



многие из них не поддаются проверке, поэтому нек-рые даты настоящего списка (в частности, 2-я пол. VIII в. и X в.) остаются приблизительными. Датировки правления патриархов Нового времени указаны по н. ст. и даны с опорой на исследование М. Гиргиса и Н. ван Дорн-Хардер (*Guirguis, Doom-Harder*. 2011) и частично на список Али-паши Мубарака (XIX в.; см.: *Maspero*. 1923. P. 381).

Петр IV (575 – 19.06.578); Дамиан (578 – 12.06.607); Анастасий (607 – 19.12.616); Андроник (616 – 3.01.622); Вениамин I (622 – 3.01.662); Агафон (662 – 13.10.679); Иоанн III Милостивый (кон. 679 – 27.11.688); Исаак (кон. 688/февр. 689 – 29.11.691); Симон (нач. 692 – 18.07.700); Александр II (25.04.704 – осень 728); Косма I (март 729 – 24.06.730); Феодор (авг. 730 – 1.02.742); Михаил I (14.09.743 – 12.03.767); Мина I (767 – 25.01.774); Иоанн IV (11.01.775 – 11.01.799); Марк II (27.01.799 – 17.04.819); Иаков (819 – 8.02.830); Симон II (17.04.830 – 30.09.830); Иосиф I (17.11.830 – 20.10.849); Михаил II (20.11.849 – 17.04.851); Косма II (8.07.851 – 17.11.858); Шенуда I (8.01.859 – 18.04.880); Михаил III (880 – 15.02.907); Гавриил I (май 909 – 6.02.920); Косма III (апр. 920 – 28.02.932); Макарий I (апр. 932 – 10.03.952); Феодан (19.06.952 – 6.12.956); Мина II (956/7 – 11.11.974); Авраам ибн Зара (975 – 2.12.978); Филофей (28.03.979 – 9.11.1003); Захария (16.01.1004 – 4.01.1032); Шенуда II (19.03.1032 – 29.10.1046); Христодул (нояб./дек. 1046 – 10.12.1077); Кирилл II (18.03.1078 – 6.06.1092); Михаил IV (9.10.1092 – 25.05.1102); Макарий II (9.11.1102 – 19.12.1128); Гавриил II ибн Турайк (февр. 1131 – 5.04.1145); Михаил V (25.07.1145 – 29.03.1146); Иоанн V (25.08.1146 – 30.03.1166); Марк III ибн Зара (12.06.1166 – 1.01.1189); Иоанн VI (5.02.1189 – 7.01.1216); Кирилл III ибн Лаклак (17.06.1235 – 10.03.1243); Афанасий III (3.10.1250 – 27.11.1261); Иоанн VII (1.01.1262 – сент. 1268); Гавриил III (30.09./21.10.1268 – нояб. 1270; † 4.07.1274); Иоанн VII (вторично) (9.11.1270 – 20/21.04.1293); Феодосий II (4.07.1293 – 2.01.1300); Иоанн VIII (14.02.1300 – 25.05.1320); Иоанн IX (28.09.1320 – 28.03.1327); Вениамин II (10.05.1327 – 6.01.1339); Петр V (2.01.1340 – 8.07.1348); Марк IV (2.07.1349 – 31.01.1363); Иоанн X (7.05.1363 – 13.07.1369); Гавриил IV (6.01.1370 – 28.04.1378); Матфей I (25.07.1378 – 31.12.1408); Гавриил V (21.04.1409 – янв. 1427); Иоанн XI (11.05.1427 – 4.05.1452); Матфей II Саиди (10.09.1452 – 10.09.1465); Гавриил VI (20.02.1466 – 20.02.1475); Михаил VI (18.02.1476 – апр. 1478); Иоанн XII (18.04.1479 – 2.09.1482); Иоанн XIII (11.02.1483 – 5.02.1524); Гавриил VII (1525–1568); Иоанн XIV (1571–1585); Гавриил VIII (1587–1603); Марк V (1603–1619); Иоанн XV (1619–

1628); Матфей III (1628–1646); Марк VI (1646–1656); Матфей IV (1660–1675); Иоанн XVI (18.03.1676 – 15.06.1718); Петр VI (19.08.1718 – 2.04.1726); Иоанн XVII (12.01.1727 – 29.04.1745); Марк VII (30.05.1745 – 18.05.1769); Иоанн XVIII (23.10.1769 – 7.06.1796); Марк VIII (6.10.1796/97 – 21.12.1809); Петр VII (24.12.1809 – 3.04.1852); Кирилл IV (17.06.1854 – 30.01.1861); Димитрий II (15.06.1862 – 18.01.1870); Кирилл V (1.11.1874 – 7.08.1927); Иоанн XIX (7.12.1928 – 21.06.1942); Макарий III (13.02.1944 – 31.08.1945); Иосиф II (26.05.1946 – 20.09.1955); Кирилл VI (10.05.1959 – 9.03.1971); Шенуда III (14.11.1971 – 17.03.2012); Феодор II (с 18.11.2012).

Богословие. Роль александрийской традиции. К. Ц. рассматривает свое богословское наследие как непрерывную традицию александрийского богословия, берущую начало в апостольской проповеди в Египте, развивавшуюся в трудах ранних отцов, восторжествовавшую в богословских спорах, сохраняющуюся при иноверческом правлении на протяжении веков и продолжающую существовать в наст. время. Александрийские богословы оказали во многом определяющее влияние на формирование христ. догматики: еще в дособорный период представители александрийской традиции (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*) выступали как мыслители, вероучительные суждения которых приобрели общецерковное признание. Огромен вклад *Оригена* в формирование образов христ. богословской мысли, существенна роль свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, в богословской полемике с *Павлом Самосатским*. В период Вселенских Соборов, провозгласивших церковные догматы в области триадологии и христологии, особое значение имела деятельность Александрийских святителей *Афанасия I Великого* и *Кирилла*. С учетом столь выдающейся роли Александрийской Церкви в становлении христ. богословия вполне понятно затруднение в выявлении богословских взглядов, характерных именно для К. Ц., к-рое испытывают авторы обзоров ее богословия (см., напр.: *Gabra*. 2009. P. 248). Известный коптолог О. Мейнардус утверждал, что специфика богословия К. Ц. может быть сведена к исповеданию христологической формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη),

к-рая была заимствована свт. Кириллом Александрийским из аполинаристского сочинения, надписанного именем свт. Афанасия Великого (*Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895. С. 182–183), и затем стала символом антихалкидонской позиции, возобладавшей в последующей истории К. Ц. Т. о., по мнению Мейнардуса, сложившаяся богословская система К. Ц. в целом, за исключением ее христологии (т. е. триадология, пневматология, ангелология, мариология, агиология, эсхатология и проч.), не содержит ничего принципиально отличного от богословских взглядов, общих для всех традиц. Церквей. Выделенная же Мейнардусом неприверженность К. Ц. формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» характерна также для христологии др. антихалкидонских Церквей и, следов., тоже не является уникальной особенностью ее богословия.

Гностические тексты. Открытие и изучение собрания гностических текстов из *Наг-Хаммади* позволили исследователям предположить, что егип. *гностицизм* сыграл существенную роль в процессе обретения К. Ц. характерных для ее традиции черт (*Gabra*. 2009. P. 248). Хотя этот тезис может быть признан спорным, представители К. Ц. (*Gregorius (Atalla Girgis)*. 1982. P. 466), равно как и исследователи ее письменного наследия (*Тураев Б. А.* Египетская литература. СПб., 2000. С. 320), выделяют склонность коптов к мистицизму как особенность их духовности.

Коптское самосознание и неприятие Халкидонского Собора. Блестящие достижения александрийской традиции экзегезы и богословия были достоянием в основном грекоязычных кругов и находили выражение и признание прежде всего в городах – эллинистических центрах. В сельских христ. общинах Египта и в порвавших с цивилизацией мон-рях господствовали автохтонный, представленный разными диалектами копт. язык и копт. культура. К V в. копт. монашество становится влиятельной общественной силой, и на него опираются в своей церковной политике Александрийские иерархи. Монашеская лит-ра, в частности произведения, связанные с именем архим. *Шенуте*, составляет важнейшую часть корпуса коптских текстов. Идеалы копт.





монашества с течением времени возобладали над идеалами греческой культуры и сыграли определяющую роль в становлении идентичности К. Ц.

Возраставшее копт. самосознание способствовало росту антивизант. настроений, одним из проявлений которых стало неприятие Халкидонского Собора. Оппозицию олицетворял Александрийский архиеп. Диоскор, впосл. прославленный в К. Ц. как исповедник, а в историческую память правосл. Церкви вошедший как осужденный в Халкидоне виновник бесчинств в Эфесе в 449 г., известных под названием «разбойничьего» Собора. Диоскор отстаивал христологическую формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» и истолковывал всякое указание на двойство во Христе как на возрождение несторианства, победу над к-рым он считал главной заслугой в области догматики своего предшественника на Александрийском престоле свт. Кирилла. Исповедание «Господа Иисуса, Еммануила, Бога нашего, неделимого в Своих действиях, но Единого Господа, единой природы, имеющего единую волю (ⲟⲩⲟⲤ ⲛⲟⲩⲱⲧ | ⲟⲩⲫⲩⲤⲒ ⲛⲟⲩⲱⲧ | ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲧⲁⲩ ⲛⲙⲁⲩ | ⲛⲟⲩⲟⲤⲟⲛⲛⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ)» (*Hatch W. H. P. A Fragment of a Lost Work on Dioscorus // HarvTR. 1926. Vol. 19. N 4. P. 377–378*) стало основой христологии К. Ц. Богословски необходимой составляющей такой христологии явилось утверждение «бесстрастного страдания» Бога (см.: *O'Keefe J. J. Impassible Suffering?: Divine Passion and Fifth-Century Christology // ThSt. 1997. Vol. 58. P. 53*), нашедшее выражение, в частности, в добавлении слов «распныйся за ны» (наряду с «рождется от Девы» и «вознесыйся на небеса») к Трисвятному пению в литургии К. Ц. (*Ishaq E. M. Trisagion // CoptE. 1991. Vol. 7. P. 2278*). Деяния Халкидонского Собора свидетельствуют о защите Диоскором к-польского архим. Евтихия, но об отношении богословия Диоскора к учению Евтихия судить затруднительно ввиду скудости источников. Утверждение Евтихия, что Христос по плоти не единосущен нам, было отвергнуто последующим Александрийским патриархом-антихалкидонитом Тимофеем II Элуром, который, наследуя приверженность Диоскора христологической формуле «единая при-

рода Бога Слова воплощенная», настаивал, что «Бог Слово единосущен нам по плоти и единосущен Отцу Своему по божеству» (*Ebied R. Y., Wickham L. R. A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus // JThSt. N. S. 1970. Vol. 21. N 2. P. 332–333 [сир. текст], 351–352 [англ. пер.]*). В полемике против еutihian богословская позиция приверженности христологической формуле «единая природа» вкупе с отвержением халкидонского вероопределения была обозначена в правосл. сравнительном богословии как *монофизитство*. К. Ц., отвергающая учение Евтихия, считает такое обозначение ее традиции неприемлемым, т. к. оно подразумевает, что копт. ортодоксия провозглашает во Христе лишь божественную природу, объявляя Его человечество утратившим свою значимость, а это представителями К. Ц. расценивается как полемическое и некорректное утверждение (см.: *Shenouda III. 1991. P. 10*). Используемое в современных исследованиях обозначение христологической позиции антихалкидонских Церквей, в т. ч. К. Ц., как «миафизитство» (от *μία φύσις* — единая природа) считается более корректным.

Влияние антихалкидонитов Сирии. Подобная коптской оппозиции Халкидонскому Собору сложилась также в Сирии, позднее к числу противников халкидонского вероопределения присоединились Церкви Армении и Эфиопии, и т. о. сформировалось сообщество антихалкидонских Церквей. В Сирии антихалкидонское богословие получило наиболее яркое выражение в трудах *Филоксена*, еп. Маббугского, и *Севира*, патриарха Антиохийского (*Chestnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxf., 1976*). Севир, преследуемый визант. властью, нашел прибежище в монастыре Энатон в Египте. Он выступал как против сторонников халкидонского вероопределения («К Нефалию», «Филалет», «Против нечестивого Грамматика»), так и против тех, кто также не принимали халкидонское вероисповедание, но утверждали, что человечество Христа при восприятии Его божеством претерпело радикальное изменение (Сергия Грамматика, Юлиана Галикарнасского, Фелициссима). Раскрытие формулы «единая природа Бога

Слова воплощенная» в догматическом дискурсе Севира характеризуется акцентом на «сложности» христологического единства и может быть продемонстрировано следующей выдержкой: «Еммануил, [состоящий] из божества и человечества, то есть человеческой плоти, одушевленной разумной душой, совершенно сохраняющихся согласно своему закону, есть одно Лицо через соединение, без изменения и без слияния, из двух в единстве, [ибо] Бог Слово Свою Ипостась, то есть Свое предвечное божество, без изменения сохраняет, и человечество, которое Он с Собой неизъяснимым образом соединил, в своей ипостаси без изменения пребывает» (*Сефир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика / Пер.: свящ. О. Давыденков // БСб. 2003. Вып. 12. С. 89*). И Филоксен и Севир были приняты копт. традицией как учителя веры. Влияние Севира на богословие К. Ц. было весьма значительным, что необходимо учитывать при оценке ее богословской системы, и прежде всего христологии (см.: *Lebon J. Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Lovanii, 1909*). Вместе с тем Севир вошел в копт. традицию в большей степени как фигура, символизировавшая противостояние богословскому «разделению» Христа (халкидониты и несториане представлялись антихалкидонитам выразителями одной и той же позиции), тогда как его богословская мысль в переводах на копт. и араб. (с коптского) языка претерпела упрощение (см.: *Youssef Y. N. Some Patristic Quotations of Severus of Antioch in Coptic and Arabic Texts // ANES. 2003. Vol. 40. P. 235–244; Idem. Severus of Antioch in the Coptic Liturgical Books // J. of Coptic Studies. Louvain, 2004. Vol. 6. P. 141–150; Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. L.; N. Y., 2004. P. 32*). О богословском синтезе такого рода позволяет составить представление флорилегий «Исповедание отцов» (*I'tirāf al-ābā'*) (*Graf. 1937*).

Н. Н. Селезнёв

Главным богословским авторитетом для коптов был и остается свт. Кирилл Александрийский, однако понимаемый через призму севирианских интерпретаций, т. е. очищенный от всякого подозрения в дифи-





зитстве. Тогда как первоначально отношение к нему со стороны египетских нехалкидонитов было неоднозначным. Сохранился фрагмент, ошибочно приписывавшийся Тимофею II Элuru, но в действительности принадлежащий скорее всего Александрийскому патриарху Тимофею IV, в окружении которого находился Севир после бегства из Антиохии. О свт. Кирилле в этом тексте говорится без особого почтения: «Кирилл — это епископ александрийцев. Поскольку он различным образом выстраивает проповедь православной премудрости, то, представляясь непостоянным, порицается как утверждающий взаимно противоположные вещи; утверждая, что следует говорить о единой природе Бога Слова, разрушает им же самим утвержденное и оказывается пойманым как отдающий преимущество [учению] о двух природах во Христе». Непоследовательности христологического учения свт. Кирилла далее противопоставляется безупречная с т. зр. монофизитства позиция Севира (*Timothei III Alexandrini Fragmenta dogmatica* // PG. 86. Col. 276).

Одним из основных отличий Севира и всей последующей севирианской традиции от свт. Кирилла является различное понимание формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Для свт. Кирилла выражение «единая природа», которое в христологическом контексте он употреблял только в составе этой формулы, означает божественную природу Слова, соединившуюся с человечеством. Он никогда не говорил о единой природе Христа (Еммануила). У Севира такие выражения уже встречаются, а после него становятся нормативными. Патриарх Шенуда III даже назвал свою основную книгу, посвященную вопросам христологии, «Природа Христа». Для севириан «единая природа» в составе Псевдо-Афанасиевой формулы означает уже не природу Слова, а результат соединения двух природ. Поэтому в их христологии формула «единая природа Бога Слова воплощенная» становится фактически равнозначной формуле «единая сложная природа Слова (Христа)», свт. Кириллу совершенно неизвестной. Иными словами, если у свт. Кирилла эта формула указывает на субъект Воплощения, то у Севира — на результат.

Богословие египетских монофизитов в VI — нач. VII в. Наиболее значительными богословами этого периода были друг и ученик Севира Александрийский патриарх Феодосий I († 566), ученый *Иоанн Филопон* и патриарх Дамиан (578–607). Тогда как патриарх Феодосий известен прежде всего как популяризатор христологического учения Севира, Иоанн Филопон по праву должен быть признан самым ярким мыслителем егип. нехалкидонитской общины этого периода. Несмотря на то что его триадология и эсхатология, а также он сам лично были осуждены единоверцами, христологическое учение Иоанна Филопона оказало существенное влияние на последующих монофизитов. Знаменитая христологическая формула «единая сложная природа», впервые появившаяся у Севира, теоретическое осмысление получила именно в трудах Филопона. Он также дал богословское и филологическое обоснование др. важнейшему аспекту монофизитской христологии, присутствовавшему уже в трудах Севира, — учению о частном характере соединившихся во Христе природ. Если халкидониты мыслят Воплощение как соединение двух общих природ в единой Ипостаси Слова, то монофизиты понимают это таинство как соединение двух частных природ или сущностей (= ипостасей), из к-рых складывается единая сложная природа-ипостась Христа. Это представление прочно закрепилось в севирианской традиции в целом и в богословии К. Ц. в частности (см., напр.: *Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. 2008. С. 207–208).

Кроме того, Иоанн Филопон оказал значительное влияние и на триадологию егип. монофизитов. Так, тетрадитство патриарха Дамиана явилось крайней реакцией на филопоновский тритеизм. И если тритеизм Филопона был относительно быстро преодолен и осужден, то т. н. тетратеизм Дамиана, в основании к-рого лежало фактическое отождествление ипостаси с ипостасной идиомой, оставался офици. вероисповеданием К. Ц. по крайней мере до кон. XI в. (о Дамиане и его триадологии см. также: *Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria* // *A Tribute to A. Vööbus*. Chicago, 1977. P. 277–282; *Лурье В. М.* История Византийской философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 223–

230). Последствия влияния этого учения наблюдаются и позднее. Напр., у ас-Сафи ибн аль-Ассалья (XIII в.) понятие об Ипостасях Троицы вводится без упоминания об отношениях между ними, только через различное отношение Ипостасей к общей сущности (*Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. 2008. С. 197).

Прот. Олег Давыденков

Начало богословия коптов на арабском языке. В результате установления на Востоке араб. владычества и последующей арабизации копты начали писать богословские сочинения на араб. языке. Хотя в IX–XI вв. было создано множество рукописей на копт. языке (*Еланская А. И.* Коптская литература // *История всемирной литературы*. М., 1984. Т. 2. С. 364), что отражает стремление коптов той эпохи сохранить свой язык, происходит процесс усвоения коптами лит. араб. языка и через него — знакомство с письменным наследием др. этноконфессиональных сообществ и возрождение интереса к произведениям античности.

Первым крупным арабоязычным богословом К. Ц. считается Севир ибн аль-Мукаффа, еп. Эль-Ашмунейна († после 987; обзор богословских сочинений см.: *Samir Kh. Un traité inédit de Sawirus Ibn al-Muqaffa* // *ОСР*. 1975. Vol. 41. P. 159–168). О его богословском творчестве можно составить представление по обзорному соч. «Светоч разума» (*Miṣbāḥ al-‘aql*; см.: *The Lamp of the Intellect*. 1975), 1-я половина к-рого посвящена богословским вопросам. О Боге Творце (гл. 1) Севир говорит как об Отце, Сыне и Св. Духе, «одной сущности, одной природе, одном существе» (*ḡawhar wāḥid wa-ṭabī‘a wāḥida wa-dāt wāḥida*). Он противопоставляет церковное учение о сущности Божией как об абсолютном бытии философскому ее пониманию в логике Аристотеля, а также отвергает учения «Мани, Бар Дейсана и Маркиона... как и Ария, Евномия и философа Платона», допускающих множественность творческих сущностей или творцов. В то же время, говоря об именах Отца, Сына и Св. Духа, Севир ссылается на употребление их «древними философами, в том числе Гермесом, Платоном, Пифагором, Евмением и другими», указывая, что приводит соответствующие цитаты в своей «Книге единства [Бога]»





(*Kitāb at-tawhīd*). Подобными отсылками к своим отдельным богословским сочинениям Севир сопровождает и другие главы «Свечотча разума». Учение об Ипостасях Бога (гл. 2) Севир основывает на учении о вечности и неизменности Его природы и существа: так, бытие Его Слова не эфемерно и не случайно, но, как и Его сущность и существо, вечно и неизменно. Утверждающий обратное, «подобно иудеям и мутазилитам, делает атрибуты Творца лишенными их смысла». То же может быть сказано о Св. Духе (гл. 8). О Христе (гл. 3) Севир прежде всего говорит, что Он есть «Слово Бога и Его Премудрость и Сила, как гласит Писание». Смысл слова «Христос» (Помазанник) раскрывается в воплощении Слова: Слово соединилось с плотью, и это соединение было помазанием, Он стал «Помазанником», став «Воплощенным». Сын Божий в Своем втором рождении именуется Сыном, но Он именовался Сыном и прежде. Севир отмечает, что говорит это в опровержение тех из «наших сотоварищей» (*aṣḥābinā*), кто утверждают, что Христос есть Христос только с момента соединения «Слова с человеком». В гл. 4, о Воплощении, Севир продолжает эту мысль, говоря, что, согласно Писанию, Бог, явившийся в полноте времен в теле, прежде многократно являл Себя пророкам, позволяя видеть Себя, «насколько возможно», Аврааму, Моисею, Иакову, Исаии, Даниилу, Амосу и Иезекиилю. «Тот же, Кто говорил с нами посредством тела, Видимый и Явленный, Сей же говорил с Моисеем из облаков, и с Исаией, и Иеремией, и другими пророками и открывал Себя избранным — Аврааму, Исааку и Ною. Так мы веруем». При Воплощении Слово стало обладателем не только тела, но и души и ума — «всецело и совершенно» (гл. 6). Воспринявший совершенное человечество оставался вне всякого изменения, но соделал Себе Храм и Место [пребывания] и Завесу (*haykalan wa-maḥallan wa-ḥiḡāban*), составив «сложное единство» (*itiḥādan tarkiban*). Благодаря этому все, что «естественно» человеку, т. е. еда, питье, утомление и страдание, было свойственно Воплотившемуся прежде Воскресения. После же Воскресения тело приобретает независимость от пищи и неподверженность болезням, оно не

претерпевает ни возрастания, ни тления, ни изменения, как и произошло с Его воскресшим телом. Прежде же Он пережил распятие и подвергся смерти, притом что это не коснулось Его вечной сущности. «Если кто-то порочит нас, говоря, что [мы веруем, будто] Бог был убит, и распят, и умер, таковой не понимает наших утверждений и не знает того, что мы имеем в виду». Воскресению надлежит быть всеобщим, воскресшие тела будут в первозданном, Адамовом состоянии (гл. 7), и те, кто повиновались Творцу и действовали согласно Его повелениям, войдут в Царство, каковое есть блаженное бытие, исполненное радости и хвалы; те же, кто ослушались пророков и апостолов и не повиновались повелениям Божиим, пойдут в огонь адский и тьму внешнюю. И блаженство праведных, и мучения нечестивых будут нескончаемыми. Трактат Севира продолжают рассуждения о важности церковных установлений (гл. 8), молитве (гл. 9), посте (гл. 10), покое в день воскресенья (гл. 11), милостыне (гл. 12), пищевых ограничениях (гл. 13), налагаемых наказаниях (гл. 14), браке (гл. 15) и разводе (гл. 16), рабах (гл. 17).

Эпоха составления богословских сводов. В XII–XIII вв. община коптов, уже вполне арабоязычная, переживала культурный подъем. Не в последнюю очередь это было связано с притоком переселенцев



Христос на престоле.
Фрагмент росписи
ц. мон-ря св. Антония.
1232–1233 гг.

из Сиро-Палестинского региона, бежавших в Египет от войск хорезм-шаха и монголов. Правление в Египте династии Айюбидов (1171–1250), пришедших из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей.

Симан (Симон) ибн Калиль ибн Макара († после 1206) — старший родственник знаменитого автора всемирной истории под названием «Благословенное собрание» (*al-Maḡmū‘ al-mubārak*) аль-Макина ибн аль-Амида (1205–1273; о нем см.: *Селезнев Н. Н.* «Коптский историк» — потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд и его «История» // Точки=Puncta. М., 2011. № 1/2. С. 45–53), известен как автор богословского трактата «Сад отшельника и утешение монаха» (*Rawḍat al-farīd wa-salwat al-waḥīd*), написанного рифмованной прозой. Сочинение состоит из 12 глав и посвящено рассмотрению добродетели с ее богословским обоснованием. Оно открывается размышлениями о сотворении мира и вере во Христа Бога, дальнейшие рассуждения сопровождаются приведением примеров из Писания и творений отцов Церкви. Триадологии посвящен трактат Симана ибн Калиля «Сочинение о единственности Всевышнего Творца и троичности Его Ипостасей» (*Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 336–338*).

Бутрус Савирус (Петр Севир) аль-Джамиль, еп. Малиджа (XIII в.), наиболее известен как автор «Книги воссияния» (*Kitāb al-iṣrāq*) — полемического произведения, обращенного против убеждений и обычаев мелькитов, «франков» (католиков), армян и сирийцев-несториан. Его перу принадлежит также «Книга доказательства» (*Kitāb al-burhān*), представляющая собой апологию христианства, явив-

шуюся ответом на вопрошания мусульм. правоведа. Трактат состоит из 5 глав, первые 2 из которых посвящены христологии и, в частности, разбору вопроса «богострастия». Автор подчеркивает, что Бог как таковой был не причастен страданиям Христа по человечеству (*Ibid. S. 340–344*).

В эту эпоху приобрели известность копт. мыслители из рода Асалидов. Перу ас-Сафи Абу-ль-Фадаила ибн аль-Ассала, знатока церковного права, принадлежит соч.





«Сокращенные главы о Троице и Воплощении» (Фридман. 2005; *Он же*. 2008), а также трактат «О Воплощении Христа от Святого Духа и Марии Девы» (Samir. 1985). Его брат аль-Мутаман Абу Исхак Ибрахим ибн аль-Ассаль (или Мутаман ад-Даула) — автор пространного философско-богословского энциклопедического труда «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания». В первой же главе он дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и в богословии каждой из них он видит разумные построения, отмечает противоречия и указывает на возможность их рационального преодоления (Селезнёв. 2010; *Он же*. Несторианский философ. 2011; *Он же*. Сочинение средневекового сирийского книжника. 2011). Примером еще одного энциклопедического сочинения может служить обстоятельный трактат Абу-ль-Бараката ибн Кабара († 1324) «Светильник во тьме, книга изложения церковной службы». Собственно богословской является вводная часть этого сводного труда (главы 1–3), бóльшая же его часть (главы 4–24) посвящена церковным преданиям и церковно-практическим вопросам. Во вводной части Абу-ль-Баракат формулирует «врата веры»: «Крещение; исповедание о существе Бога — единственности, и об Ипостасях Его — троичности, и о Сыне Его Иисусе Христе — Сыновства вечного, и о Святом Духе Его — исхождения и Господства и равенства Ему в сущности; упование на общее воскресение Адамова рода и жизнь веков грядущих вечную» (*Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. 1971. Т. 1. Р. 7). После вступительного слова о вере вообще Абу-ль-Баракат говорит о единственности сущности Творца и троичности Его Ипостасей: «Ипостась — это совокупность единой сущности с особым свойством. И это имя общее, потому что им указывается то на Отца, то на Сына, то на Святого Духа. И сирийцы его применяют также для [обозначения] индивидуальной вещи, единственной в числе, и мы согласны с ними в этом» (*Ibid*. Р. 9). Говоря далее об Ипостасях, Абу-ль-Баракат использует применительно к ним триаду

«ум—умопостигающее—умопостигаемое», которую ввел в богословский дискурс ирак. яковит *Яхья ибн Ади* в контексте христианско-мусульм. прений (см.: *Ibn al-Akfānī. Iršād al-qāšid ilā asnā al-maqāšid. Miṣr*, 1900. Р. 53). На «шейха Яхью ибн Ади» Абу-ль-Баракат явным образом ссылается далее, при сравнительном рассмотрении богословия приверженцев основных христ. конфессий: яковитов, несториан и мелькитов (*Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. 1971. Т. 1. Р. 20–23). Об особенностях своего исповедания он пишет: «Яковиты говорят, что сущность Слова соединилась с сущностью человека, воспринятой от Девы Марии, и стала сущностью единой; и природа единая, и воля единая, и Ипостась единая, каковая есть Бог поклоняемый и Христос рожденный, и Он — явивший знамения и совершивший чудеса» (*Ibid*. Р. 21).

Современное воспроизведение ранних формул. В чине приема в «коптскую общину» (*aṭ-ṭā'ifa al-qibṭiyya*), каковая есть «община яковитская» (*aṭ-ṭā'ifa al-ya'qūbiyya*), из «двух других» конфессий, т. е. «мелькитской» и «несторианской», опубликованном по рукописи, датированной 1570 г. по копт. календарю (1854 г. от Р. X.), но основанном, как показано издателем, на значительно более ранних текстах, приводится исповедание веры: «Исповедую, что Сын Божий, Превечное Слово, воспринял от Владычицы всех нас Девы Марг Марйам плоть, обладающую разумной и словесной душой, и истинным единством соделал ее единой с Его божеством: природа единая, Ипостась единая, Лицо единое, без смешения, без слияния, без превращения, без прменения. И предал тело Свое на древо Креста честного по единой Своей воле за всех нас. И что Христос после Своего единения с плотью един есть. Он есть Тот, Кто был зван на брак в Кану Галилейскую как человек, и Он же есть Тот, Кто претворил воду в вино как Бог. И неразделим Он во всех положениях Его и действиях Его. И что единство Христа с плотью Его — как единство души и тела: хотя душа и тело различны по природам, единением их обоим образуется единый человек. И подобно сему — Господь Христос: Он во плоти Его — Христос единый, Господь единый, природа единая, воля единая. И что единением стал

Он единым Сыном, единым Христом, единым Лицом, неразделимым на два. И что Троица едина прежде единения и после единения, и после сего не вошло в Нее какое-либо добавление во плоти. И что Христос — Слово Божие, равное Отцу в существе, Творец превечный, как Его Отец и Его Дух Святой, рожденный от Отца прежде всех веков, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного, рожденный, несотворенный, равный Отцу в существе, Которым стала быть всякая вещь. Сей, Который ради нас, людей, и ради спасения нашего сошел с неба и воплотился от Духа Святого и Марии Девы, и неразделимы суть природы после единения, но говорим: единая природа Бога Слова, воплощенная тайной непостижимой. И что Христос един во всех отношениях в ипостаси, и природе, и воле, и действии. Ему же слава с Отцом и Святым Духом веки. Аминь» (*Youssef*. 2006. Р. 321–322).

Н. Н. Селезнёв

Богословская позиция К. Ц. в Новое время. После Ферраро-Флорентийского Собора (1438–1445), на котором присутствовали представители К. Ц., в Египте активизировалась деятельность папских дипломатических миссий; копт. патриархи до нач. XVIII в. вели переписку с Римским престолом. Сохранилось неск. посланий на араб. языке, адресованных Римским папам, с исповеданием веры К. Ц. и выражением почтения понтификам: письма патриарха Иоанна XI папе Евгению IV (*Luisier*. 1994), Иоанна XIV папе Григорию XIII, Иоанна XVI нескольким Римским папам (*Trossen*. 1948) и др. Известны также 2 догматических письма патриарха Матфея IV (1660–1675) — о вероучении К. Ц. и Евхаристии (*Wadi, Lucchesi*. 2013), в которых опровергается учение кальвинистов и ведется полемика с иностранцами миссионерами.

Активизация миссионерской деятельности католиков и протестантов среди коптов в XIX в. поставила перед К. Ц. задачу повышения пришедшей к этому времени в крайний упадок религ. культуры своей паствы. Благодаря усилиям активных священнослужителей и мирян в коптской среде стал расти интерес к собственной богословской традиции. Под влиянием лит. деятельности мон. Афрама (Ефрема) Адада, составившего многочисленные





богословско-просветительские труды, в кон. XIX в. в К. Ц. сформировался небольшой кружок авторов (игум. Филутавус (Филофей) Ибрахим аль-Багдади, миряне Урьян Джирджис Мифтах и Ибрахим Руфаил ат-Тухи, Абд аль-Масих аль-Масуди, Никула Гитас, директор духовной школы и журналист Юсуф Минкарийус), к-рые активно выступали против протестант. пропаганды в Египте, в частности против отрицания учения о приснодевстве Богородицы. С римо-католиками особенно ревностно полемизировал диак. Пиставрос Ибрагим (1899), с мусульманами — Петр Дионисий (1891) (см.: *Graf. Geschichte. Bd. 4. S. 48–155*).

Одним из важнейших итогов этой деятельности стало развитие на рубеже XIX и XX вв. Движения воскресных школ. Возникла насущная необходимость в составлении краткого изложения вероучения К. Ц. Первопроходцем в этой области стал вдохновитель Движения воскресных школ Хабиб Гиргис (впосл. архидиакон). Ему принадлежит ряд трудов, ставших основополагающими для современного коптского религиозного образования, в частности соч. «Православные христианские принципы» для учеников старших классов. Лекции, которые Хабиб Гиргис читал в 1900 г., были впосл. систематизированы свящ. Булусом Басили в кн. «Православная скала», фактически представляющей собой катехизис К. Ц.

Поскольку возрождение копт. богословия было тесно связано с антикатолич. полемикой, то и критику учения IV Вселенского Собора архидиак. Хабиб Гиргис направляет в адрес католич. Церкви: «Если они [католики] утверждают и признают, что соединение [двух природ] было по естеству (*tabi'iyuan*) и по сущности (*ḡawhariyyan*), неразлучным и нераздельным, то они должны проложить это утверждение и дальше по прямой и не разделять природы [после их соединения], потому что с точки зрения разума нельзя говорить о разделении двух природ после утверждения об их соединении, то есть говорить о двойственности после единства. И если они сказали, что двое стали одним, то не должно им возвращаться и провозглашать, что их двое; ведь результат верен и правилен по причине верности изначаль-

ных положений. И если они признали верность изначального положения, то пусть признают и правильность его следствий. Однако, к сожалению, их признание только на словах, но не по смыслу». По этой логике соединение двух природ в единую означает и соединение двух волей в единую: «Сказав о соединении двух природ, мы должны сказать и о соединении двух волей и об их превращении в одну, потому что соединение действий и волей ближе и проще, чем соединение сущностей» (*Būlus Bāsīlī, Ḥabīb Girgis. 1985. P. 49–50*).

Современное богословие и диалог с халкидонскими Церквями. Совр. богословская полемика К. Ц. с Церквями, признавшими итоги IV Вселенского Собора, представлена прежде всего в трудах патриарха Шенуды III. В трактате «Природа Христа», который, по словам патриарха, является изложением позиции К. Ц. для дальнейшего диалога с представителями др. Церквей, он говорит о некорректности термина «монофизиты» применительно к К. Ц. и др. Древним Восточным Церквям. По его словам, копты признают во Христе обе природы, но соединенные в «единую природу Бога Слова воплощенную». Совр. коптское богословие также не разграничивает термины «природа» и «ипостась»: в качестве примера ипостасного соединения Шенуда III приводит соединение души и тела в человеке, называя его «соединением двух природ». Рассуждая в этом ключе, он говорит, что позиция сторонников Халкидона, «пропитанная несторианством», должна логично привести к выводу о «трех природах» во Христе: божества, человеческой души и человеческого тела. Как аргумент против наименования К. Ц. монофизитской Шенуда III приводит и тот факт, что она считает ересью учение Евтихия, согласно которому «человеческая природа была поглощена и растворена в божественной природе, как капля уксуса в океане». Шенуда III указывает, что Александрийский архиеп. Диоскор, к-рого копты почитают святым, восстановил общение с Евтихием при условии, что тот откажется от своих еретических взглядов, однако Евтихий впосл. к ним вернулся, за что был отлучен от церковного общения участниками Халкидонского Собора, а затем и К. Ц.

Во время визита патриарха Шенуды III в Рим в мае 1973 г. состоялось подписание им совместного с папой Римским Павлом VI заявления, в котором изложена общая для обеих Церквей позиция по вопросу о природах Христа: «В Нем Его божество соединено с Его человечеством в истинном, совершенном союзе без смешения (*mingling*), без взаимопроникновения (*commixtion*), без слияния (*confusion*), без изменения (*alteration*), без разделения (*division*), без разлучения (*separation*). Его божество не отделялось от Его человечества ни на миг, ни на мгновение ока. Он, Бог вечный и невидимый, стал видимым во плоти и принял для Себя образ раба. В Нем сохраняются все свойства божества и все свойства человечества, объединенные в истинном, совершенном, неделимом и неразлучном союзе» (*Joint Statements and Agreements between the Catholic and Oriental Orthodox Churches / Catholic Oriental Orthodox Regional Forum. [Stevenage; L.] 2011. P. 9–10*). В 1988 г. Коптская и Римско-католическая Церкви на основании этого заявления заключили офиц. соглашение, в котором говорится: «Веруем, что Господь, Бог и Спаситель Иисус Христос, Воплощенный Логос, совершенен в Своем божестве и совершенен в Своем человечестве. Он сделал Свое человечество единым со Своим божеством без срастворения (*mixture*), без смешения (*mingling*) и без слияния (*confusion*). Его божество не отделялось от Его человечества ни на миг или на мгновение ока. В то же время мы анафематствуем учения и Нестория и Евтихия» (*Shenouda III. 1991. P. 48*).

Во 2-й пол. XX в. К. Ц. в числе др. дохалкидонских Церквей участвовала в многоступенчатом диалоге с правосл. Церквями в поисках богословского компромисса (см. подробнее в ст. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*). Второе общее заявление о христологии, подготовленное и принятое Смешанной комиссией по богословскому диалогу между Православной и Древними Восточными Церквями в сент. 1990 г., было ратифицировано Синодом К. Ц. Тем самым копты согласились на формулировку, что Логос усвоил человеческую природу «вместе с ее волей и энергией» (п. 3 Второго общего заявления).





Однако большинство православных Церквей отвергло этот документ, почитая некоторые его формулировки сомнительными, допускающими монофизитское истолкование. Наибольшие нарекания вызвали утверждения, что природы соединились не только ипостасно, но и природно (п. 4), что «они различаются лишь умозрительно» (пункты 4, 7), а «желает и действует всегда одна лишь Ипостась воплощенного Логоса» (п. 5). Кроме того, в заявлении прямо не говорится, что после воплощения Логос обладает двумя активными природными волями и энергиями. Т. о., бо́льшая часть правосл. участников диалога пришла к выводу, что христология Второго общего заявления в целом не выходит за рамки умеренного монофизитства севирианского толка.

Наиболее видным представителем совр. копт. богословия можно считать Матту аль-Маскина (1919–2006), настоятеля мон-ря св. Макария в Вади-эн-Натрун. Деятельность Матты и его многочисленных учеников прежде всего направлена на углубленное изучение литургического и патристического наследия К. Ц. с отказом от односторонней библейско-катехизической направленности духовного образования. В их трудах обнаруживается также неодобрительное отношение к бурному социальному и материальному развитию К. Ц. и к ее вовлеченности в политическую жизнь страны, которые стали особенно заметны в Патриаршество Шенуды III.

Серьезным конфликтом в К. Ц. стало противостояние патриарха Шенуды III и игум. Матты аль-Маскина и его последователей в связи с учением последнего об обожении человека через мистическое соединение со Христом (в первую очередь в таинствах). В 2003 и 2004 гг. патриарх Шенуда опубликовал неск. статей в ж. «аль-Кираза», в которых, не называя Матту по имени, раскритиковал его учение как «ересь XX века» (подробнее об аргументации сторон см.: Masson. 2005; Idem. 2007). После кончины Матты (2006) спор продолжил один из его учеников, Георгий (Гиргис) Хабиб Бибави, к-рый в 2007 г. обвинил в еженедельнике «Руз аль-Юсиф» патриарха Шенуду в присоединении к ереси Нестория и призвал священников разорвать с ним общение. Патриарх немедленно издал указ об

отлучении автора статьи. Впосл. это и др. отлучения были сняты, противостояние перестало носить активный характер, однако заочная дискуссия по данному вопросу в К. Ц. продолжается.

Г. Л. Крылов, Е. В. Ткачѳв

Ист.: *Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. Miṣbah az-zulma fi idāh al-ḥidma. [Al-Qāhira], 1971. Т. 1; The Lamp of the Intellect of *Severus ibn al-Muqaffa' Bishop of al-Ashmūnain* / Ed., transl. R. Y. Ebied, M. J. L. Young. Louvain, 1975. 2 vol. (CSCO; 365–366. Arab.; 32–33); *Flemming J.*, Hrsg. Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449: Syrisch / Mit G. Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen. B., 1917; *Kraatz W.* Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Lpz., 1904; *Al-Safī Ibn al-'Assāl*. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Éd., trad. Kh. Samir. Turnhout, 1985. (PO; Т. 42. Fasc. 3) (рус. пер.: *Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. Сокращенные главы о Троице и Воплощении / Пер.: И. А. Фридман // Литературные традиции христианского Египта: Сб. ст. М., 2008. С. 196–215); *Swanson M. N.* A Copto-Arab Catechism of the Later Fatimid Period // PdO. 1997. Vol. 22. P. 473–501; *al-Mu'taman Ibn al-'Assāl*. Summa dei principii della Religione / Ed. A. Wadi, trad. B. Pirone. Cairo; Jerusalem, 1998–2002. 2 vol. (SOC; 8–9) (на араб. яз.); *Youssef Y. N.* The Acceptance of the Non-Jacobite to the Coptic Denomination // Collectanea Christiana Orientalia. Córdoba, 2006. N 3. P. 317–334.

Лит.: [Порфирий (Успенский), архим.] Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб., 1856; *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. СПб., 1884–1892. Вып. 1–3; *Graf G.* Zwei dogmatische Florilegien der Kopten // OCP. 1937. Vol. 3. P. 49–77, 345–402; *idem*. Geschichte. Bd. 2. S. 294–468; *Trossen J.-P.* Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676–1718). Luxembourg, 1948; *Cramer M.*, *Bacht H.* Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jh.): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. Bd. 2. S. 315–338; *Gregorius (Atalla Girgis)*, bp. The Christological Teaching of the Non-Chalcedonian Churches // *el-Masri I. H.* The Story of the Copts. Newberry Springs (Calif.), 1982. Book 2: From the Arab Conquest to the Present Time. P. 465–475; *Būlus Bāsīlī, Ḥabīb Girgis. Aṣ-Ṣaḥra al-urṭūduksiyya*. Al-Qāhira, 1985; *Samir Kh.* Un traité perdu d'al-Safī b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie // After Chalcedon. Leuven, 1985. P. 283–296; *Johnson D. W.* Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641 // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 216–234; *Shenouda III, Pope*. The Nature of Christ. Cairo, 1991; *Luisier Ph.* La lettre du Patriarche Copte Jean XI au Pape Eugène IV: Nouvelle édition // OCP. 1994. Vol. 60. P. 87–129; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo; N. Y., 1999. P. 52–64; *Фридман И. А.* О некоторых ключевых терминах трактата ас-Сафи Ибн аль-Ассалья «Сокращенные главы о Троице и Воплоще-

нии» // Вестн. ПСТГУ. Сер.: Филология. История. 2005. № 4. С. 55–64; *он же*. Литературное творчество братьев Аль-Ассалей и трактат Ас-Сафи ибн Аль-Ассалья как опыт систематического изложения вероучения Коптской Церкви // Литературные традиции христианского Египта: Сб. ст. М., 2008. С. 178–195; *Masson J.* Théologies comparées: Shenouda III et Matta al-Maskin // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 2005. Vol. 55. P. 52–61; *idem*. La divinisation de l'homme: Les raisons de l'opposition de Shenouda III // Ibid. 2007. Vol. 57. P. 279–290; *Davis S. J.* Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt. Oxf., 2008; *Gabra G.* [et al.] The A to Z of the Coptic Church. Lanham etc., 2009. P. 248–252; *Селезнѳв Н. Н.* «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 3. С. 151–156; *он же*. Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Таййиб в пересказе Ибн ал-Ассалья // История философии. М., 2011. № 16. С. 265–280; *он же*. Сочинение средневекового сирийского книжника в пересказе арабоязычного копта-энциклопедиста // Вестн. РГГУ. 2011. № 14(76). С. 266–279; *Wadi A.*, *Lucchesi E.* Les deux lettres dogmatiques du pape copte Matthieu IV // From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His 65th Birthday / Ed. Y. N. Youssef, S. Moawad. Leuven, 2013. P. 185–202.

Э. П. Г.

Коптская литература. Начало копт. церковной лит-ры, как и др. христ. лит-рам Востока, было положено переводами Свящ. Писания, к-рые предпринимались в Египте с III в. по Р. Х. и не прекращались практически до конца существования этой традиции (см. подробнее в ст. Библия разд. «Переводы на коптский язык»). Расцвет коптской лит-ры приходится на V–VIII вв. Последний известный памятник на коптском под названием «Триадон» был создан в XIV в., причем текст этой поэмы сопровождался арабским переводом.

Изучение копт. лит-ры сопряжено с трудностями, связанными с плохой сохранностью рукописей, которые часто в разрозненном виде рассеяны по собраниям Египта, Европы и Америки. Учеными проводится большая и скрупулезная работа по выявлению листов каждой рукописи, идентификации сочинений и воссозданию из отдельных частей цельных текстов и лит. корпусов, принадлежащих одному автору. Существует и ряд теоретических проблем, связанных с периодизацией истории копт. лит-ры и систематизацией ее памятников. Во-первых, нельзя не учитывать, что

