

# ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «ОПРОВЕРЖЕНИЕ СИЛЛОГИЗМОВ СЕВИРА»\*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*христология,  
византийская философия,  
Леонтий Византийский,  
Solutio argumentorum a Severe  
objectorum, Севир Антиохийский,  
Иоанн Филопон, халкидониты,  
монофизиты.*

*Статья представляет собой предисловие к публикации комментированного перевода на русский язык христологического трактата византийского богослова конца V — первой половины VI в. Леонтия Византийского Solutio argumentorum a Severe objectorum (краткое название — Solutio), написанного защиту Халкидонского ороса против монофизитов-севериан. Трактат принадлежит к корпусу сохранившихся до нашего времени сочинений Леонтия и является одним из последних, а, вероятно, и самым поздним его сочинением. В предисловии описывается состав корпуса, место в нем данного трактата; рассматриваются предложенные в исследовательской*

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

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

*Кандидат философских наук, старший  
научный сотрудник Социологического  
института РАН Федерального научно-  
исследовательского социологического центра  
Российской академии наук, доцент Кафедры  
общественных наук Санкт-Петербургского  
политехнического университета  
Петра Великого.*

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

**E-mail:** onogov@yandex.ru

*литературе варианты отождествления личности Леонтия с известными из других источников историческими персонажами этого времени; обсуждается вопрос о хронологии написания сочинений, составляющих «Леонтиевский корпус», и, в частности, Solutio; даются сведения о сохранившихся рукописях трактата и о традиции его издания. Далее в тексте предисловия представлен критический обзор исследовательской литературы, посвященной трактату. Прежде всего, анализируется проблема соотношения позиции Леонтия Византийского по вопросу об общей и индивидуальной природе человечества во Христе в Solutio*

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

и более раннем трактате *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Данная проблема является одной из важнейших в современных научных дискуссиях о христианском богословии конца V — первой трети VII в., учитывая так же и то, что датировка трактатов Леонтия, в силу отсутствия достоверных

сведений об их авторе, напрямую зависит от интерпретации концептуального содержания этих сочинений. Перевод сделан с критического издания Брайана Дэйли: *Leontius of Byzantium. Complete Works. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Early Christian Texts).*

## СОЧИНЕНИЯ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

**Т**рактат «Опровержение силлогизмов Севира» (издательское название: *Solutio argumentorum a Severe objectorum = Solutio*; критическое издание: Daley 2017, 289–311), комментированный перевод которого предлагается читателю ниже, — один из шести подлинных трактатов византийского богослова конца V — первой половины VI в. Леонтия Византийского. Также считаются безусловно принадлежащими его перу следующие сочинения:

1. «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия» (*Contra Nestorianos et Eutychianos = CNE*; Daley 2017, 143–176).
2. «К тем из наших, что присоединились к растлевающему учению поклонников нетления» (*Contra Aphthartodocetas = CA*; Daley 2017, 336–385).
3. «Победа и триумф над сокрытым и существеннейшим учением несториан и их предшественников» (*Deprehensio et Triumphus super Nestorianos = DTN*; Daley 2017, 410–448).
4. «Тридцать глав против Севира» (*Capita Triginta contra Severum = CT*; Daley 2017, 312–335).
5. «Против аполлинаристских подлогов» (*Adversus fraudes Apollinaristarum = AFA*; Daley 2017, 524–571).

Первые три текста (*CNE*, *CA* и *DTN*), очевидно, представляют собой самостоятельные произведения, позже объединенные Леонтием под одной обложкой и снабженные общим предисловием (Daley 2017, 133–142). Также в качестве приложения к каждому из трех трактатов присовокуплен флорилегий, сборник святоотеческих цитат, призванных подтвердить авторскую позицию (Daley 2017, [1:] 176–265, [2:] 386–409, [3:] 448–523), причем каждый сборник предваряется кратким предисловием Леонтия. Кроме этого, Леонтию атрибутируется краткий богословский компендиум, по содержанию мало чем отличающийся от многочисленных текстов такого жанра VI–VII вв. (Daley 2017, 574–577).

*CNE* посвящен защите ключевого тезиса Халкидонского ороса: Христос — одна ипостась в двух природах. В трактате последовательно опровергается и учение о том, что Христос составлен из двух ипостасей, соединенных только славой или хотением (христологическая позиция несториан), и понимание Христа как единой сложной природы (христологическая позиция монофизитов

и, прежде всего, последователей Севира Антиохийского). Леонтий Византийский разделяет трактат на семь вопросов. Три вопроса задаются несторианам, два — поклонникам Евтихия, и еще два — первый и последний — представителям обеих партий, которых Леонтий Византийский остроумно называет «противоположно мнящими» ἐναντιοβούκῆται (*CNE* проет., 128.4<sup>1</sup>). По мнению богослова, они исходят из противоположных предпосылок, но в итоге совершают одну и ту же ошибку, не проводя или проводя неверно различия между ипостасью, т. е. индивидуальным и реальным бытием, и природой или сущностью, т. е. бытием, хотя и общим, но существующим только в конкретной ипостаси, которому эти индивидуальности причастны. В связи с этим, как мы полагаем<sup>2</sup>, в трактате пунктирно обозначается концепция «частной природы», которая получит свое развитие в *Solutio*. Особенное внимание Леонтий уделяет так называемой «антропологической парадигме», т. е. демонстрации примера (παράδειγμα) соединения человеческих души и тела в качестве полемического доказательства соединения божества и человечества во Христе. Варианты демонстрации этого примера были распространены и в халкидонитской и монофизитской среде, а несториане его аргументированно отвергали.

О том, против кого направлен *CA*, в науке нет единого мнения. Различные исследователи предлагали на эту роль Юлиана Галикарнасского и его последователей (Draguet 1924, 202; Perrone 1980, 443), антиоригениста Ефрема Амидского патриарха Антиохийского (Richard 1947, 36), императора Юстиниана (Daley 2017, 40) и/или иных константинопольских халкидонитов, которые приписывали Христу свободу от страдания и тления как некое устойчивое свойство природы (Grillmeier, Hainthaler 1995, 215). В диалоге с афтартодокетом Леонтий Византийский доказывает, что лишать воплощенное Слово естественного тления и свойственного человеческой природе страдания и смерти означает, что человечество Христа получает божественные свойства, а наша природа лишается возможности быть вполне причастной к Словоу и, следовательно, достичь исцеления.

*DTN* — это диатриба, направленная против заблуждений антиохийской школы богословия и библейской экзегезы. По мнению Леонтия Византийского, именно концепции этой школы лежат в основе того превратного толкования Халкидонского ороса, которое исповедуют современные Леонтию «несториане». Трактат состоит из 44 глав, в которых перечисляются личные и богословские ошибки Феодора Мопсуестийского и его последователей. По мнению Леонтия, Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсский и Несторий являются продолжателями богословской традиции, которая восходит к еретика Павлу Самосатскому.

1 Далее все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по указанному критическому изданию Брайана Дэйли: Daley 2017.

2 Обсуждение проблемы частной и общей природ в сочинениях Леонтия Византийского в контексте исследовательской традиции изучения его главных христологических трактатов *CNE* и *Solutio* см. далее.

Сочинение *CT* содержит краткую сумму аргументов, содержащихся в *CNE* и *Solutio*. Вероятно, благодаря своей краткости и чеканности формулировок *CT* стал самым известным трактатом Леонтия Византийского в последующей богословской традиции.

Наконец, *AFA* включает в себя цитаты из Аполлинария Лаодикийского и двух его учеников. Авторский текст Леонтия — это введение, небольшой комментарий в середине флорилегия и краткие замечания в конце текста. Цель составления флорилегия — доказать, что цитаты из Григория Чудотворца, Афанасия Александрийского, папы Юлия и других авторов, которые используются монофизитами, являются, на самом деле, цитатами упомянутых еретиков IV в. По мнению Дэйли, трактат производит впечатление компендиума, который предназначался не для публикации, а для личного использования.

### ДАТИРОВКА ТРАКТАТА И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

*Solutio* дошел до нас в нескольких рукописях X–XVIII вв., наиболее полными из которых являются Vaticanus Graecus 2195 (Константинополь, X в.; это вообще единственный манускрипт, содержащий все шесть трактатов Леонтия), и Laudianus Graecus 92 (Константинополь, X в.; содержит все трактаты, кроме *AFA*) (Daley 2017, 78–80). Выдержки из *Solutio* дошли также в составе компендиума VIII в. *Doctrina Patrum* и в некоторых сочинениях Иоанна Дамаскина (Daley 2017, 92–94). Текст издавался несколько раз в докритическую эпоху: последним является издание Миня (PG 86b, 1915–1946). Критическое издание было подготовлено Брайаном Дэйли еще в конце 1970–х гг. (Daley 1978), но опубликовано было совсем недавно (Daley 2017, 269–311). Издание Дэйли предлагает наиболее достоверную реконструкцию биографии Леонтия Византийского, а также «биографию» его текстов. К сожалению, это издание лишено содержательных комментариев (имеются только крайне редкие ссылки на параллельные места у богословов предшествующего времени и отдельные атрибуции цитат) и не дает ничего для анализа его богословия. Указания на основные трактовки *Solutio* и критический разбор основных подходов к его исследованию мы приводим ниже.

Из самих сочинений следует, что жизнь Леонтия Византийского следует датировать концом V — первой половиной VI в., а точнее временем до 553 г., поскольку автор ничего не знает о V Вселенском соборе (Daley 2017, 6). Наиболее аргументированная и получившая широкую рецепцию версия биографии Леонтия Византийского, предложенная Дэвидом Эвансом (Evans 1970, 1–12) и позднее более подробно разработанная Дэйли (Daley 2017, 1–25), базируется на отождествлении автора «Леонтиевского корпуса» с четырьмя «Леонтиями», встречающимися в документах, содержащих исторические сведения о данной эпохе:

1. Монахом Леонтием, персонажем составленных Кириллом Скифопольским «Жития Саввы Освященного» (*Vita Sabae* 72: Schwartz 1939, 176, II.11–12; 74: 179, I.9; 83: 189, II.1–2; 84: 190, II.4, II.8) и «Жития Кириака» (*Vita Cyriaci* 13: Schwartz 1939, 230, II.29–30), одним из лидеров оригенистической партии палестинского монашества, которая, в том числе благодаря усилиям Леонтия, в 530-х гг. получила значительный вес в политических кругах Константинополя. Впрочем, «оригенизм» Леонтия в житиях представлен в шаблонных формулах, и в чем он заключается, сказать очень сложно. Из «Жития Саввы», что для нас важно, мы узнаем, что Леонтий вел полемику с монофизитами, и хотя Кирилл Скифопольский ничего не сообщает о каких-либо сочинениях палестинского монаха, мала вероятность того, что в указанное время существовало два (или более) Леонтия (Леонтиев), которые бы были известны как полемисты анти-монофизитской направленности. Если верно данное отождествление, Леонтий Византийский скончался не позже 544 г., т. е. до эдикта Юстиниана против «Трех глав» (предполагается, что инициатива осуждения ключевых для антиоригенистской традиции богословов исходила от высокопоставленных оригенистов (Daley 2017, 12)), о чем сообщает Кирилл Скифопольский.

2. «Леонтием, достопочтенным мужем, монахом, апокрисиарием отцов Святого Града», т. е. представителем монашеских общин Палестины, который упоминается в письме Иннокентия Маронийского к Фоме Фессалоникийскому (ACO IV, 2, 169–84). Леонтий называется в числе участников собеседования с монофизитами, состоявшегося в Константинополе, вероятно, около 532 г.

3. Леонтием, участником Константинопольского собора 536 г., созванного для осуждения монофизитов под руководством патриарха Константинопольского Мины. Он упоминается как наблюдатель на первых четырех сессиях собора и как подписант трех соборных посланий: папе Римскому Агапиту, императору Юстиниану и Константинопольскому патриарху (см. перечень и анализ соответствующих соборных актов: Daley 2017, 18–22).

4. Леонтием, адресатом трактата Василия Киликийского «Против Иоанна Скифопольского», составленного, вероятно, в 530-х гг. Трактат дошел до нас в пересказе патриарха Константинопольского Фотия (*Bibliotheca Cod.* 107; Henry 1960, 77, 11.34–7). Василий обвиняет Иоанна в применении выражения «Слово пострадало плотью» и вообще в отождествлении Слова и Христа, т. е. выступает с позиций так называемой «двухсубъектной христологии». Трактат был написан по просьбе Леонтия, последний называется в нем «святейшим, возлюбленным Богом отцом», но никаких выводов о близости воззрений Василия и Леонтия на основании трактата сделать невозможно. Понятно одно — Василий воспринимал своего адресата как достаточно авторитетного богослова, который мог бы дать компетентную оценку его христологическим построениям.

Исходя из автобиографических данных, имеющихся в трактатах Леонтия и достаточно хорошо согласующихся между собой, как минимум можно выстроить примерную хронологию создания текстов «Леонтиевского корпуса». В течение некоторого времени Леонтий Византийский написал три текста,

составившие позже *CNE. Solutio* написан вскоре *CNE*, поскольку в *Solutio* автор прямо отсылает читателя к уже известному читателю сочинению «против энаптиодокетов», или противоположно-мыслящих, т. е. несториан и монофизитов (*Solutio proem.*, 270.1–4; 7, 296.13–15). Вероятно, еще позже были составлены *CT*, поскольку фактически представляют собой краткую сумму *CNE* и *Solutio*.

Если принять наиболее полно обоснованную точку зрения на личность Леонтия и хронологию написания им своих сочинений, предложенную в концепции Дэйли, и считать, что *Solutio* был направлен непосредственно против Севира, то трактат следует датировать 535–536 гг. (Daley 2017, 33), временем активной деятельности в Константинополе севирианской партии (впрочем, и если не трактовать название «Против Севира» буквально, вряд ли датировку удастся сместить на более позднее время). Вероятно, в это же время (*CNE* чуть раньше, *CT* чуть позже) были написаны и прочие трактаты Леонтия. *AFA* датировать гораздо сложнее — Дэйли считает, что этот флорилегий содержит «рабочие материалы» к собору 532 г. (*ibid.*, 52–53).

Однако имеются и другие точки зрения на датировку трактатов «Леонтиевского корпуса», часто зависящие от интерпретации их концептуального содержания. К этому вопросу мы вскоре вернемся.

## СОДЕРЖАНИЕ И СТРУКТУРА ТРАКТАТА

Сама структура и ритмическая организация трактата многое могут сказать о том, в каких условиях и зачем он написан. Его неровность, неоднородность, даже некоторая сумбурность наводят на мысль о том, что автор очень торопился закончить свое произведение, готовя текст «с колес», без подготовки, по горячим следам вот-вот закончившейся или даже еще длящейся дискуссии. Леонтий начинает по всем правилам жанра с краткого велеречивого вступления, затем переходит к интенсивному диалогу, далее к жанру «вопросов и ответов» и заканчивает, как бы забывая о собеседнике, которого называет Акефалом («безголовым», «безумцем»), длинным монологом, обращенным в пустоту за плечом своего *vis-a-vis*.

Трактат задуман как подборка ответов на ряд вопросов, прозвучавших из монофизитских или околomoнофизитских кругов. Поскольку Леонтий отвечал оппонентам, которые свои позиции отстаивали, скорее всего, в письменном виде, довольно сложно найти конкретного оппонента Леонтия — будь то сам Севир Антиохийский (Cross 2002, 254), Иоанн Филопон (Лурье, Баранов 2006, 334; Lourié 2015) или любой другой богослов-монофизит с именем, фамилией и творческой биографией. Мы можем узнать, какие обвинения бросали Леонтию Византийскому безымянные спорщики в середине 530-х гг., но никогда не прочтем сочинений этих спорщиков и даже не узнаем, на какие именно тексты они опирались. Аргументация Акефала довольно усреднена, что также указывает на принципиальную безадресность и обобщенность ответа Леонтия, так что для современного исследователя степень участия той или иной известной фигуры из лагеря монофизитов в соответствующих формулировках вопросов

и реплик Акефала в лучшем случае может иметь значение более или менее отчетливой параллели. Леонтий спорит с интегральным образом монофизита, а не с конкретным полемистом.

Трактат состоит из предисловия и 8 глав. Он начинается с обмена репликами, связанными с обсуждением понятия «частной природы» (у Леонтия используется выражение —  $\tau\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ ) (1), которую Акефал понимает как ипостась (обладает ли эта ипостась для него ипостасными особенностями эксплицитно не сообщается), а Леонтий как природу, индивидуализированную ипостасными особенностями, но не совпадающую с ипостасью определением.

Далее Акефал спрашивает у Леонтия Византийского (2): разве сама двоица, поскольку разделение ипостасей как самостоятельных природ задано счислимым количеством, в отличие от несчисляемой единицы, не разделяет Христа? Леонтий парирует: конечно нет, ведь само число не разделяет, а лишь указывает на наличие «одного» и «другого», соотносенных между собой. Число обозначает отношение между вещами.

Ссылаясь на мнение Григория Богослова, Акефал утверждает (3), что в пользу терминологии «единой природы» говорит трансформация понятийного аппарата при переходе от троического богословия к домостроительству, которое невозможно описать с помощью обычной пары терминов «природа — ипостась». Леонтий на это возражает, что если у нас не будет единого на всем протяжении дискурса терминологического аппарата, то мы не сможем вообще ни о чем говорить достоверно и научно. Акефал продолжает выдвигать аргументы историко-филологического характера: отцы использовали понятия «природы» и «ипостаси» синонимично, — почему мы не можем? Ответ Леонтия Византийского: хотя термины не так уж важны, а важны стоящие за ними понятия, но если речь идет о твердом догмате, лучше все-таки определиться с терминологией.

Еще один аргумент Акефала (4): мы не утверждаем, что природа Христа является простой, она сложна, а значит, претензия православных не очень понятна — монофизиты ведь не отрицают «двойственности» Христа? Любопытно, что Акефал как бы играет с Леонтием в поддавки, используя термин «природа», который изначально Леонтием отвергается. Разумеется, последний в итоге и указывает на это, утверждая, что только ипостась может быть сложной, но не природа (аналогичным образом Акефал ниже говорит о соединившихся природах так, будто они тождественны ипостасям, словно забыв о том, что это неприемлемо для православного). Но прежде Леонтий убеждает Акефала, что термин «сложная природа» потому неверен, что смешивает соединенное и результат соединения. А они различны, и потому соединившиеся вещи имеют право сохранять свое бытие, не смешиваясь друг с другом, после соединения, пребывая при этом в чем-то одном.

Новый довод Акефала (5) звучит следующим образом: имеются уникальные природы, существующие в единственном числе, например, Солнце; значит и «природа Христа» — не такая уж и нелепость. Леонтий Византийский легко разделяется с этим аргументом: во-первых, природа Солнца тождественна

природе других звезд, а во-вторых, как бы там ни было, Солнце — это единичность, обособленная с помощью привходящих признаков, а значит, является ипостасью, а не природой.

Акефал вновь возвращается к «патрологии» (6): многие отцы отказывались от тех или иных терминов, видя как превратно их трактуют еретики. Странно, — иронизирует Леонтий, — еретики не отказываются от своих терминов, а мы должны? И кроме того, — говорит он, — такие вопросы должны решаться соборами, а не нашим индивидуальным выбором.

Далее, опровергая тезис Акефала (7) о том, что при слиянии природ, которые монофизиты отождествляют с ипостасями, эти природы созерцаются в разделении только мысленно (τῆ ἐπίνοια), Леонтий настаивает: только мысленными, идеальными, являются не природы, а отношения между ними (в данном случае их «разделение»). Сами природы обладают действительным бытием, но не в таком же смысле как ипостаси, которые помимо бытия получают также отдельность и самостоятельность, т. е. эмпирическую определенность. Леонтий поучает Акефала: если бы он придерживался логической иерархии «мысленное отношение — существующая природа — самостоятельная ипостась», он бы не впадал в столь глупые противоречия.

Последний аргумент Акефала (8) касается вопроса об уничтожении общих и частных характеристик природ-ипостасей Божества и человечества после соединения. Леонтию сама постановка вопроса кажется нелепой, ведь как можно рассматривать природы вне соединения, если они не существуют вне и тем более до соединения. Кроме того, — говорит Леонтий, — вещь может лишиться своих характеристик, если она ими обладает, только будучи эмпирически определенной, т. е. отдельной вещью. Природы, которые никогда не существовали отдельно от соединившей их ипостаси, к таковым вещам не относятся. Наконец — и этот тезис является для Леонтия Византийского принципиальным — соединение природ произошло именно так, не благодаря имманентной их бытию закономерности, а благодаря некому tertium quid, в качестве которого выступает Сам Бог, т. е. благодаря Его «человеколюбивому нисхождению». Завершающая часть трактата уже является не ответом Акефалу, а пространном манифестом, в котором Леонтий еще раз проговаривает основные тезисы своей богословской программы:

1. Соединение Божества и человечества отлично и от полного разделения, и от полного слияния (*Solutio* 8, 300.8–304.3).

2. Тожество производится ипостасью при сохранении природных различий; все прочие модели соединения ведут либо к разделению, либо к слиянию (*Solutio* 8, 304.4–22).

3. Только ипостась может принимать противоположные определения, в отличие от природы, которая ничему не протвположна; это доказывает безальтернативность ипостасного соединения (*Solutio* 8, 304.23–306.18).

4. То, что человечество Христа не предсуществовало соединению, не означает, что соединение Божества и человечества обусловлено этим



не-предсуществованием. Причина соединения одна — божественная воля, и потому наличная модель Боговоплощения должна приниматься безо всяких внешних для нее объяснений. Для Леонтия логика несториан, которые принимают соединение ипостасей и, следовательно, их предобразование, так же порочна, как и логика тех, кто утверждает, что из не-предсуществования человечества выводится то, что человечество во Христе — не ипостась (*Solutio* 8, 306.19–308.12).

5. Свойства ипостаси делают ипостась чем-то отдельным, а свойства природы не создают единичности (*Solutio* 8, 308.13–20).

6. Эммануил, будучи сложной ипостасью из двух природ, способен воспринимать особенности различных природ, но и сами природы воспринимают особенности единой ипостаси (*Solutio* 8, 308.21–310.12).

Резюмирующая часть трактата, где Леонтий стремится проговорить самое важное, показывает, что этим «самым важным» для него является вопрос об ипостасном соединении. Для него оно служит единственной моделью соединения Божества и человечества, и только с ее помощью можно описать данную в священном опыте и невыводимую из природы соединившихся частей реальность Боговоплощения.

Таким образом, ключом для понимания ипостасного соединения является проблема индивидуации общей природы человечества в ипостаси Христа. В *Solutio*, как мы уже отмечали, Леонтий в ответ на вопрос Акефала признает частную индивидуализированную природу человечества, но отличает ее от ипостаси. В силу этого возникает вопрос о содержательном, а не только терминологическом отличии позиции Леонтия от позиции севериан, а также о том, о какой человеческой природе, частной или общей, говорит Леонтий в *CNE*, более раннем трактате, на который он ссылается в начале *Solutio*, предполагая в новом сочинении прояснить свою позицию, озвученную в нем. В связи с этим в патрологическом сообществе уже многие десятилетия идет дискуссия о том, насколько радикально трансформировалось понимание Леонтием проблемы индивидуации общей природы человека во Христе в *Solutio* по сравнению с *CNE*. Причем в зависимость от решения этого вопроса ставится как датировка трактатов, так и персонификация выраженных в них позиций оппонентов Леонтия.

## ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СООТНОШЕНИЯ *CNE* И *SOLUTIO*

В начале *Solutio* Леонтий Византийский, намереваясь ответить на новые возражения сторонников мнений Нестория и Евтихия, считает нужным разъяснить «то, что уже было рассмотрено, но в деталях не исследовано в прежних книгах» (*Solutio* проем., 270.9). Леонтий отсылает здесь читателя к своим обнародованным ранее сочинениям и, несомненно, прежде всего к *CNE*, в нескольких главах которого он непосредственно обращается к критике позиции монофизитов, последователей Севира Антиохийского, утверждавших одну

природу во Христе, и формулирует аргументы в пользу халкидонитского тезиса об одной ипостаси Христа в двух природах.

Основным трендом современной исследовательской литературы по данному вопросу до сих пор остается предположение о радикальном изменении позиции Леонтия, которое случилось в промежутки между написанием ранних трактатов и его последнего сочинения *Solutio*. Согласно этой интерпретации в начале *Solutio*, следуя полемической логике ответа на возражения и жанру диалога, Православный (Леонтий) дает слово Акефалу — собирательному образу своих оппонентов, и под напором его вопросов вынужден признать, что человеческая природа Христа является τινὰ φύσιν (*Solutio* 1, 272.6), индивидуом, частной природой. Таким образом, Леонтий якобы вынужденно вступает в противоречие со своей прежней позицией, представленной в *CNE*, где последовательно исходил из понимания человеческой природы в качестве «общей». Теперь ему необходимо объяснить отношение между понятиями ипостаси и частной природы — это разбирательство тем самым становится ведущей темой *Solutio*. Данное противоречие впервые отчетливо формулирует А. Грильмайер:

[В *Solutio*] Леонтий сталкивается с серьезными трудностями: понятие ипостаси совпадает с понятием индивида (individuum). В *CNE* он еще не осознает этого. Он даже ни разу не спрашивает себя, индивидуализируется ли человеческая природа Христа через ἰδίᾳ [особые свойства]. Только в *Solutio*<sup>3</sup> он сталкивается с усилившейся в то время критикой своих оппонентов и против воли вынужден обратиться к рассмотрению этого вопроса. Ему приходится признать, что человеческая природа Христа индивидуальна. Но, несмотря на это, она не есть ипостась, по крайней мере, не по отношению Логосу (Grillmeier, Hainthaler 1995, 193).

Однако основания собственной позиции Грильмайер не проясняет, и читателю остается предполагать, следуя его главному постулату, что Леонтий неожиданно, реагируя на новые возражения последователей Севира, столкнулся с проблемой индивидуальной человеческой природы во Христе, в то время как главной целью его стремлений в обоих трактатах было обоснование формулы «две природы», а не формулы «одна ипостась» (*ibid.*, 198). Грильмайер ссылается на упомянутое нами место из начала *Solutio*, где Леонтий в ответ на прямой вопрос Акефала признает существование частной природы, и в подтверждение своей позиции указывает на М. Ришара, который также ссылался на это место и, по всей видимости, впервые озвучивает точку зрения о специфическом изменении позиции Леонтия в *Solutio* (Richard 1944, 60–61). Но и у Ришара мы не находим подробного и ясного анализа текста Леонтия.

3 Здесь и далее мы даем названия трактатов в соответствии с выбранной нами системой сокращений, даже если цитируемые исследователи используют другую (например, *Epilysis*, а не *Solutio*).

Исправить недостатки концепций Грильмайера и Ришара взялся Р. Кросс, который также избрал за исходную точку своего исследования представление о том, что «что скорее всего Леонтий в этом раннем сочинении искренне предполагал, что читатель должен думать о человеческой природе как о природе общей. Соответственно, в *CNE* он принципиально придерживается понимания человеческой природы Христа как универсалии» (Cross 2002, 250). В этом Леонтий следует постулату халкидонского богословия, согласно которому «каппадокийское решение тринитарной дилеммы — природа как общее, ипостась как частное — может непосредственно применяться в христологическом контексте» (Ibid.). Кросс следующим образом сформулировал свою стратегию:

«Я намерен доказать, что Леонтий поменял свою позицию в *Эпилисисе* ввиду критики его точки зрения со стороны монофизитов. Тем не менее не ясно, что именно стало причиной перемены его взглядов. У Леонтия не было причины предполагать, что его общие природы менее «реальны», чем индивидуальные; Леонтий был и оставался убежденным реалистом в отношении вопроса об универсалиях. Я полагаю, что вопросы, поставленные оппонентами Леонтия, побудили богослова более подробно обдумать то, что он хотел сказать о человеческой природе Христа и ее соотношении с человеческими акциденциями, а также принять все последствия изменения своей позиции» (Ibid.).

Сложно сказать, что Кросс имел ввиду под реализмом Леонтия Византийского, вероятно, он сам ответил на свой вопрос, указав, что для него самого нет разницы между общими и индивидуальными природами во Христе с точки зрения их реальности. Тем не менее ответ на вопрос о причине перемены во взглядах Леонтия он дал, противопоставив понятию предположительно сформулированной Леонтием в *Solutio* концепции индивидуальных природ понятие частной природы (μερικτῆ φύσις) Иоанна Филопона. Он признает, что тексты Леонтия, за исключением упомянутого важнейшего места из первой главы *Solutio* и нескольких брошенных следом реплик оппонентов, не дают оснований говорить о присутствии в них какого-либо другого понимания природы, кроме как «общей» (Ibid., 251), однако появление в монофизитских кругах концепции частной природы Иоанна Филопона, возможно, как раз и дало повод для нового выступления Леонтия на полемической сцене. Леонтий должен был отреагировать на это новшество.

Кросс сформулировал свою концепцию индивидуальной природы Леонтия в противоположность тому определению, которое дает Иоанн Филопон частной природе в «Арbitре» (около 552 г.), сочинении, написанном в преддверии Константинопольского Собора 553 г., выступив в нем с объединительной идеей, которой он предпослал философский фундамент в виде истолкования монофизитской и халкидонитской христологической терминологии с точки зрения возможности приведения значений терминов природа и ипостась к единому знаменателю. Иоанн Филопон фактически принял халкидонитское понимание Христа как единой ипостаси, словоупотребление, которого

старался избегать Севира, однако дал обоснование представления о единой природе Христа.

Достаточно сложное построение Иоанна Филопона, не является предметом этого предисловия; нам важно, что Кросс извлек из него понятие частной природы (μερικὴ φύσις), достаточно редко употреблявшееся Филопоном, который предпочитал, как отмечает и сам Кросс, понятие индивидуально-го (ἄτομον). Этот выбор был сделан Кроссом, чтобы не смешивать частную природу с «индивидуальной природой», понятийным конструктом, который ввел он сам, чтобы обозначить позицию Леонтия по вопросу о человеческой природе во Христе (Cross 2002, 251, п. 15). Значение этого понятия Кросс сформулировал в виде схемы: «индивидуальная природа — это общая природа, рассматриваемая *вместе с (уникальной) совокупностью универсальных акциденций*» (Ibid., 252). Общая природа с этой точки зрения представляет собой «в некотором смысле часть индивидуальной природы», поскольку последняя является такой совокупностью универсалий, как сущностных, относящихся к общей природе, так и собственно акцидентальных, т. е. отличающих ее от других ипостасей (Ibid., 252, 255–256). Последние выражают конкретную исторически данную индивидуальность человеческой природы во Христе, но не есть сама ипостась Христа. На этом и настаивает, по мнению Кросса, Леонтий в начале *Solutio*, принимая частную природу монофизитов, но отказываясь признавать ее ипостасью, т. е. то, что она существует в действительности, а не в абстракции (Ibid., 252–258).

Частная природа в свою очередь была взята Кроссом в соответствии с определением Филопона, предложенным им в 7 главе «Арбитра»: «В соответствии с этим значением природы [т. е. природы, понимаемой как “частная”] природа и ипостась почти тождественны, кроме того, что слово “ипостась” обладает вместе с ней мыслимыми и возникающими помимо общей природы при каждом из индивидуумов свойствами (ἰδιότητας)» (Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.92–95; Kotter 1981, 53). Частная природа таким образом, в отличие от индивидуальной, по мнению Кросса, представляет собой термин «для описания примеров общей природы, рассматриваемой *в абстракции от своих акциденций*» (Cross 2002, 251). Это конкретный экземпляр общей природы, отличающийся от нее *свойством частности и неповторимости*, взятый в абстракции от акциденций (ibid., 252 (прим. 17)).

Сопоставляя частные природы и индивидуальные природы Кросс ссылается на Иоанна Дамаскина, идея которого в интерпретации Кросса состояла «в том, что общая человеческая природа [в ипостаси Христа] есть составная часть человеческой природы, которая включает в себя акциденции и как таковая является индивидуальной» (ibid., 252). Иными словами, по мысли Кросса, Леонтий предвосхитил концепцию индивидуальной природы Дамаскина.

В. Лурье подверг справедливой критике подобное понимание «индивидуальной природы» в отношении не только Леонтия, но и в первую очередь Иоанна Дамаскина. Как он полагает, нет смысла противоречить общему

научному консенсусу: «индивидуальная природа» Иоанна — это еще один термин для обозначения ипостасей, и в случае Христа — Его собственной ипостаси. И более того, если согласиться с Кроссом, то, почему тогда человеческая природа Христа «не ипостась, если она содержит ипостасные характеристики человеческой личности, Иисуса?» (Lourié 2015, 148). Пожалуй, едва ли можно найти основания не согласиться с Лурье в том, что «это сильный аргумент, позволяющий предположить, что интерпретация Кросса была неизвестна и самому Иоанну Дамаскину» (ibid.), не говоря уже о том, что Кроссу нужно было бы приложить немало усилий, чтобы показать, как такая индивидуальная природа, взятая в качестве совокупности общей сущности и акциденций, в ипостаси Христа отличается от несторианской человеческой природы (= ипостаси) во Христе.

Однако с основной направленностью мысли Кросса Лурье выразил солидарность, и даже занял более радикальную позицию: «Так или иначе, в интерпретации *Solutio* Леонтия Кросс (и те, кто был до него) упустил из виду самый ключевой момент. По моему мнению, Леонтий в *Solutio* уступил своему североанскому противнику в признании “частной природы”, но дал этому понятию очень специфическую интерпретацию» (ibid.)<sup>4</sup>.

По существу, предполагать столь радикальный разрыв в концептуальном единстве христологии Леонтия означает либо занять определенную дистанцию по отношению к его собственным заявлениям в начале *Solutio*, и предположить в его словах известную долю лукавства, легко объяснимого полемическими целями и желанием выдать свое новое исследование за разъяснение уже прозрачно, но не детально, высказанной позиции, либо это означает, как прямо заявляет Грильмайер, принять мысль о том, что в *CNE* Леонтий просто не осознавал, занятый обоснованием тезиса о двух природах во Христе, возникающей при этом проблемы с индивидуацией человеческой природы.

В итоге такими суждениями только подчеркивается двусмысленность собственной позиции интерпретатора, который, вынося их, оставляет себе, и само собой Леонтию, возможность оправдаться. И в самом деле, как нужно было бы понимать наличие общей человеческой природы во Христе именно только как «общей», вне зависимости от того реальна она в умопостигаемом мире или уме Бога. Вероятно, мы должны были бы предположить, что Леонтий представлял в *CNE* дело так, что воплощается общая природа Божества только

4 В своей ранней интерпретации *Solutio* Лурье рассматривает Иоанна Филопона в качестве непосредственного оппонента Леонтия Византийского в данном трактате. См.: Лурье, Баранов 2006, 334–348. В статье 2015 г. он пересмотрел и подверг почти полной ревизии свою раннюю интерпретацию. Лурье с осторожностью выражает надежду на то, что идея о прямом столкновении Леонтия и Филопона на страницах *Solutio* когда-нибудь получит подтверждение, но не развивает аргументацию в заявленном направлении (Lourié 2015, 170). Это означало бы, что время написания *Solutio*, как и даты смерти Леонтия, переносились бы в начало 50-х гг. VI в., во времена непосредственно предвещающие Константинопольский Собор 553 г., и попутно отменяет идентификацию в упомянутой выше концепции Дейли личности Леонтия.

в ипостаси Слова и соединяется в ней с общей природой человека, т. е. со всего лишь умопостигаемой сущностью, без конкретного единства тела и души, соответствующего определению «разумное, смертное животное». Но вряд ли можно придумать что-либо более абсурдное. Такая человеческая природа во Христе в своем понятии не достигала бы даже определенности соответствующих докетистских концепций.

Как пример демонстрации того, что подобный вывод на деле вовсе не делается интерпретаторами Леонтия, утверждающими, что он не замечал в *CNE* проблемы индивидуации человеческой природы во Христе, но скорее по противоположности приписывается оппонентам, можно привести критику Кроссом позиции Б. Дэйли, предложившего правильное чтение для ἐνυπόστατον в известном месте 1 гл. *CNE*, интерпретация которого до сих пор остается камнем преткновения для целых поколений исследователей, и тем самым радикально пересмотревшего классическую интерпретацию богословия Леонтия, когда-то на исходе XIX столетия сформулированную Ф. Лоофсом (Loofs 1887). Дэйли в противоположность рассматриваемой нами исследовательской традиции настаивает на единстве богословской позиции Леонтия, и полагает, что представление об индивидуальной человеческой природе во Христе, так или иначе, имеется уже в *CNE*. Кросс, в свою очередь, подчеркивая, что Дэйли и не претендует на то, чтобы показать, что Леонтий в этом трактате целенаправленно размышляет о различии между общей природой человечества и индивидуальной природой человека во Христе, тем не менее проводит тонкое различие в формулировках Дэйли, направленных на защиту этой позиции.

С одной стороны, согласно Кроссу, Дэйли, в подтверждение того, что различие между общей и частной природой человека в ипостаси Христа эксплицитно присутствует в *CNE*, приводит одно место из 4 главы трактата, но при этом вписывает собственную, подтверждающую его позицию, интерпретацию в квадратных скобках в следующей текст:

Христос... действует в отношении нас и Отца как связующее звено между двумя крайними пределами посредством Своих частей — если возможно рассматривать Его как целое, состоящее из частей. С одной стороны, как ипостась Он связан во всей полноте с Отцом, по причине Своего Божества и вместе со Своим человечеством, и, с другой стороны, Он связан как ипостась во всей полноте с нами, вместе со Своим Божеством и по причине Своего человечества. Отношения, касающиеся различия и единства — и те, которые, как мы знаем, существуют внутри Его, по причине Его составленности из частей, и те, которыми Он связан с Отцом и нами, — отличаются друг от друга по причине соотношения частей и крайних пределов [то есть по причине соотношения Божественности Христа и человечества Христа с двумя противоположными общими «природами» Бога и человека] (Daley 1978, 148.18 — 150.4) (Daley 1993, 252; цит.: Cross 2002, 248).

Кросса не удовлетворяет и указание Дэйли на постоянно используемую Леонтием в *CNE* аналогию между телом и душой человека и Воплощением.

Ведь, как разумно полагает Дэйли, трудно представить, что конкретное единство тела и души с их собственными своеобразными свойствами, отграничивающими их от других тел и душ, не было индивидуальным. Не смущает его и здоровое утверждение Дэйли о том, что «действительно... свойства или качества, которые отграничивают Его (Христа) в Его Божественной природе от Отца и Духа, и те свойства, которые отграничивают Его, в рамках Его человечества, от всех остальных женщин и мужчин, — это именно те свойства, которые позволяют двум “противоположностям”... Богу и человеку, приобрести в Нем “соединение и единство”» (Daley 1993, 251; цит.: Cross 2002, 249).

Но, с другой стороны, Кроссу кажется более верным другое суждение Дэйли, поскольку, как он полагает, «принципиальное значение имеет не различение отдельной человеческой природы (в данном случае Христа) от других человеческих природ, но различие между Ипостасью Слова и другими человеческими ипостасями» (Cross 2002, 249):

«Как кажется, Леонтий говорит о том, что Воплощение Слова как Сына Марии составляет в рамках Божественной икономии существенную часть тех свойств, которые отличают Его от других Лиц в Боге, так же как личностная тождественность исторического Иисуса со Словом как Сына Божия есть одно из основных свойств, отличающих Его как человека от других людей» (Daley 1993, 251; цит. в Cross 2002, 249).

Как видно из цитат, крайне сложно провести четкое различие между суждениями Дэйли на сторонах выстроенной Кроссом альтернативы. В обоих случаях Дэйли рассматривает общие природы божества и человечества, как совокупность обладающих единой природой лиц Троицы в случае божества и как совокупность обладающих одной и той же человеческой природой отдельных людей в случае человечества. И исторический Христос, с отличительными человеческими и божественными свойствами своей ипостаси, как и существенными отличиями Божества и человечества в нем, от этих совокупностей отличается. Смысл собственной претензии Кросса становится понятен, если сопоставить интерпретацию последнего из процитированных мною и Кроссом высказываний Дэйли и его итоговым суждением. Подводя итог критике Дэйли, Кросс намекает, что тот понимает отличие человеческой природы во Христе от других человеческих природ, как отличие человеческих ипостасей от ипостаси Слова:

Ипостаси, а не природы одного рода отличаются друг от друга акциденциями, то есть свойствами, которые могут быть присущи отдельной ипостаси, но которые не присущи тому роду вещей, к которому принадлежит ипостась, то есть которые не являются элементами ее природы или сущности (Cross 2002, 249).

Иначе говоря, Кросс просто настаивает на том, что Дэйли не показал, что индивидуальные природы Бога и человека в ипостаси Христа, имеют собственные отличительные свойства, т. е. не проинтерпретировал текст Леонтия так, как это собирается сделать сам Кросс, о чем он с некоторыми

предосторожностями и говорит следом: он согласен с доказательством Дэйли того, что ипостаси индивидуализируются акциденциями, но намерен доказать, что «утверждение о том, что ипостаси индивидуализируются акциденциями вовсе не противоречит утверждению о том, что природы также индивидуализируются акциденциями» (ibid., 249, n. 12). Что он и попытался проделать в своей интерпретации 1 главы *Solutio*.

Кросс только не решается сделать еще один напрашивающийся шаг и обвинить Дэйли в том, что его индивидуальные природы во Христе, отделяющие воплощенное Слово от индивидуальных ипостасей других лиц Троицы и других людей, ничто иное, как частные природы Филопона в интерпретации Кросса, т. е. простые абстракции от реальных индивидов в единой ипостаси Христа. Реализм Леонтия, в отличие от номинализма, который с осторожностью приписывает Кросс Филопону (ibid., 252), в том и состоит, что все природы должны быть реальными и иметь реальные отличительные свойства, а не быть абстрактным экземпляром общей природы. Его удерживает от этого шага только тот факт, что сам Дэйли, как видно из приведенных цитат, четко не идентифицирует основания для отличия божественной природы Христа от Троицы и человеческой — от всех остальных людей — лежит ли оно на уровне сущностных или акцидентальных отличий, или и тех и других, взятых вместе и по отдельности.

Так ли уж абстрактно понимание Иоанном Филопоном частной природы в «Арбитре» — предмет отдельного исследования. Несомненно, однако, что сам Леонтий в начале *Solutio*, в ответ на прямой вопрос Акефала, признает понятие частной природы, но ограничивает его указанием на «вид» вещи, т. е. на ее общую природу<sup>5</sup>. И именно от интерпретации того, как понимал эту частную природу вещи, тождественную с ее видом, Леонтий, а вовсе не от умозрительной конструкции общей человеческой природы с акциденциями внутри ипостаси Христа, и не от того, как понимал частную природу Филопон в «Арбитре», если он действительно был оппонентом Леонтия в *Solutio*, зависит понимание текстов Леонтия. Только прояснение его собственного понятия о частной природе может придать методологическую корректность другим, вторичным вопросам, например, о том, как соотносится понимание частной природы Леонтием и концепция частной природы Филопона.

В чем можно согласиться с Кроссом, так это в том, что демонстрация Дэйли присутствия концепции индивидуальной природы в *CNE* недостаточно прозрачна, чтобы служить ориентиром в прояснении позиции Леонтия в *Solutio*. Это касается также и анализа *CNE* в статьях М. Гокеля (Gockel 2000) и Краусмюллера (Krausmüller 2011; Krausmüller 2014), наследующих позиции Дэйли и многообразно разъясняющих ее с привлечением материала современных сочинениям Леонтия богословских и философских текстов.

5 «Акефал: Принимаешь ли ты некую частную природу (τινὰ φύσιν)? Православный: Да, но такую же как вид» (*Solutio* 1, 272.6–7).



Подробный анализ *CNE* в этом направлении не входит в наши задачи в этом предисловии, но хотелось бы отметить один факт, который проливает свет в том числе и на характер данного спора за или против частной, индивидуализированной человеческой природы во Христе в современной исследовательской литературе, посвященной *CNE* и *Solutio* Леонтия Византийского. Данная дискуссия уже имела место как раз в противостоянии между североанатами и халкидонитами и непосредственно предшествовала вступлению Леонтия на поприще полемиста. Концептуально, она структурирована в рамках такой же системы аргументации и основана на том, что оппоненты по невнимательности или слабости разума не способны понять того, что общее в ипостаси, чтобы быть реальным, должно быть индивидуализировано.

Этим, явно не осознаваемым исследователями, моментом дискуссии вокруг соотношения позиции Леонтия Византийского в *CNE* и *Solutio*, на наш взгляд, является тот факт, что предположение о том, что Леонтий только в *Solutio* осознает проблему индивидуации человеческой природы во Христе и в *CNE* придерживается строгого реализма в отношении вопроса о присутствия «общих» природ божества и человечества в единой ипостаси Христа, оставляет раннее учение Леонтия беззащитным перед главным аргументом североанатов против приверженцев Халкидонского ороса. Мы имеем в виду знаменитый аргумент Севира против Иоанна Грамматика Кессарийского, предъявленный им халкидонитам в обширном труде «Против нечестивого Грамматика» (после 518 г.), направленном на обличение написанной Иоанном «Апологии Халкидонского Собора». Если бы Леонтия спросили о том, воплотилась ли общая природа Бога, ему, как и Иоанну Кессарийскому, в случае если бы Леонтий ответил на этот вопрос утвердительно, с точки зрения Севира и само собой перечисленных выше леонтиеведов, нечего было ответить на аргумент о том, что в этом случае воплотилось бы не только Слово, но и два других Лица Троицы.

Однако это не так: странно, но поколения исследователей Леонтия Византийского, не заметили того, что он знал об этом аргументе и использовал его в 5 гл. *CNE*, обратив против самого Севира. В концептуальном пространстве греческой богословской мысли как минимум первой половины VI в. непризнание индивидуальных природ во Христе было крайне опасно для возможности божественной ойкономии: и также, как крайний номинализм в вопросе об универсалиях, т. е. признание абстрактности понятия общей природы человека во Христе, ведет к докетизму, призрачности события Воплощения, так и крайний реализм в этом вопросе ведет к абсурду. На наш взгляд, этот шаблон реального и номинального, несмотря на его эвристическую полезность, только плод ретроспективного взгляда современных исследователей на историческую действительность греческой древности.

Суть аргумента Севира проста: признание воплощения общей сущности Божества во Христе ведет к неразрешимой апории, и, как замечает Сефир, когда Иоанн Грамматик говорит, что «Во Христе пребывает всецелое божество

и всецелое человечество», таким образом он «нечестиво» заключает, «что Христос пребывает в двух сущностях, согласно родовому значению [этого термина], чтобы из этого тонкого слияния открылось, что всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица, воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде» (*Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II.19*; латинский перевод: Lebon 1938, 136; русский перевод: Давыденков 2007, 294), т. е. в каждом человеке. Этот аргумент непосредственно содержит в себе два момента, позволяющих его понять:

1) Полагая «общность» в понятии природы, мы не просто не различаем конкретного индивида такого-то вида и видовое понятие о нем. Напротив, чтобы понять этот аргумент, нужно уже понимать и божественную сущность, и человеческую не как действительно существующую реальную единицу (крайний реализм) или просто имя, означающее абстракцию от частного в уме (крайний номинализм), но как целиком всю Троицу (Отца, Сына-Слово и Святой Дух), — в случае божественной сущности, и всех людей, когда-либо живших, живых на момент Воплощения и тех, кто еще родится, — в случае сущности человека. Это означает, что правильной формой схватывания в уме всякого видового понятия является понимание его содержания как совокупности элементов вида. И именно правильность такого определения вида следом утверждает Севир:

Таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, заключающая в себе множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности, подобно тому, как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности... (*ibid.*).

Другого разумного понимания общего понятия «природа» (сущность), кроме как совокупности индивидов, и другого разумного понимания частного (единичного) понятия «природа», кроме как индивида такой-то общей природы, Севир не знает, иное просто проявление недомыслия.

2) Проблема, связанная с восприятием данного аргумента, таким образом, состоит в том, что оппонент, чтобы понять его суть должен понимать и то, что «общее», т. е. видовое, понятие предполагает не просто абстракцию общего или его отдельную реальность, а, напротив, совокупность всех индивидов этого вида. Но, с другой стороны, чтобы быть уличенным в ошибке смешения общего и частного, он должен не понимать этого, просто не сознавая действительное значение слова «природа» в случае экспозиции в речи, внутренней или произносимой вслух (в ходе беседы, письма или чтения), утверждения двух общих природ во Христе. И именно в глупости обвиняет Севир Иоанна Грамматика, в несогласии с собственным, т. е. общим для всех людей, умом. Севир представляет дело так, что Иоанн не видит, что признание общей природы божества во Христе ведет к воплощению всей Троицы во всех людях, и это «в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию» (*ibid.*). Севир даже переходит на

язык увещевания, предрекая, что Иоанн сам не понимает того, что, распространив свое учение, станет в конце концов всеобщим посмешищем:

И таким образом ты считаешь, что поступил мудро, [но] сказал пророк Михей: «Будет ночь тебе вместо видения, и тьма — вместо предвещаний», — ведь таковы суть твои предвещения и опасные соображения, — «зайдет солнце над пророками и потемнеет день над ними, и устыдятся прозорливцы» (Мих. 3:6–7): ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое... (ibid.).

Сходство с сутью полемики между современными сторонниками гипотезы методологической наивности Леонтия в *CNE* по вопросу об индивидуальной природе человечества во Христе и их противниками очевидно. Обвиняя Леонтия в отсутствии внимания к этому вопросу в раннем трактате, первые вынуждены парадоксальным образом уличать заодно и своих оппонентов в досадных упущениях и концептуальной неопределенности попыток вписать в текст *CNE* понятие индивидуальной природы, как это делает Кросс по отношению к Дэйли. Как мы видели, по мнению Кросса, Дэйли и сам не имеет четкого представления о различии общей и индивидуальной природы у Леонтия, поскольку не учитывает промежуточное понятие частной природы, как экземпляра общей, которое сам Кросс формулирует исходя из собственной интерпретации Иоанна Филопона.

Как бы там ни было, у нас нет оснований предполагать, что Леонтий Византийский в *CNE* играет предписанную ему Севиром роль Иоанна Грамматика. И в первую очередь от того, что и сам Леонтий использует аргумент Севира, по сути, присвоив его, в 5 главе этого трактата. В ходе рассуждения Леонтий приводит очередной аргумент против понимания природы Христа как единой природы, тождественной ипостаси, и всякому, кто мог иметь отношение к полемике, стало бы ясно, что это лишь слегка модифицированный аргумент Севира:

Говорят, что равное одному и тому же равно также между собой. Изобразим равносторонний и равноугольный треугольник. Как первая сторона равна второй, а вторая — третьей, так первая сторона равна последней. Итак, изобрази три стороны и надпиши над каждой из них по одному лицу. В результате ты найдешь, что, как первое [лицо] относится к среднему, а среднее — к последнему, так первое относится к последнему. Зачем я говорю все это? Затем, что если ты говоришь об одной природе Слова и плоти, исповедуя при этом, что Слово и Отец имеют одну природу, [по необходимости] приходишь к выводу, что у плоти и Отца — одна природа» (*CNE* 5, 154.15–24).

Леонтий переиначивает аргумент Севира, обращая его на своего оппонента: если природа Христа стала единой природой Слова и человека, то, раз

природа Слова та же природа, что и природа Отца и Святого Духа, и природа человека во Христе та же, что и у всех людей, то в силу Воплощения Сына у Отца (и добавим — у Духа) и у человека — одна природа. Можно, конечно, думать, что этот аргумент направлен только на то, чтобы привести к абсурду отождествление монофизитами природы и ипостаси во Христе, и посмеяться над всякого рода умствованием в вопросе христологии. Но при этом тем не менее мы должны полагать, что оппонент Леонтия не проводит различия между частным и общим понятием природы, в противном случае абсурден сам аргумент. Как минимум, Леонтий бьет им и по представлению о том, что воплотилась посредством воплощения Слова общая природа Бога и что она соединилась с общей природой человека, т. е. предположительно (если следовать большинству современных комментаторов) по своей собственной позиции. И этого он не мог не осознавать. Дело не просто в том, принятие одной природы Христа непосредственно смешивает всю Троицу и все человечество: если мы имеем дело с индивидуальными природами — никакого смешения не происходит. Собственно, как видно, в этом и состоит позиция Леонтия Византийского. Но и Северин имеет ввиду частные, индивидуализированные природы.

По существу, если обратиться к объяснениям Леонтием своего аргумента в ответ на возражения североан, которые он воспроизводит следом за его формулировкой, у Леонтия речь идет не о смешении Троицы и совокупности всех людей, но о том, что если в Воплощении во Христе Слово целиком смешивается с человеком по природе, то либо одна единственная (монофизитская) природа Христа уже не будет той же, что у Отца и у человека, либо одновременно будет одной и той же, что и у них обоих. Следовательно, природа Христа будет и единосущной с Отцом и человеком, и иносущной им, а также в первом случае — одной иносущной им природой, а во втором — двумя природами единосущными им. Но и то, и другое одновременно (CNE 5, 156.6–8).

Североан, с точки зрения Леонтия, не может защитить и ссылка на постулируемое ими наличие двух разных способов существования единства природ, озвученное Леонтием: у Отца и Сына природа тождественна по принципу отношения вида как совокупности индивидов и индивида из этой совокупности, но во Христе Слово и человек едины по «единению» (*ενώσεως*) (CNE 5, 156.1–3). В этом случае, если одним способом существует одно, а другим другое, то одно и два оказываются одним и тем же, только не одним, как в случае единства по природе и Сына с Отцом и Слова с человеком, а двумя способами: «одно — по единению, и два — по природам» (CNE 5, 156.4–6). Вероятно, учитывая множественное число слова «природа» в этой фразе, Леонтий имеет ввиду, что если рассматривать Христа как Бога и в качестве Бога Сыном отличным по своей той же, что и у Отца, природе не только от человека, но и от своей собственной уникальной богочеловеческой природы, то Христос как Слово будет одним и тем же по природе, что и Отец, но при этом двумя, Словом и уникальной природой Христа, и одновременно Он будет таким же, как и человек, — но уже не тождественным со Словом по природе (предполагающей отношение видовой

природы Бога и частных природ Отца и Сына), а единством частных природ Слова и человека по единению, т. е. опять же тождественной себе уникальной природой Христа. Поскольку Христос, согласно точке зрения севериан, — одна тождественная себе природа, то в итоге это тождество с человеком по единению будет еще и двоицей по природе: Слова и Христа, поскольку Христос также и Бог.

Во всех вариантах аргумента Леонтий рассматривает природы во Христе в качестве индивидуальных природ, относящихся к отдельным видовым совокупностям индивидов, составляющих Троицу и человечество. Из этого положения об индивидуальности природ во Христе в *CNE* мы и будем исходить при толковании сложных мест в комментариях к русскому переводу *Solutio*.

## ПРИНЦИПЫ ПЕРЕВОДА И КОММЕНТАРИЯ

Перевод *Solutio* на русский язык, который предлагается ниже, был выполнен исходя из стремления к максимально возможно буквальной передаче греческого текста Леонтия Византийского. Соответственно при этом мы старались выдержать тождественность перевода одних и тех же слов греческого оригинала одними и теми же словами русского языка на всем протяжении текста. Специфика поля значений ключевых терминов, которыми пользуется Леонтий, а также их принадлежность той или иной богословской или философской традиции обсуждается в комментариях.

В силу того, что богословские произведения византийских (греческих) авторов конца V — первой половины VI в. сохранились крайне скудно, и значительная часть только в сирийском переводе (это касается, прежде всего, авторов монофизитов), то помимо ссылок на цитируемые или упоминаемые Леонтием места из Святых Отцов, комментарии к тексту перевода будут строиться на основе параллелей с современными Леонтию текстами, в которых обсуждались точно (или предположительно) те же проблемы, что и рассматриваемые им самим. Во-первых, это текст *CNE* — мы всерьез воспринимаем заявление Леонтия в проэмии к *Solutio* о непосредственной зависимости богословских позиций и характера аргументации в обоих трактатах. Во-вторых, это материалы сочинений из лагеря Севира, прежде всего сочинения самого Севира и отдельно Иоанна Филопона, поскольку некоторые аргументы оппонента Леонтия в тексте *Solutio*, на наш взгляд, имеют среди сохранившихся догматико-полемических сочинений той эпохи свои концептуальные аналоги только в «Арбитре» Филопона (что, впрочем, не означает, что *Solutio* было написано в ответ на «Арбитр»<sup>6</sup>). Третьим корпусом текстов, на которые мы ориентируемся,

6 На наш взгляд, доказать, что трактаты Леонтия (как минимум — *Solutio*) писались в ответ на «Арбитр», невозможно, поскольку у Леонтия нет упоминаний о Константинопольском соборе, однако значительные параллели с «Арбитром», имеющиеся, на наш взгляд, в текстах Леонтия, свидетельствуют о том, что проблематика и аргументация оппонентов из обоих, халкидонитского и северианского, лагерей уже до собора имела историю широкого обсуждения, в котором Филопон, несомненно, участвовал как одна из главных фигур партии севериан еще при жизни Севира (ум. в 538 г.), не говоря уже о том, что Александрия,

являются школьные неоплатонические комментарии к Аристотелю, поскольку текст Леонтия во многих местах зависит в своем терминологическом инструментарии и концептуальных схемах аргументации от философской, прежде всего логической и риторической, традиции его времени.

Перевод с греческого на русский язык выполнен по критическому изданию Б. Дэйли (Daley 2017, 289–311) Т. А. Щукиным. Совместно редактировался Т. А. Щукиным и В. А. Барановым. Комментарии подготовлены О. Н. Ноговицыным и Т. А. Щукиным.

#### 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. (1978) *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Ph.D. dissertation, Oxford University).
- Daley B. E. (1985) «The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics». *Arianism: historical and theological reassessments: papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983, Oxford, England*. Ed. by R. C. Gregg. Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation. P. 2–13.
- Daley B. E. (1993) «A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ». *Studia patristica*. Vol. 24. P. 239–265.
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Draguet R. (1924) *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC: Dumbarton Oaks (*Dumbarton Oaks Studies*. Vol. 13).
- Evans D. (1980) «Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite». *Byzantine Studies*. Vol. 7. P. 1–34.
- Gockel M. (2000) «A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory». *Journal of Theological Studies*. Vol. 51. № 2. P. 515–532.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Henry R., ed. (1960) *Photius. Bibliothèque*. 9 vols. Vol. 2: Codices 84–185. Paris: Les Belles lettres.
- Kotter B., hg. (1981) *Johannes von Damaskos «Liber de haeresibus»*. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber dehaeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22). S. 19–67.

---

где они оба жили в одно время, была подлинным центром как философской мысли империи, так и монофизитского христианства.

- 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.
- Lebon I., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters Publishers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 112; Scriptorum Syri. T. 59 (IV, 4)).
- Loofs F. (1887) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. 1. Buch: *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Lourie B. (2015) «Leontius of Byzantium and His "Theory of Graphs" against John Philoponus». *The Ways of Byzantine Philosophy*. Ed. by M. Knežević. Alhambra, CA: Sebastian Press; Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church; Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica (Contemporary Christian thought series. Vol. 32). P. 143–170.
- Perrone L. (1980) «Il Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia». *Cristianesimo nella storia*. Vol. 1. P. 411–443.
- Rashed M. (2007) «Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité». *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*. Sous la direction de M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres. P. 345–377.
- Richard M. (1938) «Leontius et Pamphile». *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*. Vol. 27. P. 27–52.
- Richard M. (1944) «Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance». *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. 1. P. 35–88.
- Richard M. (1947) «Leontius de Byzance était-il origéniste?» *Revue des études byzantines*. Vol. 5. P. 31–66.
- Schwartz E., hg. (1939) *Kyryllos von Skythopolis*. Leipzig: Hinrichs (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 49.2).
- Shchukin T. (2016) «Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings». *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12. P. 308–321.
- Shchukin T., Nogovitsin O. (2019) «Difficulties in Particular: Theological and Historical Context of the Anonymous Treatise "On the Common Nature and the Trinity"». *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 15. P. 218–238.
- Zhyrkova A. (2017) «Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation». *Forum Philosophicum*. Vol. 22. № 2. P. 193–218.
- Давыденков О. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М: Изд-во ПСТГУ.
- Лурье В. М. (2006) *История византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxioma.

## LEONTIUS OF BYZANTIUM AND HIS TREATISE “REFUTATION OF SYLLOGISMS OF SEVERUS”

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

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

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

**E-mail:** onogov@yandex.ru

**KEYWORDS:** *Christology, Byzantine philosophy, Leontius of Byzantium, Solutio argumentorum a Severe objectorum, Severus of Antioch, John Philoponus, Chalcedonites, Monophysites.*

The article is a foreword to a publication of commented translation of the Christological treatise by Leontius of Byzantium, a Byzantine theologian of the end of the V — the first half of the VI century, *Solutio argumentorum a Severe objectorum* (in brief — *Solutio*), written in support of Chalcedonian Definition against Monophysites of Severian branch. The treatise belongs to the corpus of extant Leontius' writings and is one of his latest works, probably the last one. In the foreword, we describe the composition of the corpus with indication of the place the treatise has within it; we examine the versions of identifying the person of Leontius with the historic persons of that period known from other sources, which are proposed in the research literature; we discuss the question of chronology of writing the works which constitute the “Leontius' corpus” and, in particular, that of *Solutio*; we provide the facts on extant manuscripts of the treatise and on the tradition of its publication. The foreword then renders a critical review of research literature on the treatise. First, we analyze the problem of correlation of Leontius' of Byzantium position on the issue of common and individual nature of humanity within Christ in the text of *Solutio* and earlier treatise *Contra Nestorianos et Eutychnianos*. The given problem is one of the most important in modern scientific discussions on the Christian theology of the V — the first third of the VII century, taking into account also the fact that the dating of Leontius' treatise directly depends on interpretation of the conceptual content of these writings due to the lack of verified data on their author. The translation is performed on the basis of critical edition by Brian Daley: Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Oxford Early Christian Texts).

### 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. (1978) *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Ph.D. dissertation, Oxford University).
- Daley B. E. (1985) “The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics”. *Arianism: historical and theological reassessments: papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, September 5–10, 1983, Oxford, England* (ed. by R. C. Gregg). Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation: 2–13.
- Daley B. E. (1993) “A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ”. *Studia patristica*. Vol. 24: 239–265.
- Daley B. E. (ed.) (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works* (ed. and English tr.). Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).



- Davydenkov O. (2007) *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohijskogo: Dogmaticeskij analiz* [Christological system of Severus of Antioch: A dogmatical analysis]. Moscow: Izd-vo PSTGU. (in Russian).
- Draguet R. (1924) *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC: Dumbarton Oaks (*Dumbarton Oaks Studies*. Vol. 13).
- Evans D. (1980) "Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite". *Byzantine Studies*. Vol. 7: 1–34.
- Gockel M. (2000) "A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory". *Journal of Theological Studies*. Vol. 51. No. 2: 515–532.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century* (tr. by J. Cawte, P. Allen). London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Henry R. (ed.) (1960) *Photius. Bibliothèque*. 9 vols. Vol. 2: Codices 84–185. Paris: Les Belles lettres.
- Kotter B., hg. (1981) *Johannes von Damaskos "Liber de haeresibus"*. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber dehaeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (*Patristische Texte und Studien*. Bd. 22): 19–67.
- 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.
- Lebon I. (ed.) (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters Publishers (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 112; *Scriptores Syri*. T. 59 (IV, 4)).
- Loofs F. (1887) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. 1. Buch: *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Lourié B. (2006) *Istoriya vizantiskoi filosofii. Formativnyi period* [The History of Byzantine Philosophy. The Formative Period]. St. Petersburg: Axiōma. (in Russian).
- Lourié B. (2015) "Leontius of Byzantium and His 'Theory of Graphs' against John Philoponus". *The Ways of Byzantine Philosophy* (ed. by M. Knežević). Alhambra, CA: Sebastian Press; Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church; Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica (Contemporary Christian thought series. Vol. 32): 143–170.
- Perrone L. (1980) "Il Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia". *Cristianesimo nella storia*. Vol. 1: 411–443.
- Rashed M. (2007) "Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité". *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*. Sous la direction de M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres: 345–377.
- Richard M. (1938) "Leontius et Pamphile". *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*. Vol. 27: 27–52.
- Richard M. (1944) "Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance". *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. 1: 35–88.
- Richard M. (1947) "Leontius de Byzance était-il origéniste? " *Revue des études byzantines*. Vol. 5: 31–66.
- Schwartz E. (hg.) (1939) *Kyryllos von Skythopolis*. Leipzig: Hinrichs (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 49.2).
- Shchukin T. (2016) "Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings". *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12: 308–321.

Shchukin T., Nogovitsin O. (2019) "Difficulties in Particular: Theological and Historical Context of the Anonymous Treatise 'On the Common Nature and the Trinity'". *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 15: 218–238.

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".*

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 165–190.

© Timur Shchukin, 2019 © Oleg Nogovitsin, 2019