

ФОРМООБРАЗУЮЩАЯ И ПОСРЕДНИЧЕСКАЯ РОЛЬ ДУШИ ХРИСТА В ПОЗДНЕМ ОРИГЕНИЗМЕ

В. А. БАРАНОВ

Институт физиологии СО РАМН
Новосибирский государственный университет
baranovv@academ.org

VLADIMIR BARANOV

Institute of Physiology of the Siberian Branch of the Russian Academy
of Medical Sciences, Novosibirsk State University, Russia

FORM-GIVING AND INTERMEDIARY FUNCTION OF THE SOUL OF CHRIST
IN LATE ORIGENISM

ABSTRACT: On many occasions Byzantine Iconoclasts name religious images “soulless.” The article offers a review of the pertinent sources and a re-evaluation of the Iconoclastic doctrine exploring the hypothesis that the Iconoclasts might have used the term in a literal and technical sense of “deprived of soul.” Indeed in the Iconoclastic doctrinal sources the mediating role of Christ’s soul between the divinity of the Word and the human flesh is emphatically stated. This Christological scheme, going back to the Christian Platonist Christology of Origen and his followers, preconditions the primary objection of the Iconoclasts to the veneration of artificial images: the Iconoclasts’ failure of rendering the soul of Christ on the icon results in confusion or separation of natures since the soul in the Iconoclastic Christology is that which holds the natures of flesh and of divinity together. Moreover, in a passage on the non-anthropomorphic Eucharist as the legitimate image of Christ, the Iconoclasts parallel the Incarnation to the Eucharist, stating that Christ assimilated only the matter from the human nature, which is not characterized by any human shape. If we add to this other passages on the Incarnation that mention the human soul of Christ, it becomes clear that the doctrine of assuming only flesh from mankind, represented by the Virgin Mary, is a consistent doctrine. In this Christology, the soul of Christ is not only pre-existent, but has a special instrumental function, condensing and shaping Christ’s body in Mary’s womb. The role of the Mother of God in this Christology is substantially less important since she only provides matter to the Christ’s soul which shapes his human body. This can explain the substantial amount of hagiographical sources that accuse the Iconoclasts of a “Nestorianizing” attitude towards the Mother of God.

KEYWORDS: Origenism, Platonism, Soul of Christ, Christology, Embryology, Eucharist

Дошедшие до нас фрагменты иконоборцев и полемические творения иконопочитателей свидетельствуют о том, что иконоборцы очень часто используют уничижительный эпитет «бездушный» (ἄψυχος) по отношению к религиозным изображениям.¹ Важность этого эпитета подчеркивается в одной из анафем иконоборческого Собора в Иерии (754 г.), фрагменты из «Определения» которого зачитывались и опровергались на шестом заседании Седьмого Вселенского собора в Никее в 787 г., благодаря чему они и дошли до нас. Цитируя буквально текст из флорилегия собора, иконоборцы посчитали важным вставить именно слова «бездушные и немые» (ἄψυχοι καὶ ἄναυδοί) в первоначальную цитату из Феодота Анкирского.² В одном из фрагментов «Исследований», богословских трактатов и своеобразных черновиков основных положений Собора в Иерии, предводитель и главный идеолог иконоборческой партии император Константин V Копроним несколько снисходительно замечает, что «тот, кто творит икону Христа, не вошел в глубину учения о неслитном соединении двух природ Христа».³ Что же это за «глубокое» понимание христологического догмата, к которому призывает император? Может быть, именно в этом понимании скрывается ключ к иконоборческой христологии и, соответственно, к иконоборческому отношению к иконам?

О возможной трехчастной христологической схеме иконоборцев свидетельствуют сохранившиеся фрагменты «Исследований»:

Мы просим вас [объяснить], как это возможно, что Господь наш Иисус Христос, Который, в силу неслитного соединения, представляет Собой единое Лицо из двух природ, нематериальной и материальной, может быть представлен или изображен.⁴

На самом деле, у Него есть и другая нематериальная природа, соединенная с плотью, и Он существует в единстве с теми двумя природами, и Его лицо или ипостась неотделима от [этих] двух природ.⁵

¹ Так, например, иконоборческий Собор в Святой Софии в нескольких местах упоминает «бездушную материю» (ἀψύχῳ ὕλῃ) (ed. Featherstone 1997, 74.9); или «тех, кто поклоняется бездушным иконам» (οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσιν τὴν προσκύνησιν δώσαντες) (ed. Featherstone 1997, 81.3–4).

² Фраза из Феодора Анкирского выглядит следующим образом: «ἐν εἰκόσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων» (Mansi, vol. 13, 309E); ср. выражение из анафемы: «ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις, ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων» (Mansi, vol. 13, 345C).

³ «ὁ ποιήσας τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ταύτην... μὴ εἰσελθὼν εἰς τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἀσυγχύτου ἐνώσεως τοῦ δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ» (PG, vol. 100, 332B).

⁴ «Ζητοῦμεν... παρὰ ὑμῶν, πῶς δυνατόν ἐστὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἐκ δύο φύσεων αἰῶλου καὶ ἐνῶλου ἐνώσει ἀσυγχύτῳ ἕν πρόσωπον ὄντα γράφεσθαι, τοτέστιν εἰκονίζεσθαι» (PG, vol. 100, 232A).

⁵ «Ἐπειδὴ καὶ ἑτέραν αἰῶλον φύσιν συνηνωμήνην τῇ σαρκὶ ἔχει καὶ μετὰ τῶν δύο φύσεων ἐκείνων εἰς ὑπάρχει, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦγουν ἢ ὑπόστασις αὐτοῦ ἀχώριστον τῶν δύο φύσεων ἐστὶ» (PG, vol. 100, 236C). Эти фрагменты изданы под номерами 144 и 146 в Hennerphof 1969, 52–53. Фрагмент №145, на наш взгляд, составляет часть опровержения

В первом тексте Константин V говорит о двух природах, одной материальной и одной «нематериальной». В принципе, их можно отождествить с природой человеческой плоти (иногда рассматриваемой богословами в качестве отдельной природы, если для их целей необходимо наделить ее особым значением)⁶ и Божеством Слова. Но что это за «другая нематериальная» природа? Поскольку мы можем со всеми основаниями рассматривать «Исследования» в связи с «Определением» Собора в Иерии, эту природу возможно отождествить с человеческой душой Христа, которая образует единую полную человеческую природу в союзе с материальной плотью и одновременно участвует в союзе с нематериальным Божеством.

В «Определении» Собора в Иерии настоятельно подчеркивается особая роль человеческой души-посредницы Христа – скрытая цитата из Григория Богослова о душе-посреднице между Божественной природой Слова и грубостью материального тела Христа использована дважды в сравнительно небольшом тексте «Определения». Итак, первый отрывок из «Определения» иконоборческого собора гласит:

Благоволением Отца и содействием равновластного и живоначального Духа, Он [Сын] вселился в девственную утробу, Он воспринял в свое существо или ипостась плоть, единосущную нам, от Ее [Девы] святой и непорочной плоти, смешил и образовал ее при посредстве разумной и мыслящей души.⁷

Важная роль души-посредницы в христологии иконоборцев подчеркивается и в другом фрагменте «Определения»:

Когда Божество Сына восприняло в Свою ипостась природу плоти, душа служила посредницей между Божеством и грубостью⁸ плоти и, как плоть является плотью Бога Слова, также и душа является душой Бога Слова...⁹

патриарха Никифора и не может считаться такой же частью «Исследований», как фрагменты №144 и №146.

⁶ Ср.: Леонтий Византийский, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 1.4 (PG, vol. 86, 1288D); Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 16 (hrsg. Kotter 1973, 153–155).

⁷ «ὅς εὐδοκίᾳ πατρικῆ καὶ συνεργείᾳ τοῦ ὁμοδυνάμου καὶ ζωαρχικοῦ πνεύματος ἐν μήτρᾳ οἰκήσας παρθενικῆ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ ἀμωμήτου σαρκὸς αὐτῆς ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑπαρξει ἤτοι ὑποστάσει σάρκα λαβὼν τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον, καὶ ταύτην διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοεῖας συμπήξας τε καὶ διαμορφώσας...» (Mansi, vol. 13, 213D).

⁸ Слово «παχύτης» (букв. «толщина, густота», обычный церк.-слав. пер. «дебелость») – один из излюбленных терминов оригенистов, которые использовали его для обозначения «материальности» в контексте противоположности «тонкости» или «божественности».

⁹ «προσλαβούσης γὰρ τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, ἡ ψυχὴ ἐμείτευσε θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι. καὶ ὡσπερ ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, οὕτως ἅμα ψυχὴ, ἅμα θεοῦ λόγου ψυχὴ» (Mansi, vol. 13, 257AB).

Источником этого фрагмента является «Пасхальное Слово» св. Григория Богослова.¹⁰ Неудивительно, что иконоборцы выбрали цитату из этого знаменитого и авторитетного учителя Церкви. Любопытно то, что текст Григория Богослова, написанный до Соборов в Эфесе и Халкидоне, на которых были определены границы точных христологических формулировок, и поэтому обладающий слишком большой свободой христологического языка для богословия VIII в., повторен дважды в довольно кратком тексте «Определения» как формула соединения природ во Христе. Если сравнить первоначальный контекст цитаты из Григория Богослова с контекстом «Определения», можно заметить существенное различие: в тексте св. Григория посредническая функция души описана в «статическом контексте» союза природ, что обеспечивает православное понимание текста и отсутствие в нем и намека на учение о предсуществовании души. В отличие от своего источника, в контексте «Определения», душа-посредница Христа описана в «динамическом» процессе Воплощения – Бог Слово «смесил и образовал» плоть при посредстве души. Если, согласно православному учению, тело Христа было одушевлено в момент Воплощения, или, другими словами, душа и плоть возникли одновременно, то в «Определении» предполагается использование Сыном души в качестве инструмента для «смещения» и «образования» плоти, что подразумевает приоритет души во времени или предсуществование души Христа в иконоборческом учении о Воплощении.

Другой любопытной чертой обоих фрагментов является то, что, согласно им, Сын воспринял в Свою ипостась только плоть; фрагменты не упоминают принятие человеческой души в Воплощении, не используют стандартную формулу: «плоть, одушевленную разумной душой» и не упоминают единственность Христа с нами согласно всей человеческой природе из разумной души и тела в соответствии с «Определением» Халкидонского Собора.¹¹ Надо сказать, что поборник иконопочитания преп. Иоанн Дамаскин также применяет прин-

¹⁰ Ср.: «О чудное смешение! Присносущее рождается, несозданное создается, не-вместимое вмещается, посредством разумной души, которая является посредницей между Божеством и грубостью плоти...» (...ὡ τῆς παραδόξου κράσεως. Ὁ ὦν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοεράς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι) (Григорий Богослов, *Oratio* 38, 13, ed. Moreschini 1990, 134.27–30; идентичный пассаж содержится в *Oratio* 45, 38, PG, vol. 36, 633D–636A).

¹¹ Ср.: «Итак, следуя святым Отцам, все мы единогласно учим, что Господь наш Иисус Христос есть один и тот же Сын, один и тот же совершенный по Божеству и совершенный по человечеству, истинный Бог и истинный Человек, один и тот же, состоящий из словесной (разумной) души и тела, единсущный Отцу по Божеству и тот же единсущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха; рожденный от Отца прежде веков по Божеству, но Он же рожденный в последние дни ради нас и нашего спасения от Марии Девы и Богородицы по человечеству» (АСО II, 1, 2, 129.12–30).

цип души-посредницы в своей полемике с аполлинаризмом, чтобы доказать восприятие Сыном при Воплощении ума как самого высшего антропологического принципа. Тем не менее, Иоанн Дамаскин тщательно квалифицирует свое утверждение и сразу же после упоминания о душе-посреднице повторяет формулу Халкидона: Христос воспринимает тело (а не только плоть), «одушевленное разумной и мыслящей душой».¹² «Соборное послание» Патриарха Софрония Иерусалимского (634–638) может служить в качестве образца стандартного послехалкидонского христологического языка, настоятельно подчеркивающего единственность с нами всей человеческой природы Христа:

Воплощается бесплотный, и принимает наш образ, будучи по Божественному существу в том, что касается образа и вида, не имеющим образа, и подобно нам воплощается бесплотный, и делается истинным человеком Тот, Кто познается как вечный Бог. И находящийся в недрах вечного Отца является носимым в материнской утробе, и неограниченный временем принимает временное начало. Не воображаемо Он соделался всем этим (...); но истинно и на самом деле отказался от Отеческой и Собственной воли и воспринял весь состав (φύραα) наш, то есть, единосущную нам плоть и разумную душу, однородную нашим душам, и ум, совершенно одинаковый с нашим умом (σάρκα φημι τὴν ἡμῖν ὁμοούσιον καὶ ψυχὴν λογικὴν, τὴν ψυχαῖς ταῖς ἡμετέραις ὁμόφυλον, καὶ νοῦν τῷ νῷ τῷ ἡμῶν παραλήσιον).¹³

Формулировки, используемые иконоборцами, очень отличаются от выражений, используемых Софронием Иерусалимским. К сожалению, в «Определении» Иерии не содержится дополнительных пояснений относительно роли души Христа и восприятия плоти во время Воплощения, и для того, чтобы понять, почему роль души-посредницы столь значима для иконоборцев, необходимо обратиться в прошлое, чтобы выявить учение, обладающее похожими чертами.

Вначале определим происхождение учения о душе-посреднице, а затем попытаемся прояснить, почему это учение было столь важным для христологии иконоборцев. Для определения происхождения этого учения нам необходимо

¹² Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 18 (hrsg. Kotter 1973, 158.30–32). Прп. Максим Исповедник в «Изъяснении LIX псалма» (CPG 7690) использует цитату из Григория Богослова о том, что Слово «имело связь с плотью посредством ума (διὰ μέσου νοῦς ὁμιλήσας σαρκί)» (Gallay, Jourjon 1978, 218.7), но исключает принцип «посредничества» и пишет, что Христос «имел связь с нами посредством плоти (διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὁμιλήσας)» (PG, vol. 90, 857C3). См. также: Максим Исповедник. Амбигва 33, PG, vol. 91, 1285C–1288A. Данная «Амбигва» посвящена использованию Григорием Богословом термина «загустение» или «одебеление» в качестве метафоры для Воплощения и ставит своей целью объяснение слов Святителя в таком смысле, который исключает возможность оригенистского понимания термина (Нектарий Яшунский, архимандрит 2006, 260–261). О полемике преп. Максима Исповедника с оригенизмом см. Бирюков 2007.

¹³ Св. Софроний Иерусалимский, «Соборное послание», 2.3.1 (ed. Allen 2009, 86 для греч. текста; рус. пер.: Деяния 1908, Т. 6, 146).

обратиться к «Тимею» Платона. Согласно «Тимею», одному из основных источников для антропологии христианского платонизма, без посредства души ум не может соединиться с телом. Тимей так рассуждает о мировой душе:

...ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим суждением, он [демиург] устроил ум в душе, а душу в теле (30b).

Платоновский демиург создает мир таким образом, что ум соединяется с материальным космосом посредством Мировой Души.¹⁴ Мировая Душа помещается внутрь Космоса, она организует его и приводит его в движение (34c–35a, 36de), структурируя на основе математических принципов.¹⁵ Душа служит посредницей между вечными идеальными формами и изменчивым чувственным миром. Это учение помогает оценить ту роль, которую играет душа-посредница Христа в иконоборческой христологии. В антропологической схеме, рожденной Платоном, нематериальный интеллект может войти в соединение с материальным телом только с помощью души, обладающей необходимой двоякостью. Когда эта парадигма используется в христологическом смысле, душа Христа также служит посредницей между нематериальным Божеством Логоса и материальным телом Христа.

Одним из самых искусных аргументов иконоборцев была так называемая «христологическая дилемма». Согласно «Определению» собора в Иерии, изображение Христа вводит смешение природ во Христе – или же их разделение.¹⁶ Этот аргумент также получает четкую формулировку в «Определении» иконоборческого собора в Святой Софии (815 г.):

Но те, кто поклоняется бездушным образам, делают эти ереси [несторианство и монофизитство] поддержкой своего абсурдного учения, либо описывая, вместе с образом, неопишное, либо отсекая плоть от Божества, так исправляя зло с помощью зла, избегая бессмыслицы, они впадают в [другую] бессмыслицу.¹⁷

До сих пор в науке была принята интерпретация иконоборческой христологической дилеммы как остроумного софизма.¹⁸ Тем не менее, христологическая дилемма может получить иной смысл, если взглянуть на нее с точки зрения учения о душе-посреднице. Трехчастная христологическая схема объясняет уничижительный эпитет «бездушные», которым иконоборцы наградили священные изображения. Действительно, иконопочитатели поклоняются на ико-

¹⁴ Философы-неоплатоники модифицировали схему Платона: Плотин отождествляет демиурга с божественным Умом, а Порфирий с Мировой Душой (Sorabji 2005, 170–173).

¹⁵ Brisson, Meyerstein 1995, 28–29.

¹⁶ Mansi, vol. 13, 241E, 244D, 252A.

¹⁷ «ἀλλὰ ταύτας πάλιν τὰς αἰρέσεις οἱ ταῖς ἀψύχοις εἰκόσιν τὴν προσκύνησιν δώσαντες, ἀφορμὴν τῆς πρὶν αὐτῶν ἀτοπίας ἐχαρίσαντο, ἢ συμπεριγράφοντες τῇ εἰκόνι τὸν ἀπερίγραφον ἢ σάρκα ἐκ τῆς θεότητος κατατέμνοντες, κακῶ τὸ κακὸν διορθούμενοι· ἀτόπημα γὰρ περιφεύγοντες, ἀτοπήματι περιπίπτουσιν» (ed. Featherstone 1997, 81.2–9).

¹⁸ См., напр., Alexander 1958, 48.

нах лишь материальной составляющей Христа – чертам Его тела – в то время как душа Христа, посредница между Его телом и Божеством, на иконе отсутствует. В результате, изображая бездушный образ Христа и поклоняясь ему, иконопочитатели попадают в двойную христологическую «западню» – или они согрешают как несториане, отделяя христову плоть от Его Божества (и как результат, Христос получается разделен на две независимые ипостаси), либо иконопочитатели смешивают и описывают Божество и плоть (и Христос таким образом получает одну «богоплотскую» природу), поскольку именно душа в иконоборческой христологии объединяет и в то же время разделяет плоть и Божество, позволяя сохранить их индивидуальные характеристики.

Если мы воздадим должное иконоборческому учению о посреднической функции души Христа, сможет получить разрешение еще один важный вопрос, касающийся иконоборческого отношения к иконам. Общее место в иконоборческой полемике – это обвинение иконопочитателей в идолопоклонстве. Обычно ученые интерпретировали это обвинение как достаточно недалекое и буквалистское применение Второй Заповеди к почитанию икон. Однако учение о душе-посреднице дает необходимый контекст таким обвинениям. Трехчастная христологическая схема объясняет уничижительный эпитет «бездушные», которым иконоборцы наградили священные изображения. Икона Христа по очевидным причинам не изображает душу Христа, и этот факт подчеркивали и сами иконопочитатели на протяжении всех иконоборческих споров.¹⁹ Поэтому, с точки зрения иконоборцев, иконопочитатели ни в чем не отличаются от язычников, поклоняющихся неодушевленным идолам, поскольку икона не воспроизводит душу Христа и остается лишь неодушевленным куском дерева,²⁰ не обеспечивающим доступа к Божеству. Ведь именно душа осуществляет посредническую функцию между плотью и Божеством. Такая позиция иконоборцев устанавливает богословский контекст для применения Второй Заповеди к запрещению икон, что особенно часто встречается в текстах первого периода иконоборчества. Иконоборческое учение было основано на отрицании возможности обожения материального тела, что в практической плоскости вело к уничтожению мощей святых²¹ или освящению церковей без древней практики вложения мощей в престолы.

¹⁹ Иоанн Дамаскин, «Слово» I, 4 (hrsg. Kotter 1975, 78.85–88); см. также: Иоанн Дамаскин, «Слово» III, 16 (hrsg. Kotter 1975, 125.8–12); отцы Седьмого Вселенского собора (Mansi, vol. 13, 261AB); Феодор Студит (PG, vol. 99, 461D).

²⁰ Ср. анафему Собора в Иерии Патриарху Герману: «Герману двоедушному и древопоклоннику (ξυλολάτρῃ), анафема!» (Mansi, vol. 13, 365D).

²¹ de Boor 1963, 439; см. также: Gero 1977, 152–165; Wortley 1982, 253–279. Хотя инициатива кампании по уничтожению мощей приписывается в источниках самому императору, можно полагать, что иконоборческая практика освящения церковей без вложения мощей в престолы была распространена достаточно широко, поскольку седьмой канон Седьмого Вселенского собора предписывает вкладывать мощи в церк-

Стоит на минуту остановиться и задать вопрос: как получилось, что учение, прозвучавшее в «Тимее», нашло такой отклик более тысячи лет спустя, иначе говоря – воздействие «Тимея» на иконоборцев реализовалось непосредственно, через текст или опосредованно, через традицию? По всей видимости, иконоборческая христология следует в русле платонического учения о материи как низшем онтологическом полюсе бытия. Соответственно, это учение предполагает невозможность непосредственного обожествления материи – два полюса по определению должны быть разнесены друг от друга. Это учение было включено в специфически христианский богословский контекст благодаря Оригену. Многие ученые, исследовавшие проблему телесности и материальности у Оригена, согласны в том, что Ориген приписывает бестелесность в строгом смысле слова только Богу, тварные же существа обладают телами; это не всегда означает, что тела, и особенно воскресшие тела, обязательно материальны.²² Для того, чтобы сохранить телесность без материальности, наряду со стоическим учением о семенном логосе,²³ Ориген использует платоническое понятие «световидной» колесницы души (ὄχημα). Воскресшее тело отличается от земного тела своей эфирностью, которая понимается как иное состояние, но не иной тип материи. При этом воскресшее тело сохраняет преемственность с земным телом, хотя и без материального субстрата, подобно телесному «виду» материального тела.²⁴

Конечно, к греческим фрагментам трактата «О началах», которые сохранились в «Послании Патриарху Мине» св. императора Юстиниана и могут свидетельствовать об учении Оригена о материальных телах, нужно относиться с той же осторожностью, что и к латинским переводам трактата Руфина и Иеронима, поскольку, как показал о. Гюстав Барди, император, скорее всего, получил от палестинских монахов-антиоригенистов для осуждения уже подготовленный текст с выдержками и не имел доступа к полному греческому тексту «О началах».²⁵ В тексте следующего фрагмента у нас имеется достаточно близкое соответствие с латинским переводом Руфина (за исключением одного исключительно важного выражения о бездушных телах), и фрагмент передает мысль Оригена достаточно надежно.²⁶ Так, мы читаем в греческом фрагменте из трактата Оригена «О началах», сохранившемся в «Послании» императора Юстиниана Патриарху Мине:

ви, освященные без мощей, и извергает из сана епископов, дерзнувших святить церкви без вложения мощей.

²² Подробный разбор взглядов Оригена на воскресение тел см. в Crouzel 1980, 175–200, 241–266; Bostock 1980, 323–337; Edwards 1995, 501–518; Edwards 1992, 23–37.

²³ Петров 2005, 582–585.

²⁴ Hennessey 1992, 378.

²⁵ Bardy 1920, 243–252. Эта статья была переработана в главу в работе Bardy 1923. О переводе Руфином *De Principiis* см. также: Pace 1990.

²⁶ Руфин перефразирует одно место, и опускает фразу о конечном устранении телесности (Gasparro 1987, 56).

Хотя и говорится, что Бог «будет всем во всем» (1 Кор 15:28), но как мы не можем оставить зло, так же и Бог: когда Он «будет все во всем», Он не будет неразумными животными, чтобы Бог не был во зле и в неразумных животных. Не будет Бог и бездушными вещами, чтобы не был Бог в них, когда «будет все». Также Он не будет и телами, которые по своей природе бездушны.

Λεγόμενου τοῦ θεοῦ «πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν», ὡσπερ οὐ δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς «πάντα γίνεταί ἐν πᾶσιν», οὐδὲ ἄλογα ζῶα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται καὶ ἐν ἀλόγοις ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, ὅτε «πάντα γίνεταί», οὕτως οὐδὲ σώματα, ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά εἰσιν.

Cum ergo in fine “deus esse omnia et in omnibus” prommittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designatur; sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus. Ita ne illam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne dum “in omnibus deus esse” dicetur, etiam in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur.²⁷

По Оригену, все души и умные природы изначально сотворены бестелесными, хотя и в относительном смысле, так как подлинную бестелесность Ориген приписывает одной Троице.²⁸ Но как же можно назвать тела бездушными – ведь опыт проживания в собственном теле для любого христианина свидетельствует об обратном? В этом тексте Ориген следует платонической линии Филона Александрийского, который в своей экзегезе Книги Бытия противопоставляет неодушевленные деревья нашего мира одушевленным и «умным» деревьям в раю:

Когда человек жил одинокой жизнью... имело смысл, что сад, подобный нашим садам, был насажден Богом, но если материя²⁹ наших садов бездушна, и изобилует разнообразными деревьями (...) в Божественном саду случилось так, что все деревья одушевлены и одарены разумом, и приносят в качестве плодов – добродетели.³⁰

Последователи Оригена, особенно Евагрий Понтийский и Дидим Слепец, развили и систематизировали наследие александрийского богослова. Евагрий использовал учение о предсуществовании души и ее посреднической способности для своего мистического учения о возврате души в первоначальное состояние чистого созерцания. Изначально души людей, ангелов и демонов существовали в состоянии единовидных умов, соединенных с Божеством с помощью «сущностного знания» или созерцания Божественной сущности»,

²⁷ Греч. фрагм. №17 из *Epistula ad Menam* Юстиниана (= *De Principiis* III, 6, 2) содержится в: АСО III, 211.28–212.2; греч. и лат. текст представлен в издании Görgemanns, Kappp, 648.

²⁸ *De Principiis* I, 7, 1.

²⁸ *De Principiis* II, 2, 2. О различных значениях понятия «бестелесный» у Оригена см. Hennessey 1992, 373–380.

²⁹ Слово «ὕλη» также может означать «лес», что предполагает игру слов.

³⁰ Филон, *De opificio mundi*, 154, eds. Arnaldez, Pouilloux, Mondesert 1961, 242–244. Ср. описание материи у Евсевия Кесарийского в *De laudibus Constantini*, 12 (PG, vol. 20, 1381C).

затем они отпали и охладели в разной степени и, оказавшись в состоянии душ, были наделены телами разного достоинства и помещены в материальный мир в качестве нового объекта созерцания. Евагрий Понтийский сохранил основные положения учения Оригена о воскресении как качественном изменении,³¹ но отступил от утонченной теории Оригена, утверждая уничтожение тел в конце времен.³² Дидим Слепец использовал учение о душе-посреднице в полемике против идеологических противников его времени – манихеев, учивших о призрачности воплощения Христа, и Аполлинария, который утверждал, что высшая часть души Христа была замещена в Воплощении Словом.³³

В процессе развития мысли из простой платоновской триады «ум-душа-тело» постепенно возникает целая «цепь» сущностей, которую начинает Божественный Логос, присоединенный к предсуществующему уму-посреднику («Христос» у Дидима и Евагрия). Этот ум, в свою очередь, присоединен к душе Христа, соединенной с материальным телом посредством тонкого световидного тела. Хотя мы и не можем рассмотреть более подробно роль души в системе каждого из богословов-оригенистов в данной статье,³⁴ стоит проиллюстрировать важность такой «телескопической» антропологической схемы, берущей начало у Платона, текстом Дидима. В своем комментарии на Книгу Бытия Дидим рассуждает о природе «кожаных риз» (Быт. 3, 21) и следует классической оригенистской интерпретации кожаных риз как грубого материального тела человека после грехопадения, подобного тем телам, в которых мы живем сейчас. В человеке, утверждает Дидим, есть целая серия последовательно медирующих принципов – высшая интеллектуальная сущность, душа-посредница, тонкое тело и, наконец, материальное тело:

«Тленное тело отягощает душу»; очевидно, «тленное тело» – это грубая материальность, и далее: «и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум» (Прем. 9: 15), называя «земной храминой» то, что душа, отделившись от тела, использует для своего перемещающего движения, ведь она [храмина] есть нечто среднее, соединяющее умственную сущность с этой грубой материальностью. Последняя отягощает душу, тогда как «храмина» отягощает не душу, а ум.³⁵

Определенная преемственность с этими более поздними вариантами развития христианского платонизма также наличествует в учении иконоборцев. Иконоборцы основывали свою полемику на необходимости умственного со-

³¹ См.: Guillaumont 1962, 113–114.

³² *Kephalaia gnostica* I, 26; I, 46; I, 58; III, 66; IV, 86 (ed. Guillaumont 1958, 29, 39, 45, 125, 173).

³³ Le Boulluc 1987, 224–227.

³⁴ О душе-посреднице Христа у Оригена см.: *De Principiis* II, 6. 3; у Евагрия Понтийского, см.: *Kephalaia gnostica* I, 77; II, 56; VI, 16 (ed. Guillaumont 1958, 53, 83, 223); Guillaumont 2004, 379–380. О душе Христа в оригенистской парадигме см. Wiles 1965, 142–143; Williams 1981; Le Boulluc 1985. См. также Gesché 1959, 385–390, 403–409.

³⁵ Ed. Nautin 1976, 252.9–15.

зерцания Божества вне какого-либо чувственного восприятия, неизбежно связанного с материей и множественностью. Так, один из иконоборческих аргументов против икон, состоящий в том, что иконы привносят в ум в процессе молитвы отвлекающий ментальный образ, который заставляет молящегося идолопоклонствовать, может быть напрямую выведен из учения Евагрия о совершенном безобразном созерцании Божества;³⁶ учение иконоборцев о Воскресшем теле Христа как о нематериальном³⁷ имеет параллели с оригенистским учением об отвержении материального компонента в конце времен, а душа Христа в оригенизме также имеет особую посредническую функцию.

Иконопочитатели не отвергали тезис иконоборцев о невозможности изображения души на иконе; они также соглашались с тем, что тело без души мертво. Догматические различия лежали в позиции сторон по вопросу об обожении тела Христа в Воплощении. Иконопочитатели основывались на возможности существования обожженной материи без каких-либо посредничающих принципов. Патриарх Никифор считал вопрос обожения плоти Христа настолько важным, что включил его в свое «Изложение веры», посланное Папе Льву III (795–816).³⁸ Св. Феодор Студит полемизирует с учением, отвергавшим прямое обожение материальной плоти, и подчеркивает, что Бог проникает во все и находится везде – не только в существах, обладающих душой, но и в других материальных (и не обязательно одушевленных) священных объектах, таких, например, как иконы или Крест:

Где то место, в котором не было бы Божества, в разумных и неразумных, в одушевленных и неодушевленных (хотя и по аналогии восприимчивости природ к возрастанию или уменьшению)? Так, если кто скажет, что Божество присутствует и в иконе, тот не погрешит против истины, ведь оно присутствует и в образе креста и в других Божественных предметах, но не по союзу природ, поскольку они не суть обожествленная плоть, но в силу относительного причастия, так как они участвуют в благодати и чести.³⁹

Следы полемики иконоборцев и иконопочитателей по вопросу о статусе плоти и души Христа и о возможности их обожения сохранились в «Похвале» Феодору Студиту, написанной Феофаном Исповедником. В этом тексте упоминается допрос св. Феодора Студита, который проводил иконоборческий Патриарх Иоанн Грамматик. Один из вопросов Патриарха как раз касался вза-

³⁶ Mansi, vol. 13, 229DE. Ср. Евагрий Понтийский, *Kephalaia gnostica* V, 12 (ed. Guillaumont 1958, 181). Об иконоборческой гносеологии см. Баранов 2003, 390–407; Baranov 2003, 1043–1052.

³⁷ Baranov 2008, 4–22.

³⁸ PG, vol. 100, 188D.

³⁹ «Ποῦ γὰρ ἐστὶν, οὗ οὐκ ἔστιν ἡ θεότης, ἐν τε λογικοῖς καὶ ἀλόγοις, ἐν ἐμψύχοις καὶ ἀψύχοις; ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίας τῶν ὑποδεχομένων φύσεων πρὸς τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον. Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι εἶναι τὴν θεότητα εἰπὼν τις οὐκ ἂν ἀμάρτη τοῦ δέοντος· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τύπου σταυροῦ τῶν τε ἄλλων θείων ἀναθημάτων, ἀλλ' οὐ φυσικῇ ἐνώσει· οὐ γὰρ σὰρξ ἢ θεοθεΐσα· σχετικῇ δὲ μεταλήψει, ὅτι χάριτι καὶ τιμῇ τὰ μετέχοντα» (PG, vol. 99, 344B).

ими отношения между Божеством, душой и плотью Христа в тот момент, когда душа Христа была разлучена с телом после смерти и до Воскресения. Иоанн Грамматик задал Феодору Студиту следующий вопрос: «Во гробе, где лежало тело Христа, где было Его Божество?», на что Феодор Студит ответил со свойственным ему красноречием: «Божество везде, кроме твоего сердца, о, враг Божий!»⁴⁰

Однако здесь необходимо сделать важную оговорку. Предлагаемой нами реконструкции трехчастной христологической схемы иконоборцев, предполагающей союз Божества и плоти во Христе, который достигается посредством одной лишь Его души, противоречит утверждение Собора в Иерии, немедленно следующее за упоминанием души-посредницы во втором тексте:

...и как одна и та же плоть есть вместе с тем и плоть Бога Слова, так и одна и та же душа есть вместе с тем и душа Бога Слова. То и другое вместе; то есть, душа была обожена, равно как и тело, и Божество пребыло нераздельно с обоими даже когда, во время добровольного страдания, душа отделилась от тела.⁴¹

Здесь защищается традиционное учение об обожении тела Христа даже без души. Ввиду такого вопиющего противоречия следует попытаться раскрыть причины этого утверждения, чтобы проверить, совместимо ли оно с остальными аспектами иконоборческого учения или было включено по другим причинам.⁴² Этому можно предложить два объяснения. Первое связано с церковно-политическим контекстом источника, второе – с особенной ролью и функцией души-посредницы во время Воплощения в иконоборческой христологии.

В своей монографии, посвященной Константину V, Стефан Геро показал, что богословие Собора в Иерии представляло собой частичный компромисс с богословской позицией императора, выраженной в его «Исследованиях», написанных в качестве богословских рекомендаций Собору.⁴³ Так, Собор опустил положение императора о «единосущном образе», хотя и сохранил выводы из этого положения применительно к Евхаристии, единственному истинному

⁴⁰ Efthymiadis 1993, 280. О проблеме взаимоотношения между Богом Словом, Его телом и душой в момент, когда тело Христа находилось во Гробе, см. Lebon 1927, 5–43, 209–241; Lebourlier 1962, 629–649; 1963, 161–180.

⁴¹ «...καὶ ὡσπερ ἅμα σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, οὕτως ἅμα ψυχή, ἅμα θεοῦ λόγου ψυχή καὶ ἀμφοτέρα ἅμα, τεθεωμένης δηλονότι τῆς ψυχῆς, ὡς καὶ τοῦ σώματος καὶ ἀχωρίστου τούτων τῆς θεότητος ὑπαρχούσης, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ διαζεύξει τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἐν τῷ ἐκουσίῳ πάθει» (Mansi, vol. 13, 257B). В этом тексте содержится скрытая цитата из псевдо-Афанасия Александрийского, *Epistula ad Iovianum* (PG, vol. 28, 532,8).

⁴² Это расхождение привело к научному спору между И. Мейендорфом и С. Геро, но этот спор до сих пор не получил какого-либо определенного решения (Meyendorff 1975, 204, п. 23; Gero 1977, 99 и п. 150).

⁴³ Gero 1977, 40, 96, 100.

образу Христа.⁴⁴ Некоторые источники позволяют предположить, что проблема компромисса стояла еще острее в связи с богословской позицией императора по вопросу о физическом теле Христа.

Патриарх Никифор описывает целую программу реформ (разработанных, но не осуществленных Константином V), которые были направлены на отказ от учения о том, что Богородица родила Бога. Молитвы, обращенные к Богородице, и даже сам термин «Богородица» должен был быть исключен из употребления.⁴⁵ Этот термин имеет прямое отношение к нашей дискуссии, поскольку Богородица зачала и родила плоть Христа, а не Его душу, и в соответствии с иконоборческим учением о обожении плоти Христа посредством души, Дева Мария не могла называться в строгом смысле «Богородицей». Хотя у Патриарха Никифора мы не найдем объяснений того, почему эти реформы не произошли, это делает за него Феофан Исповедник. В своей «Хронографии» под 762/763 г. Феофан сообщает о следующей беседе, имевшей место между Константином V и Патриархом Константином (754–766):

Царь призвал патриарха и сказал: какой вред для нас из того, если мы будем звать Богородицу Христородицею? Патриарх, обнявши царя, отвечал: помилуй, государь! Да не придет тебе и на мысль такое слово: разве ты не видишь, как вся Церковь проклинает имя Нестория и предает его анафеме? Царь отвечал ему: я спросил только из любопытства; держи это при себе.⁴⁶

Другие источники свидетельствуют о такой же позиции Константина V по отношению к Богородице.⁴⁷ Тем не менее, подобная радикальная позиция ни-

⁴⁴ PG, vol. 100, 225A.

⁴⁵ Никифор Константинопольский, *Antirrheticus* II, 4 (PG, vol. 100, 341C).

⁴⁶ de Boor 1963, 435; Mango, Scott 1997, 601; Лурье 2006, 459–460.

⁴⁷ Феофан Исповедник сообщает следующий эпизод под 740/741 г.: «Анастасий же, лжеименный патриарх, взяв честные и животворящие древа, клялся пред народом: клянусь пригвожденным к сим древам, так говорил мне царь Константин: “Не думай, что рожденный от Марии, который именуется Христос, есть Сын Божий, но простой человек. Ведь Мария родила его, также как меня родила моя мать Мария» (de Boor 1963, 415; рус. пер. Феофан Византиец 2005, 356 (в данном издании под 733 г.) с изменениями; Mango, Scott 1997, 576). В «Житии» Никиты Медикийского говорится, что император Константин V взял мешок с золотом и, продемонстрировав его ценность окружающим, высыпал золото и показал пустой и не имеющий никакой ценности мешок, сказав при этом, что Богородица также была достойна почитания, лишь пока Христос был в Ее утробе (AASS. *Apr. I, Appendix*, XXVIIIcd; Hennephof 1969, 29; Gero 1977, 144–146). Опровергая учение Константина V о Воплощении, Патриарх Никифор в *Antirrheticus* I, 26 делает логическое заключение: иконоборцы должны допустить, что Слово сошло с небес через Богородицу «как сквозь трубу (διὰ σωλήνος)» (PG, vol. 100, 269C), что является старым обвинением против целого спектра гностических христологий (ср. Григорий Богослов, *Послание 101 к пресвитеру Кледонию против Аполлинария*, ed. Gallay 1974, 42C; Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры», III, 12, hrsg. Kotter 1973, 134.12).

где не отражена в «Определении» Собора в Иерии, более того, список анафем Собора в Иерии содержит особую «анафему» против тех, кто не исповедует Деву Марию Богородицей и не прибегает к ее заступничеству.⁴⁸ Нужно учесть, что иерархи времени Константина V не могли иметь независимой догматической позиции и некоторая непоследовательность компромиссных формулировок соборных постановлений не только объяснима, но и оправдана. Однако далее я надеюсь показать, что позиции Собора и Константина V на самом деле не столь противоречивы, как это может показаться на первый взгляд, но выражают одно учение, хотя Собор это и делает на своем «политически корректном языке».

Итак, Собор настаивает на пребывании Божества с плотью даже при отделении души Христа от тела. Если обратиться к иконоборческим утверждениям о взаимосвязи между Божеством и плотью в других местах «Определения», то можно заметить, что описания посреднического действия душа Христа сосредоточены на Воплощении как союзе Божества и плоти; после Воплощения плоть Христа остается «помазанной Духом Святым».⁴⁹ Скорее всего, душа Христа представляет собой инструмент, с помощью которого Божество соединяется с плотью, а после Воплощения Божество пребывает с плотью и душой в единой ипостаси, или, по собственным словам Константина V:

После Соединения реальность нераздельна, как и исповедуем в догмате.⁵⁰

Фрагмент «Определения» Собора в Иерии, касающийся иконоборческого учения о Евхаристии как истинном образе плоти Христа,⁵¹ содержит важную фразу о Воплощении, которая поможет нам прояснить учение о душе-посреднице Христа и точно определить функцию этой души в Воплощении:

...как то, что Он воспринял от нас, есть лишь вещество человеческой сущности (ὅτι ὡσπερ ὁ ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο, ὅλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας), вполне совершенной, но не представляющей самостоятельно существующего лица, чтобы не было добавления лица в Божество, точно так же Он установил, чтобы образ [Евхаристия – В.Б.] тоже был избранным веществом; то есть, чтобы предлагалось существо хлеба, не представляющее собой форму человека, чтобы не ввести идолопоклонства. Следовательно, как тело Христа по природе свято, ибо обожено, так, очевидно, и то [тело], что по установлению, то есть образ его свят, так как обоготворен благодатью через некое освящение. Ведь это и совершил Владыка Христос, как мы сказали, чтобы так же, как Он обого-

⁴⁸ Mansi, vol. 13, 345AB.

⁴⁹ «ἢ κατὰ φύσιν ἔμψυχος καὶ νοερά σὰρξ τοῦ κυρίου ἐχρίσθη πνεύματι ἀγίῳ τὴν θεότητα...» (Mansi, vol. 13, 264C).

⁵⁰ «Ἐπειδὴ μετὰ τὴν ἐνωσιν ἐκείνην ἀχώριστος ἡ πραγματεία, ὡς ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ δόγματι» (PG, vol. 100, 248D).

⁵¹ Более подробно о евхаристическом учении иконоборцев см.: Gero 1975, Boulnois 2009, Varanov 2010.

творил принятую Им плоть через ее союз со святостью Его собственной природы, так и [освятил] хлеб Евхаристии...⁵²

Этот текст описывает Евхаристию как истинный не-антропоморфный образ Христа, подтверждая и уточняя учение, содержащиеся во фрагментах о посреднической функции души. Параллель между веществом Евхаристии и материальным телом Христа является очень важной для нашего исследования. Утверждение иконоборцев о том, что Слово приняло только плоть от Девы, как представителя всего человеческого рода («Он воспринял... плоть единую сущую нам, от Ее [Девы] святой и непорочной плоти, смесил и образовал ее при посредстве разумной и мыслящей души») не является неточностью языка, но четко выраженным христологическим учением. Согласно этому учению, Бог Слово принимает от Богородицы только общую материю человеческой природы, то есть материальные составляющие для Своего тела, которые Его душа «смесила и образовала» в качестве инструмента, примерно как кузнец использует свой молот, чтобы придать определенную форму куску железа. При описании Воплощения иконоборцы тщательно избегают стандартно принятого упоминания о душе как простом компоненте человеческой природы (состоящей совокупно из души и тела) или об одушевленных теле или плоти; согласно иконоборцам, Бог Слово принимает или «вещество человеческой природы» или плоть, или же тело. Эта плоть обоживается не по принадлежности к Богу Слово в силу ипостасного союза, будучи Его собственной плотью, но через союз с природной святостью Христа (τὴν σάρκα, ἣν ἀνέλαβε, τῷ οἰκεῖῳ κατὰ φύσιν ἀγιασμῷ ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως ἐθέωσεν), то есть, через союз плоти с душой Христа, через которые плоть соединяется с Божеством Слова.

Но почему эта плоть неизобразима – ведь, согласно самим иконоборцам, она «образовывается» или формируется посредством души и, тем самым, должна обладать определенной формой или образом? Иными словами, в чем разница между душой и плотью Христа – и нашими душами, которые «образуют» наши тела со своеобразными и узнаваемыми чертами, или душами и телами самих иконоборческих императоров, лица которых воспроизводились на их монетах? Можно высказать предположение о том, что это различие заключается в особом статусе души Христа в контексте позднеантичной эмбриологии. Особое внимание следует обратить на те положения эмбриологии, которые связаны с принятием индивидуальных отличительных черт человека в связи с вселением души в его тело.

Античные источники обращались к теме человеческого эмбриона и его взаимосвязи с душой с различных позиций и с различными целями. С точки зрения римского и еврейского права проблема статуса эмбриона, а именно, определение момента, когда он должен считаться живым существом, имела значение в случае причинения вреда беременной женщине или аборта,⁵³ а в

⁵² Mansi, vol. 13, 264AB.

⁵³ О римских обычаях см. Jones 2007, 33–42.

византийском каноническом праве, в первую очередь, для обсуждения проблемы аборт и крещения беременных женщин.⁵⁴ Философы изучали проблему одушевленности эмбриона с естественнонаучной и медицинской точки зрения, а также в своих комментариях на классические философские произведения.⁵⁵ Богословы исследовали вопрос одушевленности эмбриона в более широком космологическом и христологическом контексте,⁵⁶ так как сотворение первого человека, зачатие и одушевление остальных человеческих существ и Воплощение Бога Слова были тесно взаимосвязаны. Вопрос о том, когда именно создается душа и вдыхается в тело, обсуждался во время оригенистских споров конца IV–начала V вв. в более широком контексте учения Оригена о предсуществовании душ,⁵⁷ а также на дальнейшем этапе оригенистских споров.⁵⁸ Вопрос о вселении души в тело был актуален и в полемике с апполинаризмом, монофизитством и монофелитством.⁵⁹

Несмотря на разногласия о природе души и ее статусе по отношению к телу, большинство богословов разделяло мнение о том, что душа соединялась с телом в момент зачатия. Любопытный взгляд высказывает Климент Александрийский, который говорит, что особый ангел вводит душу в семя мужчины и разжигает желание женщины к соитию, так что зачатие и одушевление происходят одновременно.⁶⁰ Встречалась и другая точка зрения, что душа входит в эмбрион в том момент, когда он приобретает человеческий облик и начинает двигаться, а не в момент зачатия. Эта точка зрения находит свое отражение в Септуагинте, в отличие от еврейской Библии. Говоря о непреднамеренном

⁵⁴ Общий обзор вопроса см. в Troianos 1991. Учениям об эмбрионе в различных традициях посвящен недавний сборник Solère et al. 2008.

⁵⁵ В первую очередь их интересовало наследие Платона (см. Taylor 1820, 344). Неоплатонические комментаторы Аристотеля смягчали гилеморфические следствия соединения души с телом и сосредотачивались на частях души, возможности ее отдельного существования от тела, ее вечном стремлении к высшим реалиям, и на использовании ею тела в качестве орудия (Blumenthal 1996, 101–110, 113). В комментариях эмбрион рассматривался в общем контексте потенциальности и актуальности (de Naas 2000, 180).

⁵⁶ Congourdeau 1989, 693–709, особ. 695; Congourdeau 2007, 325–330. Обзор святоотеческих мнений по поводу «одушевления» эмбриона см. в Климик 2011.

⁵⁷ Clark 1992, 91, 95. Общий обзор споров о предсуществовании душ см. в Congourdeau 2009, 100–130.

⁵⁸ Congourdeau 1989, 696–705.

⁵⁹ Congourdeau 1989, 706–709.

⁶⁰ *Eclogae prophetae*, 50 (PG, vol. 9, 719D–721A), см. Jones 2007, 112. В своем «Педагоге» Климент Александрийский так описывает процесс зачатия и роста эмбриона: «Развитие зачаточного плода далее происходит вследствие того, что примешивается семя к оставшимся чистым последкам месячного очищения. Сила семени делает то, что кровь сгущается, подобно тому как от молочной закваски молоко свертывается, и начинается (новый) образовательный процесс» (*Paedagogus* I, VI, 48, URL: <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Kliment2.html> (10/06/2012)).

вреде, причиненном беременной женщине (Исх. 21:22–25), версия Септуагинты подчеркивает человеческую форму эмбриона («ἐὰν ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον... ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον...») в качестве критерия для наказания.⁶¹ Форма плода также играет важную роль в эмбриологии Аристотеля, который считал душу видом или энтелехией тела. Аристотель утверждал, что семя мужчины придает форму и принцип движения материи, предоставляемой женщиной,⁶² и душа, приобретаемая вместе с мужским семенем, постепенно актуализируется с образованием каждого соответствующего органа как форма, участвующая в формировании тела.⁶³

В христианской традиции Феодорит Киррский наиболее явно выражает идею о взаимосвязи между душой и формой тела. В «Вопросе» 48 своих «Толкований на Исход» Феодорит Киррский так объясняет заповедь Септуагинты, связанную с формой плода:

Что значит «изображен»? Говорят, что когда тело во чреве полностью сформируется, тогда эмбрион получает душу. Ибо и Адаму Творец вначале образовал тело, а потом уже вдохнул душу. Поэтому законодатель повелевает, что если у беременной женщины в результате драки произойдет выкидыш, и если плод выйдет «изображен», то есть полностью сформировавшийся, считать это убийством, и виновника надлежит подвергать равному с убийцей наказанию. Если же он выйдет плод не сформировавшийся, это не убийство, так как плод еще не одушевлен, впрочем, виновник должен заплатить пеню.⁶⁴

Феодорит явно соединяет одушевленность эмбриона с его формой и делает вывод, что вселение души должно происходить позже, чем зачатие, в тот момент, когда плод приобретает явные человеческие черты. Однако перенос антропологического учения о позднем вселении души в христологическую плоскость вызывает большие проблемы, оставляя Христа без Его человеческой

⁶¹ Ср. вариант из Септуагинты: «ἐὰν δὲ μάχονται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται· καθότι ἂν ἐπιβάλλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναίκος, δώσει μετὰ ἀξιώματος ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ἦν, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς...» и вариант из еврейской Библии: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках; а если будет вред, то отдай душу за душу...» (Congourdeau 1989, 702), подробнее об этом фрагменте см. в Jones 2007, 46–50.

⁶² Аристотель, «О порождении животных», 1.2, 716a4-7; 1.20, 728a. Об эмбриологии Аристотеля см. Mayhew 2004, 38–41; Congourdeau 2009, 184–185; Jones 2006, 22–32.

⁶³ Аристотель, «О порождении животных», 2.1, 734b, см. также «О порождении животных», 2.3, 736b; 2.5, 741a; Jones 2007, 26; Finamore 2009.

⁶⁴ Ed. Petruccione 2007, 301. Ср.: Феодорит, *Graecarum affectionum curatio* V, 50 (ed. Canivet 1958, 243); Congourdeau 2009, 171. Второе правило св. Василия Великого, касающееся уничтожения женщиной плода с помощью особого напитка, также отмечает степень «оформленности» эмбриона: «Жена чревата соуци, егда аще прииметъ пагубное зелие, яко да уморить соуцаго во чреве ея младенца, убийца есть, и испытουемъ, аще вообразилъ бе младенецъ, или не вообразилъ...» (Кормчая 1912, 586).

души в первые дни после Воплощения и, таким образом, приводя к аполинариевой ереси. Единственным способом избежать этой проблемы является постулирование особого качества человеческой души Христа и ее вселение в тело в момент Воплощения.

Мы можем найти следы естественнонаучного учения, связывающего форму тела с мужским семенем, и у авторов, которые, вне всяких сомнений, верили в одновременное зачатие тела и вселение души, как, например, преп. Максим Исповедник. Поскольку зачатие Христа бессеменное, а Его человеческая душа вселяется в тело не посредством мужского семени, а действием Святого Духа, богослов вынужден найти место для души Христа в Воплощении. В «*Questiones et dubia*» Максим Исповедник таким образом объясняет фразу Никео-Царьградского Символа Веры, «и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы» (вопрос 50): «Некоторые из святых говорят, что душа была засеяна Святым Духом подобно родителю человека, плоть же сформировалась из девственных кровей».⁶⁵

Из самого текста видно, что преп. Максим согласен с этим мнением, однако вполне вероятно, что иконоборцы также могли следовать этому учению, извлекая из него те выводы, которые подходили их полемическим целям: доказательству невозможности изобразить какие-либо черты лица Христа на иконе, поскольку Он обладает уникальной душой и уникальной формой, отличными от всех других человеческих существ, чьи души-формы, включая изобразимые черты лица, были получены через семя их отцов. Следствием этой христологии было принижение роли Девы Марии и отказ признавать Ее Богородицей, так как в этой христологии Ее роль была в значительной степени вспомогательной, подобной инкубатору, который давал Христу вещество для Его растущего тела, пока Он находился в Ее чреве.

Для тех, кто не знал тонкостей иконоборческого христологического учения о неизобразимости Христа, все это должно было действительно звучать как неприкрытое несторианство. Тем не менее, вполне вероятно, что наши иконопочитательские источники свидетельствуют не о классическом двухсубъектном несторианстве Константина V, но об описанной выше христологии. Это учение

⁶⁵ «Φασί τινες τῶν ἁγίων ὅτι ἐκ πνεύματος μὲν ἅγιον δίκην γυνῆς ἀνδρὸς τὴν ψυχὴν καταβλήθη, τὴν δὲ σάρκα διαπλασθῆναι ἐκ τῶν παρθενικῶν αἱμάτων» (ed. Declerck 1982, 43. ср. *S. Maximi Conf. Opuscula theologica et polemica*, 4; PG, vol. 91, 60A; см. Congourdeau 1999). Явным сторонником подобной эйбриологии является Анастасий Синаит: в третьем «Слове об устроении человека по образу и по подобию Божию», он утверждает, что, подобно первому творению Адаму, сотворенная Богом душа каждого человека передается посредством семени отца, а тело производится из «из женского брения и крови» (ἐκ τῆς γυναικείας γῆς καὶ αἱμάτων συνίσταται) (PG, vol. 89, 1165B); несколько ранее в том же «Слове» Анастасий Синаит говорит, что посредством души Бог Слово животворил, содержал, возвращал и двигал свое тело» (PG, vol. 89, 1161B; рус. пер. Сидоров 2003, 155, 146–147). К сожалению, во время написания статьи издание «Слов» Утеманна (Uthemann 1985) было мне недоступно.

противопоставило себя учению иконопочитателей о Богородице, которая дала Слову всю человеческую природу из души и тела, получившую существование в ипостаси Бога Слова и обоженную в результате ипостасного соединения.

И все же следует сделать заключительное замечание: было бы погрешением против исторической действительности думать, что иконоборцы верили в бесформенного и безликого Христа – в полную противоположность Евангельской истории.⁶⁶ Они использовали это учение, скорее, в гносеологическом, а не в онтологическом смысле в полемических целях против утверждения иконопочитателей, что Христос может и должен изображаться. По сути, аргумент иконоборцев можно свести к следующему: какой бы образ иконопочитатели ни изобразили под именем «Христа», это не может быть истинный образ, так как мы просто не можем знать, как выглядел Христос. Тем самым, иконоборцы заключали, что любое материальное изображение Христа ложно по определению, а почитающие его иконопочитатели совершают идолопоклонство.

Итак, можно суммировать результаты нашего исследования следующим образом: прилагательное «неживой», ἄψυχος, используется иконоборцами как богословский термин с узким техническим смыслом, означающий «лишенный души».⁶⁷ Неспособность иконопочитателей изобразить душу на иконе приводит, с точки зрения иконоборцев, к нескольким важным последствиям. Внимание иконоборцев к посреднической функции души Христа позволяет лучше понять богословский смысл христологической дилеммы: душа Христа выступает как «нечто третье» (*tertium quid*) – субстанция, которая благодаря своему «серединному» характеру обеспечивает существование правильного неслитного и нераздельного соединения Божественной и человеческой природ.

В своем отрицании искусственных изображений из-за их «бездушности» иконоборцы выказывают сходство со старой платонической традицией, вошедшей в христианское богословие благодаря Оригену и развитой его последователями. Из нашего анализа становится ясно, что оба учения не только совместимы, но и очень созвучны между собой. Тем не менее, из-за отсутствия дополнительных источников по христологии иконоборцев трудно сказать со всей определенностью, содержал ли иконоборческий оригенизм такие важные элементы учения Оригена, как предсуществование душ и апокатастасис, или на своем долгом пути он потерял свои мифологические тимеевские корни, сохранив лишь основную структуру платонической онтологии.⁶⁸ Этот процесс мог

⁶⁶ Хотя на раннем этапе существовал ряд авторов, утверждавших учение о полиморфном или изменяющемся виде Христа (McGuckin 1987; Foster 2007).

⁶⁷ Ср. Lampe 1969, 459–460.

⁶⁸ Важным этапом на этом пути стали оригенистские споры VI в. И. Перцель описывает процесс «эрозии» оригенизма как целостной системы в ходе споров в работе Perczel 2006–2007.

начаться с самого Оригена,⁶⁹ хотя очень маловероятно, что Ориген одобрил бы радикальное различие души Христа и обычных человеческих душ, так как в его системе душа Христа более совершенна в любви, но разделяет природу других человеческих душ.⁷⁰ Однако ясно, что в определенный момент некоторые специфически аристотелевские элементы добавились к оригенистскому учению о вселении души в тело, которую иконоборцы использовали в своей полемике с иконопочитателями. Получившееся в результате такого слияния учение расходится как с библейским повествованием о сотворении Адама, согласно которому Бог вдыхает душу Адама в уже сотворенное тело, так и с мифом «Тимея», согласно которому демиург создает материальный космос и помещает в его середину Мировую Душу.

В целом иконоборцы принижают статус материи, отвергая даже ту ограниченную роль, которую материя играла в платонизме на начальных ступенях восхождения к умопостижаемому и выстраивают «вертикальную» схему восхождения от материи к умопостижаемому нематериальному Божеству через ряд все менее материальных сущностей-посредниц, важнейшей из которых служила душа, достаточно материальная для соединения с материей, и достаточно нематериальная для соединения с Божеством, причем душа оказывает не только свое инструментальное воздействие на тело как источник жизни и движения, но обладает особой функцией формирования плоти Спасителя во время Воплощения и пребывания во чреве Богородицы.

Богословский ответ иконопочитателей базировался на другой христологии: на понимании человеческой природы – как тела, так и души, существующей в ипостаси воплощенного Бога Слова, с сохранением своих свойств, теперь принадлежащих единому лицу Христа. Таким образом, лицо или ипостась Христа, «Единого из Святой Троицы», могло описываться и изображаться согласно описуемым свойствам Его человеческой природы, в то время как Его Божественная природа пребывала невидимой и неопишуемой. В иконопочитательской христологии, основанной на учении св. Кирилла Александрийского о взаимопроникновении природ, не требовалось, чтобы душа играла такую же важную роль, как в оригенистской христологии иконоборцев. Для иконопочитателей плоть Христа – так же, как и Его душа – могла непосредственно воспринимать Божество, сама по себе став источником благодати, и принцип возможности существования обоженной материи послужил онтологическим обоснованием почитания икон и мощей святых.

⁶⁹ По мнению Г. Бостока, Ориген мог взять свое учение о предсуществовании душ и соединении душ с телами не прямо из «Тимея», но через посредство Филона Александрийского (Bostock 1987, 259–264, особ. 259–260).

⁷⁰ *De Principiis* II, 6, 5 (hrsg. Görgemanns, Karpp 1976, 366.21–24); см. также: Bostock 1987, 259.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Баранов, В. А. (2003) «Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей». *AKADEMEIA: материалы и исследования по истории платонизма* 5: 390–407.
- Бирюков, Д. С., сост. (2007) *Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. Санкт-Петербург.
- Деяния (1996) *Деяния Вселенских Соборов*. Т. 6. Казань, 1908; репр. Санкт-Петербург.
- Климик, И. (2011) Церковное Предание о проблеме «одушевления» человеческого зародыша. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1658192.html> (10/06/2012).
- Кормчая (1912) *Кормчая, напечатанная с оригинала патриарха Иосифа*. Москва.
- Лурье, В. М. при участии В. А. Баранова (2006) *История византийской философии. Формативный период*. Санкт-Петербург.
- Нектарий Яшунский, архимандрит, пер. (2006) *Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. Москва.
- Петров, В. В. (2005) «Учение Оригена о теле Воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и Душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние Века (Исследования и переводы)*. Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Сидоров, А. И. при участии М. В. Никифорова, пер. (2003) *Анастасий Синаит, преп. Избранные творения*. Москва.
- Феофан Византиец (2005) *Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания*. Рязань.
- Acta Sanctorum³ (1863–1925) *Acta Sanctorum*. 62 vols. Brussels / Paris. (AASS).
- Alexander, P. *Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford.
- Allen, P., ed. and trans. (2009) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. Oxford.
- Arnaldez, R., Pouilloux, J., Mondesert, C., eds. (1961) *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Vol. 1. Paris.
- Baranov, V. (2003) “Origen and the Iconoclastic Controversy.” *Origeniana Octava*. Vol. 2. Ed. L. Perrone. Leuven, 1043–1052.
- _____ (2008) “Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity.” *Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies*. Eds. V.A. Baranov, B. Lourié. St. Petersburg. Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique 4, 4–22.
- _____ (2010) “The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts.” *Studia Patristica*. Vol. 44. Eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vinzent. Leuven, 41–48.
- Bardy, G. (1920) « Le texte du Peri Archon d'Origène et Justinien ». *Recherches de sciences religieuses* 10: 243–252.
- _____ (1923) *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du 'De Principiis' d'Origène*. Paris.
- Blumenthal, H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*. London.
- Bostock, G. (1980) “Quality and Corporeity in Origen.” *Origeniana Secunda*. Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Roma. Quaderni di “Vetera Christianorum” 15, 323–337.

- _____ (1987) "The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 259–264.
- Boulnois, M.-O. (2009) « L'Eucharistie: figure ou réalité? Une controverse théologique, d'Origène à la querelle iconoclaste ». *Les pratiques de l'Eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*. Ed. N. Bériou–Béatrice, C.-D. Rigaux. Paris, 273–289.
- Brisson, L., Meyerstein W. (1995) *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. Albany.
- Canivet, P., ed. (1958) *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. Tome I. Livres I-VI*. Paris. Sources Chrétiennes 57.
- Clark, E. (1992) *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton.
- Congourdeau, M.-H. (1989) « L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur ». *Nouvelle revue théologique* 111: 693–709.
- _____ (1999) « Sang féminin et génération chez les auteurs byzantins ». *Le sang au Moyen Âge. Actes de quatrième colloque international de Montpellier Université Paul Valéry, 27–29 novembre 1997*. Ed. M. Faure. Montpellier. Les cahiers du CRISMA 4, 19–23.
- _____ (2009) *L'Embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)*. Paris.
- Crouzel, H. « La doctrine origénienne du corps resuscité ». *Bulletin de littérature ecclésiastique* 81: 175–200, 241–266.
- De Boor, C. Ed. (1963) *Theophanes Chronographia*. Leipzig, 1883–1885; repr. Hildesheim, 1963.
- Declerck, J., ed. (1982) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Turnhout / Leuven. Corpus Christianorum. Series Graeca 10.
- De Haas, F. A. J. (2000) "Recollection and Potentiality in Philoponus." *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in honour of L.M. de Rijk*. Ed. M. Kardaun, J. Spruyt. Leiden, 165–183.
- Edwards, M. J. (1995) "Origen's Two Resurrections." *Journal of Theological Studies* n.s. 46: 501–518.
- _____ (1992) "Origen No Gnostic; or on the Corporeality of Man." *Journal of Theological Studies* n.s. 43: 23–37.
- Efthymiadis, S. (1993) « Le Panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). Édition critique ». *Analecta Bollandiana* 111: 259–290.
- Featherstone, J., ed. (1997) *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*. Leuven / Turnhout. Corpus Christianorum. Series Graeca 33.
- Finamore, J. F. (2009) "Soul, Intellect and Biology in Aristotle's *De Generatione Animalium*." Paper given at the 105th Annual Meeting of the Classical Association of the Middle West and South. Minneapolis, MN, April 1–4, 2009. URL: <http://www.camws.org/meeting/2009/program/abstracts/12F2.Finamore.pdf> (10/06/2012).
- Foster, P. (2007) "Polymorphic Christology: Its Origins and Development in Early Christianity." *Journal of Theological Studies* n.s. 58: 66–99.
- Gallay, P., ed. (1974) *Grégoire de Nazianze: Lettres théologiques*. Paris. Sources Chrétiennes 208.
- Gallay, P. et Jourjon, M., ed. (1978) *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours Théologiques)*. Paris. Sources Chrétiennes 250.

- Gasparro, S. (1987) "Il problema delle citazioni del Peri Archon nella lettera a Mena di Giustiniano." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 54–76.
- Geerard, M. et al. (1974–2010) *Clavis Patrum Graecorum*. 7 vols. Turnhout. (CPG).
- Gero, S. (1975) "The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources." *Byzantinische Zeitschrift* 68: 4–22.
- _____ (1977) *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*. Louvain. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Sub. 52.
- Gesché, A. (1959) « L'âme humaine de Jesus dans la Christologie du IV^e siècle ». *Revue d'histoire ecclésiastique* 44 : 385–390, 403–409.
- Görgemanns, H., Karpp, H., Hrsg. (1976) *Origenes' vier Bücher über den Prinzipien*. Darmstadt.
- Guillaumont, A., ed. (1958) *Les six centuries des « Kephalaia Gnostica »*. Paris. *Patrologia Orientalis* 28.1.
- _____ (1962) *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris.
- _____ (2004) *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*. Paris. Textes et traditions 8.
- Hennepf, H., ed. (1969) *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes in usum academicum*. Leiden.
- Hennessey, L. (1992) "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporability." *Origeniana Quinta*. Ed. R. Daly. Leuven, 373–380.
- Jones, D.A. (2007) *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*. London.
- Kotter, B., Hrsg. (1973) *Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin / New York. Patristische Texte und Studien 12.
- _____ (1975) *Contra imaginum calumniatores orationes tres. Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 3. Berlin / New York.
- Lampe, G. W. H. (1969) *Patristic Greek Lexicon*. Oxford.
- Lebon, J. (1927) « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort ». *Revue d'histoire ecclésiastique* 23 : 5–43, 209–241.
- Le Boulluec, A. (1987) "Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 223–237.
- Lebourlier, J. (1962–1963) « À propos de l'état du Christ dans la mort ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 46: 629–649; 47: 161–180.
- Mango, C., Scott R. (1997) *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Oxford.
- Mansi, J. D., ed. (1767) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae. Vol. 13.
- Mayhew, R. (2004) *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*. Chicago / London.
- McGuckin, J. (1987) "The Changing Forms of Jesus." *Origeniana Quarta*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck / Wien, 215–222.
- Meyendorff, J. (1975) *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood.
- Migne, J.-P., ed. (1857–1866) *Patrologia Graeca*. Paris. (PG).
- Moreschini, C., ed. (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris. Sources Chrétiennes 358.
- Nautin, P., ed. (1976) *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*. Vol. 1. Paris. Sources Chrétiennes 233.
- Pace, N. (1990) *Ricerche sulla tradizione di Rufino del 'De Principiis' di Origene*. Firenze.

- Perczel, I. (2006–2007) “Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-century Palestinian Origenism.” *Palestinian Christianity: Pilgrimages and Shrines. ARAM Periodical* 18–19: 49–83.
- Petruccione, J. F., ed., Hill, R. C. Trans. (2007) *Questions on the Octateuch: On Genesis and Exodus*. Vol. 1. Washington, D.C.
- Schwartz, E., ed. (1933) *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. T. II, 1, 2. Berlin / Leipzig. (ACO).
- Solère, J.-L., Congourdeau, M.-H., Brisson, L., eds. (2008) *L’embryon: formation et animation: Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris. Histoire des doctrines de l’Antiquité classique 38.
- Sorabji, R. (2005) *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Sourcebook*. Vol. 2. Ithaca.
- Taylor, T., trans. (1820) *The Commentary of Proclus on the Timaeus of Plato*. Vol. 1. London.
- Troianos, S. (1991) “The Embryo in Byzantine Canon Law.” *Fourth B.I.O Conference. Athens, January 1991, Biopolitics: The International University for the Bio-Environment*. Ed. A. Vlavianos-Arvanitis. Vol. 3. Athens, 179–194. URL: <http://www.biopolitics.gr/BIOPOLITICS/HTML/PUBS/VOL3/ha-trx.htm> (10/06/2011).
- Uthemann, K.-H., ed. (1985) *Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei. Opuscula adversus monotheletas*. Turnhout / Leuven. Corpus Christianorum, Series Graeca 12.
- Wiles, M. (1965) “Nature of the Early Debate about Christ’s Human Soul.” *Journal of Ecclesiastical History* 16: 139–151.
- Williams, R. (1985) “Origen on the Soul of Jesus.” *Origeniana Tertia*. Eds. R. Hanson, H. Crouzel. Roma, 131–137.
- Wortley, J. (1982) “Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics.” *Byzantinische Forschungen* 8: 253–279.