

ОРИГЕНИЗМ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО: СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ*

ВЛАДИМИР БАРАНОВ

Кандидат философских наук,
младший научный сотрудник.
Новосибирский государственный
университет архитектуры, дизайна
и искусств имени А. Д. Крячкова.

Адрес: Красный проспект, д. 38,
630099, Новосибирск, Россия.

E-mail: baranovv@academ.org

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Леонтий Византийский, оригенизм, Неохалкидонизм, антропологическая парадигма, модели смешения, Д. Эванс, Б. Дэйли, Д. Краусмюллер, И. Перцель.

В статье описывается история исследования оригенизма в христологической полемике Леонтия Византийского от первых исследований до самого недавней работы И. Перцеля. Кратко описываются аргументы в пользу этой теории, выдвинутые Д. Краусмюллером и И. Перцелем, и ее критика различными исследователями. Согласно анализу Д. Краусмюллера, душа в составе человеческого тела, по мнению Леонтия Византийского, самосоввершена, самодостаточна, самодвижна и фактически обладает независимым существованием помимо тела во вневременном аспекте, что совместимо с оригенистским учением о первом творении разумной твари и последующем преобразовании ума в душу при его соединении с телом. В своих двух исследованиях, на основе филологического анализа с привлечением ряда дополнительных источников VI в., И. Перцель развивает гипотезу Д. Эванса о том, что Леонтий Византийский

представляет изохристскую фракцию монахов-оригенистов и резко критикует учение другой фракции — протоктистов, христианский платонизм которых испытал влияние Дионисия Ареопагита и Феодора Мопсуэстийского. И. Перцель также приходит к выводу о некорректности термина «оригенизм» применительно к движению ученых монахов, занятых философским поиском ответов, совместимых с христианским учением, подобному неоплатоническим «школам» с различающимися философскими и теологическими идеями. Такие монашеские «школы» могли развиваться, пока границы христианского вероучения оставляли поле для философских рассуждений, резко сузившееся после церковного осуждения базовых концепций их метафизической системы, таких как предсуществование и апокатастасис, что, в конечном итоге, привело к маргинализации этого интеллектуального движения.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Автор выражает свою искреннюю благодарность профессору И. Перцелю за возможность ознакомиться до публикации с его новейшим исследованием «“Origénistes” ou “théosophes”? Notes sur Léonce de Byzance, Denys l’Aréopagite et l’origénisme des Ve — VIe siècles», оказавшимся очень важным для настоящей обзорной статьи.

Вопрос об оригенизме Леонтия Византийского — автора корпуса христологических полемических трактатов первой половины VI в., дошедших до нас под авторством «Леонтия отшельника», «Леонтия-монаха» или «Аввы Леонтия», возник из попыток ученых отождествить автора с каким-либо богословом под этим именем, известным из других источников, и атрибутировать трактаты корпуса. Хотя формально христологическая полемика VI в. велась вокруг учения Халкидонского Собора о двух природах Христа, по сути, она оперировала в новой парадигме, переосмысливающей богословские понятия сущности и ипостаси Каппадокийцев через наследие Аристотеля, в создании которой «Леонтиевский корпус» важнейшую роль. Дополнительной проблемой стало наличие нескольких возможных авторов под именем «Леонтий», которые были активны в период осуждения оригенизма на соборе 543 г. и Пятого Вселенского собора в Константинополе 553 г., а так же практическое отсутствие информации, из которой можно было бы извлечь биографические данные о его авторе в трактатах.

В результате исследования Ф. Лоофса и серии статей М. Ришара¹, в настоящее время достоверными считаются несколько трактатов корпуса (Daley 2017, 1–102) под авторством Леонтия Византийского — одного из лидеров оригенистской монашеской партии в Святой Земле, представителя палестинских монахов в Константинополе и активного церковного политика при дворе Юстиниана, упоминаемого в «Жития преп. Саввы Освященного» Кирилла Скифопольского. Согласно «Житию», Леонтий участвовал в делегации преп. Саввы к императорскому двору в 531 г., где преподобный изгнал его от себя за оригенистские взгляды. Оставшись в столице, Леонтий помог монахам-оригенистам Феодору Аскиде и Домициану Анкирскому получить епископские кафедры. По возвращении в Палестину Леонтий с группой монахов-оригенистов совершили набег на Великую Лавру преп. Саввы, и только чудо спасло Лавру от погрома.

При всей такой яркой биографии, единственные явные следы связей автора «Леонтиева корпуса» с оригенистской традицией в самом тексте встречаются в раннем трактате «*Contra Nestorianos et Eutyhianos*», где цитируется небольшой отрывок из программного текста Евагрия Понтийского «Гностические главы», автор которого называется «богомудрым мужем» (ed. Daley 2017, 142.22–23) и фраза некоего «благочестивого божественного мужа» (ibid., 128.4), которой в схолии отождествляется с известным оригенистом Аввой Нонном, также известным из «Жития преп. Саввы» Кирилла Скифопольского. В своих выводах Ришар отметил отсутствие «доктринального оригенизма» в произведениях одного из лидеров «оригенистов», объяснив это его стремлением не афишировать свои истинные взгляды (Richard 1947).

Эту очевидную проблему постарался решить Д. Эванс в своей монографии с реконструкцией христологии Леонтия Византийского (Evans 1970²). Наряду

1 См. обзор исследований в издании: Щукин, Беневич 2015.

2 Краткое изложение аргументации см. в статье: Evans 1991.

с изучением патристики, в интересы Эванса входил психоанализ, и впоследствии ученый преподавал и проводил исследования в Психиатрическом институте штата Нью-Йорк. Возможно, именно интерес к психоанализу вдохновил Эванса на поиски скрытых, но базовых смыслов, проявляющихся на основе феномена парапраксиса, известного по-русски как «оговорка по Фрейдю». Метод Эванса основывался, с одной стороны, на принципе последовательности внутренней логики аргументации Леонтия, а с другой стороны, на «герменевтике сомнения»: когда Эванс видел явное несоответствие между историческими фактами и содержанием сочинений Леонтия или внутренними несоответствиями в самом тексте, он считал, что это было вызвано не недостатком достоверности источников, а недостаточной глубиной нашего понимания текстов. По мнению Эванса, интеллектуальная аудитория трактатов Леонтия не только была прекрасно знакома с его формальной аргументацией, но и с внутренним, подразумеваемым контекстом этой аргументации (Perczel, *Origénistes*, 2–3). Согласно анализу Эванса, понятия «сущность» и «ипостась» у Леонтия — не традиционные богословские категории, разработанные в ходе триадологических споров IV в., а, скорее, всеобъемлющие определения союзов и различий в сущих, противоположные друг другу (ed. Daley 2017, 134.5–13). Леонтий определяет сущность как то, в чем сущие получают определение своей природы. Соответственно, ипостась служит индивидуализирующим определением союзов и различий в сущих. Защита халкидонской христологии двух природ и одной ипостаси у Леонтия основана на онтологическом восприятии соотношения: Слово соединилось с человечеством во Христе так же как человеческая душа соединяется со своим телом, в результате чего Леонтий предлагает «правильную» формулу: «союз по сущности и ипостаси» (ed. Daley 2017, 176.25). Согласно аргументам Эванса, такая формула предполагает существование посреднической сущности — ума Христа, в котором происходит соединение божества и плоти.

Результатом исследования антропологической парадигмы Эванса стала реконструкция скрытой системы взглядов Леонтия, оказавшейся, по мнению исследователя, ни чем иным, как «евагрианской» оригенистской христологией, которая нам известна из «Гностических глав» и анафем Собора 553 г. и которая лежала в основе строгой диофизитской христологии Леонтия, основанной не на учении «Кирилла халкидонизма»³ о существовании человеческой природы в ипостаси Слова, но природах человеческой плоти Христа тела и божества

3 Термин, альтернативный термину «неохалкидонизм», введенному Ж. Лебоном (Lebon 1909, 119–123, 155–163, 507, 522) и использованному М. Ришаром (Richard 1946), Ш. Мёллером (Moeller 1951) и многими другими исследователями. Обзор различных научных школ и их восприятия этого термина см. в статьях: Gray 1979, 1–6, 73–79, 169–172 и Кожухов 2017. Более точный термин «Кириллов халкидонизм», предложенный И. Мейендорфом, обозначает тех последователей Кирилла Александрийского на Халкидонском соборе, которые наряду с диофизитской позицией Собора приняли теопасхитскую формулу Кирилла Александрийского (см. Мейендорф 2001, 67) и не имеет оттенка «изменения» или «адаптации», предполагаемого термином «неохалкидонизм».

Сына, «симметрично» воипостасизированных в промежуточной сущности — душе Христа, которой стал в Воплощении оригенистский ум, пребывающий в изначальном неотпавшем состоянии сущностного союза со Словом.

Выводы исследования Эванса были приняты И. Мейендорфом (Meyendorff 1969, 43–49; *Мейендорф 2000, 68–76*), У. Френдом (Frend, 1972, 277–278), К. фон Шенборном (Schönborn 1972, 48–49) и П. Греем (Gray 1979, 90–103). Мейендорф также усилил интерпретацию Эванса, предложив переводить фразу Леонтия в переводе Эванса «только явившийся от Девы назван Богом и Сыном Божиим в Писании и по Писанию» фразой «только явившийся от Девы назван Богом и Сыном Божиим в Слове и согласно Слову» (ed. Daley 2017, 166.26–27; Evans 1970, 26; Meyendorff 1969, 46; Мейендорф 2000, 72; Perczel, *Origénistes*, 10), тем самым подчеркивая, что Леонтий не называет Слово субъектом союза природ, но лишь «Христа или «явившегося от Богородицы», и отождествив «союз по сущности» Леонтия с «сущностным знанием» как основой союза ума-Христа со Словом у Евагрия (Meyendorff 1969, 45–46, Мейендорф 2000, 71–72⁴).

Для российского читателя или исследователя литературных произведений советского периода методология Эванса, позволяющая реконструировать «внутренний голос» автора, вынужденного выражать свою позицию в жестко заданных канонах идеологически ориентированной системы (и не только Советский Союз, но и Византия были такими именно системами) звучит вполне естественно, однако она вызвала шквал критики со стороны ученых, считавших некорректным поиск скрытой логики произведения и его автора (см.: Halleux 1972a; 1972b; Lynch 1975; Daley 1976; Grillmeier, Hainthaler 1995, 188–189). При этом, несмотря на ряд ценных и существенных замечаний, критика реконструкции Эванса была преимущественно направлена не на его логические построения, но на его первые посылки, как в области методологии, так и в его понимании вторых оригенистских споров. Согласно наиболее авторитетному оппоненту Эванса Б. Дейли, вообще некорректно ставить задачу поиска того, что Леонтий не заявляет открыто⁵. Предлагая свое разрешение объективного расхождения между агиографическим образом Леонтия-оригениста из «Жития преп. Саввы» и Леонтием-халкидонитом «Леонтиевского корпуса», Дэйли утверждает что вся концепция «оригенизма» VI в. основана на «охоте за

4 Критика: Daley 1976, 340; опровержение критики Дэйли см. в статье: Perczel, *Origénistes*, 17–21.

5 «Правильный богословский и исторический метод побуждает нас рассматривать сочинения Леонтия в их буквальном смысле и предположить, что он действительно был тем богословом, которым они являют нам его: не оригенистом в любом вероучительном смысле, а скорее строгим и непреклонным дифизитом, “древле-халкидонитом,” в то время, когда это было немодно и даже опасно; осознающим богословские риски некоторых из упомянутых нами неохалкидонитских выражений; оппонентом формулы Иоанна Кесарийского “единая составная ипостась,” подозрительно и сдержанно относящемуся к фразам Кирилла “из двух природ” и “единая воплощенная природа Бога Слова” — все из которых станут частью интерпретации Халкидона Великой церковью в 553 г.» (Daley 1976, 361–362).

ведьмами» императора Юстиниана, осудившего различные интеллектуальные тенденции и тексты под одним наименованием, а «оригенизм» должен пониматься не как догматическая система, но как широкая интеллектуальная традиция философского поиска, следующая духу Оригена, а не конкретному варианту вероучения, приведенную в четкую систему Евагрием и осужденную в анафемах 553 г. (Daley 1995)⁶ Мнение Дейли было принято А. Ле Булльезом, который предложил считать Леонтия «политическим» оригенистом (Le Boulleuc 1987, 232), А. Лаутом (Louth 2003) и Д. Хомбергенем (Hombergen 2001⁷) и до сих пор является господствующим (Щукин 2017, 31). К сожалению, результатом подобной «деконструкции» оригенизма в ответ на реконструкцию Эванса стало смещение критики из смысловой модальности «так могло и не быть», что стимулировало бы исследование учения Леонтия Византийского в контексте вторых оригенистских споров, в модальность «так не могло быть», дискредитируя саму попытку реконструкции неявно высказываемых богословских систем (по причине внешне заданных идеологических рамок или фрагментарности источников) в патристике.

Еще одна возможная причина столь резкого отторжения методологии и, особенно, выводов Эванса состояла в том, что, сам того не желая, Эванс вторгся в более тонкую область западной христианской религиозности с ее господством «строгого дифизитизма» в понимании взаимоотношения божества и человечества в Христе. По определению Б. Дейли, Леонтий является представителем учения, которое он характеризует как «чистый халкидонизм», отличный от «неохалкидонизма» и противоположный ему (Daley 1976, 360–362). «Неохалкидонизм» Восточной Церкви и ее отказ от антиохийского наследия в западной религиозной традиции, которую отчасти унаследовала наука, органично выросшая из догматических целей Католической церкви и Реформации подспудно воспринимался, в лучшем случае, как включение христологии анафем Кирилла Александрийского в (правильную) римско-антиохийскую христологию, победившую на Халкидонском соборе, и отступление от симметрии двух природ «неслитного и нераздельного союза» в учении Халкидона,⁸ а в худшем случае как крипто-монофизитство. Из ряда сторонников неохалкидонской «асимметричной» христологии VI в. Леонтий Византийский выделялся

6 Ср. «Оригенисты» объединяются не столько верой в такие учения как предсуществование души или апокатастасис, сколько готовностью допускать и уважать размышления на эти темы как достойные времяпрепровождения монаха, интеллектуальным любопытством, светским, преимущественно философским контекстом их некоторых теоретических построений и интересом к свободному богословскому исследованию, вдохновленному, возможно, больше оригеновским подходом к богословию, чем его системой... » (Daley 2017, 14–15).

7 См. рецензию: Binns 2003.

8 Ср. «Возможно, будет справедливым сказать, что массированное нападение неохалкидонизма на антиохийскую традицию угрожало еще раз привести к потере того равновесия в христологии, которое она утратила, и которое восстановил Халкидон» (Moeller 1951, 719).

своей «правильной» симметричной христологией и отсутствием подчеркнутой божественности ипостаси Воплощенного Христа. Говоря простым языком, в западной традиции Леонтий воспринимался как «свой»,⁹ а выводы Эванса об оригенизме как основании «строгого дифизитизма» Леонтия на каком-то внутреннем уровне могли восприниматься как нападение на западное «симметричное» понимание Воплощения, порой приводя к критике, выходящей за рамки бесстрастного и беспристрастного научного спора.¹⁰ Необходимо добавить, что в предисловии к своему критическому изданию «Леонтиевского корпуса» Дэйли воспроизводит выводы о христологии Леонтия из своих старых исследований (Daley 1976; Daley 1993; Daley 2017, 1–110) без учета ответа на его критику в последующей статье Эванса (Evans 1980, 10–17) и даже без упоминания этой статьи в библиографии.

К исследованию антропологической парадигмы союза души и тела в человеке как модели союза природ в Христе, ключевой для аргументации Леонтия, еще раз обратился Д. Краусмюллер с учетом критики аргументации Эванса (Krausmüller 2014; Krausmüller 2016, 290–291). Наше знание христологии VI–VII в., вторых оригенистских споров и роли Иоанна Филопона в трансформации концептуального наследия Каппадокийцев значительно углубилось со времени Эванса, не в последнюю очередь благодаря работам самого Краусмюллера (Krausmüller 2011a; Krausmüller 2011b; Krausmüller 2012; Krausmüller 2014b; Krausmüller 2015; Krausmüller 2017a; Krausmüller 2017b), что позволило более точно определить стандартные концепции и выражения для «нормативной» христологии сер. VI в. Отличия от этих выражений, концепции и фразы,

9 Это различие в восприятии Леонтия сохраняется и поныне, ср.: «Это ставит его в ряды строгих халкидонитов» (Bieler 2016, 1); «Подлинный вклад Леонтия в христологию (помимо его формального определения ипостаси как “того, что существует само по себе”) лежит в другой области — в возможностях, которые он открывает в сохранении интенсивности и актуальности исторического человечества Иисуса, тем самым, служа здоровым контрударом евтихианству, который постоянно искушает даже самое православное александрийство» (Ferrara 1997, 320) и оценку со стороны ученого восточно-православной религиозной традиции: «Таким образом, в этом общем логическом и богословском побуждении Леонтий был согласен со своими антихалкидонскими и несторианскими или крипто-несторианскими оппонентами и, следовательно, находился в противоречии с основной линией византийской патристической мысли» (Lourie 2015, 157).

10 «...мы не видим никаких текстов Леонтия, которые могли бы обосновать относительную реальность ипостаси, и тем более отождествить то существо союза, который она составляет, с интеллектом Иисуса Христа из системы Евагрия. Пространные пассажи, посвященные этой теме (например, стр. 38–42) являются чистым доммыслом» (de Halleux 1972a, 982). «Достаточно сравнить интерпретацию Эванса с самим отрывком, чтобы увидеть, что Эванс полностью меняет его смысл (Daley 1976, 343); «Цепь рассуждений здесь несколько захватывает дух <...> Произвольность всей процедуры очевидна <...> Мы ушли бы слишком далеко, если бы стали подробно рассматривать его обращение со всеми этими текстами; можно только сказать, что его интерпретация практически всех из них сомнительна, а его попытка связать их с отрывком, который он изначально намеревался объяснить, никогда не может быть обоснована удовлетворительным образом» (Ibid. 348); «Боюсь, что это граничит с бессмыслицей» (Ibid., 351); «...система, которую Эванс старается обрисовать, в значительной степени является плодом его воображения» (Ibid., 352), и т. д.

которые не требовались явными целями аргумента Леонтия, а также кажущаяся непоследовательность аргументации, и опущения или вставки в стандартные выражения могли сигнализировать значимые для Леонтия, но явно не высказываемые им положения, которые легко «прочитывались» аудиторией, хорошо знакомой с аргументами и текстами, используемыми Леонтием. При этом, в отличие от Эванса, Краусмюллер не ставил своей задачей отождествить ту или иную позицию Леонтия с позицией Евагрия, как это делал Эванс, но лишь выявить концепции, совместимые или согласные с оригенистской христологией. Краусмюллер тщательно проанализировал полемику Леонтия, исходя из предположения, что логические построения и их вербальные формулировки у Леонтия были намеренными, последовательными и обдуманнными, а внимательный анализ аргументов Леонтия может явить стоящие за ними первые посылки аргументации, то есть христологические и антропологические основания мировоззренческой системы Леонтия. В своем исследовании Краусмюллер смог доказать, что, несмотря на то, что Леонтий прямо не излагает «оригенистские» антропологические и христологические концепции, эти позиции прямо следуют или предполагаются логическими аргументами Леонтия.

В полемике против своих «несторианствующих» оппонентов Леонтий проводит строгую параллель между божественным Словом и душой на основе двух качеств: невидимости и бессмертия, но не между душой и телом, опуская сотворенность как самое радикальное различие между душой и Словом, и принципиальное сходство между душой и телом (Krausmüller 2014a, 53) и формируя у читателя стойкое ощущение, что божественное Слово и человеческая душа принадлежат одному уровню бытия и потому обладают онтологическим сродством. Леонтий показывает, что душа в составе человеческого тела самосовершенна, самодостаточна, самодвижна и фактически обладает независимым существованием помимо тела во вневременном аспекте. Утверждая понятие самодвижности души, Леонтий не только идет вразрез с традицией Кирилла Александрийского, который настаивал на том, что ничего не является самодвижным, но все сотворено Богом, получив от Него первое движения из небытия в бытие, но и дает намек о предсуществовании души своим читателям, прекрасно знакомым с учением Платона о самодвижности души как основе не только ее бессмертия, но и онтологически «зеркальной» нерожденности (ibid., 57). Говоря о движении, Леонтий делает значимое добавление, что все разумные сущности допускают уменьшение или увеличение добродетели, что вполне совместимо с оригенистским мифом об изменении сущностей при первом движении отпадения умов и их превращении в души при втором творении (ibid., 62), а также конечном возвращении отпавших умов в первоначальное состояние.

Еще одним важным результатом исследования Эванса стала гипотеза о Дионисии Ареопагите или его последователях как одной из партий с «неправильной» христологией из полемики Леонтия в «Contra Nestorianos et Eutychianos» 7, против которой Леонтий защищает свою формулу союза природ в Христе

«по сущности». Выдвинув эту гипотезу в сноске (Evans 1970, 24 (прим. 6)), он вернулся к ней в отдельной статье (Evans 1980). Эванс заметил различия между «несторианскими» оппонентами Леонтия в первых шести главах *Contra Nestorianos et Eutychianos* и седьмой, последней, главе трактата. Последовательно рассмотрев три гипотезы: о современных Леонтию несторианах, самом Феодоре Мопсуэстийском, и неким третьим вариантом как объекте полемики Леонтия, Эванс отверг две первые гипотезы и отождествил ключевые позиции христологического учения, отвергаемого Леонтием, с учением Дионисия Ареопагита. В частности, «союз по действию» противников Леонтия, согласно анализу Эванса, не соответствует учению Феодора Мопсуэстийского, но может интерпретироваться как «новое богомужное действие» Дионисия, а соединение разумных иерархий, глава которых есть «самый богоначальный ум Иисус» («О церковной иерархии» 1) с «богоначалием» происходит «сообразно достоинству» («О божественных именах I, 5), что также является одним из учений, приписываемых Леонтием его «еретикам» в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 7.

По мнению Эванса, когда Леонтий говорит о «явившимся от Девы» как о части «разумного и благословенного творения», состоящего из ангелов и людей (ed. Daley, 2017, 166.23–27), он четко формулирует евагриевское учение об изначальном первом творении разумной природы. Таким образом, аргумент Леонтия, что «этим безбожникам», то есть его противникам, «нужно знать, что если лучшее из разнообразных даров принадлежит больше высшим чем низшим, то благодать действия, действующая во всех, и дар достоинства являются общими» (ibid., 168.1–4) мог быть обращен только к противнику, который думал, что «тот, кто явился от Девы», имел превосходство над другими разумными существами и более высокое достоинство.

Выводом исследования стало не только отождествление с оппонентами Леонтия Дионисия Ареопагита или кого-то из его последователей, но и идентификация их с представителями монашеской партии «протокистов» или «тетрадитов», которые были заклятыми врагами «исохристов» — верных последователей Евагрия Понтийского, к которым Эванс причисляет Леонтия. Из прозвищ, данных этими партиями друг другу и их общего базового оригенистского учения можно предположить, что исохристы исповедовали полное единство всей разумной твари (включая ума-Иисуса) в эсхатологическом будущем в отличие от более умеренного оригенизма «протокистов», утверждавших о сохранении отличия ума-Иисуса от всей твари как обладающего большим достоинством, будучи «первороденным всей твари» (Кол. 1:15).

Эта гипотеза Эванса, которая открывала множество перспективных линий для исследования, оставалась практически без внимания научного сообщества на протяжении двадцати лет, пока И. Перцель не предпринял попытку снабдить ее необходимыми филологическими и философскими доказательствами, а также несколькими новыми аргументами в ее поддержку. На протяжении тридцати лет И. Перцель активно исследует Дионисия Ареопагита, его богословие (Perczel 1999; Perczel 1999; Perczel 2001; Perczel 2003; Perczel 2004a)

и философский аппарат (Perczel 1995; Perczel 2000a; Perczel 2020), текстологию и источники «Ареопагитик» в их византийском и сирийском вариантах (Perczel 2000b; Perczel 2008), а также богословскую аргументацию вторых оригенистских споров (Perczel 2004b; Perczel 2007; Perczel 2017).

В начале своего исследования Персель следует за аргументацией Эванса, устанавливая концептуальную связь между (*Contra Nestorianos et Eutychianos* и *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*, и аргументируя глубокое знакомство Леонтия с учением своих противников. По свидетельству самого Леонтия, в молодости он сам принадлежал лагерю «несториан», с которыми он дискутирует, и знает их учение «изнутри». Леонтий отвечает на апорию из начала *Contra Nestorianos et Eutychianos 7* в *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*; в *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos* Несторий назван «изгнанным из божественного лика» (ed. Daley 2017, 436.25), так же как и противники Леонтия в *Contra Nestorianos et Eutychianos 7* (ed. Daley 2017, 168.18; Perczel 2000c, 46–48). При этом, противник — современник Леонтия, который обращается с просьбой разъяснить, реальные противоречия между ними или терминологические. В начале своего ответа Леонтий перечисляет ряд учений, по поводу которых существуют разногласия в среде самих «несториан» (ed. Daley 2017, 164.1–15). Тактика обвинения своих идеологических врагов в уже осужденной ереси и сведение различных учений к одной еретической генеалогии была обычным методом полемики в Византии, и по мнению Перцеля, мы не обязаны «верить» Леонтию в отождествлении его противников с несторианами в строгом смысле этого слова, но должны провести анализ учения, подвергнувшегося критике Леонтия, и затем определить, действительно ли оно несторианское в узком смысле, антиохийское в более широком смысле, или же оригенистское.

Однако, если объектом критики Леонтия действительно является учение Дионисия Ареопагита, мы сталкиваемся с очевидной проблемой, поскольку Леонтий не только цитирует текст Ареопагитик в своем флорилегии, но и использует обращение «великий Дионисий» (ed. Daley 2017, 146.18–19) в предшествующей этому эпитету парафразе «О божественных именах» II, 10 (*Contra Nestorianos et Eutychianos 4*, ed. Daley 2017, 146.17–18; hg. Suchla 1990, 134.7–11). По мнению Перцеля, странности перефразирования Дионисия Леонтием, который существенно меняет ключевые выражения оригинала, можно объяснить, если взять парафразу в кавычки после частицы «не» (ed. Daley 2017, 146.17), когда слова «великого Дионисия», на самом деле, отвергаются, а сам эпитет приобретает очевидный саркастический смысл (Perczel 2000c, 52–59).

Далее Персель переходит к анализу парадигм смешения, которые подвергаются критике Леонтия в *Contra Nestorianos et Eutychianos 7* как лежащие в основе «неверной» христологии. Образ воспламененного факела встречается как у Хрисиппа, так и Оригена, который называет такое смешение пламени и горячей материи «сущностным союзом» (eds. Crouzel, Simonetti 1978, I. 197–201, Perczel 2000c, 61–62, сн. 36–38). Леонтий критикует образ горящего в факеле масла как посреднической сущности (души как *tertium quid*, в которой

происходит союз) (Perczel 2000с, 63–64), переходя к более широкой критике аристотелевской модели смешения (о которой нам известно из трактата Александра Афродисийского «О смешении») как базового принципа основанной на ней христологической модели. Именно в этом месте своего трактата Леонтий приводит еще одну цитату из Дионисия Ареопагита («О божественных именах» II.4; hg. Suchla 1990, 127.2–12), где говорится о Троице и «смешении» одной сущности в трех ипостасях и приводятся два примера, противоположные «союзу по сущности» Леонтия как смешения отдельных сущностей с сохранением своих качеств: света звезд и зажженных факелов в доме, сливающегося в воздухе как в посреднической субстанции. Фактически, Леонтий критикует применение этой схемы смешения в христологическом смысле, где дом с воздухом означает человеческую природу Христа со стенами-телом и воздухом-душой, а свет — общее действие Троицы в Христе. Такая христологическая интерпретация образа дома с зажженными факелами подтверждается ранней сирийской схолией (Perczel 2000с, 67) и показывает антиохийскую модель христологии Дионисия, где божественная природа Христа содержит всю Святую Троицу через союз по общему действию. Именно эту христологию критикует Леонтий, когда говорит, что логическим следствием учения его противника будет соединение святых не со Словом, но со всей Троицей (ed. Daley 2017, 166.20–23). Соединение святых у Дионисия — это соединение первого творения всей разумной твари в апокатастасисе (что подтверждается схолией Иоанна Скифопольского, Perczel 2000с, 70–71), зависящее от способностей вхождения в союз каждого из умов, то есть «относительный» апокатастасис протоктистов. По сути, Леонтий говорит, что модель зажженных факелов можно использовать только в том случае, если лишить ее аристотелевского смысла смешения через взаимное влияние качеств.

Такая модель смешения у Дионисия ярко проявляется в изложении его христологии в «Послании IV». Анализ И. Перцеля (Perczel 2000с, 73–80) подтверждает тезис Эванса, что, согласно Дионисию, божество и человечество Иисуса совершенны и неслитны, но Иисус — не Бог и не человек, так как обладает «новым богочеловеческим действием» — он делает человеческие вещи божественным образом и наоборот; другими словами, его человечество и божество испытали взаимное воздействие, в результате произведя новое действие, что является типичным примером аристотелевского смешения с взаимным воздействием качеств. В «Послании» (hg. Neil, Ritter 1991, 161.4–5) Дионисий использует термин «человеколюбие» в смысле третьей гипотезы платоновского «Парменида», что позволяет понимать этот термин как человеческую душу Христа, в которой происходит смешение качеств. В этом контексте можно рассматривать пассаж из «О божественных именах» II, 6, следующий за образом дома с зажженными факелами — это отнюдь не теопасхическая формулировка, но антиохийская модель на основе смешения с взаимным воздействием качеств (Perczel 2000с, 77), когда Христос показывает результат общего действия божества и плоти («человечески-божественное действие») и обладает

одним общим «достоинством» в рамках христологии, похожей на учение Феодора Мопсуэстийского не только по смыслу, но и в формулировках, включая «исключительный» статус Богочеловека среди других людей, что категорически отвергается Леонтием (Perczel 2000c, 79–80).

Перцель отмечает, что нападки Леонтия приобретают личный характер по отношению к его «несторианам», но отнюдь не к монофизитам, а аллюзии на Дионисия Ареопагита используются в «антинесторианских», но не в антимонофизитских пассажах Леонтия, где антимонофизитские аргументы играют, по сути, вспомогательную роль для установления единой причины обеих крайностей в неверном понимании союзов по сущности и ипостаси. В результате исследования Перцель подтверждает вывод Эванса, что и *Contra Nestorianos et Eutychianos*, и *Deprehensio et Triumphus super Nestorianos* направлены не против «несториан» как последователей Нестория в строгом смысле этого слова, но против протоктистов, среди которых Ареопагитики и Феодор Мопсуэстийский пользовались особенным авторитетом (Perczel 2000c, 83–84). Следует добавить, что именно Леонтиевская партия (Феодор Аскида) инициировала соборное осуждение «Трех глав», а в последующем исследовании И. Перцель еще более глубоко обосновывает антиохийскую связь Ареопагитик, демонстрируя важность Феодорита Кирского для христологии Дионисия (Perczel 2017b).

Однако в таком случае мы сталкиваемся с проблемой: если Леонтий действительно критикует христологию Дионисия, включая учение о посреднической роли души Христа, что, в таком случае остается от теории Эванса, где эта же функция играла важную роль в реконструкции «оригенизма» самого Леонтия? Эту проблему сформулировал И. Перцель (Perczel 2000c, 62, сн. 39), и в следующей работе по Леонтию он подошел к вопросу оригенизма Леонтия с несколько другой стороны.

В своем недавнем исследовании И. Перцель (Perczel, Origénistes) поставил целью понять, что утверждает Леонтий в ключевом пассаже из *Contra Nestorianos et Eutychianos* 7 (ed. Daley 2017, 164.16–17; 166.1–7; 166.14–168.20), и с какими мнениями Леонтий полемизирует, следуя филологическому методу последовательного анализа аргументов этого текста и привлекая независимые источники для верификации своих выводов (отречение от оригенизма Феодора Скифопольского с анафематствованием его оригенистских заблуждений, анафемы антиоригенистского указа Юстиниана 543 г. и Собора 553 г., свидетельство Евагрия Схоластика об осуждении оригенизма на Соборе и антиоригенистские свидетельства Аввы Кириака из его «Жития», написанного Кириллом Скифопольским и др.).

Филологический анализ Перцеля показал, что осужденное учение из одиннадцатой анафемы Феодора соответствует христологии сущностного союза божественной и человеческой природ во Христе и в святых у Леонтия, из чего логически следует, что при всеобщем восстановлении разумного творения святые приобретут состояние, присущее сейчас исключительно Христу, и у них также будет две природы: божественная и человеческая. Завуалированная

и творческая переработка концепций Евагрия, по всей видимости, была при-
суща духу Новой Лавры, из которой вышли Леонтий Византийский, Феодор
Аскида и «оригенисты», упоминаемые Феодором Скифопольским. Их главный
тезис о «сущностном и ипостасном союзе» переносил христологические опре-
деления Халкидона на все спасенные умы и основывался на учении Евагрия о
вечном стремлении разумного творения к познанию божества («Гностические
главы» IV, 50), в рамках которого «сущностное знание» Евагрия соответствует
«сущностному союзу» двух природ во Христе как прообраза эсхатологического
союза «всех святых» и стирания онтологических различий между святыми и
Христом.

Учение монахов Новой Лавры разрабатывалось в полемике с учением, ос-
нованным на тех же предпосылках предсуществования и апокатастасиса, но
предлагающим другие выводы — понятие союза «согласно достоинству» или
«заслугам», в соответствии с которой некоторые разумные существа обладают
более высоким достоинством, чем другие, и поэтому онтологическое разли-
чие между Христом и другими разумными существами сохранится и в эсха-
тологическом будущем. Христологические трактаты Леонтия были написаны
с целью полемики против этого учения протоктистов и их главных авторите-
тов — Феодора Мопсуестийского и Дионисия Ареопагита. Помимо различия
христологических схем, эти учения отличались своей эсхатологией и ролью
ада. Для Леонтия и его сторонников ад играет структурно образующую роль
в метафизике мира как педагогическое и лечебное средство для освобожде-
ния душ от привязанностей и страстей, сопровождающих их даже после раз-
лучения с телом¹¹. Эта роль хронологически ограничена, поскольку ее отменит
восстановление разумной твари в первоначальное блаженное состояние. Для
противников Леонтия ад не имеет метафизической реальности, поскольку бо-
жественная благодать пронизывает Вселенную до такой степени, что всеобщее
спасение становится просто неизбежностью.

Перцель также приходит к выводу о некорректности термина «оригенизм»
применительно к движению ученых монахов, занятых философским поиском
ответов, совместимых с христианским учением, которое демонстрирует его
исследование. Подобные «школы» с различающимися философскими и теоло-
гическими идеями могли развиваться до тех пор, пока границы христианского
вероучения, определенные Вселенскими соборами, оставляли поле для фило-
софских рассуждений. Это поле резко сузилось после церковного осуждения
базовых концепций их метафизической системы, таких как предсуществование
и апокатастасис, что, в конечном итоге, привело к маргинализации, но отнюдь

11 В. М. Лурье также присоединяется к мнению об оригенизме Леонтия, но причисляет его к протоктистам (Lourigé 2015, 169). Однако при этом Лурье ссылается на согласное с ним мнение Перселя о протоктизме (sic!) Леонтия, что является ошибочным, так как во всех публикациях Перцель считает Леонтия изохристом. Вынужден признаться, что не смог понять всех нюансов аргументации Лурье в его публикации, поэтому воздержусь от ее изложения в данной статье.

не исчезновению этого интеллектуального движения (Perczel, Origénistes, 27–29). Имя Оригена и Евагрия и значительная часть их теологических взглядов были «отсечены» указом Юстиниана и анафемами Пятого Вселенского Собора. Однако платонические концепции Оригена о нематериальном созерцании Бога как вершине христианской духовной жизни, роли души Христа как посредницы между божественностью и материальной плотью, и отложении материальности тела после Воскресения не были формально осуждены и продолжили свою жизнь в среде византийских интеллектуалов (Perczel, 2007; Krausmüller 2016), в итоге получив оформление в иконоборческом учении в Византии VIII–IX вв. (Лурье 2006, 407–486; Baranov 2019; Baranov 2020).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baranov V. A. (2019) «The First Responses to Iconoclasm and in Byzantium and Origen's Tradition». Bitton-Ashkelony B., Irshai O., Kofsky A., Newman H., Perrone L., eds. *Origeniana Duodecima. Origen's Legacy in the Holy Land — A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017*. Leuven: Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302). P. 711–723.
- Baranov V. A. (2020) «Sources of Fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843): Leontius of Byzantium». *Schole*. Vol. 14. Iss. 1. P. 278–292.
- Bieler J. (2016). «Christ: The Mystery of God Truly Made Manifest? Leontius of Byzantium and the Univocity of Being». *North American Patristics Society Annual Meeting, Chicago, 26 May 2016 — 28 May 2016*. Режим доступа: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/133809/1/Bieler_Leontius_of_Byzantium_and_the_Univocity_of_Being.pdf.
- Binns J. (2003) «Review of the book: Hombergen D. *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Bibliographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001 (*Studia Anselmiana*, 132)». *The Journal of Theological Studies*. Vol. 54. Iss. 1. P. 348–351.
- Crouzel H., Simonetti V., eds. (1978) *Origène. Traité des principes*. Tome 1: Livres I et II. Paris: Cerf (Sources Chrétiennes, 252).
- Daley B. E. (1976) «The Origenism of Leontius of Byzantium». *The Journal of Theological Studies*. Vol. 27. P. 333–369.
- 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. (1995) «What Did “Origenism” Mean in the Sixth Century?» Dorival G., le Boulluec A., eds. *Origeniana Sexta: Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août — 3 septembre 1993*. Leuven: Leuven University Press (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118). P. 627–638.
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Evans D. B. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Dumbarton Oaks Studies, 13).

- Evans D. B. (1980) «Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite». *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*. Vol. 7. P. 1–34.
- Evans D. B. (1991) «Leontius von Byzanz». *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 21. S. 5–10.
- Ferrara D. M. (1997) «“Hypostasized in the Logos”: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem, and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon». *Louvain Studies*. Vol. 22. Iss. 4. P. 312–327.
- Frend W. H. C. (1972) *Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray P. T. (1979) *The Defence of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden: Brill (Studies in the History of Christian Thought, 20).
- 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*. London, Louisville, KY: Mowbray, Westminster John Knox Press.
- Halleux A. de (1971a) «Review of the book: Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970 (Dumbarton Oaks Studies, 13)». *Revue d'histoire ecclésiastique*. Vol. 66. P. 977–985.
- Halleux A. de (1971b) «Review of the book: Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970 (Dumbarton Oaks Studies, 13)». *Le Muséon*. Vol. 84. P. 553–560.
- Heil G., Ritter A. M., hg. (1991) *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Corpus Dionysiacum II. Berlin, New York: De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 36).
- Hombergen D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Bibliographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Studia Anselmiana*, 132).
- Krausmüller D. (2011a) «Aristotelianism and the Disintegration of the Late Antique Theological Discourse». Lössl J., Watt J. W., eds. *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*. Farnham: Routledge. P. 151–164.
- Krausmüller D. (2011b) «Making Sense of the Formula of Chalcedon: The Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*». *Vigiliae christianae*. Vol. 65. P. 484–513.
- Krausmüller D. (2012) «Divine Genus — Divine Species: John Philoponus' Impact on Contemporary Chalcedonian Theology». Rutherford J. E., ed. *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church: Essays in Honour of D. Vincent Twomey*. Dublin: Four Courts Press. P. 94–105.
- Krausmüller D. (2014a) «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.
- Krausmüller D. (2014b) «A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ». *Scrinium*. Vol. 10. P. 371–391.
- Krausmüller D. (2015) «Responding to John Philoponus: Hypostases, Particular Substances and Perichoresis in the Trinity». *Journal for Late Antique Religion and Culture*. Vol. 9. P. 13–28.

- Krausmüller D. (2016) «Origenism and Anti-Origenism in the Late Sixth and Seventh Centuries». Kalvesmaki J., Young E. D., eds. *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. P. 288–316.
- Krausmüller D. (2017a) «Enhypostaton: Being “in Another” or Being “with Another”? — How Chalcedonian Theologians of the Sixth Century Defined the Ontological Status of Christ’s Human Nature». *Vigiliae christianae*. Vol. 71. P. 443–448.
- Krausmüller D. (2017b) «Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God». *The Journal of Theological Studies*. Vol. 68. P. 625–649.
- Lebon J. (1909) *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu’à la constitution de l’Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout.
- Le Boulluec A. (1987) «Controverses au sujet de la doctrine d’Origène sur l’âme du Christ». Lies L., ed. *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2–6 September 1985*. Innsbruck, Wien: Tyrolia Verlag. P. 223–237.
- Lourié B. (2015) «Leontius of Byzantium and His “Theory of Graphs” against John Philoponus». Knežević M., ed. *The Ways of Byzantine Philosophy*. Alhambra, CA: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy. P. 143–170.
- Louth A. (2003) «The Collectio Sabbaitica and Sixth-Century Origenism». Perrone L., ed. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 164). P. 1167–1175.
- Lynch J. J. (1975) «Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology». *The Journal of Theological Studies*. Vol. 36. No. 3. P. 455–471.
- Meyendorff J. (1969) *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, D.C.: Corpus Books.
- Moeller C. (1951) «Le Chalcedonisme et le Neo-Chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle». Grillmaier A., Bacht H., hrsg. *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Würzburg: Echter-Verlag. P. 637–720.
- Perczel I. (1999) «Une théologie de la lumière : Denys l’Aréopagite et Evagre le Pontique». *Revue des Etudes Augustiniennes*. Vol. 45. Iss. 1. P. 79–120.
- Perczel I. (1995) «Denys l’Aréopagite et les hénades de Proclus». *Diotima: Review of Philosophical Research*. Vol. 23. P. 71–76.
- Perczel I. (1999) «Le pseudo-Denys, lecteur d’Origène». Bienert W. A., Kühneweg U., hrsg. *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 137). P. 673–710.
- Perczel I. (2000a) «Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study». Segonds A. P., Steel C., eds. *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*. Leuven, Paris: Leuven University Press, «Les Belles Lettres» (Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series I, 26). P. 491–532.
- Perczel I. (2000b) «Sergius of Reshaina’s Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks». Baffioni C., ed. *La diffusione dell’eredità classica*

- nell'età tardo-antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli, Sorrento, 29–31 ottobre 1998)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso. P. 79–94.
- Perczel I. (2000c) «Once Again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium». Boiadjev T., Kapriev G., Speer A., hrsg. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9). P. 41–85.
- Perczel I. (2001) «Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism». Patrich J., ed. *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven: Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta, 98). P. 261–282.
- Perczel I. (2003) «God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon». Perrone L., ed. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164). P. 1193–1209.
- Perczel I. (2004a) «The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions». *Le Muséon*. Vol. 117. Iss. 3–4. P. 409–446.
- Perczel I. (2004b) «A Philosophical Myth in the Service of Religious Apologetics: Manichees and Origenists in the Sixth Century». Schwartz Y., Krech V., eds. *Religious Apologetics — Philosophical Argumentation*. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 10). P. 205–236.
- Perczel I. (2007) «Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-Century Palestinian Origenism». *Palestinian Christianity: Pilgrimages and Shrines. ARAM Periodical*. Vol. 18–19. P. 49–83.
- Perczel I. (2008) «The Earliest Syriac Reception of Dionysius». *Modern Theology*. Vol. 24. P. 557–571.
- Perczel I. (2017a) «Clandestine Heresy and Politics in Sixth-Century Constantinople: Theodore of Caesarea at the Court of Justinian». Amirav H., Celia F., eds. *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish and Islamic Encounters, 5th–8th Centuries*. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters (Late Antique History and Religion 16; Beyond the Fathers 1). P. 137–171.
- Perczel I. (2017b) «Theodoret of Cyrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology?» *Studia Patristica*. Vol. 96 (22). P. 351–375.
- Perczel I. (2020) «Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius». Orlov A. A., ed. *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Festschrift Alexander Golitzin*. Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements, 160). P. 267–307.
- Perczel I. «“Origenistes” ou “théosophes”? Notes sur Léonce de Byzance, Denys l'Aréopagite et l'origénisme des Ve–VIe siècles» (рукопись).
- Richard M. (1946) «La Néo-chalcédonisme». *Mélanges de science religieuse*. Vol. 3. P. 156–161.
- Richard M. (1947) «Léonce de Byzance était-il origéniste?» *Revue des Etudes Byzantines*. Vol. 5. P. 31–66.
- Schönborn C. von (1972) *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. Paris: Editions Beauchesne (Théologie historique, 20).
- Suchla B. R., hg. (1990) *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Corpus Dionysiacum I. Berlin, New York: De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 33).

- Кожухов С., дьякон (2017) «Неохалкидонизм» и мнения современных ученых о нем на примере Иоанна Кесарийского Грамматика». *Богословский Вестник*. Т. 24–25. Вып. 1–2. С. 148–172.
- Лурье В. М. (2006) *Византийская философия. Формативный период*. При участии В. А. Баранова. СПб.: Аxiоma.
- Мейендорф И. (2000) *Иисус Христос в восточном православном богословии*. М.: Изд. ПСТБИ.
- Щукин Т. А. (2017) «Проблема оригенизма Леонтия Византийского». *Acta eruditum*. № 23. С. 27–32.
- Щукин Т. А., Беневич Г. И. (2015) «Леонтий Византийский». *Православная энциклопедия*. Т. 40. М.: Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». С. 534–545.

ORIGENISM OF LEONTIUS OF BYZANTIUM: STATE OF RESEARCH

Vladimir Baranov

PhD in Philosophy, Junior Researcher.

Kryachkov Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts.

Address: 38 Krasnyi Prospect, Novosibirsk 630099, Russia.

E-mail: baranovv@academ.org

KEYWORDS: *Leontius of Byzantium, Origenism, Neochalcedonism, anthropological paradigm, models of union, D. Evans, B. Daley, D. Krausmüller, I. Perczel.*

The article presents the history of research into Origenism in the Christological polemics of Leontius of Byzantium since the first studies to the most recent research along with the arguments in favor of this theory, proposed by D. Krausmüller and I. Perczel, and its criticism by various scholars. According to the analysis of D. Krausmüller, Leontius of Byzantium describes the soul in the human body as self-perfect, self-sufficient, self-moving, and in fact possessing an independent existence apart from the body in non-temporal aspect, which is compatible with the Origenist doctrine of the first creation of rational beings and subsequent transformation of intellect into soul during its connection with the body. In his two studies, based on a philological analysis with the involvement of a number of additional sources of the sixth century, I. Perczel develops D. Evans' hypothesis that Leontius of Byzantine represents the Isochrist party of Origenist monks and sharply criticizes the doctrine of another party, the Protoctists, whose Christian Platonism was influenced by Dionysius the Areopagite and Theodore of Mopsuestia. I. Perczel comes to conclusion about incorrectness of using the term "Origenism" as applied to the movement of learned monks engaged in a philosophical search for the answers compatible with Christian doctrine, similar to Neoplatonic "schools" with differing philosophical and theological concepts. Such monastic "schools" could develop while the boundaries of Christian doctrine gave space for philosophical discourse, which became almost impossible after Church condemnation of the basic concepts of their metaphysical system, such as preexistence and apocatastasis, which ultimately led to marginalization of this intellectual movement.

REFERENCES

- Baranov V. A. (2019) "The First Responses to Iconoclasm and in Byzantium and Origen's Tradition". Bitton-Ashkelony B., Irshai O., Kofsky A., Newman H., Perrone L., eds. *Origeniana Duodecima. Origen's Legacy in the Holy Land — A Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem*,

- 25–29 June, 2017. Leuven: Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 302): 711–723.
- Baranov V. A. (2020) “Sources of Fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843): Leontius of Byzantium”. *Schole*. Vol. 14. Iss. 1: 278–292.
- Bieler J. (2016) “Christ: The Mystery of God Truly Made Manifest? Leontius of Byzantium and the Univocity of Being”. *North American Patristics Society Annual Meeting, Chicago, 26 May 2016* — 28 May 2016. Retrieved from: https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/133809/1/Bieler_Leontius_of_Byzantium_and_the_Univocity_of_Being.pdf.
- Binns J. (2003) “Review of the book: Hombergen D. *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis’ Monastic Bibliographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001 (*Studia Anselmiana*, 132)”. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 54. Issue 1: 348–351.
- Crouzel H., Simonetti V. (eds.) (1978) *Origène. Traité des principes*. Tome 1: Livres I et II. Paris: Cerf (Sources Chrétiennes, 252).
- Daley B. E. (1976) “The Origenism of Leontius of Byzantium”. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 27: 333–369.
- 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. (1995) “What Did ‘Origenism’ Mean in the Sixth Century?” Dorival G., le Boulluec A., eds. *Origeniana Sexta: Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août — 3 septembre 1993*. Leuven: Leuven University Press (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 118): 627–638.
- Daley B. E. (ed.) (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Evans D. B. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies (Dumbarton Oaks Studies, 13).
- Evans D. B. (1980) “Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite”. *Byzantine Studies/ Etudes Byzantines*. Vol. 7: 1–34.
- Evans D. B. (1991) “Leontius von Byzanz”. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 21: 5–10.
- Ferrara D. M. (1997) “‘Hypostasized in the Logos’: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem, and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon”. *Louvain Studies*. Vol. 22. Issue 4: 312–327.
- Frend W. H. C. (1972) *Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray P. T. (1979) *The Defence of Chalcedon in the East (451–553)*. Leiden: Brill (Studies in the History of Christian Thought, 20).
- 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*. London, Louisville, KY: Mowbray, Westminster John Knox Press.
- Halleux A. de (1971a) “Review of the book: Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970 (Dumbarton Oaks Studies, 13)”. *Revue d’histoire ecclésiastique*. Vol. 66: 977–985.
- Halleux A. de (1971b) “Review of the book: Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970 (Dumbarton Oaks Studies, 13)”. *Le Muséon*. Vol. 84: 553–560.
- Heil G., Ritter A. M. (hg.) (1991) *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Corpus Dionysiacum II. Berlin, New York: De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 36).
- Hombergen D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis’ Monastic Bibliographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Studia Anselmiana*, 132).

- Kozhukhov S., Deacon (2017) "'Neo-Chalcedonism' and opinions of contemporary scholars about it using the example of John the Grammarian of Caesarea". *Bogoslovskij Vestnik*. Vol. 24–25. Issue 1–2: 148–172. (in Russian).
- Krausmüller D. (2011a) "Aristotelianism and the Disintegration of the Late Antique Theological Discourse". Lössl J., Watt J. W., eds. *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*. Farnham: Routledge: 151–164.
- Krausmüller D. (2011b) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: The Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*". *Vigiliae christianae*. Vol. 65: 484–513.
- Krausmüller D. (2012) "Divine Genus — Divine Species: John Philoponus' Impact on Contemporary Chalcedonian Theology". Rutherford J. E., ed. *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church: Essays in Honour of D. Vincent Twomey*. Dublin: Four Courts Press: 94–105.
- Krausmüller D. (2014a) "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.
- Krausmüller D. (2014b) "A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ". *Scrinium*. Vol. 10: 371–391.
- Krausmüller D. (2015) "Responding to John Philoponus: Hypostases, Particular Substances and Perichoresis in the Trinity". *Journal for Late Antique Religion and Culture*. Vol. 9: 13–28.
- Krausmüller D. (2016) "Origenism and Anti-Origenism in the Late Sixth and Seventh Centuries". Kalvesmaki J., Young E. D., eds. *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press: 288–316.
- Krausmüller D. (2017a) "Enhypostaton: Being 'in Another' or Being 'with Another'? — How Chalcedonian Theologians of the Sixth Century Defined the Ontological Status of Christ's Human Nature". *Vigiliae christianae*. Vol. 71: 443–448.
- Krausmüller D. (2017b) "Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God". *The Journal of Theological Studies*. Vol. 68: 625–649.
- Lebon J. (1909) *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout.
- Le Boulluc A. (1987) "Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ". Lies L., ed. *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses Innsbruck, 2–6 September 1985*. Innsbruck, Wien: Tyrolia Verlag: 223–237.
- Lourié V. M. (2006) *Byzantine philosophy. Formative period*. With participation of V. A. Baranov. St. Petersburg: Axioma. (in Russian).
- Lourié B. (2015) "Leontius of Byzantium and His 'Theory of Graphs' against John Philoponus". Knežević M., ed. *The Ways of Byzantine Philosophy*. Alhambra, CA: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Kosovska Mitrovica: Faculty of Philosophy: 143–170.
- Louth A. (2003) "The Collectio Sabbaitica and Sixth-Century Origenism". Perrone L., ed. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164): 1167–1175.
- Lynch J. J. (1975) "Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology". *The Journal of Theological Studies*. Vol. 36. No. 3: 455–471.
- Meyendorff J. (1969) *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, D.C.: Corpus Books.
- Meyendorff J. (2000) *Jesus Christ in Eastern Orthodox theology*. Moscow: PSTBI Publishes. (in Russian).

- Moeller C. (1951) "Le Chalcedonisme et le Neo-Chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du VI siecle". Grillmaier A., Bacht H., hrsg. *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Würzburg: Echter-Verlag: 637–720.
- Perczel I. (1999) "Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique". *Revue des Etudes Augustiniennes*. Vol. 45. Issue 1: 79–120.
- Perczel I. (1995) "Denys l'Aréopagite et les hénades de Proclus". *Diotima: Review of Philosophical Research*. Vol. 23: 71–76.
- Perczel I. (1999) "Le pseudo-Denys, lecteur d'Origène". Bienert W. A., Kühneweg U., hrsg. *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 137): 673–710.
- Perczel I. (2000a) "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study". Segonds A. P., Steel C., eds. *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*. Leuven, Paris: Leuven University Press, «Les Belles Lettres» (Ancient and Medieval Philosophy: De Wulf-Mansion Centre Series I, 26): 491–532.
- Perczel I. (2000b) "Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the Dionysian Corpus: Some Preliminary Remarks". Baffioni C., ed. *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo-antica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli, Sorrento, 29–31 ottobre 1998)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso: 79–94.
- Perczel I. (2000c) "Once Again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium". Boiadjev T., Kapriev G., Speer A., hrsg. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9): 41–85.
- Perczel I. (2001) "Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism". Patrich J., ed. *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Leuven: Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta, 98): 261–282.
- Perczel I. (2003) "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon". Perrone L., ed. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press, Peeters (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164): 1193–1209.
- Perczel I. (2004a) "The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions". *Le Muséon*. Vol. 117. Issue 3–4: 409–446.
- Perczel I. (2004b) "A Philosophical Myth in the Service of Religious Apologetics: Manichees and Origenists in the Sixth Century". Schwartz Y., Krech V., eds. *Religious Apologetics — Philosophical Argumentation*. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 10): 205–236.
- Perczel I. (2007) "Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-Century Palestinian Origenism". *Palestinian Christianity: Pilgrimages and Shrines. ARAM Periodical*. Vol. 18–19: 49–83.
- Perczel I. (2008) "The Earliest Syriac Reception of Dionysius". *Modern Theology*. Vol. 24: 557–571.
- Perczel I. (2017a) "Clandestine Heresy and Politics in Sixth-Century Constantinople: Theodore of Caesarea at the Court of Justinian". Amirav H., Celia F., eds. *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish and Islamic Encounters, 5th–8th Centuries*. Leuven, Paris, Bristol, CT: Peeters (Late Antique History and Religion 16; Beyond the Fathers 1): 137–171.
- Perczel I. (2017b) "Theodoret of Cyrrhus: The Main Source of Pseudo-Dionysius' Christology?" *Studia Patristica*. Vol. 96 (22): 351–375.
- Perczel I. (2020) "Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius". Orlov A. A., ed. *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Festschrift Alexander Golitzin*. Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements, 160): 267–307.

- Perczel I. “‘Origénistes’ ou ‘théosophes’? Notes sur Léonce de Byzance, Denys l’Aréopagite et l’origénisme des Ve–VIe siècles” (manuscript).
- Richard M. (1946) “La Néo-chalcédonisme”. *Mélanges de science religieuse*. Vol. 3: 156–161.
- Richard M. (1947) “Léonce de Byzance était-il origéniste?” *Revue des Etudes Byzantines*. Vol. 5: 31–66.
- Schönborn C. von (1972) *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. Paris: Editions Beauchesne (Théologie historique, 20).
- Shchukin T. A. (2017) “Problem of Origenism of Leontius of Byzantium”. *Acta eruditorum*. No. 23: 27–32. (in Russian).
- Shchukin T. A., Benevich G. I. (2015) “Leontius of Byzantium”. *Orthodox encyclopedia*. Vol. 40. Moscow: “Orthodox encyclopedia” Publishes: 534–545. (in Russian).
- Suchla B. R. (hg.) (1990) *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Corpus Dionysiacum I. Berlin, New York: De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 33).

Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 “Leontium of Byzantium and Patristics”. The author is sincerely grateful to Prof. István Perczel for the opportunity to consult his most recent study “‘Origénistes’ ou ‘théosophes’? Notes sur Léonce de Byzance, Denys l’Aréopagite et l’origénisme des Ve –VIe siècles” before its publication, which proved to be of great importance for the current overview.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2020.5.1-2.8>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 188–208.

© Vladimir Baranov, 2020