. Вот типичный пример рецепции точки зрения Кирилла, интересный тем, что Севир предлагает точку зрения Кирилла в обобщенном виде:

Грамматик: «Если ты говоришь, что душа человека по природе и мыслится и является отличной от собственного тела, каким образом природа и строение (constitutio) человека одно? И не стыдно ли тебе полагать, что душа и тело тождественны?»... На это тебе ответит Кирилл... «безумный, неужели ты думаешь, что прячешь свой обман, когда лукаво или по незнанию сводишь имя к сущности, и единую природу, т. е. ипостась, мыслишь как если бы она была одной и той же сущности. Ибо когда я сказал, что душа человека по своей природе отлична от тела, я заявил, что и то и другое не соприсродно и не единосущно. Ведь я сказал: “Ибо одна природа и ипостась человека”». Этим он показал, что из непреложного собирания и природного соединения происходит одна нерушимая природа и ипостась.

¹⁴ Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Or. II, 28; P. 175–176.

GRAMMATICUS: “Si animam hominis diversam secundum naturam a proprio corpore intelligi et esse dicis, quomodo una est natura et constitutio hominis? Et non erubescis animam et corpus idem esse ponere?”... At occurrit tibi Cyrillus dicens...: “Insane, putasne te latere dum naturae nomen dolose vel inerudite ad substantiae nomen reducis et unam naturam, id est, hypostasim, tanquam unam eandemque substantiam intelligis? Ubi enim dixi hominis animam secundum naturam a proprio corpore diversam esse, utrumque neque connaturale neque consubstantiale esse proclamavi. Ubi autem dixi: ‘Una namque natura et constitutio hominis proclamatur’”, hoc significavi, quod ex immutabili congregatione et naturali unione una natura hypostasisque absoluta sit¹⁵.

В данном случае Севир ставит на вид Иоанну Грамматику то, что он понимает и его самого, и Кирилла прямолинейно, полагая, что слово «природа» в их текстах тождественно сущности в общем значении. Сам Севир показывает, что так думать неверно¹⁶. Севир приписывает Кириллу и сам исповедует двойственное словоупотребление, противопоставляя «природу-сущность» «природе-ипостаси». Если «природа-сущность» обозначает общее в некоем неопределенном смысле, как то, чему принадлежит множество единичностей, то «природа-ипостась» — это единичное бытие.

В этом смысле, конечно же, и Кирилл, и Севир, который опирается на соответствующие высказывания александрийского епископа, признают, что, как и в случае природ души и тела в человеке, божество и человечество Христа соответствуют некоторым общностям (природам-сущностям), называемым «божество» и «человечество». При этом определить, в каком смысле данное соответствие указывает на соединение природ-ипостасей во Христе, как это происходит у Севира (он постоянно подчеркивает, опять же вслед за Кириллом, что Воплощение — это именно воплощение одного лишь Слова в одной, одаренной душой и умом, плоти), в соответствующих текстах Кирилла нельзя, что и оставляет Севиру некоторый простор для интерпретации.

5. Наконец, Севир стремится с помощью цитат из Кирилла обосновать свое довольно специфическое учение о сущности-природе, тождественной роду и отличной от природы-ипостаси, тождественной виду, понимаемому как совокупность внешних проявлений единичности (природы-ипостаси)¹⁷. Цитаты, приводимые Севиrom, как правило, не содержат данного учения. Рассмотрим один из примеров:

¹⁵ Ibid. Or. I, 6; P.24.

¹⁶ Севир приводит набор релевантных цитат, на основании которых вполне может утверждать, что Кирилл использовал термин «природа» двояко — в значении и общего, и единичного: Ibid. Or. II, 2; P.68–69.

¹⁷ Формулировка учения Севира: «Ибо сущность имеет смысл общего рода, поскольку охватывает многие ипостаси, заключенные в один род; а ипостась занимает место вида, поскольку существует отчетливо и раздельно, но сущность сказывается и вместе с ней называются однородные ипостаси. О ней же самой ничто не сказывается, и она не смешивается с единосущными ипостасями и не сливается с тем, с чем соединена умозрительно» (Namque substantia quidem habet eomunem generis rationem, cum comprehendat omnem hypostasim homogeneitate inclusam; hypostasis autem speciei locum tenet, quatenus

Знай же, мудрейший и прозорливейший из грамматиков, что и одна природа называется одной некой ипостасью... о чем и святой Кирилл возвестил: ибо он указывает на род, а затем на вид, о чем свидетельствует само имя человечества.

*Scito autem, o sapientissime et sagacissime grammaticorum, unam quoque naturam vocari hypostasim unius cuiusdam... id declaravit sanctus Cyrillus: modo enim genus, tum autem speciem indicat, sicut ipsum quoque humanitatis nomen ostendit*¹⁸.

Если мы взглянем на сам отрывок из св. Кирилла, — а это разобранный нами выше пассаж о двух предлогах *σύν* и *μετά*, — то увидим, что терминов «род» и «вид» в нем нет вовсе, в то время как Севир именно посредством различия этих терминов толкует разницу между природой человечества, состоящей из многих ипостасей, и природой-ипостасью отдельного индивида.

Основное цитируемое Севиром множество раз место из Кирилла, которое можно истолковать как отождествление «вида» и индивида, — это приведенное нами выше место из второго послания к Суккенсу: «Чему пример человек, состоящий из души и тела. А именно, хотя они разновидны и друг другу не единосущны (*Ἐτεροεἰδῆ μὲν γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἀλλήλοισ ὀὐχ ὁμοούσια*), тем не менее они образуют человеческую природу, ставшую поистине одной...»¹⁹. Фразу «разновидны и друг другу не единосущны» Севир, по сути, использует как устойчивую формулу и в отдельности от приведенной цитаты²⁰. Но в этом случае и других редких фрагментах из Кирилла речь прямо не идет о функциональном растождествлении понятий рода и вида применительно к описанию соединившихся во Христе природ. Если приводимые цитаты Кирилла говорят о виде, то скорее в смысле неопределенной с точки зрения меры ее общности особенности той или иной реальности (например, души, тела, божества или человечества). Неопределенность и дает возможность Севиру трактовать особенность «вида» в смысле некоего индивидуального бытия.

Как мы видим, при сопоставлении логико-онтологических систем Севира Антиохийского и Кирилла Александрийского, а точнее, тех идей Севира, которые он сам представлял рецепцией идей Кирилла, и тех идей александрийского епископа, которые присутствуют в цитируемых Севиром текстах, ключевым является пункт о различии общего и частного. Если первые четыре пункта — (1) отношение антропологической парадигмы к описываемой реальности Боговоплощения; (2) относительность терминологии, используемой для описания соединения, и разносмысловая применимость ее к разным «ситуациям» соединения; (3) первый аспект

distincte et separate subsistit sed substantia comprehenditur et ad illam cum sibi homogeneis hypostasibus refertur: ipsa vero nihil eomprehendit, neque consubstantiales hypostases secum confundit et miscet propterea quod cognatione cum illis colligatur (Ibid. Or. II, 20; P. 138).

¹⁸ Ibid. Or. I, 6; P. 37.

¹⁹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistolae LXXXVIII. Ep. 46; PG 77, 241 BC.*

²⁰ Этим наблюдением я обязан О. Н. Ноговину.

двойственности термина «природа», который может означать как то, что приходит в соединение с другой единичностью, так и то, что является результатом такого соединения; (4) второй аспект двойственности термина «природа», который может означать как то, что является в некотором неопределенном смысле общим, так и то, что является единичным, — в общем и целом верифицируются при сопоставлении текстов Севира и Кирилла, то пункт (5) отчасти проблематичен.

Нельзя с полной уверенностью сказать, что толкование Севира, сближающее «природу-сущность» с понятием рода (причем в довольно сниженном, натуралистическом варианте, как совокупность эмпирических единичностей), а «природу-ипостась» с понятием вида, который при этом трактуется как единичность, непосредственно вытекает из цитируемых им текстов Кирилла Александрийского. В различных текстах Кирилл в подавляющем числе случаев использует формулу «род или вид» как некое описание для бытия общего или описание природы-сущности в неструктурированном виде — точнее сказать, намекая на структуру, но не давая ясного понимания ее частей²¹. Это само по себе говорит о некотором равнодушии Кирилла к формальной, логико-онтологической стороне описания объекта богословской мысли. Однако из этого вытекает и другой вывод: александрийский епископ не придает значения различным моментам бытия общего, и, следовательно, указанные моменты могут быть для него неразличимы, «слиты» в единой реальности «природы-сущности», так что фактически нельзя точно сказать, в каком точно смысле он применяет термин «вид» для указания на единичное бытие общего и делает ли в некоторых случаях это вообще.

Данное ощущение еще более усиливается, когда мы переходим к тем редким фрагментам, где Кирилл Александрийский использует хотя бы по видимости философскую терминологию²², причем прибегая к обоим терминам — «род» и «вид». Приведем эти тексты:

²¹ Близкий к полному перечень таких мест: *Cyrrillus Alexandrinus. De sancta trinitate dialogi* I, 383; *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité* / ed. by G.-M. de Durand. In 3 vols. Vol. 1. Paris: Éditions du Cerf., 1976 (Sources chrétiennes 231). P. 126; II, 430; P. 262; III, 499; Vol. 2. Paris: Éditions du Cerf., 1977 (Sources chrétiennes 237). P. 122; VII, 649; Vol. 3. Paris: Éditions du Cerf., 1978 (Sources chrétiennes 246). P. 194; *Epistulae paschales sive Homiliae paschales* (epist. 7–11). Hom. IX. 2, 44–46; *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales* (Lettres 7–11) / ed. by W. H. Burns, P. Évieux. Vol. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1993 (Sources chrétiennes 392). P. 130; *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate*. PG 75, 36; 316; 444; *Contra Julianum imperatorem* (lib. 1–10). II. 49, 5–7; *Kyrrill von Alexandrien: Gegen Julian Buch 1–10 und Fragmente, Teil 1–2* / ed. by Th. Brüggemann, W. Kinzig, C. Riedweg. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016–2017 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Neue Folge 20–21). S. 153; IX. 33, 18–20; S. 654.

²² Более или менее полный обзор отсылок Кирилла Александрийского к языческому философскому дискурсу: *Labelle J.-M. Saint Cyrille d'Alexandrie: Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V siècle* // *Revue des sciences religieuses*. 1979. Vol. 53 (1). P. 23–42. — См. также: *Liébaert J. Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique* // *Mélanges de Science Religieuse*. 1955. Vol. 12. P. 5–26.

Если весь мир сотворенных есть как бы некий род, а частное по отношению к роду — это вид, а Сын является сотворенным, то, стало быть, Он есть вид, являющийся частью рода, т.е. мира. Если же Он не есть вид мира, потому что Он и предсуществует ему, — тогда как виду невозможно существовать прежде рода, — то Он и вовсе не от мира. Если же так, то Он по необходимости будет единосущным Творцу мира, а не миру²³.

Εἰ τῶν γενητῶν ὁ καθόλου κόσμος ὡσπερ τι γένος ἐστὶ, τοῦ δὲ γένους τὸ κατὰ μέρος εἶδος, ἔστι δὲ γενητὸς ὁ Υἱὸς, εἶδος ἄρα ἐστὶ τοῦ γένους, τούτέστι τοῦ κόσμου. Εἰ δὲ μὴ ἔστιν εἶδος τοῦ κόσμου, διὰ τὸ καὶ προὔρχειν αὐτοῦ, τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι προὔρχειν τὸ εἶδος τοῦ γένους, οὐδὲ ἐκ τοῦ κόσμου ὄλως ἐστίν. Εἰ δὲ τοῦτο, τοῦ κοσμοποιοῦ, ἀλλ' οὐ τοῦ κόσμου, ἐξ ἀνάγκης ἔσται ὁμοούσιος²⁴.

Называя Фому или Петра, указуемое не будет выходить за пределы сущности. Ибо они ничуть не теряют в человечности. Но существуя именно в таком виде и в ипостаси, они показываются особенным и раздельным образом. Тем самым сущность — это то, что содержит общее определение рода относительно всего человека, а ипостась мыслится применительно к единице...

Θωμᾶν δὲ ἢ Πέτρον εἰπὼν, τῶν μὲν τῆς οὐσίας ὄρων οὐκ ἐξοίσει τὸ δηλούμενον· ἄνθρωπος γὰρ οὐδὲν ἥττον ἐστίν· ἐν εἶδει δὲ ὄντα τῷ τοιῶδε τυχόν καὶ ἐν ὑποστάσει τῇ ἰδικῇ καὶ μεμερισμένως ὑπέδειξεν. Ἡ οὐσία τοιγαροῦν καὶ κατὰ ἀνθρώπου παντός, ἅτε δὴ τὸν κοινὸν τοῦ γένους ὠδίνουσα λόγον· ἢ δὲ ὑπόστασις καθ' ἑνὸς ἂν νοοῖτο πρὲωδέστερον...²⁵

Кирилл, формально противопоставляя род и вид, по факту оставляет общее чем-то нерасчлененным, а единичное из числа этого общего описывает с помощью термина «вид» (тут можно выдвигать предположения относительно того, в каком смысле здесь используется термин «вид» — в опоре на какую-то традицию подобного словарного различения общего и частного или в натуралистическом обыденном смысле внешнего «вида», — но эти предположения сложно фундировать за отсутствием материала). Иными словами, и в данном случае мы имеем дело не со структурированным описанием общего, а все с тем же неопределенным общим природы-сущности, только обозначаемым термином «род», в отличие от «вида», означающего индивидуальность, представляющую в таком-то виде, зависящем в своих чертах от общих черт рода, к которому она принадлежит.

Наконец, у Кирилла Александрийского есть единственное место, где он четко различает род, вид и единичность:

Все, что утверждается в отношении чего-либо, как обозначающее то, чем оно несомненно является, будет обозначать либо род, либо вид, либо видовое отли-

²³ Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. с греч. и коммент. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневица. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 90.

²⁴ *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate. XI; PG 75, 140.

²⁵ *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate dialogi I, 409; P. 196, 198.

чие, либо определение. Ибо всяко подобает, чтобы это было одним из перечисленного. Итак, понятие «нерожденный» как будет указывать нам на божественную сущность? Пусть скажут нам приводящие невежественные посылки. Ведь это не род и не вид, согласно Аристотелеву искусству логики. Ибо понятия рода и вида употребляются в отношении многих, отличающихся либо видом, либо числом. А имя «нерожденный» не может быть отнесено к кому-либо иному, но принадлежит одному Богу, почему и употребляется лишь в отношении Него. Стало быть, не будет родом то, что не может быть разделено на виды, видовые отличия и на некоторое число единичностей²⁶.

Πάν ὄπερ ἄν κατηγοροῖτο κατὰ τινος, ὡς τὸ τί ἐστίν εὖ μάλα σημαῖνον· ἢ ὡς γένος, ἢ ὡς εἶδος, ἢ ὡς διαφορὰ, ἢ ὡς ὄρος ἔσται. Δεῖ γὰρ πάντως ἐν εἶναι τῶν εἰρημένων. Ἦ τοίνυν ἀγένητος φωνὴ πῶς ἡμῖν τὴν θεῖαν οὐσίαν σημαίνει; Λεγέτωσαν οἱ τὰς ἀμαθεῖς προτάσεις εἰσφέροντες· γένος μὲν γὰρ ἢ εἶδος οὐκ ἄν εἴη, κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους τέχνην. Κατὰ πλειόνων γὰρ κατηγορεῖται τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη· διαφερόντων δὲ, ἢ τῷ εἶδει ἢ τῷ ἀριθμῷ. Τὸ δὲ ἀγένητος ὄνομα, οὐκ ἄν φέροιτο κατὰ τινος ἑτέρου, μόνῳ δὲ ὑπάρχει Θεῷ· διὸ δὴ κατ' αὐτοῦ κατηγορεῖται μόνον. Οὐκοῦν οὐκ ἄν εἴη γένος τὸ εἰς εἶδη, καὶ διαφορὰς, καὶ ἀριθμὸν τέμνεσθαι μὴ δυνάμενον²⁷.

Стоит указать на полемический контекст данного отрывка. Кирилл Александрийский не ставит перед собой задачу объяснить собеседнику, что такое род или вид, чем они отличаются, в чем их описательный функционал. Для него важно лишь то, что та реальность, о которой он говорит (свойство нерожденности Бога-Отца), не относится ни к роду, ни к виду. При этом он отсылает собеседника к явно знакомому и ему, и оппоненту дискурсу о том, что род является общим для вида, а вид — для единичности. Поскольку этот концепт нигде в таком виде Кириллом более не используется, нужно признать, что его использование является неким отклонением (вызванным полемико-риторическими причинами) от нормы, которая заключается в том, что общее, т. е. природа-сущность и «род», для Кирилла Александрийского выступает неким общим для множества индивидов, а «вид» выражает особенность этого общего и может совпадать в этом значении с индивидом.

Подведем итоги.

Во-первых, вероятно, для Кирилла Александрийского общее как некое целое соотносилось с единичным непосредственно, не требуя с обязательностью строго определенного опосредующего терминологического звена. Проще говоря, общее для Кирилла было именно совокупностью единичностей, обладающих общими свойствами, и в той же мере выражалось в любой из единичностей этой общности, именно этим объясняется столь неустойчивое значение всей серии терминов, которые он применяет от крайнего полюса общности, означаемой понятиями сущности, природы и рода, до противоположного полюса частного, выражаемого с разной

²⁶ Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице... С. 258.

²⁷ *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate. XXXI; PG 75, 444–445.

степенью однозначности именами природы, вида и ипостаси. Если мы не вводим в общее никакой строгой понятийной дифференциации, то мы имеем дело с общим как собранием единичностей, а также с единицами, любая из которых выражает это общее для всех единичностей собрания особым образом. Однако смысл этого выражения у Кирилла остается непроясненным.

Во-вторых, Севир в своем понимании различия «рода» в значении общего и «вида» в значении индивида, как и в случае терминов «природа», «сущность» и «ипостась», судя по всему, следует нечеткому различию Кирилла, но придает ему полную однозначность, дополняя различными понятийными элементами в рамках характерной для его учения структуры логико-онтологических понятий. При этом он упорно использует тексты Кирилла для подтверждения своих концептуальных построений, которые одновременно предлагает в виде толкований тех самых цитат, которые должны были данные построения подтвердить.

В-третьих, согласно Севиру, во Христе, как и в каждом человеке, «природа-сущность» как совокупность единичностей существует до соединения и приходит в соединение с другой природой-сущностью в обоих случаях в виде одного члена (природы-ипостаси) из каждой такой совокупности, которые, однако, до соединения не существуют сами по себе (Слово в случае Христа также не существует в тварном мире, но существует предвечно); после соединения пребывают эти природы-ипостаси — умозрительно по отдельности, а в реальности как новая природа-ипостась (человека и богочеловека). Является ли подобная точка зрения точкой зрения Кирилла, или он полагает реальное присутствие природ божества и человечества во Христе после соединения? Указывает ли близость представленного выше в цитатах, приводимых Севиром, учения Кирилла об общем и частном к соответствующему учению Севира, что Севир был последовательным «кириллианцем» и термин «кирилло-севирианская христология», давно введенный в оборот исследователями, верен? Скорее всего, с точки зрения общности логико-онтологической структуры ответ может быть утвердительным: да, и Кирилл, и Севир трактуют общее как собрание единичностей, а единичное как любую из составляющих это собрание единичностей. Однако Севир, как хорошо показывает анализ О. Н. Ноговицина, однозначно отрицает трактовку такого общего в качестве коллективного субъекта, в котором ипостась непосредственно тождественна сущности как совокупности всех охватываемых ею ипостасей, по отношению к любой области сущего.

И еще одно замечание. На мой взгляд (обоснование меры применимости понятия об общем как о коллективном субъекте в богословии Кирилла Александрийского есть вопрос дальнейших исследований²⁸),

²⁸ Рут Сиддалс, делая обзор логико-философских выкладок Кирилла, уверяет читателя, что святитель был довольно точен в применении элементарной логики к христологии: *Siddals R. M. Logic and Christology in Cyril of Alexandria // Journal of Theological Studies. 1987. No. 38. P. 341–367.* — На мой взгляд, этот тезис нуждается в доказа-

подобная трактовка общего коррелирует с той интерпретацией христологии Кирилла, которая предполагает реальное присутствие всех членов человеческой природы во Христе (на этом строится восточнохристианская еkkлезиология и евхаристология²⁹). С этой точки зрения Кирилл, в целом совпадая с Севиrom в понимании логико-онтологической структуры сущего, расходится с ним в применимости данной структуры к Боговоплощению. Если для Кирилла нет никакого абсурда в том, что во Христе пребывают все индивидуальности человеческого рода — хотя бы это и было непостижимой тайной, которую открывает христианину церковная жизнь, — то для Севира, на чем он строит аргументацию против Иоанна Кесарийского, человечество Христа после соединения уже не является природой-сущностью, т. е. коллективным общим. В этом смысле корректнее говорить о кирилло-севирианской онтологии, но не христологии.

Статья поступила в редакцию 21 апреля 2022 г.;
рекомендована к печати 31 августа 2022 г.

Контактная информация:

Шукин Тимур Аркадьевич — ассоц. науч. сотр.; tim_ibif@mail.ru

тельстве, тем более что сама исследовательница не обратила внимания на то, что логика Кирилла вовсе не «элементарна» и вовсе не следует аристотелевской норме.

²⁹ См. знаменитую цитату: «Ибо неразумно было бы думать, что земнородный и простой человек Адам силу положенного на него проклятия, как бы какое наследство, естественно переходящее, распространил на весь род; а Тот, Который свыше и с небеси, Который есть Бог по естеству, Еммануил, восприявший на Себя подобие нам и соделавшийся для нас вторым Адамом, в свою очередь, не соделал в избытке причастными Его жизни тех, которые захотели бы приобщиться к родству с Ним по вере. Мы соделались сотельниками Его чрез таинственное благословение. Соединены мы с Ним и иным способом, поелику соделались общниками Божественного естества Его чрез Духа: ибо Он обитает в душах святых, и как блаженный Иоанн говорит: А что Он пребывает в нас, узнаём по духу, который Он дал нам (1 Ин 3, 24)» (*Cyrillus Alexandrinus*. *Glaphyta in Pentateuchum*. In *Genesim*. I; PG.69, 29BC; Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского: в 3 кн. Кн. 2: Глафурá, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 1. М.: Паломник, 2001. С. 17). Благодаря единству природы через Евхаристию мы становимся частью Его Тела, то есть ипостаси. О евхаристологии Кирилла Александрийского см.: *Struckmann A.* *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*. Paderborn: Druck und Verlag Ferdinand Schöningh, 1910; *Gebremedhin E.* *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Uppsala: Univ., 1977; *Welch J. L.* *Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria*. San Francisco: Catholic Scholars Press, 1994. — С другой стороны, отец Олег Давыденков указывает на безразличие Севира Антиохийского и к теме Евхаристии, и вообще к учению об обожении (*Давыденков О. В.* *Христологическая система умеренного монофизитства...* С. 404–405). Рецепция учения о коллективном субъекте не означала для Севира принятия сотериологических следствий из этого учения.

Severus of Antioch and Cyril of Alexandria: The question of the continuity of logical and ontological conceptual structure*

T. A. Shchukin

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya ul., St Petersburg, 190005, Russian Federation

For citation: Shchukin T. A. Severus of Antioch and Cyril of Alexandria: The question of the continuity of logical and ontological conceptual structure. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 566–584. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.401> (In Russian)

The paper is devoted to the transformation of the structure of the logical-ontological concepts of the doctrine of Cyril of Alexandria in the treatise of Severus of Antioch “Against the wicked Grammarian”. The question is raised about the sources of Severus’ teaching about the general and particular and the hypothesis is put forward about the existence of such a teaching in Cyril of Alexandria. A selective comparison of the quotations from Cyril of Alexandria quoted by Severus of Antioch and the interpretations of the data proposed by Severus is carried out. On the basis of this, five points are proposed in which, as Sevier believed, he follows the bishop of Alexandria. It is concluded that the key problematic point, according to which Severus could not clearly demonstrate his dependence on Cyril of Alexandria, is the interpretation of the concepts of “genus” and “species” in relation to the common (deity and humanity). The analysis of those passages from the writings of Cyril of Alexandria, in which both of these terms are used, is carried out. It is concluded that for Cyril of Alexandria, “genus and species” were a formula for describing an undifferentiated common, and even where genus and species are opposed, “genus” corresponds to an undifferentiated common, and “species” practically coincides with hypostasis. On this basis, the conclusion is made about the continuity of the logical-ontological model of Cyril of Alexandria in the works of Severus of Antioch, which, however, does not mean the continuity of the Christological model.

Keywords: Severus of Antioch, Cyril of Alexandria, nature, essence, hypostasis, genus and species.

References

- Brüggemann Th., Kinzig W., Riedweg C., eds (2016–2017) *Kyrill von Alexandrien: Gegen Julian Buch 1–10 und Fragmente, Teil 1–2*. Berlin, Boston, De Gruyter.
- Burns W.H., Évieux P., eds (1993) *Cyrille d’Alexandrie. Lettres Festales (Lettres 7–11)*. Vol. 2. Paris, Éditions du Cerf.
- Busse A., ed. (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin, Reimer.
- Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin, Reimer.
- Busse A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin, Reimer.

* The present research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 21-011-44263 “Formation of the concept of ‘theology’ as a science and its conceptual apparatus in the Byzantine Christian theological thought of the late 5th — early 8th centuries in the context of scientific and philosophical knowledge of late antiquity”.

- Busse A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Cyril of Alexandria (2001) *The works*. In 3 books, book 2: *Γλαφυρά, or skilful explanations of selected passages from the Pentateuch of Moses. Interpretation of the Gospel of John*. Part 1. Moscow, Palomnik Publ. (In Russian)
- Davydenkov O. V. (2018) *The Christological system of moderate monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought*. Dr. diss. in Theology. Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta Publ. (In Russian)
- Davydenkov O., priest (2007) *The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis*. Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta Publ. (In Russian)
- Dorner J. A. (1853) *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste*. 2 Bd. Bd. 2. Berlin, G. Schlawitz.
- Durand G.-M. de, ed. (1976–1978) *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. In 3 vols. Paris, Éditions du Cerf.
- Eustatius Malta Roham (2004) *Severus of Antioch — a Continuation of the Cyrillian Orthodox Legacy*. Cairo. [Typescript]
- Gebremedhin E. (1977) *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Uppsala, Univ.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. In 4 vols, vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London, Mowbray; Louisville, KY, WJK.
- Kozuhov S. A. (2013) “Comparative analysis of the concept of ‘anthropological paradigm’ in the texts of John of Caesarea, svt. Cyril of Alexandria and Severus of Antioch”, in *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, vol. 2 (6), pp. 98–123. (In Russian)
- Labelle J.-M. (1979) “Saint Cyrille d'Alexandrie: Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V siècle”, in *Revue des sciences religieuses*, vol. 53 (1), pp. 23–42.
- Lebon J. (1951) “La christologie du monophysisme syrien”, in Grillmeier A., Bacht H., eds. *Das Konzil von Chalkedon*. In 3 vols, vol. 1, pp. 425–580, Würzburg, Echter-Verlag.
- Lebon J., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain, Ex officina orientali.
- Liébaert J. (1955) “Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique”, in *Mélanges de Science Religieuse*, vol. 12, pp. 5–26.
- Loofs F. (1887) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Louth A. (2004) *Severus of Antioch: an Orthodox View*. Cairo. [Typescript]
- Nogovitsin O. N. (2022) “The argument of Severus of Antioch about the absurdity of confessing two common natures in Christ, the counter argument of John of Caesarea and the Christological polemic of the Monophysites and Chalcedonites in 6th–7th centuries. Part 3”, in *Bibliia i khristianskaia drevnost'*, vol. 3 (15), pp. 69–103. (In Russian)
- Sellers R. V. (1953) *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London, S. P. C. K.
- Siddals R. M. (1987) “Logic and Christology in Cyril of Alexandria”, in *Journal of Theological Studies*, no. 38, pp. 341–367.
- Struckmann A. (1910) *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*. Paderborn, Druck und Verlag Ferdinand Schöningh.
- Welch J. L. (1994) *Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria*. San Francisco, Catholic Scholars Press.
- Yashunskiy R. V., ed. (2014) *The Book of Treasures about the Holy and Consubstantial Trinity*. Transl. and comm. by R. V. Yashunskiy, intr. by G. I. Benevich. St Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)

Yulaev F., hierom., ed. (2010) “St Cyril of Alexandria. Two Epistles to Succens, Bishop of Diocesarea”. Transl., intr. and comm. by hieromonk Theodore (Yulaev), in *Bogoslovskii vestnik*, vol. 10, pp. 15–31. (In Russian)

Received: April 21, 2022
Accepted: August 31, 2022

Author’s information:

Timur A. Shchukin — Associate Research Fellow; tim_ibif@mail.ru