

Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть третья*

О. Н. Ноговицин

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

Для цитирования: Ноговицин О. Н. Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть третья // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 199–220. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.202>

Данное исследование представляет собой третью часть статьи, в которой рассматривается идея Севира Антиохийского о мистическом преобразовании в событии воплощения Христа значений важнейших для репрезентации богословского смысла этого события понятий «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», а также развернувшаяся вокруг этой идеи полемика между халкидонитами и монофизитами-севирианами, непосредственно представленная в 3-й главе трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». По своему содержанию эта глава разделяется на две части, каждая из которых состоит из аргумента севирианского противника халкидонского вероисповедания и предложенного Леонтием развернутого опровержения данного аргумента. Содержание первой половины текста обращается вокруг философского анализа проблемы методологической адекватности самой формулировки идеи Севира с точки зрения как внешней

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

Первую часть данного исследования см.: Ноговицин О. Н. Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть первая // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402>

Вторую часть данного исследования см.: Ноговицин О. Н. Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть вторая // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 1. С. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.101>

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2023
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

философской мудрости, так и богословия. В заключительной, третьей части исследования предложена подробная интерпретация второй части 3-й главы трактата Леонтия, в которой представлена аргументация севириан и халкидонитов, направленная на решение проблемы грамматического, философского и богословского статуса экзегезы двусмысленных высказываний Святых Отцов и формулировку метода, который позволил бы устранить присутствующую в этих высказываниях омонимию.

Ключевые слова: Сефир Антиохийский, Леонтий Византийский, монофизитство, халкидонизм, христология, триадология, определение, грамматическое толкование, природы и имена.

Введение

Данный текст представляет собой третью часть исследования, посвященного анализу исторического контекста и содержания полемики между представителями монофизитской и халкидонитских партий вокруг идеи Севира Антиохийского (в первой половине VI в. ведущего авторитета сторонников монофизитского понимания домостроительства) о мистическом преобразовании в событии воплощения Христа значений важнейших для описания богословского смысла этого события имен — сущности, природы, ипостаси и лица. Формулируя эту идею, Сефир стремился радикальным образом разрешить ключевую проблему догматической экзегезы всего корпуса Божественных и святоотеческих Писаний, прежде всего, выраженную в омонимичном характере словоупотребления авторитетных как для монофизитов, так и для халкидонитов Отцов Церкви, и для этого предложил ограничить сферу значений понятий природы и сущности применительно к той разнице, которую содержат высказывания, с одной стороны, о Троице, и с другой — о Христе, так, чтобы привести эти значения в соответствие с принципом монофизитской христологической доктрины, согласно которой Христос представляет собой одну природу = ипостась, нераздельным и неслитным образом соединяющую в себе свойства божества и человечества. Согласно Севиру, понятие сущности отныне, а в реальности, несмотря на частую омонимию в суждениях Святых Отцов, со времени самого события воплощения, сохраняет в триадологии только значение общего, указывая на общую сущность трех лиц = ипостасей Троицы, но при этом неприменимо в христологии, в то время как понятие природы, в триадологии и, соответственно, в отношении божественной и человеческой природ = ипостасей, из которых возник Христос, сохраняя за собой двусмысленность выражения как общего, тождественного сущности, смысла, так и единичного, тождественного ипостаси, в христологии имеет только одно значение — индивидуальной природы = ипостаси, каковую и являет собой Христос. Этот богословско-грамматический концепт, по мнению Севира, мог бы предоставить твердую основу для экзегезы неоднозначного словоупотребления Святых Отцов, которые самым различным образом использовали термины сущности, природы, ипостаси и лица для описания составляющих реальность Христа божества и чело-

вещества. Указанную неоднозначность, или омонимию, данных понятий применительно к разным высказываниям одного и того же автора, у которого, например, природа в одном случае может употребляться в значении общей сущности, а в другом — ипостаси, таким образом, в каждом отдельно взятом высказывании необходимо толковать в зависимости от того, имеем ли мы дело с триадологическим или христологическим контекстом, посредством сведения к выделенному Севиром основному значению каждого из этих терминов, характерному либо для первой, либо для второй формы контекстуализации их смысла.

Мистическая модель обоснования только что в общих чертах описанного нами проекта Севира, согласно которой воплощение Христа, меняя сам порядок вещей мира, одновременно является источником перемены имен, их означающих, фиксируется только в двух дошедших до нашего времени текстах: в сохранившемся в ранних догматических катенах «Учения Отцов» фрагменте третьего письма Севира к игумену Иоанну и в 3-й главе трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». В начале этой главы идея Севира формулируется севирианским оппонентом Леонтия, которого тот называет именем Акефал, общепотребительным в среде халкидонитов по отношению к их монофизитским противникам, и дана им в форме доказательного силлогизма. Далее следует возражение Леонтия, посредством критики оппонента подводящее читателя к принятию истинности халкидонистской догматической формулы о двух природах в одной ипостаси Христа, исповедание которой не предполагает предварительной перемены значений понятий природы, сущности, ипостаси и лица сравнительно с их обычным философским, богословским и обыденным употреблением. Следом Акефал приводит новое возражение, на которое, завершая полемику по этому вопросу, снова отвечает халкидонитский персонаж Леонтия.

В первой части исследования указанные тексты были рассмотрены с точки зрения выявления их места в историческом контексте смены этапов монофизитской полемики. Вторая часть была посвящена анализу аргументации севириан и представляющего позицию халкидонитов Леонтия в первой половине 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира», в которой силлогистическая демонстрация тезиса Акефала о преобразовании имен в воплощении Христа была подвергнута Леонтием подробной логико-философской критике, ориентированной прежде всего на методологические стандарты школьной неоплатонической философии его времени. В этой части главы Леонтий, апеллируя к единству философского определения всякой вещи как в философии, так и в богословии без различия триадологии и христологии, развивает тезис о том, что определение каждой вещи, как его понимают философы, выявляет основное умопостигаемое значение соответствующего ей имени, которое, таким образом, представляет собой дискурсивную развертку в виде эпистемологически выверенного высказывания в определяющем суждении его общезначимого и фиксированного в естественном языковом

употреблении значения. С этой точки зрения общезначимость слов и понятий составляет исходное условие всякого разумного понимания и самой возможности полемики, в том числе по христологическим вопросам, поскольку только такого рода общезначимость, будучи продуктом дарованной Богом всякому человеку природной разумности, обеспечивает возможность как познания самой природы вещей, так и применительно к ситуации полемики понимания оппонентами смыслового содержания аргументов друг друга. Позиция Леонтия указывает на то, что событие воплощения Христа и внесенное им в мир радикальное изменение в порядке вещей не влекут перемены грамматического значения привычных слов, каковую в ходе подробной экзегезы всего корпуса основных для построения христологической догматики текстов Севир старается отследить в творениях Святых Отцов как постепенно складывающуюся норму описания воплощения в словах человеческого языка. Напротив, по мнению Леонтия, событие воплощения ставит задачу формулировки смысла случившегося на основе правильного понимания уже имеющихся в словаре естественного языка значений слов. Правило такого понимания дает философская методология установления понятий, которая, хотя и ограничена непостижимым таинством бытия Бога и сокрытых в нем истин, тем не менее в этой ограниченности, становясь подлинным богословием, выявляет истинные контуры бытия тех вещей, в которых Бог полагает необходимым явить себя уму сотворенной им человеческой природы. Леонтий выражает эту мысль так:

Стало быть, если доказательства относительно животворящей и Святой Троицы и великого домостроительства Бога Слова, единого от Троицы, исходившие и исходящие от Святых Отцов, строятся не на общих речах и определениях (λόγον καὶ ὄρον) сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным, а не доказательным (ἀποκληρωτικὸς καὶ οὐκ ἀποδεικτικὸς ἔσται ὁ λόγος). Тогда пусть кто-то докажет, что сущность и ипостась, или же лицо и природа, являют общее или особенное применительно к богословию, но не подходят к домостроительству. Говорить же, что благодаря новому таинству они в богословии так определяются (ὀρίζεται), а в домостроительстве иначе, есть, прежде всего, удел тех, кто не знает, что таинственнейшее из всех таинств — Сам Бог... О Нем поистине умолкнет всякое слово (λόγος), всякое разумное движение прекратится, поскольку Он выше слова и ума (λόγον καὶ νοῦν ὑπερῶσα). Таинство сокрытого в Боге, открываясь, становится настолько более явным, насколько то, что превышает природы, может изойти в откровение природы (εἰς τὸ ἐμφανὲς τῆς φύσεως τὸ ὑπὲρ φύσιν πρόβειν)¹.

¹ *Leontius Byzantius. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3 // Leontius of Byzantium. Complete Works / ed. and transl. by V. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 278.16–27, 278.28–280.2.* Здесь и далее цитируется, иногда с небольшими изменениями, рус. пер. «Опровержения силлогизмов Севира», подготовленный Т. А. Шукиным: *Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира / пер. с греч. Т. Шукина, ред. пер. В. Баранова, коммент. О. Ноговицина, Т. Шукина // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 2. С. 191–248.*

Во второй, заключительной части 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира», к анализу которой мы обратимся далее, в ответ на этот тезис Леонтия Акефал, чтобы продемонстрировать действенность севирианского тезиса о перемене имен в событии воплощения, вынужден непосредственно перейти к экзегезе высказываний Святых Отцов, омонимия в которых, по его мнению, вовсе не мешает точному выражению смысла монофизитского понимания Христа как одной природы = ипостаси, составленной из двух ипостасей Бога Слова и частного человека. Акефал не строит специальной теории применения общих положений монофизитского взгляда на воплощение к грамматике текста, всецело полагаясь на эффект очевидности толкования, непосредственно переходящего от тезиса к его подтверждению на примерах. В свою очередь, Леонтий в своем ответе такую теорию строит, чтобы показать, как форма философского определения, или методически правильно выведенная формулировка понятия вещи (например, понятия человека как сложной сущности, состоящей из души и тела), дифференцируется посредством гомогенных ему грамматико-риторических фигур и проявляет себя в конкретных авторитетных текстах о составе такой экстраординарной вещи, каковой является Христос, на поверхности высказываний Святых Отцов выступая в виде омонимии использованных ими в этих текстах имен.

1. Содержание и источники второго аргумента севириан в защиту идеи Севира о преобразовании языка богословия: богословско-грамматическое истолкование Писаний

Как мы уже сказали, в ответ на общий тезис Леонтия о специфике связи имен вещей и понятий о них Акефал вынужден прибегнуть к экзегезе и приводит серию ссылок на авторитетных Отцов в свидетельство того, что те, согласно отличая сущность и ипостась, как и природу и лицо, в качестве общего и частного в триадологии, в христологии перестают это делать и, явно полагая, что в домостроительстве имена обновились, называют не только самого Христа и ипостась, и природой (Кирилл Александрийский), но и тех индивидов, из которых он сложен (Слово и не существовавший до самого события сложения человек), и даже говорят о двух лицах в Нем (Афанасий Александрийский):

В случае богословия все Отцы согласно отличали ипостась от сущности, или лицо от природы, как собственное [или: индивидуальное] (*τὸ ἴδιον*) отличается от общего (*τοῦ κοινού*). В случае же Вочеловечения никто из них не следовал этому правилу (*καὶ ὧν*), и часто вместо «природ» они использовали «ипостаси» и, наоборот, вместо «ипостасей» «природы», как будто представляя их тождественными. Ибо блаженный Кирилл в одном месте говорит: «Если кто разделяет ипостаси»²,

² См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17: Ad Nestorium, Anathema 3* // *Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) I. 1.1 (No. 6). P.40.28 (Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. I-II / ed. E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: W. de Gruyter, 1914–1940)*. Полный текст 3-го анафематиз-

в другом же: «неслитными остались природы, или же ипостаси»³. А отец, соименный бессмертию, утверждает, что во Христе два лица⁴. Отцы бы так не делали, если бы не считали, что определения этих имен обновились в домостроительстве (Ὅυκ ἂν δὲ τοῦτο οἱ Πατέρες ἔπραττον, εἰ μὴ καινοτομεῖσθαι τοὺς ὄρους τούτων τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τῆς οἰκονομίας ἐγίνωσκον)⁵.

Во всех трех цитатах из Отцов Акефал указывает на дискурсивно оформленные примеры мысленного выделения индивидуальных ипостасей = природ = лиц применительно к элементам конституции Христа в Воплощении, причем на такие примеры, которые внешне, кроме первой цитаты, можно прочесть и как близкие несторианству, и далее снова ссылается на свой первый и главный тезис, подчеркивая его: понятно, что имена употреблялись Отцами многозначно в обеих частях богословия, хотя все же в триадологии они «согласно отличали ипостась от сущности, или лицо от природы», но в Боговоплощении, т. е. при перемене природ, обновились именно определения имен, как промежуточное звено мысли между вещами и именами, и именно поэтому Отцы считали возможными говорить о Христе в таких выражениях.

Прежде всего, нужно пояснить видимое противоречие в содержании цитат. Акефал, или сам Леонтий, излагая возражение своего оппонента, этого не делает, что явно указывает на то, что все эти цитаты и сам контекст их толкования были хорошо известны читателям. Об этом говорит и то, что в этих цитатах в каждом случае исходный текст, по существу, сокращен до ключевых слов, отсылающих к содержащимся в нем более крупным смысловым единицам, только обратившись к которым можно понять смысл цитируемых фрагментов. Итак, Кирилл Александрийский, кажется, прямо противоречит себе, как свидетельствуют две цитаты из его сочинений: первая, из 3-го анафематизма, содержащегося в его Письме к Несторию об отлучении, ясно говорит против несторианского разделения ипостасей Слова и божественного человека от Марии, вторая, из 11-й схолии в «Схолиях о Воплощении Единородного», может быть понята в противоположном смысле, поскольку в ней утверждается, что они остались неслиты, а Афанасий Великий в трактате «О Воплощении против Аполлинария», относительно авторства которого в то время не было никаких сомнений, и вовсе утверждает два лица во Христе.

ма: «Если кто в одном Христе разделяет ипостаси после соединения, сопрягая их только в слиянии по достоинству, или властью или господством, а не схождением согласно природному соединению, да будет анафема» (Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) I. 1.1 (No. 6). P. 40.28–30).

³ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Scholia de Incarnatione Unigeniti 11 // Patrologia Graeca / ed. by J.-P. Migne (PG). 1859. Vol. 75. Col. 1381A15–B1.*

⁴ Речь идет об Афанасии Александрийском, однако трактат «О Воплощении против Аполлинария», к которому отсылает оппонент Леонтия, в настоящее время не относится к его подлинным сочинениям. См.: *Pseudo-Athanasius. De incarnatione contra Apollinarium II.2 // PG. 1857. Vol. 26. Col. 1133C6–7; II.10 // Ibid. Col. 1148C11–13.*

⁵ *Leontius Byzantius. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 280.6–16.*

Эти цитаты, очевидно, отсылают к контексту полемики севириан и халкидонитов, причем относительно первых двух со значительной долей вероятности можно указать на их возможный источник в текстах, исходных для антимонофизитской полемики первой половины — середины VI в. Это тексты полемических сочинений самого Севира. Если процитированное у Леонтия место из трактата Псевдо-Афанасия «О Воплощении против Аполлинария» в сохранившихся сочинениях Севира не цитирует вовсе, то два других, из текстов Кирилла, он цитирует, причем в своем важнейшем сочинении, ставшем для монофизитской церкви главным догматическим текстом, огромном трактате «Против нечестивого Грамматика» (ок. 518), в котором эти две цитаты помещены в единое рассуждение как авторитетное свидетельство об одной природе = ипостаси Христа. В гл. 23 кн. II этого трактата 11-я схолия служит подтверждением и как бы зачином собственного рассуждения Севира о том, что Христос не есть соединение двух общих природ в одной ипостаси, как утверждает его оппонент, Иоанн Кесарийский Грамматик, отстаивающий мнение халкидонитов, но возник из двух индивидуальных «природ, или же ипостасей», Бога Слова и индивидуального, не существовавшего прежде соединения человека, и является одной ипостасью = природой, в которой тем не менее человечество и божество Христа остаются неслитными, но и нераздельными⁶. В свою очередь, цитата из 3-го Письма к Несторию завершает все рассуждение на эту тему, одно из самых содержательных в трактате: 3-й анафематизм Кирилла, поскольку в анафематизмах, по словам Севира, тому было более уместно говорить строго, догматически однозначно указывает на недопустимость еретического разделения индивидуальных ипостасей «в одном Христе», которого добиваются несториане, «сопрягая их только в слиянии по достоинству, или властью или господством, а не схождением согласно природному соединению»⁷. Таким образом, эти две

⁶ *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II.23 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. P. 189–190 (сир. текст); Ibid. P. 148 (лат. пер.).* Здесь Севира переставляет предложение «что неслитными остались природы, или же ипостаси, мы видим отсюда» из конца схолии в ее начало в качестве подзаголовка. Одиннадцатая схолия в корпусе сохранившихся сочинений Севира цитируется еще в одном ключевом для монофизитской полемики тексте, она почти целиком вошла во второе по времени написания сочинение Севира «Филалет» (ок. 512) — флорилегий из 244 избранных цитат из сочинений Кирилла Александрийского, подтверждающих, с точки зрения Севира, истинность доктрины монофизитов, и комментариев к ним, под номером 102: *Severus Antiochenus. Philalethes // Sévère d'Antioche. Le Philalèthe / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain: Université catholique de Louvain, 1952. P. 63 (сир. текст); Ibid. P. 50 (франц. пер.); комментарий: Ibid. P. 328 (сир. текст); Ibid. P. 267–268 (франц. пер.).* С этого сочинения начинается основной этап полемики монофизитов и халкидонитов, закончившийся их полным конфессиональным размежеванием.

⁷ *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio I.23. P. 192 (сир. текст); Ibid. P. 150 (лат. пер.).* Хотя 3-е письмо к Несторию Севира цитирует многократно почти во всех своих полемических сочинениях, 3-й анафематизм Кирилла в сохранившихся текстах Севира встречается еще только один раз, в первом его трактате — «Речах

цитаты, для внешнего взгляда, кажется, содержащие полностью противоречащие друг другу суждения, служат своеобразной рамкой всего рассуждения Севира, в котором он показывает, как используемые Кириллом выражения, дополняя друг друга, являют истину о вочеловечившемся Боге Слове⁸. Леонтий, несомненно, хорошо знавший сочинения Севира, вполне мог ориентироваться при подборе цитат на этот текст, как, впрочем, и его реальные оппоненты.

В возражении Акефала смысловой центр этого рассуждения Севира смещается к проблеме языка Писаний и теме обновления имен: все приведенные цитаты призваны показать, что в христологии Отцы, в отличие от триадологии, и вправду использовали применительно как к тому, из чего составилась Христос, так и к Нему Самому понятие природы в индивидуальном значении, отождествляя природу с ипостасью и даже лицом. Это знак перемены и обновления богословского языка, специфика которого сводится к подбору правильных выражений для божественных вещей: изменились, сообразуясь с реальностью нового таинства, «определения имен», т. е. сферы их грамматических значений. Иными словами, Акефал, как полагает Леонтий, понимает определение вещи в качестве дискурсивного значения имени, и, соответственно, процедура истолкования Писаний для него состоит в выделении значений богословских терминов и ограничении области их действия, т. е. эти значения требуются свести к некоему общему заранее данному, принятому в качестве доктрины знаменателю и, воспользовавшись данной герменевтической схемой, истолковать все частные высказывания Отцов о Троице и Воплощении. При этом подразумевается, что Отцы, в откровении получив понятие о новом тезаурусе привычных слов (природы, сущности, ипостаси и лица) применительно к Воплощению, потому и использовали их в столь специфическом смысле. Иными словами, для севириан вопрос понимания и толкования Писаний, т. е. вопрос богопознания, — это вопрос грамматики, в которой у Святых Отцов непосредственно воплощаются их представления о божественных вещах.

к Нефалию» (ок. 508): *Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliium 2 // Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers, 1949. P. 18–19 (сир. текст); Ibid. P. 14 (лат. пер.).*

⁸ О полемике Севира с Иоанном Кесарийским см.: *Ноговищин О. Н.*: 1) Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // *Библия и христианская древность*. 2021. № 4 (12). С. 66–91; 2) Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2 // Там же. 2022. № 2 (14). С. 128–146; 3) Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3 // Там же. № 3 (15). С. 69–103.

2. Ответная аргументация Леонтия Византийского против второго аргумента севириан: богословско-философское истолкование Писаний

Собственно, об этом и говорит Леонтий в своем ответе, отличая логику толкования авторитетных текстов на основе заданных заранее грамматических значений имен и выделения области их употребления от богословско-философской логики мышления, направленного на поиск определений тех вещей, которые требуют однозначного выражения в языке догматического богословия:

Я бы не сказал, что определения имен «обновились», но, скорее, эти имена были употреблены относительно разных вещей. Ибо одно дело употребление имен, а другое — то, что обозначается с их помощью в собственном и определенном смысле. Ибо Божественные Писания, Святые Отцы и обычная речь, используя имена метафорически, омонимически, антистрофически и другими способами, не дают их общего определения. Верно то, что и великий Апостол может называть человеком части человека — внешнего и внутреннего (2 Кор 4:16). Говоря так, он не прилагает определения целого человека к части, однако дает каждой части наименование целого и, наоборот, считает уместным целое называть частью (οὐτωςί λέγων οὐ μὴν τὸν τοῦ ὄλου ἀνθρώπου ὅρον κατὰ τοῦ μέρους τιθεῖς, ἐκάτερον δὲ μέρος τῆ τοῦ ὄλου προσηγορία, ὡσπερ καὶ τὸ ἔμπαιβιν τὸ ὄλον τῷ μέρει καλεῖν αὐτῷ φίλον). То же самое, как всем очевидно, имеет место и в иных местах Священного Писания. Поэтому, конечно, мы знаем, что Отцы называли всякую природу ипостасью или лицом, — не только в случае домостроительства, но и в случае богословия. Так, некоторые из них говорили, что сам человек составлен из двух ипостасей, однако они, как мы полагаем, не имели в виду, что природа имеет общее определение с ипостасью или лицом. Все они, определяя, что Господь «один и тот же» (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν), отрицали в отношении Него, что собственное (ἴδιον), относящееся к тому, что буквально и называется ипостасью, это тот и другой [субъект] [букв.: иной и иной, т. е. по отдельности Бог Слово и человек от Марии] (τὸ ἄλλον καὶ ἄλλον), и считали, что природа разделяет с ипостасью имя, но не определение. Когда смысл выражается через имена просто и произвольно, ничто не мешает использовать имена по своему усмотрению. Когда же идет состязание и исследование в области догмата, мы должны воздержаться от омонимии, но извлекать собственный смысл из самих определений, чтобы неразборчивое употребление имен не повредило точности определения вещей⁹.

Определения имен не обновились, они остались прежними, поскольку именно определения соответствуют природам = сущностям вещей, а имена — лишь знаки вещей, которые, как все знаки, могут быть неоднозначны. Наличие двусмысленности в приведенных Акефалом цитатах дает Леонтию отчетливый повод прибегнуть к стандартному для экзегетов всех партий христологической полемики аргументу, к которому вынужденно

⁹ *Leontius Byzantius. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 280.17–282.15.*

прибегал и сам Севир: одно дело употребление имен, а другое — предметы, к которым они применяются, т. е. то, к чему они приложимы в своем собственном и определенном для каждого случая значении, ведь, высказывая истину, Божественные Писания и Святые Отцы постоянно использовали имена «метафорически, омонимически, антистрофически и другими способами (κατὰ μεταφορὰν καὶ ὁμωνυμίαν καὶ ἀντιστροφῆν¹⁰ καὶ ἑτέροισ τροποῖς)», — Отцы вовсе не были склонны употреблять имена, строго соответствующие определениям высказываемых ими вещей, и следовали обыденной речи, говоря омонимично также и относительно Троицы, однако этот способ выражения не касается состязания по поводу догматов.

Здесь Леонтий отсылает к 5-й главе своего более раннего трактата «Против несториан и евтихиан», указывая, помимо формулировки методологического принципа толкования библейских текстов и Писаний Отцов на основе определения вещей, а не имен, который сам по себе служит решением мнимого вопроса об обновлении имен применительно к Воплощению, также и на содержательный аспект проблемы двуприродного сущего. Он говорит так, будто ведет беседу с тем же самым персонажем, что и в этом раннем трактате, с собеседником, который хорошо помнит сказанное Леонтием, и поэтому ему не нужны дополнительные повторные пояснения. Здесь же Леонтий указывает как на пример на способ выражения, практиковавшийся апостолом Павлом: говоря «но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16¹¹), Павел части человека (человека внешнего и внутреннего, плоть и душу, чающую спасения и обновления плоти) называет по имени целого, т. е. человеком. Но при этом он «не прилагает определения целого человека к части», т. е. не утверждает, что человек, а именно «разумное, смертное животное, восприимчивое к уму и знанию», и есть человек внутренний или человек внешний. Напротив, он фактически «дает каждой части наименование целого и, наоборот, считает уместным целое называть частью», поскольку не только прилагает имя «человек» по отдельности и к плоти, и к душе, но и через те же самые имена внутреннего и внешнего человека именуется целого человека по его частям. Павел совершает полное обращение имен частей и целого, т. е. показывает, что это только одна либо другая часть целого человека, что означает также и то, что он различает в уме определение человека и определения его частей. Дело в том, что, не имея

¹⁰ В данном случае Леонтий использует ἀντιστροφῆ (обращение, антистрофа) не в логическо-эпистемологическом философском смысле, а в грамматическом и риторическом: антистрофа в рамках грамматики и риторики, в одном значении, фигуры речи (τὸ σῆμα), взятой в значении тропа, имела смысл одного из типов переноса значения слова в отношении к норме естественного словоупотребления, в другом — фигуры речи как особого сочетания слов в высказывании в том же отношении. Леонтий, очевидно, поскольку речь у него идет также о сопутствующей всякому тропу омонимии, имеет в виду антистрофу именно в качестве тропа, а не способа украшения речи при помощи различных способов сочетания слов.

¹¹ См. также: Рим 7:22; Еф 3:16.

определения этих вещей в уме, мы неизбежно омонимически смешаем части и целое: внутреннего и внешнего человека, т. е. их обоих, с человеком в целом, и, соответственно, не сможем правильно понять эсхатологический смысл высказывания Павла об обновлении внутреннего человека, которое является гарантией обновления также и обреченного в этом мире на тление человека внешнего. Если сделать такую подстановку в высказывание Павла, то мы получим самопротиворечивое суждение об одном и том же человеке, который одновременно тлеет и обновляется сам по себе. Итак, Леонтий указывает на то, что Павел в этой фразе высказывает омонимически и метафорически, поскольку пользуется словом «человек» как омонимом в отношении его частей (плоти и души) и таким способом использует его в качестве основы метафорического замещения части целым и целого частью (внутренний человек человека и внешний человек того же человека). Еще раз отметим: по мнению Леонтия, принципиально важно, что Павел при этом не ограничивается именованием части целым, ведь это, поскольку под каждой частью человека неизбежно подразумевается целое, привело бы к тому, что мы отождествили бы плоть и душу посредством определения целого человека, превратив его в одну смешанную из двух природ неделимую природу. Соответственно, в контексте критики севирианской догматики подобное одностороннее ограничение в применении к христологии как раз и ведет к полному смешению и, как следствие, отождествлению божества и человечества (Бога Слова и плоти, или соединившегося с Ним не существовавшего до соединения человеческого индивида) под именем целого Христа. В этом смысл формулировки Леонтия: Павел «не прилагает определения целого человека к части, однако дает каждой части наименование целого и, наоборот, считает уместным целое называть частью». Леонтий таким образом отделяет для двуприродных вещей одностороннее именование части такой вещи согласно целому от обращенного именования и целого по имени части, и каждой части по имени целого. И в этом состоит методологический принцип правильного, хотя и внешне омонимичного высказывания о сложном сущем.

С точки зрения грамматики такое метафорическое (в широком смысле понимания метафоры) замещение можно определить как один из тропов — синекдоху, указание на которую в форме «именования части по целому или целого по части», к каковому и сводится грамматическое определение синекдохы, было распространенным в богословских текстах того времени¹². Однако с точки зрения философии и богословия подобное сло-

¹² См. подробное обсуждение такого типа высказывания применительно к библейской экзегезе в «О сотворении мира» Иоанна Филопона, который добавляет в данную формулу синекдохы еще и означивание «одной части при помощи другой», и, конечно, среди множества ветхозаветных и новозаветных примеров ее использования упоминает внутреннего и внешнего человека Павла: *Ioannes Philoponus. De opificio mundi VI.22 // Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt / Hrsg. von C. Scholten. Bd. 3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder, 1997. P. 578.5–580.28. См. об этом: Ноговицин О. Н. Между аллегорией и буквальным толкованием книги Бытия:*

воупотребление указывает на проблему его осознанности: так же как хороший писатель и ритор, согласно ведущей стезе античной литературной теории, украшая свою речь необычным словоупотреблением, строго удерживает при этом точную и выверенную знанием мысль, которая внешне допускает омонимию, так и подлинный богослов, используя тропы, тем не менее нисколько не удаляется от природы описываемых при их помощи вещей, поскольку хорошо знает, насколько тот или иной троп соответствует доступной познанию структуре того, что выражается с его помощью¹³. Таким образом, способ высказывания Павла, который «не прилагает определения целого человека к части, однако дает каждой части наименование целого и, наоборот, считает уместным целое называть частью», в итоге дает своего рода теорию применения философского знания к риторическому высказыванию богословской мысли, и эта теория одновременно является средством, т. е. методом, прочтения текста Павла, как и других богословских текстов (ведь «то же самое, как всем очевидно, имеет место и в иных местах Священного Писания»), — способом, при помощи которого это знание можно из них извлечь.

Это общее и не вполне понятное без контекста высказывание о стилистике речи Павла как раз и проясняет 5-я глава «Против несториан и евтихиан», одновременно подтверждая наше его истолкование. В начале этой главы Леонтий представляет следующее возражение севириан:

«Что же», — говорят они, — «разве мы не утверждаем, что природа человека одна, хотя и знаем, что соединившиеся в ней различны? Какой от этого вред, раз в данном случае мы называем природы природой не для уничтожения свойств частей (τῆς ἰδιότητος τῶν μερῶν), если, как нам кажется, мы делаем подобное и в отношении Христа. Но вы поносите нас и насмехаетесь над нами, что мы вводим слияние (σύγχυσις¹⁴) во Христе, когда обозначаем части именованием целого (τὰ μέρη τῆ τοῦ ὄλου σημαίνομεν ὀνομασίᾳ)»¹⁵.

экзегетический метод Иоанна Филопона в трактате «О сотворении мира» // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Вып. 2: мат-лы междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / отв. ред. О. Н. Ноговицин. СПб.: Издательство РХГА, 2022. С. 385–389.

¹³ Подробнее см.: Там же.

¹⁴ Слово, в обыденном языке означавшее разные виды как «смешения», так и «слияния», со времени несторианского кризиса в богословской традиции фиксируется в значении полного слияния соединяемых природ в новой природе, сопровождаемого разрушением присущих им свойств. Это его значение получило философскую экспликацию в стоической традиции, откуда проникло в школьную неоплатоническую философию и уже оттуда в христианские богословские тексты. Особый статус этого слова в данном значении в богословии V–VI вв. связан с его догматической фиксацией сначала в Согланительном исповедании 433 г., подписанном представителями антиохийской и александрийской партий, и после в Халкидонском символе веры 451 г.

¹⁵ *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 5 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 150.9–14.* Здесь и далее русский перевод с небольшими изменениями Т. А. Щукина.

Иными словами, севириане указывают на общий для всех христианских писателей способ выражения в отношении человека, когда кто-либо называет это двуприродное существо одной природой, т. е. одной природой называет человека, который состоит из двух природ. Таким же образом они поступают и по отношению ко Христу, говоря о Его одной природе, т. е. называя обе Его части вместе именем целого. Халкидониты же полагают, что так они сливают природы Христа вплоть до полного разрушения их свойств в новом единстве. Леонтий следующим образом отвечает на возражение севириан:

Если вы пожелали называть части именем целого, то вам также обязательно следует и целое обозначать по наименованию частей (Εἰ μὲν τὰ μέρη τῆ τοῦ ὅλου καλεῖν ἐβούλεσθε προσηγορία, ἔδει πάντως ὑμᾶς καὶ τὸ ὅλον τῆ τῶν μερῶν γυνάριζεν ὀνομασία), — в таком случае мы ничего не будем против вас иметь. Так, называя Господа плотью или, лучше сказать, человеком, вы обозначили бы целое по его части, не называя при этом две природы одной. <...> Так и мы, согласно Божественным Писаниям и переданным нам от Отцов теориям, часто целое называем от частей, и части — наименованием целого, именуя Логос [Слово] «Сыном человеческим» и исповедуя, что «Господь славы был распят»¹⁶.

Здесь именование целого по части и части по целому применяется Леонтием уже ко Христу, но важна полнота обращения, т. е. нужно высказываться обоими способами в отношении одного предмета такого рода, иначе тот, кто использует только способ именованья части по целому, может прийти к мысли, что одна природа Христа и есть Он Сам без различия частей. И только назвав Его по имени части, например «Сыном человеческим», мы поймем, что означает выражение «Господь славы был распят». В противном случае мы смешаем в одной природе природы Бога и человека, т. е. получится либо что Бог (т. е. само общее Божество, в том числе и Отец, и Святой Дух) был распят и страдал, либо, поскольку первое в действительности немислимо, что распятие и смерть Христа на кресте только иллюзия (что, собственно, и получалось в крайнем варианте монофизитского вероисповедания, у тех, кто исповедовал нетленность тела Христа с самого момента Воплощения¹⁷).

¹⁶ Ibid. P. 150.15–18, 150.20–152.2.

¹⁷ Учение о нетленности тела Христа до воскресения, или афтартодокетизм, было широко распространено среди монофизитов, но затронуло также сторонников халкидонитского исповедания веры. См. проэмию к «Против несториан и евтихиан», где, как и в толкуемом месте, Леонтий рассматривает учение о нетленности плоти Христа от рождения в качестве неизбежной посылки и одновременно вывода из позиции севириан: «Последователи Несториева человекопоклонничества и Евтихиевой выдумки, а точнее, и той и другой выдумки, — “энантиодокеты” (Εναντιοδοκῆτας), как прекрасно назвал их один благочестивый божественный муж [согласно схолии к этому месту, лидер палестинских оригенистов — авва Нонн], имея в виду и тех и других: ибо одни говорят, что божество в Спасителе было мнимым (δοκῆσαι), а другие — что человечество, разве что одни присокупают “благоволение” (εὐδοκίαν) и “достоинство” (ἀξίαν) вместо признания выдуманности божества, а другие — “несказанную плоть” (ἄρητον σάρκα) вместо “не нашей

Есть, однако, и еще один момент, который все же делает недопустимым именование Христа одной природой в догматическом словоупотреблении, где наши речи должны быть максимально точны, чего в действительности и добиваются севириане, желая ввести такое Его определение в общехристианский символ веры. По отношению к человеку как целому мы можем говорить о его природе, поскольку она является общей для него и всех других людей: каждый различает человека вообще и конкретного человека, и, даже используя переносный способ выражения, если мы в уме различаем в нем части, при этом нам все равно будет понятно, что каждый индивидуальный человек состоит из частных природ (души и тела), которые у него по общему определению такие же, как и у других людей. Но совсем иначе дело обстоит с Христом:

Поскольку, как передали нам те, кто занимается вопросами логики (τὰ λογικὰ σκέμματα), относящиеся к частному причастует общим, а общие сказываются о том, что относится к частным, и общение индивидов относится к виду согласно природе, а общение общего происходит с частными по именованию, мы не отказываемся называть часть именем целого (τὰ μὲν ἐπὶ μέρους κοινῶν εἰ τοῖς καθόλου, τὰ δὲ καθόλου κατηγορεῖται κατὰ τῶν ἐπὶ μέρους, καὶ τῶν μὲν ἀτόμων κοινῶν ἐστὶ πρὸς τὸ εἶδος κατὰ τὴν φύσιν, τῶν δὲ καθόλου κοινῶν πρὸς τὰ μέρη κατὰ τὴν κλήσιν, τῇ τοῦ ὅλου προσηγορίᾳ τὸ μέρος καλεῖν, ὡς ἔφη, οὐ παρητησάμεθα). Поскольку одна природа подчиняет себе целое человеческого вида, и поскольку изчисляемых в одном и том же виде ничто не является иносущным (ἑτεροούσιον), справедливо, что частное называется именем общего [или: совокупного, т. е. относящегося ко всем индивидам, иличисляемым единицам, вида] (τῇ τοῦ κοινοῦ προσηγορίᾳ), ибо нельзя найти какого-то человека, который обладал бы другим видом по отношению к общему человеку (τὸν καθόλου ἄνθρωπον). Но во Христе нельзя увидеть такой же порядок отношений (τις τάξις σχέσεων). Это не так, как если бы Христы составляли вид, как люди, из которого один именовался бы Христом из-за какого-то обособления из общего и совокупного (καθόλου καὶ κοινόν) Христа — Он не может называться «одной природой» по отношению к остальным и среди остальных [членов вида] (μία φύσις λέγεται πρὸς ἐκείνους τε καὶ ἄλ' ἐκείνων), чтобы называться и одной, и двумя природами, имея одно [название] из-за того, что является общим, а другое из-за своих частей, как в нашем случае. Поскольку причина, которая относится к нам, не обнаруживается в Нем, невозможно перенести на Него то, что говорится исключительно в применении к нам (Τῆς γὰρ αἰτίας μὴ εὐρισκομένης καὶ ἐπ' ἐκείνου τῆς ἐφ' ἡμῶν, τὸ ἐφ' ἡμῶν μόνον οἰκείως λεγόμενον ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρειν οὐχ οἶόν τε). Ведь в данном случае ясно, почему человек называется и одной, и двумя природами. Одно имено-

по природе плоти», стараясь красивыми названиями и благозвучными выражениями, словно красками, закрасить уродство, с одной стороны, противоположного, а с другой — равного нечестия» (*Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos Proem.* // *Leontius of Byzantium. Complete Works.* P. 128.2–10). Polemike с афтартодокетами Леонтий посвятил отдельный трактат «Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов». См. обзор различных течений афтартодокетизма первой половины VI в.: *Шукин Т. А.* Трактат Леонтия Византийского «Против афтартодокетов»: реконструкция учения оппонентов // *ESSE: Философские и теологические исследования.* 2022. Т. 6, № 1. С. 191–208 (там же ссылки на литературу по этому вопросу).

вание он имеет из-за общения в виде, а другое получает из-за неизменности частей (τὸ μὲν γὰρ ἔχει διὰ τὴν τοῦ εἶδους κοινωνίαν, τὸ δὲ κέκτται διὰ τὴν τῶν μερῶν ἀτρεψίαν). Ибо там, где нет вида, каким образом два могут называться одним?¹⁸

Здесь Леонтий нарочито смешивает технический язык современных ему логических комментариев к Аристотелю, там, где в них дается описание предикации общего понятия частным сущностям (κάτηγορέω — предикцировать, сказывать; τὸ καθόλου — приоритетное к τὸ κοινόν в передаче значения общего¹⁹, τὸ μέρος — в значении индивида, принадлежащего общему виду²⁰), грамматическое словоупотребление (ἡ προσηγορία — в значении имени, общего для вещей одного вида) и богословский язык альтернативных друг другу монофизитской и халкидонитской христологий одной и двух природ. Именование Христа по типу логической предикации общей сущности частной и, следовательно, грамматический перенос имени целого в отношении части в строгом догматическом смысле в Его отношении недопустимы; как подразумевает в этом месте Леонтий, Христос может называться только ипостасью, в то время как частные природы Слова и человека, принадлежащие соответственно общей природе божества и общей природе человечества, в Нем как раз правильнее именовать природами²¹, как и в случае любого двухприродного сущего²². В отличие

¹⁸ *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 5 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 152.15–154.4.*

¹⁹ Примечательно, что применительно к воображаемому общему Христу, т. е. виду Христов, Леонтий дает эти два слова, означающие общее, в паре: τὸν καθόλου καὶ κοινὸν Χριστὸν. Такое словоупотребление было характерно для Александра Афродисийского и временами, хотя и редко, встречается у неоплатоников, но в контексте этого рассуждения Леонтий скорее дает такое удвоение для усиления эффекта обнаружения отсутствия наличия как в философском, так и в богословском и обыденном языке означающих какой-либо общности вещей такого немислимого вида.

²⁰ Для примера см.: *Ammonius. In Aristotelis categorias commentaries // Ammonius in Aristotelis categorias commentaries / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG) IV.4). P. 24.21–26.24; Ioannes Philoponus. In Aristotelis Categorias commentarium // Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887 (CAG XIII.1). P. 28.1–31.30.*

²¹ Таково и общепринятое для халкидонитов толкование формулы Кирилла Александрийского «одна природа Бога Слова воплощенная»: «одна природа Бога Слова» имеет здесь природу Слова, а «воплощенная» — природу человека.

²² Отметим, что данная вполне очевидная из приведенного текста трактовка понятия природы у Леонтия Византийского не общепринята. В исследованиях богословия Леонтия давно идет дискуссия по поводу двух его христологий: ранней, когда он не задавался вопросом об индивидуации общих природ во Христе, и поздней, когда в трактате «Силлогизмы против Севира» он признал частную природу монофизитов и по-своему ее истолковал. Об этой дискуссии и ее основаниях см.: *Шукин Т. А., Ноговицин О. Н. Леонтий Византийский и его трактат «Опровержение силлогизмов Севира» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 173–185. См. также подробный анализ христологии Леонтия в трактате «Против несториан и еutihан»: *Ноговицин О. Н.: 1) «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 12, № 1. С. 190–**

от имени природы, означающего сразу и частное бытие вещи, и общее значение вида, которому всякое частное сущее этого вида принадлежит, ипостась указывает на индивидуальное и при этом самостоятельное, собственное бытие вещи. Это самое правильное имя и для единичного человека (хотя в силу наличия общего вида «человек» его можно называть природой), но в случае Христа оно безальтернативно, поскольку Он один и никаких других Христов не существует, а значит, в этом необходимом для формулировки догматического высказывания, строго продуманном с точки зрения и внешней философии, и богословия смысле именовании Его в качестве «одной природы» немислимо.

Исходя из этого контекста, предоставленного текстом 5-й главы «Против несториан и евтихиан», становится понятным и последующее рассуждение Леонтия в завершающей части 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира». По сути, Леонтий выбирает позицию прояснения речи Акефала: нет смысла спорить об именах, Отцы даже душу и тело в человеке метафорически могли назвать ипостасями. Тождество природы вещи, ее определения и имени возможно, только если мы имеем определение природы конкретной вещи и ее частей в случае двуприродного сущего в уме и потом в догматическом уяснении смысла Воплощения подбираем и очищаем от побочных значений соответствующее, подходящее для означивания мыслимого нами предмета имя. Леонтий дает пример формальной экзегезы той чреватой несторианством двусмысленности разделения Христа на две ипостаси, которую прямо отвергали Отцы, когда определяли, что Господь «один и тот же» (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν). Этим они не только не замещали определение общего определением индивидуального, природу ипостасью и лицом, но и сразу отрицали в отношении Него, что «собственное» (нечто индивидуальное и одновременно самостоятельное), а именно то, что именуется ипостасью, относится отдельно к самому Богу (Слову) и к другому субъекту (избранному человеку), т. е. что это «тот и другой» (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο). Природа в словах Отцов по отношению к частям Христа отчетливо обнаруживается под именем ипостаси, но не принимает определение ипостаси. Иными словами, они говорили о двух природах во Христе, посредством признания которых мы способны мыслить в Нем как «одном и том же», т. е. одной ипостаси, различие общих природ божества и человечества, а также Его принадлежность им обеим в качестве одновременно неслитно и нераздельно и Бога Слова, и этого вот человека.

Убедительности всему этому рассуждению Леонтия придает его интертекст, известный всем участникам полемики, точнее, два особо выделенных в традиции текста. Первый из них — это один из ключевых текстов

213; 2) «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13, № 2. С. 174–208; 3) «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (III) // Там же. 2021. Вып. 14. № 1. С. 122–156.

традиции, воспринимавшийся как своего рода критическое пророчество в отношении еще не проявившейся прямо, так, чтобы стать явственной угрозой единству христианской церкви, ереси несторианства, где впервые была предъявлена анафема почитателям «двух сынов»²³, текст, смысл которого в своих истолкованиях пытались присвоить как севириане, так и халкидониты. Этим исходным текстом здесь, несомненно, является фрагмент «Первого письма к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария» Григория Богослова:

18. Если кто-нибудь введет двух сыновей, одного — который от Бога и Отца, другого же — который от матери, а не одного и того же (οὐχὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτόν), то пусть он отпадет и от усыновления, которое обещано правильно верующим. 19. Ибо хотя две природы — Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и здесь не два человека, хотя Павел так наименовал и внешнее человека, и внутреннее). 20. И если нужно кратко сказать, то и другое (ἄλλο... καὶ ἄλλο) суть те, из которых Спаситель, потому что не тождественны невидимое с видимым и невременное с тем, что под временем; однако же не тот и другой (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος) — сего да не будет! 21. Ибо те [т. е. тот и другой (ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος)] оба суть одно в срастворении (ἐν τῇ συγκράσει) — Бог во-человечился, а человек обожился, или как ни наименовал бы кто это. Когда же говорю “то и другое” (ἄλλο καὶ ἄλλο), понимаю противоположно (ἔμπαλιν) тому, что имеется в Троице. Ибо там тот и другой (ἄλλος καὶ ἄλλος), чтобы не слить (μὴ... συγχέωμεν) ипостаси, а не то и другое (ἄλλο καὶ ἄλλο), ибо Три [Ипостаси] по Божеству суть одно и тождественны²⁴.

Это место многократно толковал Севир²⁵. Образцовым для халкидонитской традиции стало толкование Иоанна Кесарийского в «Апологии Халкидонского Собора»²⁶. Сам Леонтий Византийский использует это толкование в формулировке 11-го и 12-го возражений в трактате «Тридцать

²³ Обвинение в исповедании формулы, утверждающей существование «двух сынов» во Христе, с самого начала несторианского кризиса стало одним из основных обвинений в отношении сторонников Нестория, а также близких ему антиохийских богословов (Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсийский, Ива Эдесский, Феодорит Кирский). Позднее эту формулу использовали в качестве выразительной демонстрации позиции несториан как монофизиты, так и халкидониты, а монофизиты приписывали ее также и халкидонитам как тайным последователям ереси Нестория и его антиохийских учителей.

²⁴ *Gregorius Nazianzenus*. Epistula 101 (Ad Cleodionum) 19–21 // Grégoire de Nazianze. *Lettres Theologiques* / introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon. Paris: Édition du Cerf, 1974. P. 44, 46.

²⁵ См. два наиболее подробных толкования: *Severus Antiochenus*. Orationes ad Nephaliium 2 // *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. P. 34–37 (сир. текст); *Ibid.* P. 26–28 (лат. пер.); *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III.8* // *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Typographeo M. Ista, 1929. P. 148–153 (сир. текст); *Ibid.* P. 103–107 (лат. пер.).

²⁶ *Iohannus Caesariensisus*. Apologia concilii Chalcedonensis V / *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain: Université catholique de Louvain, 1977. P. 56–57.

глав против Севира»²⁷. В рассматриваемом нами пассаже «Силлогизмов против Севира» он прямо указывает, что Господь «один и тот же» (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν), а фраза τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο, использованная Леонтием, по сути, является своего рода мнемонической формулой, указывающей на воспроизведенную нами авторитетную цитату, и буквально отсылает к грамматически акцентированному противопоставлению Григорием Богословом между двумя субъектами, ἄλλος καὶ ἄλλος, и двумя не названными по имени своего термина сущностями = природами (т.е. сущностями, или природами, не обозначенными Григорием ни как сущность, ни как природа), ἄλλο καὶ ἄλλο, в одном и том же субъекте²⁸. В этом же тексте Григория мы находим и знаменитое различие апостола Павла между внешним и внутренним человеком, использованное Леонтием в формулировке принципа своей догматической экзегезы.

Вторым текстом, к которому отсылает в своем рассуждении Леонтий, является не что иное, как Халкидонский символ веры: в нем выражение ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν в отношении Христа без изменений, будучи трижды повторенным, звучит своего рода рефреном:

Итак, следуя Святым Отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы — по человечеству, одного и того же (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως) познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух природ, но тем более сохраняется свойство каждой

²⁷ *Leontius Byzantius. Capita Triginta contra Severum 11–12 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 318.6–15.*

²⁸ Для контраста в качестве примера сходного, но не тождественного по словоупотреблению авторитетного высказывания можно привести цитату из уже упомянутого трактата Псевдо-Афанасия «О воплощении против Аполлинария» (*Pseudo-Athanasius. De incarnatione contra Apollinarium I.16 // PG. Vol. 26. Col. 1124A*), с которой, сократив исходный текст до краткой формулы, Леонтий Иерусалимский, современник Леонтия Византийского, в трактате «Против монофизитов» начинает обсуждение определений Христа у Отцов: «Тот же самый (ὁ αὐτὸς) Бог и человек, один по существованию, всецелый по обоим» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed. and transl. by P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 62; рус. пер. Д. А. Черноглазова: Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневича. Краснодар: Текст, 2011. С. 82*). Мы согласны с ранней датировкой трактата Леонтия Иерусалимского второй четвертью VI в., предложенной М. Ришаром (*Richard M. Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35–88*) и поддержанной издателем трактата П. Грэм (*Gray P. T. R. Introduction // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed. and transl. by P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 36–40*).

природы и соединяется в одно лицо и одну Ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) Сына и едиnorodного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ Отцов²⁹.

Обращение к Отцам в рассуждении Леонтия прямо коррелирует с текстом Халкидонского ороса, также в заключении включающем подобную отсылку, объединяя и Отцов прежних времен, и тех, кто этот орос принял, ведь «все они, определяя, что Господь “один и тот же” (ἐξ ὧν πάντες ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Κύριον εἶναι ὀρίζόμενοι)», отрицали, что «это тот и другой [субъект] (τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο), и считали, что природа разделяет с ипостасью имя, но не определение».

Заключение

Итог полемики Леонтия и Акефала-Севира очевиден. Если Леонтий был точен в передаче речей своего оппонента, то достиг одного важнейшего следствия: он показал, что мистическая тайна Воплощения не является тайной имени для того, что в Воплощении свершилось, т. е. он продемонстрировал тот факт, что для Севира и севириан мистика имени первична по отношению к мысли и обновление имен в качестве мистического акта прозрения самого Севира действительно составляло существо его богословско-экзегетического проекта по преобразованию языка богословия. Потому Севир ходит в своих речах по кругу, воспринимая Христа в качестве эпифеномена Его имени, причем в итоге эта приверженность мистике имен и сосредоточенность на букве авторитетных текстов в проблемном контексте догматической полемики его времени как раз и сопровождает его мысль к ереси монофизитства. Данный итог еще раз свидетельствует о специфическом противоречии в христианской богословской традиции, которое отделяет в ней друг от друга мистерию имени и мистирию мысли. Два этих типа богословского опыта, конечно, не всегда выражают догматические различия между теми или иными христианскими писателями, но все же ясно свидетельствуют о различии в способе отношения к реальности таинства, которым их мысль питается и живет.

Статья поступила в редакцию 22 апреля 2022 г.;
рекомендована к печати 21 февраля 2023 г.

Контактная информация:

Ноговицин Олег Николаевич — канд. филос. наук, доц., ст. науч. сотр.;
onogov@yandex.ru

²⁹ *Concilii Chalcedonensis. Actio V. Definitio fidei* // ACO II.1.2 (No. 34). P. 129.23–130.3. Рус. пер.: Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань: Центральная типография, 1907. Т. 4. С. 48.

Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part three*

O. N. Nogovitsin

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

For citation: Nogovitsin O.N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part three. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 2, pp. 199–220. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.202> (In Russian)

The given study is the third part of the article, which scrutinizes the idea of Severus of Antioch concerning which way, in the event of Christ's incarnation, the meanings of the concepts of essence, nature, hypostasis, and person, which are the most important for representation of the theological sense of this event, are mystically transformed. Along with that, the polemics between the Chalcedonites and Severian Monophysites deployed on this idea, which is immediately represented in the third chapter of Leontius' of Byzantium treatise "Refutation of syllogisms of Severus", is taken into consideration. By its content, this chapter is split into two parts, each consisting of an argument of a Severian adversary of the Chalcedonite confession and a detailed refutation of this argument proposed by Leontius. While the content of the first half of the text is focused on the philosophical analysis of the problem of methodological adequacy of the very formulation of Severus' idea both from the viewpoint of external philosophical wisdom and of theology. In the final, third part of the study, a detailed interpretation of the second part of the third chapter of Leontius' treatise is proposed, where the argumentation of the Severians and Chalcedonites intended to solve the problem of the grammatical, philosophical and theological status of exegesis of Saint Fathers' ambiguous expressions is represented together with the formulation of the method which would allow to exclude the homonymy present in these expressions.

Keywords: Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Monophysitism, Chalcedonism, Christology, Triadology, definition, grammatical interpretation, natures and names.

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

See the first part of the paper: Nogovitsin O.N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part one. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402> (In Russian)

See the second part of the paper: Nogovitsin O.N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part two. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 1, pp. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.101> (In Russian)

References

- Busse A., ed. (1887) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XIII.1).
- Busse A. ed. (1895) *Ammonius. In Aristotelis categorias commentaries*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.3).
- Chernoglazov D. A., Benevich G. I., transl. (2011) *Polemic writings: Leontius of Jerusalem, Theodore Abu Qurrah, Leontius of Byzantium*. Krasnodar, Tekst Publ. (In Russian)
- Cyrillus Alexandrinus (1859) “Scholia de Incarnatione Unigeniti”, in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 75, coll. 1370A-1412C.
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford, Oxford University Press.
- Gallay P., Jourion M., eds (1974) *Grégoire de Nazianze. Lettres Theologiques*. Introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon. Paris, Édition du Cerf (Sources Chretiennes 208).
- Gray P. T. R. (2006) “Introduction”, in *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, pp. 1–43. Oxford, Oxford University Press.
- Gray P. T. R., ed., transl. (2006) *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Oxford, Oxford University Press.
- Hespel R., éd. (1952) *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe*. Louvain, Université catholique de Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 133–134; Scriptorum Syri 68–69).
- Lebon I., ed. (1929) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior*. Louvain, Typographeo M. Ista (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 93–94; Scriptorum Syri 4–5).
- Lebon I., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain, Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 111–112; Scriptorum Syri 59).
- Lebon J., éd. (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Louvain, Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 119–120; Scriptorum Syri 64–65).
- Nogovitsin O. N. (2020a) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: Particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium ‘Contra Nestorianos et Eutychanos’ and the Neoplatonic commentary tradition (I)”, in *Platonic Investigations*, iss. 12, no. 1, pp. 190–213. (In Russian)
- Nogovitsin O. N. (2020b) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium ‘Contra Nestorianos et Eutychanos’ and the Neoplatonic commentary tradition (II)”, in *Platonic Investigations*, iss. 13, no. 2, pp. 174–208. (In Russian)
- Nogovitsin O. N. (2021a) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium ‘Contra Nestorianos et Eutychanos’ and the Neoplatonic commentary tradition (III)”, in *Platonic Investigations*, iss. 14, no. 1, pp. 122–156. (In Russian)
- Nogovitsin O. N. (2021b) “The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1”, in *Bible and Christian Antiquity*, no. 4 (12), pp. 66–91. (In Russian)
- Nogovitsin O. N. (2022a) “The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2”, in *Bible and Christian Antiquity*, no. 2 (14), pp. 128–146. (In Russian)
- Nogovitsin O. N. (2022b) “The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3”, in *Bible and Christian Antiquity*, no. 3 (15), pp. 69–103. (In Russian)

- Nogovitsin O. N. (2022c) “Between the allegoresis and literal interpretation of the book of Genesis: exegetical method of John Philoponus in the treatise ‘On the creation of the world’”, in *Byzantium, Europe, Russia: Social practices and the interconnection of spiritual traditions*. Conference archive. iss. 2: Materials of the international scientific conference. St. Petersburg. September 22–24, 2022. Ed. by O. N. Nogovitsin, pp. 363–392. St. Petersburg, Russian Christian Academy for the Humanities Press. (In Russian)
- Pseudo-Athanasius (1857) “De incarnatione contra Apollinarium”, in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 26, coll. 1132A–1165B.
- Richard M. (1944) “Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance”, in *Mélanges de Science Religieuse*, vol. 1, pp. 35–88.
- Richard M., Aubineau M., ed. (1977) *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout, Brepols; Louvain, Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum Series Graeca 1).
- Scholten C., Hrsg. (1997) *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York, Herder.
- Schwartz E., ed. (1914–1940) *Acta conciliorum oecumenicorum*. Vol. I–II. Berolini et Lipsiae, W. de Gruyter.
- Shchukin T. A. (2022) “Treatise by Leontius of Byzantium ‘Contra Aphthartodocetas’: Reconstruction of the Doctrine of Opponents”, in *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, vol. 6 (1), pp. 191–208. (In Russian)
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N. (2019) “Leontius of Byzantium and his treatise ‘Refutation of syllogisms of Severus’”, in *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, vol. 4 (2), pp. 165–190. (In Russian)
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N., Baranov V. A., transl., comment. (2019) “Leontius of Byzantium. *Refutation of syllogisms of Severus* (Transl. by T. A. Shchukin, transl. ed. by V. A. Baranov, comments by O. N. Nogovitsin and T. A. Shchukin)”, in *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, vol. 4 (2), pp. 191–248. (In Russian)

Received: April 22, 2022

Accepted: February 21, 2023

Author’s information:

Oleg N. Nogovitsin — PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher;
onogov@yandex.ru