

«ЧТО СКАЖЕТЕ ОБ ЭТОЙ ПЛОТИ?»: «СУЩНОСТЬ» И «ПРИРОДА» В ТРАКТАТЕ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО «ПРОТИВ НЕСТОРИАН И ЕВТИХИАН»*

ТИМУР ЩУКИН

Ассоциированный научный
сотрудник Социологического
института РАН Федерального
научно-исследовательского
социологического центра
Российской Академии Наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская,
д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург,
Россия.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*Леонтий Византийский, сущность, природа,
христология, ипостась, воипостасное,
неохалкидонизм, монофизитство.*

Статья является реакцией на предпринятую Дирком Краусмюллером попытку интерпретации логико-онтологической и христологической системы Леонтия Византийского в том виде, в каком она представлена в трактате «Против несториан и евтихиан». Принимая в целом схему Краусмюллера, автор статьи указывает на два ее проблемных момента: трактовка бескачественного субстрата, отождествляемого с *ἐνυπόστατον*, как аналога первой сущности Аристотеля; понимание ипостаси как соединения общей природы и акциденций. В первом случае указывается, что *ἐνυπόστατον*, будучи тем, что соотносится с ипостасью так же, как «относящееся к сущности» *ἐνὸς ὄντος* с сущностью, является не более глубоким уровнем индивидуального, а напротив, тем, что является противоположностью индивидуальному, т. е. универсалией. Во втором случае указывается, что позиция Леонтия заключается

как раз в том, что «образование» ипостаси и индивидуации посредством акциденций, хотя и обуславливают друг друга, но не являются чем-то тождественным, поскольку определение ипостаси заключается в чистой инаковости по отношению к другой ипостаси. Приводится не только критический анализ схемы Краусмюллера, но и предлагается альтернативная объяснительная модель, основанная на предположении, что Леонтий Византийский описывал механизм индивидуации за счет тонкого различения понятий «сущность» и «природа». Разбираются особые случаи словоупотребления: «разумная сущность» (применительно к душе), «общение по природе» и «соединение по сущности». Также высказывается предположение, каким образом трансформировалась терминологическая (но не христологическая система) система Леонтия Византийского в более позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира».

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

1. СИСТЕМА КРАУСМЮЛЛЕРА И ЕЕ НЕДОСТАТКИ

В своей чрезвычайно содержательной статье Дирк Краусмюллер (Krausmüller 2011) представляет Леонтия Византийского создателем нового учения о «механизме» индивидуации общей человеческой природы в ипостаси Иисуса Христа. Богослов, по его мнению, считает, что единичность включает в себя три элемента: (1) бескачественный субстрат (*unqualified substrate*), который Краусмюллер отождествляет с тем, что Леонтий Византийский называет *ἐνυπόστατον*, (2) комплекс существенных особенностей (*set of substantial idioms*), которые при соединении с бескачественным субстратом образуют «бытие», сущность или природу, формируют универсалию в смысле возможности существовать во многих вещах в качестве вида, и (3) комплекс ипостасных особенностей, которые определяют ипостась как индивидуум (*set of hypostatic idioms, that characterises it as an individual*), т. е. формируют ипостась и являются ею (*ibid.*, 502–503). Краусмюллер полагает, что данная модель была сформулирована под влиянием аристотелевской логики, где первая сущность (*first substance*) выступает носителем существенных и присущественных свойств, которые вне первой сущности не существуют. Леонтий Византийский, считает исследователь, усложнил аристотелевскую модель: его *ἐνυπόστατον* соотносится с *αὐυπόστατον* Аристотеля как сущность и, в отличие от аристотелевской *first substance*, обособленные от нее *substantial idioms*. Как таковой *unqualified substrate* Краусмюллера является «более чистой» или более глубокой формой индивидуального бытия, чем *first substance* (*ibid.*).

После исследования Краусмюллера можно смело говорить, что трехчастная модель индивидуации, описанная Ричардом Кроссом для «Опровержения силлогизмов Севира»¹, в полной мере присутствует уже в «Против несториан и евтихиан», и потому «Опровержение силлогизмов Севира» дает не радикально новое учение по сравнению с трактатом «Против несториан и евтихиан», а лишь уточнение, необходимость которого была обусловлена полемикой с монофизитами (либо монофизитствующими в халкидонитском лагере). Нам, однако, представляется, что в концепции Краусмюллера присутствуют

1 Кросс называет то, что Леонтий Византийский противопоставляет частным природам монофизитов, «индивидуальными природами». По мнению исследователя, «An individual nature is a universal nature considered along with a (unique) collection of universal accidents. Contrast the case of particular natures, which are the instances of a universal in abstraction from their accidents» («Индивидуальная природа есть универсальная природа, рассмотренная вместе с (уникальным) собранием универсальных акциденций. Это противоречит случаю частных природ, которые являются экземплярами универсальной [природы], взятыми в абстракции от их акциденций») (Cross 2002, 252). Таким образом, с точки зрения Кросса, Леонтий выделяет три составляющих ипостаси: (1) общая природа, (2) индивидуальная природа, (3) бытие ипостасью. В отличие от Кросса я считаю, что в трактате «Против несториан и евтихиан» проблема частных природ — одна из ключевых. Я, однако, полагаю, что предложенная Кроссом схема индивидуации является оптимальной и для «Опровержения силлогизмов Севира» и для «Против несториан и евтихиан».

два проблемных момента, которые, впрочем, касаются не самой структуры, а характеристики ее элементов.

Прежде всего, представляется неточным утверждение исследователя о том, что бескачественный субстрат — это то, что восполняет общую природу в конкретных существах и придает ей реальность (*ibid.*, 513), т. е. общая природа в чистом виде выносится за пределы бытия-в-единичности и может присутствовать в ней только благодаря бескачественному субстрату. На мой взгляд, это спорное утверждение.

Во-первых, никакой эксплицитной характеристики ἐνυπόστατον как частной реальности в «Против несториан и евтихиан» не содержится², и речь идет скорее о полной противоположности финальной стадии индивидуации, т. е. единичности или ипостаси. Процитируем слова, на разборе которых по большей части базируется Краусмюллер:

Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι· τὸ δὲ γε ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται — τοιαῦται δὲ πᾶσαι αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι, ὧν οὐδέτερον ἐστὶν οὐσία, τοὔτεστι πρᾶγμα ὑφεστῶς — ἀλλ’ αἰεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται, ὡς χρῶμα ἐν σώματι καὶ ὡς ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ. <...> Ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τοὔτεστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ· οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις, ὅτι μηδὲ ἀντιστρέφει. Ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις καὶ φύσις, ἡ δὲ φύσις οὐκέτι καὶ ὑπόστασις· ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται, ἡ δὲ ὑπόστασις, τὸν τοῦ καθ’ ἑαυτὸν εἶναι· καὶ ἡ μὲν εἴδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστι δηλωτική· καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτήρα δηλοῖ, ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται (*CNE* 1, 132.20–26, 134.3–9³).

Ипостась показывает единичность (τὸν τινὰ), а воипостазированное — сущность. Ипостась определяет лицо характеризующими идиомами (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι), а воипостазированное показывает то, что не является приходящим, которое в ином имеет бытие, и не созерцается в самом себе. Все вот такие качества, называемые сущностными и присущностными (αἱ ποιότητες αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых ни одно не является сущностью, то есть существующей вещью (πρᾶγμα ὑφεστῶς), но всегда подле сущности созерцается как цвет в теле и знание в душе. <...> Безипостасной же природы, то есть сущности, вовсе не существует. Ведь природа не ипостась, поскольку нет обратимости. Ипостась — это еще и природа, а природа никак не ипостась. Ибо природа воспринимает определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а ипостась определение самостоятельного бытия (τὸν τοῦ καθ’ ἑαυτὸν εἶναι). Природа обладает определением вида, а ипостась показывает определение единичности (τοῦ τινός). И природа показывает характеры общей реальности

2 См. об этом последнюю и, на мой взгляд, исчерпывающую интерпретацию этого термина у Леонтия Византийского: Zhyrkova 2017.

3 Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическом изданию Брайана Дейли: Daley 2017.

(καθολικοῦ πράγματος χαρακτήρα), а ипостась отделяет от общего частное (ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται).

Воипостазированное соответствует сущности так же, как единичность ипостаси. И так же как ипостась завершает индивидуацию вместе с присоединением к сущности характеризующих идиом, воипостазированное «отказывается» от того, что составляет не только индивидуальность, но и окачествование природы.

Во-вторых, если, сообразно реконструкции Краусмюллера, природа (или сущность) у Леонтия Византийского является чем-то общим и характеризуется сущностными особенностями, то логично предположить, что, лишившись их, она будет соответствовать «более общей» реальности, чем вместе с ними. Вся «индивидуальность» бескачественного субстрата будет заключаться, таким образом, в необходимости бытия-в-единичности, коль скоро самостоятельный уровень бытия представляет собой только ипостась. И в таком случае бескачественный субстрат не может соответствовать более глубокому уровню индивидуального бытия, чем первая сущность Аристотеля. Это не может быть вторая сущность в систематике Аристотеля, поскольку она сама есть совокупность сущностных различий, составляющих общее понятие вида, которая соответствует, в свою очередь совокупности сущностных качеств в первой сущности. Но это не может быть и самый первый субстрат, наиболее общий, в том смысле, что он есть субстрат всех вещей, — первая материя, ведь такой субстрат не есть конкретное подлежащее конкретной вещи, мыслимое в представлении Краусмюллера о бескачественном субстрате (и это при том, что такой субстрат получает окончательную индивидуацию в ипостаси).

В «Опровержении силлогизмов Севира» Леонтий Византийский отождествляет «голую» природу (или вид) человечества Христа с природой, уже «дополненной» акциденциями (*Solutio* 1, 272.6–26): Леонтий в дискуссии с оппонентом-монофизитом отказывается считать человечество Христа в строгом смысле индивидуальным только на основании того, что оно «отличило свое особенное от общего с помощью определяющих свойств» (*Solutio* 1, 272.13–14), поскольку бытие в качестве чего-то отдельного — это определение ипостаси. Тем самым в рамках логики Леонтия Византийского вообще некорректно вести речь об индивидуальности, существующей за пределами реального бытия в ипостаси: в ипостаси Христа общая природа человечества сохраняет свое особенное самотождество вне зависимости от того, соединена она с акциденциями или нет. Тем самым ἐνυπόστατον можно интерпретировать только как один из модусов бытия самотождественной общей природы.

Второй проблемный момент — отождествление ипостасного бытия и комплекса ипостасных особенностей. В процитированном выше отрывке (*CNE* 1,132.19–134.9) они соотносятся с ипостасью так же, как сущностные и присущностные качества с сущностью (и ἐνυπόστατον) и, возможно, так же, как сущность, обладает бытием, которое не сводится к отдельно взятым качествам, ипостась обладает бытием, которое не сводится к ипостасным особенностям

и, следовательно, возникает не только благодаря их присоединению. На это указывает и определение ипостаси, которое дано ниже: «это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ, но имеет в своем существовании общение природ друг в друге» (ἢ τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταῦτ᾽, ἀριθμῶ δὲ διαφέροντα, ἢ τὰ ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα τὴν δὲ τοῦ εἶναι κοινωνίαν ἅμα τε καὶ ἐν ἀλλήλοις κεκτημένα) (CNE 1, 134.11–13). В этом определении характеризующие особенности вообще не играют никакой роли, и ключевым свойством ипостаси оказывается чистая инаковость по отношению к другой ипостаси. Действительно, ипостась становится ипостасью благодаря «определению самостоятельного бытия». В «Против несториан и евтихиан» такое определение, впрочем, прописано недостаточно четко и «определение самостоятельного бытия» эксплицитно не описывается как нечто отличное от набора ипостасных акциденций. Зато это сделано в «Опровержении силлогизмов Севира», где Леонтий Византийский сперва противопоставляет частную природу, тождественную виду, и ипостась, а затем демонстрирует как эта конструкция работает в христологии, где личные особенности Иисуса Христа только лишь отделяют его от других индивидуумов человеческого вида, в то время как ипостасное бытие Он получает в ипостаси Слова (*Solutio* 1, 272.15–26).

Поскольку сама идея многоступенчатой индивидуации мне представляется верной, а неверными только некоторые элементы модели Краусмюллера, я бы хотел предложить несколько иную схему, основанную в случае трактата «Против несториан и евтихиан» на различении понятий сущности и природы.

2. СУЩНОСТЬ И ПРИРОДА

Леонтий Византийский, при всех оговорках, стремится использовать терминологический аппарат каппадокийского триадологического богословия применительно к христологии и отвергает выдвигаемый монофизитами тезис о том, что новая предметная реальность требует новой терминологии. Мыслитель настаивает на универсальности терминологического аппарата⁴. Базой для него является оппозиция «природы» (φύσις) и «ипостаси» (ὑπόστασις), а в качестве терминов-двойников к ним выступают соответственно «сущность» (οὐσία) и «лицо» (πρόσωπον), о чем Леонтий Византийский заявляет в самом начале трактата: «Я позволил себе изложить и объяснить понятие ипостаси и сущности, или лица и природы (ведь это одно и то же, и в обоих случаях [сказывается] об одном и том же), двояко запутанное и затемненное нынешними мудрецами» (CNE проем., 126.1–4). То же самое он неоднократно повторяет в дальнейшем («...если не существует плоти, лишенной сущности, т. е. не

4 «...если доказательства относительно животворящей и святой Троицы и великого домостроительства Бога-Слова, единого от Троицы, исходящие и исходящие от святых отцов строятся не на общих смыслах и определениях (ἐκ τῶν καθολικῶν λόγων καὶ ὄρων) сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным, а не доказательным (ἀποκληρωτικὸς καὶ οὐκ ἀποβεκτικὸς ἔσται ὁ λόγος) (*Solutio* 3, 278.16–20).

имеющей природы...» (CNE 1, 132.2); «...не имеющей ипостаси природы, т. е. сущности...» (CNE 1, 134.3–4); «...лицо, ипостась, индивидуум, подлежащее... я не различаю...» (CNE 7, 174.15–16)).

Однако нельзя игнорировать и то, что в текстах Леонтия Византийского присутствует и несинонимичное использование данных терминов. На это указывают уже первые страницы «Против несториан и евтихиан»: «Что скажете об этой плоти [Христа]? Обладает ли она сущностью, или природой, или частью природы? <...> Существует ли плоть, не обладающая сущностью или не имеющая части в природе? <...> Если существует плоть, не обладающая сущностью или пребывающая вне природы, укажите, будучи чем и каким образом она существует, и мы будем удовлетворены. <...> Итак, если не существует плоти, лишенной сущности, то есть не имеющей природы, и природы не воипостазированной тоже не бывает, то, следовательно, не будет и не воипостазированной плоти» (CNE 1, 130.21–132.3).

В этом отрывке «сущность» и «природа», очевидно, употребляются в максимально близком смысле, однако они не синонимичны. Можно предположить, что их различие обусловлено полемическими целями трактата, и что оно актуально для тех, против кого трактат направлен. И действительно, в логической системе Севира Антиохийского различение сущности и природы играло огромную роль: в отличие от Юлиана Галикарнасского он считал, что «божество Слова Единородного и человечество, которое с ним ипостасно соединено, не являются одной и той же сущностью», и что «по соединении сохраняется различие между божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу... но при разности в сущности, с удержанием качественных особенностей» (Severus *Adversus apologiam Juliani* 21; Hespel 1969, 292 (сирийский текст)/256–257 (латинский перевод)). Сущность в системе Севира вполне соответствует «второй сущности» Аристотеля, т. е. является общей реальностью, видом, которая присутствует во всех единичностях вида. Природа же — это индивидуальность, обособленная в рамках этого вида, но не получившая ипостасного (реального) бытия. Сущность и природа нетождественны.

Конечно, подобная логика для Леонтия Византийского была неприемлема: он недвусмысленно говорит о сущности и природе, как общих реальностях. Однако можно предположить, что их различие мыслилось именно в рамках парадигмы «от безусловно общего к индивидуализированному общему». И действительно сущность и природа тождественны в том отношении, что причастие к ним означает причастие к бытию как таковому: «Если существует плоть, не обладающая сущностью или пребывающая вне природы, укажите, будучи чем и каким образом она существует, и мы будем удовлетворены» (CNE 1, 130.25–27). И сущность и природа имеют чисто логическое измерение, выступая в качестве универсалий: «...ничто из того, что причисляется к одному и тому же виду, не является иносущным...» (CNE 5, 152.21–22); «Природа обладает определением вида, а ипостась показывает определение единичности (τοῦ τινός). И природа показывает характеры общей реальности

(καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα), а ипостась отделяет от общего частное (ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται)» (CNE 1, 134.7–9). Однако и сущность и природа получают бытие лишь в индивидууме. Индивидуум, в котором осуществляется та же сущность, что и в другом индивидууме, называется «единосущным» (ὁμοούσιος) («вещи единой природы по преимуществу называются единосущными и логос их бытия является общим» (CNE 1, 134.9–10)). Поскольку не бывает сущности и природы вне индивидуума, сущности и природы нет и без качеств: «[вещи разных природ] общаются по бытию не как дополняющие сущность друг друга, что можно наблюдать в сущностях и в тех вещах, что существенно сказываются о них (они называются качествами), но как различные по природе и сущности, которая созерцается не сама по себе, но вместе с составленным и соединенным с ней» (CNE 1, 134.14–18). Качества позволяют сущности и природе выступать в качестве универсалии в каждой конкретной ипостаси. При этом сущность (природа) каждой ипостаси мыслится как совокупность дополняющих друг друга сущностных качеств, и такие природы могут вступать в общение, не смешиваясь по качествам, также и в одной ипостаси, как это наблюдается в случае души и тела в человеке или божества и человечества во Христе.

Различие между сущностью и природой связано, однако, с тем, в каких отношениях находятся они по отношению к качествам. Леонтий Византийский акцентирует внимание на том, что сущность, при всем том, что она не созерцается без качеств, все-таки имеет самостоятельное от них бытие: «качества, называемые сущностными и присущностными (αἱ ποιότητες αἶ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых ни одно не является сущностью, то есть существующей вещью (πρᾶγμα ὑφεστῶς), но всегда подле сущности созерцается как цвет в теле и знание в душе» (CNE 1, 132.23–26). Мы склонны соглашаться с Краусмюллером в том отношении, что природа является носителем комплекса сущностных особенностей. Действительно Леонтий Византийский недвусмысленно указывает на то, что природа отличается от ипостаси только тем, что не имеет «определения самостоятельного бытия», а значит всегда является носителем сущностных особенностей. Хотя это и нельзя понимать так, что она может каким-либо образом без них существовать, как склонен думать Краусмюллер, ведь она из них и состоит.

Таким образом, в рамках логической системы Леонтия Византийского, природе принадлежит все, что свойственно индивидууму, кроме бытия индивидуумом, но того же нельзя сказать о сущности (в значении общего), т. е. Леонтий Византийский не дифференцирует природу и природные особенности, тогда как он делает это в случае сущности и ее качеств — существенных и присущностных. Тем самым, поскольку сущность и природа являются умозрительным бытием, которое не имеет никакого существования, отличного от реального, постольку в логическом отношении они рассматриваются как общее для единичного и являются тождественными, на чем настаивает Леонтий Византийский. Они различаются не сами по себе, а по отношению к их качественным

определениям: «сущность» есть и совокупность сущностных качеств (вид) и в этом тождественна «природе», но также рассматривается Леонтием как вещь отдельно от всех ее качественных определений, в то время как «природа» есть то, что всегда берется вместе со всеми этими определениями.

3. ОСОБЫЙ СЛУЧАЙ: ДУША КАК ΟΥΣΙΑ ΛΟΓΙΚΗ

Особым случаем словоупотребления термина οὐσία является использование его применительно к душе. Например, о ней говорится, что «разумные сущности могут возрасть и умаляться в добродетели» (*CNE* 2, 140.2–3), хотя становление и пространственно-временные характеристики не определяют вещь, т. е. не относятся к ее сущности (*CNE* 2, 138.17–19). Сущностью может называться и сама душа (*CNE* 2, 138.1–2), и ее разумная составляющая (οὐσία λογική) в соотношении с тем или иным качеством души, например, качеством бестелесности (*CNE* 6, 160.7–8).

Можно предположить, что в данном случае речь идет о философском билингвизме Леонтия Византийского. Ведь как показал кардинал Грильмайер, в терминологическом оформлении данной модели Леонтий Византийский следует неоплатонику Порфирию, хотя, вероятно, не напрямую, а через Немесия Эмесского (Grillmeier 1990). В частности, у античного мыслителя он заимствует базовые определения души, как «сущности» (οὐσία), обладающей бытием бестелесным (ἀσώματον), самодвижным (αὐτοκίνητον), бессмертным (ἀθάνατον) и негибнущим (ἀνώλεθρον) (*CNE* 2, 138.1–3), причем обладающим и после соединения с телом, «поскольку ни в той, ни в другой [сущностях, т. е. сущностях души и тела] особенности (ιδιώματα) не смешиваются» (*CNE* 2, 136.17–18). Такое понимание души необходимо Леонтию Византийскому, чтобы продемонстрировать неизменяемость Слова и человеческой природы после соединения.

С другой стороны, в рамках предложенной нами логики, душа, как и любая другая сущность, не созерцается вне природных и ипостасных определений, однако выражает самостоятельное бытие вещи, которой принадлежат эти качества. Такова интерпретация души со времен Аристотеля: «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (*De An.*, 412a20–24). Другое дело, что Леонтий Византийский использует аристотелевский концепт, уже обогащенный платоническими и, возможно, оригенистическими коннотациями (см.: Krausmüller 2014), и эту параллель с определением Аристотеля нужно брать с той оговоркой, что душа у него не существует вне своего тела, т. е. не бессмертна.

4. ОБЩЕНИЕ ПО ПРИРОДЕ И СОЕДИНЕНИЕ ПО СУЩНОСТИ

Наиболее яркой иллюстрацией того, что для Леонтия Византийского сущность и природа не вполне тождественны, является сосуществование в его терминологической системе выражений «общение по природе» (κοινωνία κατὰ

τὴν φύσιν) и «соединение по сущности» (καθ' οὐσίαν ἔνωσις), имеющих различные области применения, хотя, например, в христологическом контексте и близкие по смыслу, поскольку выражают идею единства двух самостоятельных и не смешивающихся природ, или сущностей, в одной ипостаси.

«Общение по природе» понимается Леонтием Византийским в двух смыслах: во-первых, оно характерно для природ в пределах одной ипостаси, которые при этом они не смешиваются друг с другом по своим свойствам (см. процитированный выше пассаж *CNE* 1, 134.14–18), и, во-вторых, им обладают индивидуумы по отношению к виду. Леонтий противопоставляет этот второй тип «общения по природе» «общению по именованию» (κοινωνία κατὰ τὴν κλήσιν), которым обладают общности по отношению к частям, когда о частном сказывается любое именование, а не только видовое (природное, или сущностное) определение (*CNE* 5, 152.11–20), т. е. «общение по природе» имеет коннотацию реального, выраженного в осуществлении в единичности сущностных (или природных) особенностей, общения, которое отличается от общения номинального.

При этом Леонтий Византийский указывает три смысла, в которых можно говорить о природном единстве (καθ' οὐς μία φύσις λέγεται τὸ λεγόμενον): это единство самого вида, единство индивидуумов внутри вида и единство иновидных реальностей, которое дает *tertium quid*, некий третий — сомнительный вид (*CNE* 5, 154.5–8). Можно было бы предположить, что μία φύσις в смысле единства вида является голой логической абстракцией, но это противоречит общему определению природы, которое дано выше и не предполагает абстрагирования природы от сущностных особенностей, а во-вторых, μία φύσις в таком случае не могла бы противостоять единству по именованию. Таким образом, причастие природе всегда предполагает актуальную данность, либо возможность актуализации, сущностных особенностей, присущих каждой отдельной единичности, и никогда не указывает на абстрактное общее.

«По сущности, существенным и воипостасным соединением» (ἡ κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἔνωσις) (*CNE* 7, 164.16–17) (в этом же смысле Леонтий, видимо, говорит, что Слово соединилось с плотью «по самой сущности» (αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ) (*CNE* 1, 136.15)) Леонтий Византийский называет соединение божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, что само по себе означает, что сущность не вполне тождественна тому, что приходит в непосредственное соприкосновение.

Однако «соединение по сущности» — это не обязательно соединение, в результате которого природы (качественные определенности) не изменяют своего бытия, хотя именно такое соединение Леонтий Византийский считает свойственным Боговоплощению. Он полагает, что «из того, что существует существенно и соединяется по сущности, одно даже в соединении сохраняет свое особенное определение существования, а другое смешивает его с иным и совершенно уничтожает, так что крайние [свойства] соединяемых устраняются» (*CNE* 7, 170.16–18).

Сущностное соединение в «Против несториан и евтихиан» отличается Леонтием от соединения «по действию» (κατ' ἐνέργειαν) или соединения «по произволению» (κατὰ γνώμην) (CNE 7, 164.2) (= κατ' εὐδοκίαν (CNE 7, 166.2)) тем, что «связывает вещи и приводит их к тождеству» (τὰ πράγματα συνδέουσα καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγουσα) (CNE 7, 166.7). Тем самым, «функция» сущностного соединения заключается в том, чтобы формировать связь между вещами до всякого сообщения им конкретных свойств. Но не какую угодно связь, а только ту, что сообщает вещам тождество ипостаси, т. е. определенность к бытию-в-единичности, опять-таки именно тождество вообще, лишенное качественных определений.

Леонтий Византийский полагает, что любое соединение, отличное от соединения по сущности, является не «соединением вещей», а «соединением достоинства» (οὐ πράγματων ἔνωσις ἢ τῆς ἀξίας ἔνωσις) (CNE 7, 166.13–14). Ἀξία — это термин, которым пользовались оппоненты Леонтия Византийского, несториане⁵ или, как предполагает Дэвид Эванс⁶, представители той или иной оригенистической партии, которые «сливают достоинства в одно достоинство и... разделяют сущности» (CNE 7, 166.11–13), т. е., с одной стороны, утверждают, что вещи могут прийти к единству при определенности одними и теми же качествами, но при этом принадлежать к различным видам.

Они хотят сохранить различие сущностей, и, по их мнению, «соединение достоинства», т. е. соединение качеств двух вещей, является соединением вещей в том смысле, что позволяет этим вещам сохраниться в качестве самостоятельных индивидов после соединения. Леонтий резонно замечает, что в противном случае такое соединение ничем не отличалось бы от соедине-

5 См.: «Бог Слово прежде вочеловечивания был Сыном и Богом и сосуществующим Отцу, но в последние времена воспринял образ раба. Но будучи и называясь прежде этого Сыном, Он после восприятия не мог называться разделенным Сыном, чтобы нам двух Сынов не утвердить в качестве догмата. И поскольку соединение происходит с этим в начале сущим, присоединяемым к самому [человечеству] Сыном, невозможно по достоинству (ἀξίωμα) сыновства воспринять разделение. По достоинству, подчеркиваю, сыновства, а не по природе» (Nestorius *Sermo τὰς <μὲν εἰς ἐμὲ> παρὰ. Quaternio 16/17* (фрагменты); Loofs 1905, 275.1–9).

6 В «Против несториан и евтихиан», в пассаже, содержащем критику концепции соединения «по достоинству» (CNE 7, 164.1–168.21) Леонтий Византийский, как считает исследователь, в том числе полемизирует с христологией Дионисия Ареопагита, изложенной в трактате «О божественных именах», II. 6, а также в III и IV Посланиях. Эти тексты, полагает Эванс, были важны для оригенистов, поскольку концепция предсуществующего Христа сближала автора корпуса с Евагрием Понтийским. Однако Эванс напоминает, что палестинские оригенисты не были едины: более радикальные — исохристы — считали, что после воскресения умы праведников будут равны Христу, в то время как протоктисты полагали, будто Христос онтологически первенствует над другими душами и всеми сотворенными вещами, являясь результатом первого творения, и поскольку тем самым Он фактически становится четвертой ипостасью, протоктистов называли также «тетрадитами» (ср.: Grillmeier, Hainthaler 2002, 83–84). Леонтий Византийский, с точки зрения Эванса, принадлежал к протоктистам, а его оппонентами были оригенисты-исохристы, которые как раз и опирались на Дионисия Ареопагита (Evans 1980).

ния двух природ во Христе. В таком случае каждого святого нужно было бы исповедовать тождественным божественной сущности и имеющим две природы (CNE 7, 166.14–16). Однако в рамках логической системы Леонтия понятие «соединения достоинства» обозначает любую форму реальности и обособленности вещи, которая при соединении с вещью другой сущности или природы (в данном контексте они употребляются синонимично) уже не способна сохранить свою идентичность, но превращается в *tertium quid*. Ведь соединение достоинств предполагает и соединение природ, т. е. набора качеств, которые за ними стоят, причем после соединения (1) и природы и достоинства смешиваются, (2) а степень смешения обратно пропорциональна различию в достоинстве, и чем вещь дальше по достоинству (совершенству качества) от той, с которой соединяется, до соединения, тем плачевнее для нее результат соединения — она будет разрушена. Поэтому те, кто думают, что возможно соединение в единство по достоинству двух вещей, например, человека и Бога, то подобный образ мысли легко позволит им соединить любого святого с любой ипостасью Троицы, кроме Христа, поскольку он уже соединился с Богом (CNE 7, 166.16–23).

Грильмайер полагает, что «соединение по сущности» — это соединение «от сущности к сущности, как это было бы свойственно соответственно божеству и человечеству, без посредства духовных или телесных сил (таким образом, не через знание, волю или чувства, а через *κοινωνία* сущностей)» (Grillmeier, Hainthaler 1989, 220). Мы бы усилили это определение. По нашему мнению, «соединение по сущности» — это такое соединение, при котором сущность (в случае двух природ во Христе — человеческая сущность, но не Слово) получает реальное качественное определение только вместе с получением ипостасного бытия, но никак не до него. Таким образом, если единство природы у Леонтия в основном обозначает либо единство универсалии, либо единство вещи, причастной универсалии и в соответствии с этим общим видом качественно определенной, то соединение природ по сущности предполагает соединение реальностей, получающих очажествование в ипостаси, опять же с оговорками в случае Слова при соединении божества и человечества во Христе. Такое соединение по сущности как раз и делает возможным общение природ без смешения качеств, составляющих эти природы, и в данном контексте понятие природы у Леонтия уже тождественно понятию сущности по бытию.

5. УТОЧНЕНИЕ ПОЗИЦИИ: «ЧАСТНАЯ ПРИРОДА» «ОПРОВЕРЖЕНИЯ СИЛЛОГИЗМОВ СЕВИРА»

Позиция Леонтия Византийского, изложенная в более позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира», заключается в том, что в ипостаси Слова пришли в соединение общие природы Божества и человечества, индивидуализированные посредством отличительных характеристик. Богослов говорит о том, что своими ипостасными особенностями, которые, с его точки

зрения, есть нечто общее («...и белому, и побеленному присуще одно и то же, не важно: одна вещь, в которой созерцается белизна, или их много» (*Solutio* 1, 270.24–26)) и принадлежат природе ровно так же, как они принадлежат ипостаси, Христос отличается как от Отца, так и от своей Матери и прочих людей («...Сын и Слово отличается не теми свойствами, что отделяют от человечества как такового, но одними он отделился от Отца и Духа, а другими — от своей матери и остальных людей» (*Solutio* 1, 272.17–19)). По соединению каждая из природ получает эти отличительные свойства. В итоге Христос является тем индивидуальным единством, в котором индивидуализированная природа человечества, наряду со Словом, во-первых, получает реальное бытие в ипостаси Иисуса Христа, и, во-вторых, благодаря актуализации в ипостасных особенностях своих определяющих свойств обнаруживает единосущность с другими индивидуумами этой же общности: «С помощью определяющих свойств крайних природ (τῶν ἄκρων) Он воспринимает общение и соединение с Самим Собой, единосущием, свойственным крайним природам, и иносущием, свойственным частям, соединяясь и различаясь, и, наоборот, производя различие между крайними природами. Действительно, в них тождество сущности соединяет, а инаковость ипостаси разделяет, а в случае Христа инаковость сущности разделяет, а тождество ипостаси соединяет» (*Solutio* 1, 272.20–26).

Таким образом, возникает несколько иная по сравнению с «Против несториан и евтихиан», но уже во многих чертах отчетливо прослеживающаяся в этом трактате, терминологическая схема: (1) природа или сущность в значении вида, универсалия, которая в данном контексте не распадается на «чистую» бескачественную (самостоятельную сущность) и окачественную (индивидуальную природу); (2) индивидуальная природа, которая помимо природных качеств включает в себя еще и ипостасные; (3) собственно ипостась, которая дает бытие всей описанной конструкции. Легко увидеть, что при таком раскладе Леонтию Византийскому уже нет нужды различать сущность и природу. Природа обладает теми же особенностями (τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα), что и сущность, эти особенности составляют сущность (*Solutio* 8, 308.21–22).

В «Против несториан и евтихиан», на что обратил внимание Краусмюллер, понадобилось различение понятия сущности, абстрагированной от сущностных и присущностных качеств (или того, что Краусмюллер обозначил, как лишенный качеств субстрат), сущности как совокупности сущностных качеств (вид) и окачественной природы. Этим различием, как было показано выше, Леонтий воспользовался в ходе критики несторианского представления о сохранении различия сущностей природ во Христе при одновременном смешении их сущностных качеств: несториане делают ошибку, замещая понятие о вещи (самостоятельной сущности) абстрактным понятием сущности без сущностных и присущностных качеств. Отмечу также, что указанное различие помогло Леонтию и в критике монофизитского учения о том, что божественные и человеческие свойства ипостаси Иисуса Христа не распределяются по природам, т. е. двойственность свойств не ведет к двойственности

природ⁷. Из этого, согласно мнению монофизитов, следует положение о единстве природы Христа, а значит, частная человеческая природа, входящая в соединение, отделяется ими от своих свойств, и в итоге растворяется в таком уникальном единстве одной природы. Таким образом, в связи с необходимостью критики несториан и монофизитов Леонтий в «Против несториан и евтихиан» настаивает в первую очередь на том, что качества «привязаны» к природе, и именно потому, что она не только частная, данная в конкретной ипостаси, но и общая, она выступает в качестве универсального определения для реальной, обладающей качествами этой природы единичности.

Специфика «Опровержения силлогизмов Севира» по сравнению с «Против несториан и евтихиан» заключается в том, что Леонтию Византийскому нужно обосновывать уже не общий характер природы в противовес обладающим самостоятельным бытием индивидуальной природе монофизитов и ипостаси несториан, а, наоборот, специфическую (отличную от монофизитской) индивидуальность тех природ, которые пришли в соединение в ипостаси Иисуса Христа. Именно поэтому пришлось сделать акцент не на соотношении общей природы и ее окачествованной в ипостаси формы, а на соотношении окачествованной в ипостаси природы и окачествованной природы, соединенной с ипостасными свойствами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Cross R. (2002) «Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium». *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. № 2. P. 245–265.
- Daley B. E., ed. (2017) Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Evans D. (1980) «Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite». *Byzantine Studies*. Vol. 7. P. 1–34.
- Grillmeier A. (1990) «Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Σύμμικτα ζητήματα des Neuplatonikers Porphyrius». *Epmhneymata. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag*. Hrsg. von H. Hörner, H. Eisenberger. Heidelberg: C. Winter (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. 2. Reihe. Bd. 79). S. 61–72.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (2002) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/3. *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

7 См.: «Итак, конечно, говоря “из двух природ” и признавая единого Бога, воплотившегося и непреложно вочеловечившегося, и то, что произошло единство без смешения, нам также необходимо признать свойства природ, из которых Эммануил. Мы называем это свойством и именуем им то, что заключается в различии природного качества... а не то, что принадлежит отдельным в существовании, когда существуют одиночные природы» (Severus *Epistula I ad Sergium*; Lebon 1949, 80–81 (сирийский текст) / 59 (латинский перевод)).

- Krausmüller D. (2011) «Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*». *Vigiliae Christianae*. Vol. 65. № 5. P. 484–513.
- Krausmüller D. (2014) «Origenism in the Sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul». *Journal for Late Antique Religion and Culture*. Vol. 8. P. 46–67.
- Lebon J., éd. (1949) *Seueri Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptorum Syri. T. 64–65).
- Loofs F., hg. (1905) *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag.
- Hespel R., éd. (1969) *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters Publishers.
- Zhyrkova A. (2017) «Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. A Critical Re-evaluation». *Forum Philosophicum*. Vol. 22. № 2. P. 193–218.

“WHAT DO YOU SAY ABOUT THIS FLESH?": “SUBSTANCE” AND “NATURE” IN THE TREATISE OF “AGAINST THE NESTORIANS AND EUTYCHIANS” BY LEONTIUS OF BYZANTIUM

Timur Shchukin

Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

KEYWORDS: *Leontius of Byzantium, substance, nature, Christology, hypostasis, enhypostaton, Neochalcedonism, Monophysitism.*

The paper is a reaction to the attempt made by Dirk Krausmüller to interpret the logical-ontological and Christological system of Leontius of Byzantium — in the form in which it is presented in his treatise “Against the Nestorians and Eutychians”. Taking the scheme of Krausmüller in the whole, the author pays attention to two problematic points: the interpretation of the unqualified substrate, identified with *ἐνυπόστατον*, similar to the first substance of Aristotle; the understanding of hypostasis as compounds of the general nature and accidents. In the first case, it is pointed out that *ἐνυπόστατον*, being that which relates to the hypostasis in the same way as *ἐνούσιον* relates to the essence, is not a deeper level of the individual, but on the contrary, that which is the opposite of the individual, that is, the universal. In the second case, it is pointed out that the position of Leontius is precisely that the ‘formation’ of the hypostasis and the individuation through accidents, although they cause each other, are not identical, since the definition of the hypostasis is pure otherness in relation to another hypostasis. Not only is a critical analysis of Krausmüller’s scheme given, but an alternative explanatory model is proposed, based on the assumption that Leontius of Byzantium described the ‘mechanism’ of individuation by a subtle distinction between the concepts of ‘substance’ and ‘nature’. Special cases of word usage are analyzed: ‘rational substance’ (in relation to the soul), ‘communication by nature’ and ‘connection

by substance'. It is also suggested how the terminological (but not Christological) system of Leontius of Byzantium was transformed in the later treatise "Refutation of the syllogisms of Severus".

REFERENCES

- Cross R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. No. 2: 245–265.
- Daley B. E. (ed.) (2017) Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Evans D. (1980) "Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite". *Byzantine Studies*. Vol. 7: 1–34.
- Grillmeier A. (1990) "Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Σύμμικτα ζητήματα des Neuplatonikers Porphyrius". *Epmhneymata. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag* (hg. v. H. Hörner, H. Eisenberger). Heidelberg: C. Winter (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. 2. Reihe. Bd. 79): 61–72.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (2002) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/3. *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Krausmüller D. (2011) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*". *Vigiliae Christianae*. Vol. 65. No. 5: 484–513.
- Krausmüller D. (2014) "Origenism in the Sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul". *Journal for Late Antique Religion and Culture*. Vol. 8: 46–67.
- Lebon J. (éd.) (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliom. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptorum Syri. T. 64–65).
- Loofs F. (hg.) (1905) *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag.
- Hespel R. (éd.) (1969) *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters Publishers.
- Zhyrkova A. (2017) "Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. A Critical Re-evaluation". *Forum Philosophicum*. Vol. 22. No. 2: 193–218.

The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project number 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics"

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.7>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 255–269.

© Timur Shchukin, 2019