

Священник Олег Давыденков

Православны ли «православные» эфиопы?

(Христологическая концепция *tewahedo*)

Работа Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами, итогом которой стало принятие на заседании 23–28.09.1990 г. в Шамбези «Второго общего заявления и предложений Церквам», и по сей день остается предметом острой полемики, не обошедшей стороной и Русскую Православную Церковь. В Определениях Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1994 г. говорится, «что Второе общее заявление и предложения Церквам» не может рассматриваться как окончательный документ и необходимо продолжение работы...»¹

Участники Собора также отметили: «Памятуя необходимость в деле достижения единства участия народа Божия, который, по словам Послания Восточных Патриархов, является «хранителем древнего благочестия», Собор считает благовременным иметь общецерковное обсуждение данного вопроса»².

Архиерейский Собор 1997 г. подтвердил решения Собора 1994 г. и высказал надежду, что в процессе дальнейшей работы «христологические формулировки будут... уточняться...»

Настоящая работа представляет собой попытку рассмотреть особенности христологического учения одной из Древних Восточных Церквей – Эфиопской.

1. История христологических споров в Эфиопии

1. 1. Богословские партии в истории христологических споров.

Начало христологических споров в Эфиопской Церкви относится к первой половине XVII в. Причиной их стала активная деятельность в Эфиопии португальских миссионеров. Знакомство с христологическим учением Римо-католической церкви, которое,

¹ Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (документы). М., 1994. С. 27.

² Там же.

естественно, было дифизитским, стимулировало христологические дискуссии и среди собственно эфиопских богословов.

Согласно официальной позиции современной Эфиопской Церкви, споры велись между тремя основными богословскими партиями:

1. Ye-tsegga («сын благодати») или Sost ledet («три рождения»);
2. Quibat («помазание») или Hulet ledet («два рождения»);
3. Tewahedo («единство»)¹.

Из них первые две были еретическими, а третья – tewahedo – строго православной. После 300 лет непрекращающейся ожесточенной борьбы именно это христологическое учение стало официальной доктриной Эфиопской Церкви. Это мнение в настоящее время широко распространилось, в том числе и в отечественной богословской литературе².

Однако знакомство с действительной историей христологических споров в Эфиопии не позволяет принять столь произвольную церковно-историческую схему. Сохранившиеся памятники христологических дискуссий не подтверждают существование в XVII–XIX столетиях tewahedo как особой богословской партии. Фактически споры велись между двумя группировками – Tsegga и Quibat, причем последователи как той, так и другой партий в некоторых случаях могли применять к себе наименование tewahedo³.

Исторически этот спор явился продолжением старого соперничества между двумя монашескими концепциями, существующими в Эфиопии с XIV в. Христологической концепции Tsegga держались ученые монахи из братства Техле-Хаймонот, оплотом которых была южная область Шоа, где находился их главный центр – знаменитый монастырь Дебре-Либанос. Учение Qibat ревностно отстаивали монахи братства св. Евстафия, позиции которых были особенно сильны в областях Тоджам и Тигре, а позднее и в Эритрее, где их центром стал монастырь Дебре-Бизан⁴.

¹ Слово tewahedo буквально означает «сделанный единым», «доведенный до единства». На английском языке сами эфиопы передают tewahedo выражением made one. The Ethiopian Orthodox Church. Addis Ababa, 1970. P. 97.

² «...преобладающее ныне в Эфиопии богословское направление (так называемое «Соединение») обнаруживает чрезвычайно большую близость, если не тождество, с Православием». *Диак. А. Кураев, В. Лурье*. На пороге унии (Станем ли мы монофизитами?). М., 1994. С. 28; см. также: *Нелюбов Б.* Эфиопская Православная Теввахедо Церковь // Альфа и Омега. № 3 (17), 14. 1998. С. 70.

³ *Tesfazght Uqbit*. Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians // *Orientalia Christiana Analecta*. № 196. Roma, 1973. P. 74–76.

⁴ *Тураев Б. А.* Абиссиния // *Православная Богословская энциклопедия*. СПб. Т. 1. Кол. 45–46; *Ливну Стан*. Новый Патриархат – Церковь Эфиопии // *Журнал Московской Патриархии*. 1961. № 4. С. 64–65.

Для лучшего понимания христологического учения современной Эфиопской Церкви необходимо в общих чертах рассмотреть учение двух этих партий.

Изданная Эфиопской Церковью книга «The Ethiopian Orthodox Church» представляет сторонников Tsegga и Qibat как примитивных еретиков, воспроизводивших идеи... адопционистов и динамистов II–III вв. Так, о сторонниках Tsegga здесь говорится, будто они «учили, что Христос не является Сыном Божиим по природе, но есть Бог или Сын Божий по усыновлению, по благодати Божией. До крещения Иисус был простым человеком. Во время крещения Он получил Дары Божии и стал Сыном Божиим. По плоти Иисус является только Сыном Марии, Божественная природа была влита в Него Богом позднее».

Партии Qibat также приписывается учение о том, что «Иисус не был Богом по природе, но стал Богом после крещения в Иордане, когда Он был помазан Святым Духом. Для того, чтобы стать царем или пророком, должно быть помазанным. Таким же образом и Иисус стал Богом или Сыном Божиим через помазание Святым Духом, почему и был назван «Христом», «kibu» (помазанным)¹. С подлинным учением последователей Tsegga и Qibat это не имеет ничего общего.

Богословские споры в Эфиопии вращались вокруг истолкования слов ап. Петра: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета» (Деян. 10, 38), и, следовательно, о смысле самого наименования «Христос». В учении о Боговоплощении богословская мысль логически различает три стороны:

- 1) самый факт воплощения, когда «Слово плоть бысть»;
- 2) обожение человеческого естества, как непосредственное следствие воплощения;
- 3) помазание Богочеловека как пророка, первосвященника и царя, то есть как Мессии.

Причем исторически воплощение, обожение и помазание совершались в один момент времени².

Для понимания того, что есть «помазание», необходимо четко отличать его от «обожения». «Обожение» есть следствие воплощения *ad intra*, по отношению к Лицу Богочеловека, а в «помазание» указывает на цель воплощения, обращает богословскую мысль *ad extra* к искуплению мира. Такое различие фактически означает, что мы различаем не сами предметы, а только их отношения. При таком крайне ограниченном представлении о сущности предметов нельзя надеяться на удовлетворительное разли-

¹ The Ethiopian Orthodox Church. P. 123–133.

² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. VI.

чение в их проявлениях. «Обожение» и «помазание» покрывают друг друга в явлениях. Различать их в каждом отдельном случае значило бы пытаться понять меру соучастия Святого Духа в делах Божества Христова, что, естественно, превосходит познавательные возможности человеческого разума. Вероятно, именно исключительной сложностью этого вопроса объясняется отсутствие в истории православного богословия попыток догматизировать его в общеобязательных формулах. Таких попыток мы не встречаем даже у такого систематизатора, как св. Иоанн Дамаскин. Поставив цель установить такую формулу, эфиопские богословы неизбежно должны были прийти к серьезным разногласиям, которые разрешились образованием сплоченных догматических толков¹.

1. 2. Христологическая концепция Ye-Tsegga Lij.

Сущность концепции Tsegga не всегда корректно излагается в современной богословской литературе. Например, профессора Левиу Стан и Афанасий Арванитис утверждают, что по мнению приверженцев учения Tsegga, соединение человечества с Божеством совершилось во Христе в результате помазания человечества Святым Духом, то есть фактически усваивают им взгляды их противников, последователей доктрины Qibat².

Сторонники концепции Tsegga проводили строгое различие между понятиями «соединение» и «помазание» и учили, что «через соединение Он (Слово) есть едиnorodный Сын, Иисус, Эммануил: совершенный Бог и совершенный человек; через помазание Он есть Мессия, Христос, Первосвященник, Царь, Пророк, Апостол, Второй Адам...»³

В основе этого учения лежат следующие антропологические предпосылки:

Адам до грехопадения был прославленным Святым Духом и стал таким образом Сыном Божиим по благодати и перворожденным между людьми. После грехопадения он лишился освящающей благодати, и Бог-Слово, не слагая с себя полноты Божества, соединил с собою человеческую плоть, лишенную той благодати, которую имел до падения. После того как Христос был помазан Святым Духом, Он как Человек получил освященную благодать и тем самым восстановил человечество в его прославленном состоянии, в котором оно пребывало до грехопадения. Именно в этом смысле Господь может быть назван «Сыном по

¹ Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. N... С. 777–784.

² Леву Стан. Указ. соч. С. 65; Ἀρβανίτη Ἀθανασίου, καθ. Ἐπιτόμος ἱστορία Σύρο-Ἰακωβιτικῆς καὶ Ἀιθιοπικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1967. S. 110.

³ Tesfäsghi Uqbit. Op. Cit. P. 74.

благодати», «Вторым Адамом», «Перворожденным всей твари». Соответственно, последователи этой богословской школы учили о трех рождениях Господа: «Христос родился, во-первых, предвечно от Отца, во-вторых, во времени от Девы Марии, в-третьих, когда Он был помазан Св. Духом». Однако в вопросе о времени третьего рождения среди последователей Tsegga не было единства. Одни считали, что «Крещение, или помазание Христа Св. Духом во Иордане есть третье рождение», однако большинство держалось мнения, что «по времени третье рождение совпадает со вторым и отличается от него лишь по понятию»¹.

Слабой стороной этой доктрины является недостаточно разработанное учение о «соединении». Оно рассматривается как основание и необходимое условие помазания, однако само понятие «соединения» оказывается малосодержательным. Во всяком случае, остается невыясненным, какие изменения в воспринятом человечестве совершаются вследствие соединения. Ведь если Христос только в результате помазания «стал по Своему телу тем же, чем был Адам до грехопадения»², то приходится признать, что через соединение Бог-Слово приобщился лишенному благодати, то есть фактически падшему человечеству, и это приобщение предшествует, пусть хотя бы только и логически, его восстановлению в первоизданном достоинстве, совершавшемся через помазание.

Эти ошибочные положения давали противникам достаточные основания квалифицировать концепцию Tsegga как несторианскую и усматривать в ней учение о реальном духовно-нравственном преуспевании во Христе³.

Невозможно не заметить близость учения Tsegga православному дифизитству, явно проявляющуюся в следующих положениях этой доктрины:

1) четкое различие между понятиями «соединение» и «помазание», причем «соединение» мыслится как основание и необходимое условие помазания;

2) «помазание» рассматривается как относящееся только к человечеству Христову, тем самым в концепции Tsegga имплицит-

¹ Болотов В. В. Указ. соч. С. 823.

² Там же. С. 824.

³ Устранение недостатков этой доктрины представляется возможным на основании святоотеческого учения, впервые подробно разработанного прп. Максимом Исповедником, о двух усвоениях человечества Словом – природном и относительном (домостроительным), что предполагает четкое различие между восприятием естества и восприятием последствий греха двумя принципиально различными, хотя и совпадающими хронологически, действиями воплотившегося Сына Божия. PG. 91. Col. 156–157, 1040, 1049 d-1052, 1317 d-1321. См. Флоровский Г. Прп. Максим Исповедник // Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 218.

но заложена мысль о реальном различии между Божеством и человечеством во Христе после соединения;

3) формула «Сын по благодати (Ye-Tsegga Lij)» является в данной системе удачным противовесом монофизитской формуле «сын по природе (ye-bahrey Lij)», которую эфиопские богословы, в том числе и последователи учения Tsegga, распространяли как на Божество, так и на человечество Спасителя.

Проф. В. В. Болотов определил партию «трех рождений» как «умеренное севирианское монофизитство с католическими порывами»¹.

1. 3. Христологическая концепция Qibat.

Сторонники концепции Qibat (Qibatoch) разделялись на два основных направления.

Представители первого, его центром была область Годжал, принимали еще восходящую к Иринею Лионскому формулу, согласно которой Отец есть Помазующий, Сын-Помазанник, а Святой Дух – Помазание².

Годжамский богослов Ewug-Ze-Yesus, живший в царствование Фасилиада (1632–1667), так сформулировал суть доктрины Qibat: «Когда Слово соединилось с плотью. Оно обнищало и совлеклось Своего Божественного богатства, но после помазания во плоти Он был прославлен и стал Сыном Божиим по природе (ye-bahrey Lij)»³.

Согласно этой концепции, до помазания Святым Духом, которое имело место во время крещения на Иордане, Иисус был простым человеком, во всяком случае Его связь с Божеством Слова была чисто номинальной. Однако вследствие помазания Он вновь обрел утраченную славу в равной степени по Божеству и по человечеству, став единым существом, Сыном Божиим по природе. Основное отличие от учения Tsegga здесь состоит в том, что помазание мыслится как логически и даже хронологически предшествующее соединению. Человечество Спасителя в результате помазания освящается, совершенно преобразуется и обоживается, что делает его единым с Божеством. Таким образом, в данном направлении богословской мысли грубое монофизитское

¹ Указ. соч. С. 830.

² «Помазал Отец, помазан же Сын посредством Духа, Который есть Помазание, как чрез Исаяю говорит Слово: «Дух Божий на Мне, потому что Он помазал Меня (Ис. 65, 1), обозначая и помазующего Отца и помазанного Сына и помазание, которое есть Дух». Против ересей. Кн. 3. XVIII, 3 // Творения. М., 1996. С. 288.

³ Цит. по: *Guidi I. Uno squarico di storia ecclesiastica di Abissinia, b Besarione. Vol. VIII. Anno V. Rome, 1900–1901. P. 15.*

учение причудливым образом сочетается с кенотическими и адопционистскими идеями¹.

В XVIII столетии в среде qibatoch области Тигре возникло новое богословское движение, которое по причине крайних монофизитских тенденций получило наименование «веры ножа» (кагга һајманот)².

Логика рассуждений его последователей сводится к следующему: Христос есть истинный Бог и, следовательно, Он не нуждался в каком-либо содействии Святого Духа, да и вообще не мог получать Его как дар, поскольку Сын единосущен Духу Святому и всегда имел Его как собственного Себе. К тому же, «быть помазанным» – это страдательное состояние, не приличествующее Богу³.

Богословы новой партии прекрасно понимали, что если признать Святого Духа «Помазанием», то «помазанным» неизбежно придется считать человечество Спасителя, а это означало, с их точки зрения, несторианское разделение. Поэтому они не только начали проповедовать, что «соединение» и «помазание» – одно и то же, рассматривая последнее как способ «соединения», но и отвергли учение о Святом Духе как помазании, провозгласив, что Сын есть и Помазующий, и Помазанник, и Помазание. Сторонники кагга һајманот считали, что во всех местах Писания, где говорится о сообщении Святого Духа Христу, имя «Святой Дух» означает самое Божество Христа⁴.

Своеобразным партийным лозунгом нового толка стала формула Weld-qeb (Сын есть помазание).

Сущность этой новой концепции сводится к следующим основным положениям. Бог-Слово, соединив с собой плоть, стал одним лицом и единой природой. Через соединение упразднились как нищета человеческой природы, так и двойство естеств. Плоть, воспринятая Словом, не была прославлена Святым Духом, но приобрела славу по естеству через соединение. В отличие от уче-

¹ P. Mario da Abiy Addi. La Dottrina della chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica // *Orientalia Christiana Analecta*/ N 147, Roma, 1956. P. 115. Проф. В. В. Болотов высказывал сомнения в существовании в Эфиопии особой адопционистской партии и считал, что адопционистов следует рассматривать как «один из моментов доктрины дебра-либаносской, а не в качестве разветвления толка Qibat. Однако виднейший эфиопский ученый первой половины XX в. Kidane-Weld-Kifle, а также современные авторы Т. Uqbit и Ayaliew считают такие изложения учения Qibat вполне соответствующим исторической правде. *Болотов В. В.* Указ. соч. N... С. 828–829; *Tesfasghi Uqbit*. Op. Cit. P. 78–81.

² Kaḡga (pl. kaḡroch) – нож (амхар.). *Болотов В. В.* Указ. соч. N... С. 789–795; *Тураев Б. А.* Указ. соч. Кол. 46.

³ *Болотов В. В.* Указ. соч. N... С. 793.

⁴ Там же. С. 787, 825.

ния Tsegga приверженцы «веры ножа» признавали только два рождения Спасителя – от Отца и от Девы Марии¹.

1. 4. Исторические обстоятельства возникновения концепции *tewahedo* и ее основные догматические положения.

Иногда возникновение концепции *tewahedo* ошибочно связывают с именем эфиопского митрополита Abba Salama I, который по приказу императора Теводроса (Феодора) был брошен в тюрьму и скончался в заключении в 1867 г.² Однако в действительности под наименованием *tewahedo* митрополит проповедовал учение *Weld-Qeb*³.

Возникновение доктрины *tewahedo* относится ко времени царствования императора Менелика II (1893–1913). Верховным арбитром в богословских спорах в Эфиопской Церкви являлась царская власть, на которую пытались опереться все противоборствующие стороны. Борьба богословских партий шла с переменным успехом, хотя чаще негусы оказывали поддержку сторонникам учения *qibat*. Точка в истории христологических споров в Эфиопии была поставлена на весьма представительном Соборе в *Berru Meda (wollo)* 18 мая 1878 г. Председательствовали на Соборе император Иоанн IV (1872–1889) и будущий император Менелик II, тогда еще правитель области Шоа. Фактически Собор утвердил доктрину *Weld-Qeb*. В соборных решениях говорится о двух рождениях Бога-Слова, утверждается, что Сын в Своем особом Лице есть помазание и является Богом по природе в Своем человечестве, обладая по человечеству таким же знанием, как Отец и Святой Дух.

После Собора началось жестокое преследование сторонников Tsegga, прежде всего монахов братства Текле-Хаймонот. Менелик II, став императором, прекратил преследования, объявив свободу богословских мнений. В то же время по инициативе императора началось насаждение новой христологической доктрины, призванной примирить и объединить враждующие богословские партии. Новая концепция, получившая наименование *tewahedo*, стала официальным учением Эфиопской Церкви, а сама Церковь Эфиопии во времена Менела II носит официальное название «Эфиопская Православная Тевахедо Церковь».

Поскольку содержание новой доктрины не было четко сформулировано ни императорским эдиктом, ни решением какого-либо

¹ *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 73–76, 80.

² *Chaillot Chr., Belopopsky A. eds. Towards Unity (The Theological Dialogue between Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches)*. Geneva, 1998. P. 26.

³ *Ghebre-Jesus Hailu (abba)*. Un Manoscritto Amarico sulle Verita della Fede // *Atti del Cnvegno Internazionale di Studii Etiopici*. Roma, 1959. P. 349.

собора, для уяснения ее существа не остается иного способа, как воспользоваться официальными изданиями Эфиопской Церкви, в которых излагается ее христологическое учение¹. Основные положения доктрины *tewahedo* таковы:

а) Христос есть единое Лицо, единая по соединению Богочеловеческая природа, истинный Бог и истинный Человек, единосущный Отцу по Божеству. Принимается и псевдоафанасиева формула «единая природа Бога Слова воплощенная».

б) Христос есть единая природа из двух природ, соединившихся нераздельно, неразлучно, неслитно и непреложно².

в) Решительно отвергаются формулы «две природы после соединения» и «в двух природах».

г) Во Христе имеет место одна воля и одно действие (энергия), являющиеся одновременно и Божескими, и человеческими. Любые дифелитские формулы отвергаются.

Таким образом, 300 лет догматических споров в Эфиопской Церкви завершились не победой близкой к православному дифизитству концепции Tsegga, а триумфом радикально-монофизитской доктрины Weld-Qeb³. И учение *tewahedo*, поддержанное императорской властью, при ближайшем рассмотрении оказывается не компромиссом между концепциями Tsegga и Qibat, а всего лишь несколько смягченным вариантом доктрины Weld-Qeb. В сущности, это типично монофизитская и притом весьма архаичная по сравнению, например, с учением Севира Антиохийского, христология.

2. Христологическая позиция современных эфиопских богословов

2. 1. Основные направления в современной эфиопской христологии.

Поскольку концепция *tewahedo* насаждалась сверху, императорской властью, она смогла обеспечить формальное примире-

¹ The Ethiopian Orthodox Church. Addis Ababa, 1970. P. 96–99; The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. Addis Ababa, 1995. P. 349.

² Наличие в концепции *tewahedo* этих апофатических терминов не означает шага в сторону дифизитства, поскольку эти определения издавна укоренены в литургической традиции Эфиопской Церкви. См., например, анафору 12 апостолов. Rev. Marcos David. The Liturgy up the Ethiopian Church. Cairo, 1960. P. 82.

³ Хотя обе соперничавшие партии прилагали к себе наименование *tewahedo*, дэбре-либаносцы все же делали это чаще. Поэтому у некоторых авторов, например, у В. В. Болотова (Указ. соч. С. 830) толк Tsegгах часто фигурирует под этим названием. Вероятно, этим обусловлено ложное мнение, что насаждение при Менелике II новой официальной доктрины под этим наименованием означает окончательную победу умеренной дэбра-либаносской партии.

ние враждующих богословских партий, но не смогла гарантировать действительного единомыслия в вопросах веры. В результате в XX в. под «вывеской» *tewahedo* продолжали существовать, по крайней мере, три основных направления богословской мысли.

а) Такие богословы, как Aklilu Ghebre Kiros, Ayaliew Tamru, Admasu Gemberie, под новым названием продолжают проповедовать древнюю доктрину *Wel-Qeb*¹, вплоть до открытого провозглашения самых крайних ее положений. Например, Ayaliew так сформулировал суть своей веры: «Христос помазал Сам Себя в Своем Божестве Своим собственным Божеством»².

б) Весьма незначительное число эфиопских богословов перешло на дифизитские позиции. К их числу принадлежит, например, видный эфиопский ученый Kidane Weld Kifle († 1944), пришедший к принятию не только дифизитских, но и дифелитских взглядов: «...в этом едином лице, едином Сыне, имеют место две природы, сохраняющие свои свойства, поскольку невозможно, чтобы два действия проистекали из одной природы»³.

Небезынтересна судьба другого эфиопского богослова-дифизита абуны Филиппа, епископа Иерусалимского.

«В самом деле, каждый христианин, который принимает и верует, что Слово стало плотью⁴ и умерло во плоти, должен принять, что в таинстве соединения существуют две природы в едином Лице Христа, иными словами, Божественная природа и человеческая природа», – писал абуна Филипп.

После выхода в свет его книги «Эммануил, с нами Бог», в которой он изложил свои дифизитские взгляды, последовала незамедлительная реакция со стороны священноначалия Эфиопской Церкви. В результате книга абуны Филиппа была запрещена, а сам он снят с кафедры и даже посажен под домашний арест⁵.

Эта история вполне однозначно характеризует умонастроения руководства Эфиопской Церкви. Если открытая приверженность к явно монофизитской доктрине *Weld-Qeb* не препятствует ее адептам оставаться уважаемыми учителями, издавать книги, заниматься преподавательской деятельностью, то первая же попытка весьма уважаемого иерарха перейти на позиции дифизитской христологии тотчас повлекла за собой достаточно суровые репрессивные меры.

¹ Admasu прямо утверждает, что именно *Weld-Qeb* стала в XX в. официальной доктриной Эфиопской Церкви. *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 80.

² Цит. по *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 103.

³ Цит. по *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 108.

⁴ *Philipos Mengustu (Abuna)*. Emmanuelle, Dio con noi. Modena, 1971. P. 70–71.

⁵ *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 119.

в) К третьему направлению принадлежат богословы, которые не разделяют учения Weld-Qeb и в то же время свободны от какого-либо подозрения в дифизитстве. Эти богословы наиболее точно выражают официальную позицию современной Эфиопской Церкви в вопросах христологии. Их учение можно назвать собственно *tewahedo*, *tewahedod* «в чистом виде». Самым видным представителем этой партии является архимандрит *Nabtemariam Workineh*, бывший в течение нескольких десятилетий настоятелем патриаршего собора в Аддис-Абебе. Именно ему было доверено представлять свою церковь на всех этапах богословского диалога с халкидонитами, начиная с неофициальных консультаций в Орхусе (1964) и Бристоле (1967)¹.

2. 2. Основные отличия христологического учения современных эфиопских богословов от учения Православной Церкви.

2. 2. 1. Ипостасное единство (*akalawee tewahedo*).

Современные эфиопские богословы мыслят ипостасное единство как единение на двух уровнях – на уровне лица и на уровне естества. Таким образом, вследствие ипостасного соединения Христос есть не только единое Лицо, но и единая природа². Правда, при этом эфиопские теологи не устают повторять, что Божество и человечество во Христе соединились без изменения и преложения, оставаясь каждое в своих пределах и сохраняя свои свойства (*be-te-aqibo*)³, говорят о некоем динамическом продолжении двух естеств в едином Христе⁴.

Каким образом эти утверждения согласуются с принципиальным отвержением формулы «две природы после соединения» и «в двух природах»? *Nabtemariam Workineh* пишет: «...свойства каждой из природ сохраняются после соединения без какого-либо изменения. Таким образом, мы веруем, что Христос есть единое Лицо и единая природа, одновременно Божественная и человеческая»⁵.

¹ В 1992 г. *Nabtemariam*, принявший к этому времени епископский сан с именем Мелхиседек, был низложен за выступление в поддержку патриарха Маркоревуса, против которого выступило большинство членов Синода, обвинивших патриарха в сотрудничестве с марксистским режимом. Абуна Мелхиседек, сам в годы марксистского правления проводивший несколько лет в заключении, осудил этот акт как противоречащий церковным канонам. *Pedersen Kirsten Stoffregen*. *The Ethiopian Church and its Community in Jerusalem*. Jerusalem, 1994. P. 15.

² *Tesfazhi Uqbit*. *Current christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians // Orientalia Christiana Analecta*. N 196. Rome, 1973. P. 112.

³ *Ibid.* P. 118.

⁴ *The Church of Ethiopia. A Panorama of history and Spiritual Life*. Addis Ababa, 1970. P. 50–52.

⁵ *The Mystery of the Incarnation // The Greek Theological Review*. Vol. X. N. 2. Mass., 1964/65. P. 158. О сохранении без изменения свойств обеих природ говорится также *Admasu* и *Ayaliew*. *Tesfazhi Uqbit*. *Op. cit.* P. 135.

Более подробно учение Эфиопской Церкви по данному вопросу излагает Kahali Alemu: «Когда мы анафематствуем утверждающих, что Эммануил имеет две природы после соединения, а также... и (два) свойства, мы не потому ставим их под осуждение, что они говорят о природах... или свойствах, но по причине того, что они учат о двух природах после соединения и отнесут... свойства к каждой из них, разделяя их тем самым между природами»¹.

Очевидно, концепция *be-te-aqibo* распространяется только на свойства естеств, а не на самые естества. Ведь если Божество и Человечество в Богочеловеческом синтезе более не являются носителями соответствующих свойств, то они тем самым фактически лишаются статуса естества. Свойства же, Божеские и Человеческие, переставая относиться к своим естествам как к своей причине, «отрываются» от них и, взаимно проникая друг друга, без изменения и превращения, составляют единую Богочеловеческую природу Христа.

Тем самым о Божестве и Человечестве Христа уже невозможно говорить как о двух естествах, в крайнем случае, их можно рассматривать как два полюса единой Богочеловеческой природы. В сущности это не что иное, как воспроизведение на эфиопской почве учения Севира Антиохийского о «единой сложной природе» (*μία φύσις σύνθετος*)².

Для пояснения своего христологического учения современные эфиопские богословы, так же, как и древние авторы, пользуются антропологическим примером, согласно которому Божество и человечество во Христе соединены подобно душе и телу в человеке, то есть образуют единую природу³.

Относительно учения православных отцов Церкви, разъяснявших, почему антропологический пример, являясь удачной иллюстрацией ипостасного единства, не может служить удовлетворительным аргументом в пользу единства Богочеловека⁴, эфиопские богословы, похоже, пребывают в полном неведении.

Учение о единстве природы Спасителя неприемлемо прежде всего потому, что оно ставит под сомнение истину двойного единосущия Христа – Отцу по Божеству и нам по Человечеству –

¹ *Καξάλι Ἀλέμου. Ἡ χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς χαλκηδόνος. Θεσνίκη, 1977. S. 105.*

² Выражение «сложная природа» в целом нехарактерно для эфиопских богословов, хотя иногда и встречается у некоторых из них, например, у Admasu. *Tesfazhi Uqbit*. Op. cit. P. 112.

³ *Ibid.* P. 116, 124.

⁴ См., например: *Св. Юстиниан. Исповедание веры или Юстиниана против трех глав* // ДВС. Т. V. Казань, 1889. С. 297–298.

подобно тому, как и состоящий из души и тела человек может быть единосущен только другим людям, состоящим также из души и тела, но не душам и телам по отдельности.

«...Соединение во Христе... есть не природное, а всего лишь ипостасное единение, совершившееся в сфере Лица, ибо только такое ипостасное соединение способно в единстве сохранить бесконечное различие Божественного и человеческого естеств, – говорит кардинал К. Шенборн, – ...в любом природном синтезе более сильный элемент доминирует над слабейшим. Посему-то при подобном понимании Боговоплощения и существует опасность... для самой реальности человеческого естества Иисуса Христа...»¹

Можно привести ряд характерных высказываний современных эфиопских авторов, свидетельствующих о том, что в их богословском видении человечество во Христе предстает как не только совершенно обоженное, но и ассимилированное Божеством.

«...Не существует различия между тем, посредством чего Он творил чудеса, и тем, посредством чего Он приобщился страданиям...» (Ayaliew)².

«Когда Логос стал плотью, плоть также стала Логосом» (Ayaliew)³.

«Иисус Христос, будучи Богом по природе, стал естественным Сыном Отца в Своем человечестве, и будучи равен Отцу и Святому Духу в Своем человечестве. Он совершал (по человечеству. – *О. Д.*) божественные действия» (Aklilu Chebre Kiros)⁴.

Эфиопские богословы считают невозможным истолкование слов Спасителя «Отец Мой более Меня» (Ин.) в христологическом смысле.

По их мнению, это означает разделение единого Христа на две части – высшую (Божество) и низшую (человечество)⁵. Ayaliew прямо заявляет, что «нет различия между Его Божеством и Его Человечеством», поэтому недопустимо говорить, что «Божество Христа больше Его человечества»⁶. Точно так же учит и Aklilu Chebre Kiros: «...мы говорим, что человечество Христа не является низшим (по сравнению с Божеством. – *О. Д.*) после того, как Он стал единым»⁷.

¹ Шенборн К. Икона Христа (Богословские основы). Милан–Москва, 1999. С. 114–115.

² Цит. по Tasfazghi Uqbit. Op. cit. P. 160–161.

³ Ibid. P. 173.

⁴ Ibid. P. 153.

⁵ Ibid. P. 145–146.

⁶ Ibid. P. 159–160.

⁷ Ibid. P. 153.

Стремление выразить таинство Боговоплощения в категориях природы приводит эфиопских авторов к серьезным ошибкам при попытках говорить об «общении свойств»¹.

Например, Habtemariam Workineh утверждает, что «когда Сын Божий плотью покоился во гробе, в то же самое время Его плоть, соединенная с Божеством, сидела одесную Бога Отца и управляла миром»².

Таким образом, в видении эфиопского богослова обожение человечества во Христе оказывается чисто внешним по отношению к самому человечеству: еще до Воскресения и Вознесения человечество Христово уже сидит одесную Отца и управляет миром. Тем самым прославление Христа по человечеству ставится вне зависимости от Его земной жизни, Его искупительного подвига, что ведет к обесцениванию земной жизни Спасителя, лишает события Его жизни сотериологического измерения³. С подобными, в сущности, юлианистскими взглядами, полемизировал еще Леонтий Византийский (VI в.), который указывал, что если бы прославление было даровано человечеству Христову с момента Воплощения, то не было бы нужды в дальнейшем домостроительстве, в том числе и в Воскресении⁴.

На близость концепции Qibat, в особенности Weld-Qeb, учению Юлиана Галикарнасского (афтартодокетизму) указывают В. В. Болотов⁵ и Б. А. Тураев⁶. В. В. Болотов определял это направление богословской мысли как строгое или крайнее монофизитство с юлианистическим порывами⁷.

¹ Монофизитские богословы понимали *communicatio idiomatum* как перенесение свойств с одной природы на другую непосредственно, в то время как по учению православных отцов этот «обмен» свойствами осуществляется в единой Ипостаси Богочеловека и опосредован ею: «...говоря о Божестве Его, мы не приписываем Ему свойств человечества... Равным образом и говоря о плоти, или о человечестве Его, мы не приписываем им свойств Божества... В отношении же ипостаси, — даем ли ей наименование, заимствованное от обоих естеств, ее составляющих, или же — от одной — мы приписываем ей свойства обоих естеств...» *Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. IV.* (Цит. здесь и далее по изданию: Ἰωάννου Δαμασκίου. Ἐκδοσι ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1976.

² *Tasfazghi Uqbit.* Op. cit. P. 159.

³ Кроме того, здесь Habtemariam усвоет Христу по человечеству Божеское онтологическое свойство вседеприсутствия. Такое понимание обожения фактически означает предложение человеческого достоинства в Божестве.

⁴ *Contra Nestor. et Eutych.* PG. 86. 1. Col. 1329 d, 1352 b.

⁵ Некоторые из них учили, что «человечество Христа через соединение возвысилось до Божества», почему «Он не имел никаких телесных потребностей и слабостей. Он ел, но не из потребности, а чудесно, чтобы проявить Себя как человека. Тожe следует думать и о страданиях и смерти Его». Указ. соч. №... С. 826.

⁶ Указ. соч. Кол. 46.

⁷ Указ. соч. С. 830.

2. 2. 2. Симметричная христологическая схема.

«Исповедуя во Христе Иисусе Господе нашем два естества, Божеское и человеческое, мы вместе исповедуем, что в Нем одно Лицо, что два естества в Нем соединены в единую Ипостась Бога Слова... следовательно, человечество Его не имеет в нем особой личности, не составляет особенной ипостаси, а воспринято Его Божеством в единство Его Божеской Ипостаси»¹.

В православном богословии ипостасное единство мыслится не как сложение двух ипостасей (лиц), а как «развитие» Лица Сына Божия со стороны Его внутреннего содержания. Будучи изначально простым, Лицо Сына вследствие Воплощения становится сложным. Таким образом, православная христология ассимметрична: ипостасное единство создается при «участии» двух естеств, но одного и при этом Божеского Лица.

Эфиопские теологи придерживаются симметричной христологической схемы, согласно которой ипостасное единство означает становление единой реальности и единого лица из двух вещей или из двух лиц, Божественного и человеческого, соответственно.

«Соединение Божественного Слова с плотью совершилось во чреве Девы Марии. Божественное Лицо с человеческим лицом, с одной стороны, и Божественная природа с человеческой природой, с другой стороны, соединились совершенно»².

Современный умеренный эфиопский богослов Tesfazghi Uqbit, пытаясь оправдать своих коллег, утверждает, что они, называя человечество Христово «лицом», желают лишь указать таким образом выражения на совершенную реальность воспринятых Словом человеческих души и тела, поскольку в эфиопской традиции под человеческим лицом понимают прежде всего живую человеческую экзистенцию, конкретного человека во всей полноте его психических и соматических обнаружений³.

Однако если даже дело действительно обстоит именно так, это тем не менее не снимает целого ряда вопросов, которые православная сторона вынуждена обратиться к адептам симметричной христологии.

а) Видный знаток эфиопского предания Kidane Weld Kifle среди различных определений «лица (aqal)» в эфиопской богослов-

¹ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 61–62; см. также: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. III. Гл. 7. 8.

² Habtemariam W. The Mystery of the Incarnation // the Greek Orthodox Theological Review. Vol. X, N 2. P. 158. Аналогичным образом рассуждают и другие эфиопские авторы. «Из двух Лиц Он (Христос. – О. Д.) стал единым Лицом» (Admasu). Подобно тому как «Христос есть единая природа из двух природ», «также Он есть единое Лицо из двух Лиц» (Abba Teklemariam). Цит. по: Tesfazghi Uqbit. Op. cit. P. 118, 121.

³ Tesfazghi Uqbit. Op. cit. P. 112.

ской традиции приводит и такую дифиницию: «лицо (αρα есть нечто... являющееся независимым и самодостаточным, сказать более кратко, существо (hellawie), которое может сказать «Я»... говорящий должен быть субъектом природы, действия и имени»¹.

Означает ли в таком случае восприятие Словом человеческого лица также и восприятия отдельного человеческого «я», особю личного субъекта, отличного от Божественного «Я» Второго Лица Пресвятой Троицы?

б) Каким же образом эфиопские авторы мыслят соединившиеся во Христе природы: как общие или как частные? По учению свв. отцов Православной Церкви, природы являются общими, а ипостасное единство понимается не как соединение ипостасей, а как соединение Божеского и человеческого естеств, совершившееся в Лице Сына Божия².

Монофизиты традиционно считают соединившиеся природы частными, и это является одним из важнейших догматических расхождений между православными и халкидонитами. Следствием этого разногласия является существенно различное понимание сторонами спасения как реального обожения человека. Ведь если природы мыслятся как частные, если человечество Спасителя находится в отношении к роду человеческому в таком же положении, что и человечество всякого человека, то единая воплощенная природа Бога-Слова оказывается замкнутой в самой себе, она не распространяется на всех тех, кто спасется во Христе, составляя Церковь³.

При таком понимании христианин превращается в пассивного реципиента спасения, а обожение при таком видении уже не рассматривается в человеке «изнутри», через его свободу, а навевывается «извне», внешним действием Божественного всемогущества⁴.

Эфиопские богословы, так же как и прочие антихалкидониты, полагают Божество и человечество Спасителя как ипостаси,

¹ Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 37.

² «Божеское естество в одном из Своих Лиц все и всецело соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью». *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение. Кн. 3. Гл. VI.

³ В целом это соответствует духу монофизитской психологии, в которой прот. Г. Флоровский усматривает «инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его естестве». Восточные отцы V–VII вв. С. 35.

⁴ «Обожение (феозис) представлялось как односторонний акт Божества без достаточного учета синергизма человеческой свободы». *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII вв. С. 31; Ἐἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδονῖοι ὀρθοδόξοι Κεῖμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιοπειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (Μονοφυσιτῶν). Ἱερά μὲν ἡ ὁσίου Γρηγορίου. Ἅγιον Ὁρος, 1995. S. 102–105; *Кураев А., диакон, Лурье В.* Указ. соч. С. 26.

логически предшествующие Боговоплощению. Некоторые же из них (Ayaliw, Admasu) идут еще дальше и утверждают не только логическое, но и хронологическое предсуществование человечества Христова моменту соединения¹. Мысль для православного богословия совершенно неприемлемая, по крайней мере, со времени свт. Григория Богослова².

в) Из высказываний эфиопских авторов не всегда можно понять, каким образом они представляют себе единое Лицо Христа. То ли это Лицо совершенно простое, и в таком случае усматривать два лица – Божеское и человеческое – после соединения возможно лишь «по примыслению» (ἐν θεωρία), то ли это единое Лицо следует понимать как сложное, состоящее из двух лиц? Второй вариант представляет собой не что иное, как воспроизведение несторианского учения о πρόσωπον τῆς ἐνώσεως³.

Представляется, что эта концепция разделяется некоторыми эфиопскими богословами. Постоянно настаивая на единстве лица и природы Христа, они, тем не менее, периодически допускают вполне несторианские выражения. Habtemariam Workineh пишет: «Божество никогда не отделялось от плоти, и плоть никогда не отделялась от Божества. Поэтому, где находилось Божество, там находилась и она. По причине этого совершенного единения имеют место и два субъекта в смерти»⁴.

Данное высказывание при всем желании невозможно истолковать в православном духе. Если под субъектами здесь понимаются естества, то фраза будет иметь теопасхистский смысл. С такой грубой монофизитской позицией вряд ли согласится даже самый последовательный антихалкидонит. Если же под субъектами следует разумеать лица, что представляется более вероятным, то высказывание приобретает чисто несторианское звучание⁵.

При всем различии своих догматических убеждений, монофизиты и несториане опираются на общее философское основание:

¹ «...до соединения Божественное Лицо, имея Божественную природу, существовало отдельно от Бога-Слова; и человеческое лицо, имея человеческую природу, существовало отдельно» (Admasu). «Эфиопская Православная Церковь верила и верит, что Божество и человечество до соединения жили раздельно, каждое в своем собственном лице и каждое в своей собственной природе» (Ayaliw). Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 123, 133.

² «Если кто говорит, что в Деве образовался человек, потом уступил место Богу, то он осужден». 1 Послание к пресвитеру Кледонию // Творения. Т. II. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 9.

³ *Флоровский Г., прот.* Указ. Соч. С. 12.

⁴ *The Mystery of the Incarnation. GOTR. Vol. X, 2. Winter 1964–1965. P. 159.*

⁵ Аналогичные выражения можно встретить и у других эфиопских авторов, например, у Admasu: «...мы веруем, что тот, кто пролил кровь, был человеческим лицом, которое имеет человеческую природу, соединенную с Божественной природой...» Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 141.

и те и другие рассматривают соединившиеся во Христе природы как частные, то есть ипостаси¹. Расхождение же заключается только в том, что для Феодора Мопсуэстийского и Нестория человеческая ипостась во Христе является актуально существующей, тогда как для последовательных монофизитов, например, Севира Антиохийского, – лишь логически предшествующей моменту Воплощения. Для эфиопских богословов позиция по данному вопросу, по-видимому, однозначно не определена, чем и объясняется появление у них на общем монофизитском фоне вполне несторианских пассажей.

2. 2. 3. Учение эфиопских богословов о волях и действиях во Христе.

Монофизитство и моноэнергизм – характерные черты современного эфиопского богословия². Причем приверженность соответствующим богословским формулам является не только данью своей традиции, но и вполне осознанной позицией. Так, подобно всем монофизитам вообще, эфиопские теологи рассматривают волю и энергию как атрибут не природы, а лица. Например, *Nabtemariam Workineh* считает невозможным отрицать двойство действий во Христе. Однако при этом он не допускает мысли, что Божеские действия проистекают из Божества Спасителя, а человеческие – из Его человечества³. На этом же основании *Tesfe Weldesellasi* считает св. папу Льва еретиком. Образцом здоровой веры является для него учение осужденного в Халкидоне Диоскора⁴. Иными словами, *Nabtemariam* возводит все действия, как Божеские, так и человеческие, к единому Лицу (Ипостаси) Господа⁵.

По мнению эфиопских богословов (*Admasu, Ayaliew*), слова Спасителя «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39) не указывают на наличие во Христе особой человеческой воли. Они были произнесены «с целью показать смирение, поскольку Он облекся в нашу униженную плоть» и «показать нам взаимную славу и лю-

¹ Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι ὀρθοδόξοι. Αὐτόθι. S. 90–94.

² «...Божество с плотью и плоть с Божеством являются одним лицом, одним действием и одной природой» (*Teklemariam M. M.*). «...Одно Лицо, одна природа, одна воля и одно действие» (*Aklilu Ghebre-Kiros*). Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 117, 148.

³ The mystery of the Incarnation. Op. cit. P. 160.

⁴ *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 154.

⁵ Следует отметить, что эфиопский богослов-дифизит *Kidane-Weld Kifle*, принимавший также и дифизитские формулы, в полном соответствии с учением Православной Церкви, учил, что «действие есть производное от природы». *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 37.

бовь, существующую между Отцом и Сыном» (Ayaliaw)¹. Признать во Христе особую Божественную волю и особую человеческую волю, считает Ayaliaw, означает приписывать высшие действия Божеству, а низшие – человечеству, а это равнозначно разделению единого Христа надвое, ведь после соединения нет различия между человечеством и Божеством².

Монофелитство и монофизитизм могут иметь две разновидности:

а) единая воля (энергия) мыслится как сложная, Богочеловеческая, отличная как от Божественной, так и от человеческой³;

б) единая воля (энергия) понимается как простая, а именно, Божественная. Большинство эфиопских богословов не конкретизируют свою позицию, однако некоторые фактически принимают восходящее к Феодору Ферханскому и Севиру Антиохийскому учение о «едином богомужнем действии»⁴. Согласно этому учению, все действия Богочеловека, и Божественные, и человеческие, совершаются единой Божественной силой и энергией. Например, Admasu считает, что «Божество совершало все человеческие действия во плоти»⁵.

2. 2. 4. Несовершенство эфиопской христологической терминологии.

Эфиопы, так же, как и прочие нехалкидониты, пользуются архаичной, дохалкидонской христологической терминологией, что создает значительные сложности для богословского диалога с ними. Спекулятивное богословие, прибегая к помощи формул и терминов, требует точного выражения. Устаревшая терминология становится некорректной и неизбежно приводит к неправомыслию там, где богословие начинает заниматься проблемами, для которых эта терминология не создавалась и не применялась. По этой причине некоторые богословские вопросы, например, проблематика спора о волях и действиях во Христе, не может быть до конца понята нехалкидонитами.

¹ Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 143.

² Ibid. Op. cit. P. 159–160.

³ Сложности, создаваемые такой позицией не только для христологии, но и для троичного богословия, очевидны.

⁴ Феодор Фаранский учил, что «все, что рассказывается о Господе Христе... делалось... начинаясь и... истекая из премудрости и благодати и силы Слова и проходя через посредство разумной души и тела... ибо у Него воля одна и именно Божественная... Производитель и творец... есть Бог, а орган – человечество. Итак, все, что говорится о нем, как приличное Богу и как приличное человеку, есть действие Божество Слова». ДВС. Т. VI. Казань, 1908. С. 190–191. Так же и у Севира: «То же самое мы говорим и о энергии, исповедуя ее Божественной (qeiva)... различны же произведенные ею дела...» Mansi. T. X. Col. 1124.

⁵ Цит. по: *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 148.

Одним из самых слабых мест эфиопской христологии является отсутствие терминологических средств для выражения различия между понятиями «ипостаси» и «индивидуализированной природы» вообще. Поэтому им и представляется весьма странным утверждение православных, что человечество Христа, представляя собой конкретную человеческую экзистенцию, индивидуализированную в отношении всех других людей, не является в то же время ипостасью человеческого рода. Мысль о том, что природа может получить реальное бытие в ипостаси иного рода, остается совершенно чуждой для эфиопских авторов.

Выходом из этого терминологического тупика могло бы стать усвоение эфиопской традицией учения о воипостасности человеческой природы во Христе, которое возникло в среде сторонников Халкидона во второй четверти VI в.¹, а также учения о сложной ипостаси воплотившегося Бога-Слова².

В настоящее время эфиопскому богословию известно лишь одно значение «ипостаси (лица)»: восходящее к Великим Каппадокийцам определение, согласно которому ипостась есть сущность с индивидуальными особенностями (*ὄψο στασί ἐστὶν οὐσίας μετὰ τῶν ἀφοριστικῶν ἰδιωμάτων*). Но как отмечает протоп. Иоанн Мейендорф, «если определить ипостась (лицо) как просто индивидуум общей природы, как внешнее проявление сущности, то неизбежно придется признать во Христе две ипостаси, два индивидуума, два лица»³.

В целом эфиопская богословская терминология весьма несовершенна, она изобилует как многозначными, с неопределенным содержанием, терминами, так и терминами синонимичными⁴. Работа по ее упорядочению, установление четкого соответствия между эфиопскими и греческими христологическими терминами должны стать одной из важнейших задач богословского диалога.

Примером, убеждающим в возможности достижения на этом пути положительных результатов, может служить успешная деятельность армянских киликийских богословов XII в. (Нерсес Шнорали, Григор IV Дета, Нерсес Ламбронати), которым удалось привести армянскую христологическую терминологию, изначально весьма несовершенную и примитивную, в точное соответствие с терминологией Вселенских Соборов и святых отцов Православ-

¹ См. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40–43; *Meyendorf J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, New York, 1987. P. 65–68.

² *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение. Кн. 3. Гл. VII.

³ Chalkedonians and Monophysits after Chalcedon // *The Greek Orthodox Theological review.* Vol. X. N 2. Mass, 1964/65. P. 22.

⁴ *Tesfazghi Uqbit.* Op. cit. P. 21–48.

ной Церкви. Это позволило впервые адекватно выразить православное христологическое учение средствами армянской богословской терминологии¹.

2. 3. Исповедание веры абуны Теофилоса.

Практически все эфиопские богословы, взгляды которых были предметом рассмотрения в настоящей работе, получили образование в Духовных школах на севере страны, где традиционно сильны позиции последователей учений *qibat* и *karra*. Не означает ли это, что выходцы из духовных школ юга, бывших некогда оплотом доктрины *Tsegga*, придерживаются более умеренных, близких к Православию христологических воззрений?²

Примером христологического учения богословов юга может служить известное исповедание веры абуны Теофилоса, произнесенное им по случаю избрания его патриархом Эфиопской Церкви³.

Перевод исповедания на русский язык, выполненный в ЛДА под редакцией проф. Н. А. Заболотского († 1999), был опубликован в ЖМП (1972, № 6. С. 68–69; № 7. С. 52–56). В примечаниях к исповеданию фактически утверждается тождество веры эфиопского патриарха с учением православных отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви⁴.

В тексте исповедания, действительно, содержатся два пассажа, которые могут быть истолкованы в дифизитском смысле. Однако необходимо учесть следующее обстоятельство. Текст исповедания изначально существовал на двух языках – амхарском и английском, причем, основным, официальным, являлся, естественно, текст на амхарском⁵.

¹ *P. Pascal Tekeyan. Controverses Christologiques en Armeno-Cilicie dans la seconde moitie du XII-e siecle (1165–1198) // Prientalia Christiana Analecta. N 124, Roma, 1939. P. 73–83.*

² *Tesfazghi Uqbit. Op. cit. P. 172.*

³ Абуна Теофинос (род. 24. 04. 1910) 6–7 апреля 1971 г. был избран предстоятелем Эфиопской Церкви. В феврале 1976 г. он был арестован марксистским правительством и в том же году повешен. Хотя абуна Теофинос является уроженцем севера (Годжам), монашество он принял в знаменитом монастыре Дебре-Либанос. Богословское образование будущий патриарх получил в духовных школах этого монастыря и Аддис-Абебы. Следовательно, абуна Теофинос может рассматриваться как носитель южно-эфиопской богословской традиции. *Комаров К. Святейший патриарх Эфиопской Церкви Абуна Теофинос // ЖМП, 1972. № 6. С. 66–68; Tesfazghi Uqbit. Op. cit. P. 183–184; Pedersen K. S. Op. cit. P. 13.*

⁴ Б. А. Нелюбов также замечает о патриархе Теофиносе (Феофиле), что тот «во время своих официальных встреч неоднократно исповедовал Православную веру в присутствии представителей Православных Церквей. Указ. соч. С. 391.

⁵ Русский перевод был выполнен с английского из правительственной газеты «The Ethiopian Herald», Tuesday, May 11, 1971, vol. IX, N 107.

При этом в амхарском тексте один из дифизитских отрывков отсутствует вовсе¹, а второй существенно отличается от соответствующего английского и не имеет дифизитского смысла².

Целый ряд положений исповедания не позволяет поставить знак равенства между богословием эфиопского патриарха и учением Православной Церкви. Так, в исповедании утверждается, что:

1) Христос есть не только единое Лицо, но и единая природа;
2) после соединения сохраняются без слияния и разделения свойства Божества и человечества, но ничего не говорится о сохранении самих естеств;

3) все слова и дела Господа являются выражением Его единого Лица, чем действие фактически возводится к Лицу как к своей причине;

4) единое лицо Христа сформировалось в результате соединения Божества и человечества, откуда можно заключить о приверженности автора симметричной христологической схеме.

Таким образом, амхарский текст исповедания не дает оснований считать, что христологические взгляды абуны Теофилоса, представителя южно-эфиопской богословской традиции, существенно отличаются от учения большинства современных эфиопских богословов.

Выводы.

Рассмотрение христологического учения ряда видных современных эфиопских богословов позволяет сделать вывод, что христологическая концепция *tewahedo* не выходит за рамки умеренного монофизитства.

При этом основными пунктами расхождений между христологией Православной Церкви и концепцией *tewahedo* являются:

1) существенно различное понимание сторонами «ипостасного соединения» Божеского и человеческого естеств;

2) приверженность эфиопских авторов симметричной теологической схеме и, как следствие, учение о частном характере соединившихся во Христе природ;

3) монофелитская и моноэнергистская позиция эфиопских богословов.

¹ «Две природы – Божества и человечества – так соединились в Иисусе Христе, воплощенном Сыне, что они, с их соответствующими свойствами, динамически продолжились в Нем».

² Вместо «Иисус Христос – один и единственный Сын, составленный из двух природ, продолжающихся в Нем без изменения или разделения» в амхарском тексте стоит: «Господь наш Иисус Христос есть Сын Отца по природе. В Нем Божественная природа и человеческая природа были соединены без разделения и разлучения». ЖМП. 1972. № 7. С. 52; *Tesfazghi Uqbit*. Op. cit. P. 185.

Тем не менее, именно диалог с эфиопами, более чем с какими-либо иными нехалкидонитами, может привести к положительным результатам. В пользу этой уверенности свидетельствуют следующие обстоятельства.

Во-первых, наличие в Эфиопской Церкви, пусть пока и незначительной, дифизитской партии, чего не наблюдается в других древних Восточных Церквах.

Во-вторых, отсутствие в Эфиопской Церкви общепринятых непререкаемых авторитетов в области христологии, каким является, например, Севир Антиохийский для сиро-яковитов.

Кроме того, христологическое учение Эфиопской Церкви никогда не было четко сформулировано каким-либо авторитетным Собором, что дает эфиопским авторам больше богословской свободы.

В-третьих, в силу исторических причин эфиопы в меньшей степени, по сравнению с другими нехалкидонитами, предубеждены против Православной Церкви, психологически более открыты для честного богословского диалога.

Однако, несмотря на указанные предпосылки, переоценивать возможности такого диалога не стоит, и, завершая рассмотрение христологического учения современной Эфиопской Церкви, нам остается лишь повторить слова проф. В. В. Болотова из его произнесенной более 100 лет назад актовой речи: «Для обращения Абиссинии в православие еще не наступило время, и пробьет этот час не скоро»¹.

¹ *Болотов В. В., проф.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии (К вопросу о соединении абиссин с Православной Церковью. Речь, читанная на годичном акте академии 16 февраля 1888 г. // Христианское чтение. 1888. С. 468.