

ВОЗРАЖЕНИЯ В ФОРМЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЙ И ОПРЕДЕЛЕНИЙ ПРОТИВ ТЕХ, КТО ОТРИЦАЕТ ДВОЙНУЮ ИСТИНУ БОЖЕСТВЕННОЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ВО ХРИСТЕ ПОСЛЕ СОЕДИНЕНИЯ*

1. Если те, что во всем тождественны, принадлежат единой природе, и сами тождественны и называются единой природой, каким образом то, что не во всем тождественно, может принадлежать единой природе или называться единой природой¹? Ведь Божество Христа, как и они полагают², ни в коем случае во всем не тождественно Его человечеству. И раз Божество и человечество никогда не принадлежали к единой природе, то не могут и называться единой природой после соединения³.

2. У кого одна природа, у тех общее определение (*κοινὸς ὁ λόγος*). У кого общее определение, у тех единосущное существование. А Божество Христа, по их же словам, ни в коем случае не единосущно Его человечеству. Следовательно, у них никак не одно общее определение. А у кого вовсе не одно определение, у тех, очевидно, всегда природы различны⁴.

3. Если используя выражение «Христос из Божества и человечества», они также говорят, что Он «из двух природ», и полагают, что в обоих случаях смысл тождественен, каким образом, говоря «в Божестве и человечестве после соединения», они не делают необходимого вывода из того, что ими же признано, и не говорят «в двух природах»?⁵

4. Если они, говоря, что Христос «из двух природ», имеют в виду, что Он из Божества и человечества, а говоря, что Он «из Божества и человечества», имеют в виду, что Он из двух природ, и при этом признают Божество и человечество после соединения, то они после соединения признают и эти две природы Христа. А если они отказываются говорить о двух природах во Христе после соединения, то они отказываются говорить и о Божестве и человечестве Христа после соединения⁶.

5. Если они считают сошедшее вместе неслиянным⁷, и что сошедших вместе, даже по их мнению, двое, почему они не считают не слившееся при соединении и после соединения двумя?⁸ А если считают двумя, почему не исповедуют? А если исповедуют, почему отказываются исчислять⁹ то, чье природное свойство (*τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα*) они признают и после соединения. «Ибо что исповедут, то пусть и исчисляют», — говорит божественный Василий¹⁰.

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

6. Если они говорят, что Христос из двух природ, но не говорят, что Христос — две природы, то они говорят, что Христос из этих, но не те. Тогда пусть они скажут, не считают ли они, что Христос из чего составлен, в том и существует? Ведь если те вещи, из которых Он составлен, не в Нем, то они, очевидно, или нигде или в ком-то другом. В ком же помимо Него? Кто это? — пусть они внятно растолкуют¹¹.

7. Если применительно к единосущным выражение «одна природа» принципиально не означает тождества подлежащих, почему применительно к иносущным «две природы» обязательно означают не различие, но разделение?¹²

8. Если везде и всегда число вводит разделение, число является причиной разделения, а не разделение причиной числа. Тогда одно из двух: либо ничто из соединенного не исчисляется, либо ничто из исчисляемого не соединяется. Но разве не смешно приписывать такую власть числу, в то время как всякое число показывает количество вещей, а не природу или какое-либо отношение между вещами¹³.

9. Если соединение и соединенное принадлежат к тому, что находится в отношении друг к другу, а то, что находится в отношении друг к другу, существует одновременно и всегда вместе, то одновременно и всегда вместе будут существовать соединение и то, что соединено. Если же соединенные перестают быть, вместе с ними, очевидно, перестает быть и соединение.

10. Если число полностью разделяет исчисляемое, то не только число природ разделяет природы, но и число свойств полностью разделяет свойства. Как тогда говорящие о двух свойствах и сами не подвергнутся обвинению в разделении?

11. Если по словам божественного Григория, «воплощение Спасителя противоположно (ἑμπαλίῳ) тому, что в Троице»¹⁴, и мы исповедуем в случае триадологии, что ипостасей всегда три, а природа одна, почему не предоставим воплощению Спасителя две природы, но одну ипостась — раз «противоположное» любой вещи означает полное противопоставление¹⁵.

12. Если выражение «один и другой» — это местоимения для ипостасей, согласно тому же богослову, а выражение «одно и другое» — местоимения для природ, первое всегда используется применительно к Триадологии, а второе — к воплощению. И если второе всегда используется применительно к воплощению, то и природы существуют всегда, поскольку всегда остаются обозначающие их местоимения¹⁶.

13. Если одно и то же говорить «иное по природе» и «иной природы», и если первое всегда верно применительно к Божеству и человечеству Спасителя, то и второе по необходимости будет верно применительно к ним же.

14. Если простая природа не тождественна сложной природе, а простая природа Слова означает только одну природу, сложная, как они говорят, природа Христа не будет означать одной природы. Если же простая и сложная природа Христа, по их мнению, означают одну природу, то пусть они объяснят,

в чем различие между сложной, как они говорят, природой Христа и простой природой Слова.

15. Некоторые из имен и глаголов имеют форму множественного числа, но обозначают единичное, например, «Фивы» и «боевые порядки». А другие, напротив, имеют форму единственного числа, а обозначают множественное, как например, «хор», «армия», «град». В таком случае пусть они объяснят, какой смысл они вкладывают в выражение «единая сложная природа». Если речь о той же, что и у отцов, «двойной» и «двойственной» природе, то нет возможности применять именование «одна» к сложной природе, раз им нельзя обозначать «двойную природу». Более того, их борьба против двух природ суетна, ведь они используют слово со значением единственного числа в смысле множественного. И если они считают уместным говорить о единичном значении, так же как о форме единственного числа, с помощью выражений «простая природа» и «сложная природа» они сами будут обозначать одно и то же, и термин «сложная» окажется излишним. Ведь в выражения «простая природа» и «сложная природа» будет вкладываться одна и та же мысль. Если же они не принимают ни того ни другого из сказанного, то выдумывают незаконную и смешанную «единую природу из двух природ», вроде той, что примышляется у мулов и подобных животных, и о которой рассказывается в эллинских баснях о многовидных и составленных из противоположностей существах.

16. Если говорить «единая природа Бога Слова воплощенная» противоположно тому, чтобы говорить «две соединившихся природы», возможны два следующих вывода. Либо плоть не является плотью по природе, и не обладает природой плоти, либо, будучи плотью, не называется тем, чем является [то есть природой]. Пускай мудрецы выберут, какое из видов нечестия они предпочтут, или что эта плоть не является природой или что плоть не называется природой¹⁷.

17. Выражение «единая природа Бога Слова воплощенная» можно понимать в трех смыслах. Либо оно значит противоположное, что хотя природа и воплощенная, она все равно одна — то есть сама по себе, без плоти — так же как бронзовая статуя обладает единой природой бронзы вылепленной. Можно понимать выражение в смысле превращения природы, когда единая природа Слова превращается в плоть, как если бы кто-нибудь сказал, что единая природа воды окаменела. Также выражение может быть понято в том смысле, что природа Слова, будучи единой, не только одна и сама по себе, но вместе с плотью созерцается. Если они принимают первые два значения, то опровержение нечестия происходит от них самих. Вместе с Аполлинарием и Евтихием они устраняют Воплощение. Если же они понимают выражение в последнем смысле, каким образом природа Слова, существующая вместе с плотью, согласно природе плоти, существующей вместе со Словом, будет одной по природе, или каким образом, не будучи одной по природе, она будет называться одной?

18. То, что в собственном смысле противостоит (ἀντικείμενα) друг другу, противопоставляет (ἀντιπρόθεσιν) полное отрицание безусловному

утверждению, как например отрицание «Павел не апостол» противостоит утверждению «Павел — апостол». Так и «одна природа» противостоит «двум природам». Ведь если Христос — одна природа, то не две, и если две, то не одна. Однако если они, говоря «одна природа», прибавляют нечто еще, то говорят уже не в логике противоречия (ἀντιφατικῶς), а в логике инаковости [одной природы по отношению к двум] и в форме перифразы (περίφρασις). И у них из имени и определения (ὀνόματος καὶ ὄρου) составляется признание двух природ: из имени (ὀνόματος) «природа Слова» и определения (ὄρου) «тела, одушевленного словесной и разумной душой» (ведь это определение (ὄρος) человеческой природы). Почему тогда они, давая определение (ὄρον) природы, отвергают ее именование? Или почему, именуя каждую из природ, они отказываются от числа? Пусть ответят, хотя они и не способны распознать, что помогает им, а что вредит¹⁸.

19. Простая природа не единосущна сложной природе. Если природа Отца проста, а природа Христа сложна, то природа Христа не единосущна природе Отца. Однако они и сами притязают утверждать, что Христос единосущен Отцу, и Он же единосущен нам. Пусть тогда они ответят, может ли единая, как они говорят, сложная природа Христа быть целиком единосущна Отцу и в то же время целиком пребывать в нас, да так, чтобы это не возвело нас до единосущия с Отцом. Если же они скажут, что единая природа Христа не целиком единосущна Отцу и нам, то выйдет, что половина единой природы Христа единосущна Отцу, а половина нам. И что же это иное как ни разделение единой, как они говорят, природы Христа на единосущное и иносущное, и на фрагменты того, что совместно друг с другом восполняет единую сложную природу? Отрицать совершенство Божества Христа и Его человечества — это сродни нечестию Аполлинария и безумию Ария.

20. Если Христос, как и они говорят, после соединения называется Богом и человеком, будучи по природе тем и другим, почему единый Христос не две природы и после соединения, раз Бог и человек никогда не тождественны по природе, и никогда по той же природе, по которой Он является Богом, Он не является и человеком?

21. Если они, говоря, что Христос единосущен даже после соединения, утверждают, что Он единосущен с одним и с другим, то есть с Отцом и с нами, но Отец и мы вовсе не единосущны, тогда и то, что единосущно с нами, никогда не будет единосущно с тем, что единосущно с Отцом. Если же единосущные принадлежат одной природе и называются одной природой, однако Божество Христа, по их же собственному мнению, не единосущно Его человечеству, а иносущное принадлежит иной и отличной природе, то очевидно, [Божество и человечество] будут иными по природе и иными природами.

22. Свойства (ἰδιότητες) являются не своими собственными, а чьими-то свойствами. И если даже по их мнению, свойств после соединения два, то и после соединения будет двое тех, кому принадлежат свойства. Однако говоря о двух свойствах, они называют их природными. Тогда пусть они ответят,

не являются ли два природных свойства свойствами двух природ. А раз они и после соединения говорят о двух природных свойствах, то всегда будет и две природы, поскольку их природных свойств всегда два¹⁹.

23. Различие (διαφορά) — это, конечно, различие тех, которые различаются. А составляющие [сущность] различия различают различающееся сущностью (αἱ δὲ συστατικαὶ διαφοραὶ τὰ οὐσιωδῶς διαφέροντα διακρίνουσιν). Пусть же они ответят, не говорят ли они о природном различии Божества и человечества и после соединения, говоря о различии между ними. А если они говорят о природном различии, то, конечно, имеют в виду различие природ. И если так, то и после соединения две природы будут различными, поскольку две природы, конечно, являются двумя природами благодаря природному различию (φυσικῆ διαφορᾷ)²⁰.

24. Если в соответствии с истинным учением и мнениями святых отцов, сущность имеет то же отличие от ипостаси, что общее имеет от частного²¹, единая природа Слова называется таковой не вместе с плотью, а вместе с Отцом. Поскольку с Ним она имеет единство и тождество природы. Если же она является и называется единой природой вместе с Отцом, очевидно, что она никогда не будет называться единой природой вместе с плотью. Если же Слово не называется единой природой вместе с плотью, очевидно, что и плоть никогда не будет называться единой природой вместе со Словом. Если же ни Слово вместе с плотью, ни плоть вместе со Словом не называются единой природой, и если между одним и двумя нет ничего среднего²², ясно, что отрицание единой природы как следствие приводит к исповеданию двух природ.

25. Если ипостась Слова отграничивает свою особенность от Отца, и благодаря этой отграничивающей от Отца, который есть ипостась, особенности, Оно является иным по отношению к Отцу, и не отличается этой отграничивающей особенностью и от плоти, разве Слово будет иным [индивидуумом] по отношению к плоти, или будет отграничено от нее как ипостась? Если же Оно отличается от плоти не этой особенностью, то другой, а именно особенностью природы, которая, сочетая Слово с Отцом, отличает Его от плоти. Вот из чего видно, почему мы говорим о двух природах во Христе, но об одной ипостаси. Потому что той особенностью, которая отграничивает Его от Отца, Оно сочетается с плотью, так же как природной особенностью, сочетающей Его с Отцом, Оно, конечно, имеет отличие от плоти. И как с Отцом Оно составляет одну природу благодаря тождеству природы, так Оно не составляет одной природы с плотью благодаря ее природной и неизменной особенности, сохраняющейся даже в соединении со Словом.

26. Если все единосущные сочетаются благодаря определению природы, и потому называются единой природой, иносущные же имеют обыкновение приходить в соединение, но не по природе, а соединение и природа не тождественны, то не тождественным двум природам результат их сочетания. Стало быть, если то, что природа соединяет, называется одной природой, то о пришедшем

в соединении будет сказано, что оно одно по ипостаси, но не по природе или сущности.

27. Все, в общем, признают, что имя (ὄνομα) «человек» означает природу, а имена «Петр» и «Павел» означают ипостась. Как пишет блаженный Кирилл, «имя (ὄνομα) “Христос” не имеет силы определения (ὄρου) и не означает сущности чего-то [индивидуального]»²³, как в случае с сущностью «человека», «лошади» или «быка» и всего того, что относится к одному и тому же виду (εἶδος). Тем самым, не одно и то же говорить «человек вообще» и «Христос»²⁴. Почему же тогда вы переносите парадигму человека, обозначающую природу, на лицо Христа, в то время как имя Христа, согласно учителю, означает не природу, а ипостась? Если ж вы полагаете, что Кирилл и другие отцы пользовались парадигмой человека для обозначения соединения, то они брали ее в не смысле человека вообще, но в смысле отдельного человека, то есть ипостаси. Да будет вам известно, что Кирилл, описывая Христа, даже прибегает к образу двух козлов²⁵. И как в том случае он не относит парадигму к ипостасям козлов, а относит ее различию между живым козлом и козлом, принесенным в жертву, так и в данном случае образ человека используется отцами не для устранения природ, а для обозначения единства лица или индивидуального. Можно удостовериться из множества написанного ими, что у тех же отцов и индивидуальный человек составляется из двух природ и двумя природами является и называется, поскольку является душой и телом.

28. Слова о том, что Христос «из двух природ», можно понимать или как «из начал» или как «из этих соединившихся частей». Но если понимать как «из начал», то его начала будут скорее из ипостасей, чем из природ, если началом Его по Божеству является Отец, а по человечеству — мать. Происходя же из них, как из причин, ясно, что Он является тем же, чем являются они. Ведь Он и не Отец и не мать. А если понимать как «из частей», почему части не в целом? И почему целое не в частях? Ведь если ни целое в частях, ни части в целом, остается предположить, как уже было сказано, что или они нигде и вообще ничто, или Божество и человечество Христа созерцаются в чем-то помимо Христа, а Христос созерцается в чем-то ином, а не в собственных Божестве и человечестве. И это уничтожает существование не только Его человечества, но и самого Божества Слова.

29. Количество вещей обозначается не только с помощью определенных числительных, таких как «два», «три», «четыре» и так далее, но и с помощью неопределенных, таких как «многое» и «немногое», «большее» и «меньшее» и тому подобное, с помощью сравнений, таких как «больше», «меньше», «равно тому-то», с помощью так называемых указательных местоимений, таких как «это», «то», «эти», «иной», «другой», с помощью указаний на порядок, таких как «перед этим», «после того», «от начала», «потом», и, вероятно, другими способами. Если они понимают все способы обозначать вещи, как то, что разделяет обозначаемые вещи, то тут и опровержение их глупости. Ведь они и сами говорят о неопределенных природах и свойствах

как «одном» и «одном», «этом» и «том», «одном» и «втором», «одном» и «другом», «большем», «меньшем» и «равном», как о «находящемся в отношении», «том, что прежде» и «том, что после», как о «том, что от начала» и «том, что потом». Если же они утверждают, что не все выражения разделяют, а только определенные числа, и в особенности двойка, то их аргументация произвольна. Пусть же они, в конце концов, объяснят, почему, притом, что существует множество способов указать на количество объектов, только двойка вызывает у них болезненное подозрение в разделении, хотя истина в другом. Ведь двойка, благодаря соединительной силе этого числа, обозначает две вещи вместе, исчисляемые, но не разделяемые, скорее, нежели «одно» и «одно» — эти слова предполагают разделение и рассмотрение объектов по отдельности.

30. Если всякое сложение обозначает единичное и исключает число из описания составленных вещей, то возможны два следствия: либо и наше тело и целый человек являются несложными, или число, по их мнению, не сказывается ни о теле ни о целом человеке. Пусть тогда они ответят, не подразумевают ли числа для сложных вещей следующие слова Писания: «расположил члены, каждый из них, в теле» (1 Кор. 12:18), и «членов много, а тело одно» (1 Кор. 12:20), и «пересчитал все кости мои» (Пс. 21:18), и «вырыли руки мои и ноги» (Пс. 21:18), и «излились все внутренности его» (Деян. 1:18). При совокупном рассмотрении понятно, что Апостол перечисляет три части, душу, тело и дух (см. Фес. 5:23), которые были «заквашены», согласно притче Спасителя, «в трех мерах муки» (Мф. 13:33). Также Апостол говорит: «прославляйте Бога в теле вашем и в душе, которые суть Божию» (1 Кор. 6:20), и еще о том же: «они друг другу противятся» (Гал. 5:17). Пусть они ответят, не являются ли «которые» и «они» и «противящиеся друг другу» формами обозначения числа. И пусть они скажут, кто такие эти двое на постели (см. Лк. 17:34) и на мельнице, из которых «одна берется, а другая оставляется» (Мф. 24:41). И разве Спаситель не понимает человека как двоицу, как тело и душу, из которых одно могут убить намеревающиеся, а другое недоступно для намерения (Мф. 10:28), и которые оба уничтожаются в геенне, если признаются достойными этого. Если мы скажем, что непрерывная природа времени скорее едина, однако по причине сложности разделяется Господом на двенадцать часов (Ин. 11:9), а также, что, согласно Его словам, весь закон держится «на этих двух заповедях» (Мф. 22:40), любви к Богу и ближнему, возможно, и Сам Господь вместе с нами не избежит обвинения в разделении, рассекая день на двенадцать часов, а весь закон на две главные заповеди. Вообще тот, кто усердно исследует Писание и книги отцов, может найти множество различных примеров использования числа применительно к вещам простым и сложным, соединенным и разъединенным, существующим и умопостигаемым, вплоть до вовсе не существующих. Не забудем и о том, что они притворно заявляют, мол, простецы не замечают, что есть какая-то разница между словами «два», «оба», «каждый», «тот и другой», «в обоих» и «через обоих». Все эти выражения и подобные им тождественны

друг другу, хотя несколько отличаются, и в то время как некоторые из них являются обиходными, другие используются людьми более учеными, точно так же как многие иные вещи, являющиеся тождественными, обозначаются с помощью многих частей речи. В конце концов и божественный Апостол разнообразит свою речь различным употреблением слов применительно к одному и тому же, говоря «соделавший из обоих одно» (Еф. 2:14), и «дабы из двух создать в Себе Самом» (Еф. 2:15) и затем: «примирить обоих» (Еф. 2:16). Так что правильнее всего будет сказать, что ни в Божественном Писании, ни даже у святых отцов эти слова не привносят иной мысли вместе со своим иным [лексическим] значением, но каким бы значением не обладало одно из слов, иным значением их всех выражается то же самое.

* * *

Мы, возблагодарив Бога за сказанное нами, ставим точку в череде своих возражений. Ведь мы стремились не заниматься сочинительством, а предлагать наметки и семена рассуждений более усердно трудящимся над более полным, чем наше, исследованием, чтобы «мудрецы» имели возможность узнать нашу позицию, не ставя всегда нас в тупик. Но есть то, по поводу чего они заслуживают, чтобы мы поставили в тупик их.

КОММЕНТАРИИ

- 1 Вопрос Леонтия Византийского, открывающий его первый аргумент против североан (см. комм. 2), подразумевает сразу два понятия «одной [или: единой] природы» (μία φύσις): одно — понятие об общей природе в отношении к принадлежащим ей индивидуальным ипостасям (частным или первым сущностям) в школьной философской традиции (неоплатонической традиции школьного комментария к сочинениям Аристотеля) (см. комм. 3 и 4), соответствующее установленному Отцами-каппадокийцами для триадологии отношению общей сущности (природы) и ее ипостасей (лиц Троицы); второе — понятие одной природы, принятое применительно к Христу в монофизитской и, в частности, североанской интерпретации христологической формулы Кирилла Александрийского μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη («единая [или: одна] природа Бога Слова воплощенная»). Формулировка этого вопроса содержит указание на несовместимость понятия природы как общей в школьной философии и каппадокийском богословии и североанского понятия одной природы Христа как уникальной ипостаси и одновременно уникальной природы. Леонтий в целом разделяет общехалкидонитское понимание формулы μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη, означающей единую природу (или сущность) божества, принадлежность ей ипостаси Слова и посредством пояснения словом «воплощенная» вторую, человеческую природу, с которой Слово соединяется во Христе. Как мы полагаем, при этом он рассматривает обе природы в аспекте их общности, однако в том смысле, что воплощается именно одна из ипостасей божества и соединяется она с индивидуальной человеческой ипостасью.

О ключевой для большинства исследований творений Леонтия Византийского дискуссии по поводу того, понимает ли Леонтий под природами во Христе частные или общие природы, см.: Щукин, Ноговицин 2019). Напротив, для Севира данная формула означает не столько «одну природу Слова», но в первую очередь «одну природу Христа», которую он понимает как сложенную из двух различных природ божества и человечества. Кроме того, он рассматривает это составление (сложение) как сложение двух индивидуальных природ, принадлежащих общей сущности божества и общей сущности человечества. В силу этого, в отличие от Кирилла (см.: Давыденков 2007, 103–108, 267–273), Севир дополняет данную формулу указаниями на то, что Христос есть единая природа воплощенная, и что эта одна природа=ипостась в Воплощении составила из двух природ или ипостасей — Слова и частного человека. См., например, его формулировку во 2 книге трактата «К Нафалию»: «Един из обеих [природы божества и человечества] есть Христос, и одна есть Его природа как воплощенного Слова (*unaque est natura eius tanquam incarnati Verbi*)» (*Severus Or. 2 ad Nephaliium*; Lebon 1949, 26; рус. пер. с лат.: Давыденков 2018, 104 (прим. 187)), или в «Письме к синкеллу Фоме» «...эти природы или ипостаси, без уменьшения находящиеся в состоянии сосложения и не существующие отдельно и индивидуально, образуют... единую воплощенную природу или ипостась Слова» (*Severus Ep. 15*; Brooks 1919, 38). Подробнее о формуле, ее происхождении и толкованиях в полемике Севира и халкидонитов до Леонтия см. комм. 58 к нашему изданию перевода *Solutio argumentorum a Severe objectorum*: Щукин, Ноговицин 2019, 228–229.

- 2 Замечание Леонтия, которое свидетельствует о том, что его аргументация направлена против Севира Антиохийского и его последователей. Севир, в отличие от крайних монофизитов — его современников, таких как Юлиан Галикарнасский и Сергей Грамматик, признавал наличие у Христа природных свойств божества и человечества. Он говорит о сохранении различия «свойства в смысле природного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ — греческий вариант термина сохранился у Евстафия Монаха в цитате из «Против нечестивого Грамматика» Севира: *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. PG 86.1, 929d) природ божественной и человеческой, из которых составил Христос. В первом письме к комитету Экумению он так и высказывается: «...различие и свойство в смысле природного качества природ, которые образовали Эммануила, сохранились, причем плоть не перешла в природу Слова, и Слово не преложилося в плоть» (*Severus Ep. 1*; Brooks 1919, 5). В этом термине Севир употребляет и «свойство» и «качество» всегда в единственном числе, как указание на две природы (Давыденков 2007, 210). В двух сохранившихся посланиях к Елевсию епископу Севир также говорит о «природных характеристиках природ, из которых Христос» (*Severus Ep. 10*; Brooks 1919, 29), и они, оставаясь неразделимыми друг от друга и не превращаясь в отдельные природы-ипостаси, реальны, а не только мыслимы в абстракции: «Различие, которое проявляется в природных характеристиках, есть различительное основание, подлежащее существованию Божества и человечества. Ибо одно безначально, не сотворено, бестелесно и неосязуемо, в то время как другое — сотворено и имеет

начало и временно и осязаемо, как существо плотское и плотное. Мы никоим образом не утверждаем, что это различие было устранено соединением. <...> Этого достаточно, чтобы отказаться от того недостойного предположения, что «различие в определениях» не имеет безусловного значения и что, напротив, слово «естественные» было прибавлено, дабы показать, что только в разуме и благодаря тонкому измышлению существует то, что мы можем знать о том, какова каждая из природ, которая пришла в единство, исполнила единую ипостась и явно показывает, что Еммануил — един из двух противоположностей, я имею в виду, Божества и человечества. <...> разделение понимается как то, что сопровождает различие, если разрозненные природы или ипостаси существуют индивидуально, но не когда единое лицо и единая воплощенная природа или ипостась Бога-Слова исполняется сращением двух» (*Sev. Antioch. Ep. 11*; Brooks 1919, 38). Употребляя сочетание «природные характеристики», Севир в этом письме цитирует послание Кирилла «К епископу Акакию Милетинскому», где в оригинальном тексте Кирилла стоит опять же *ἓν ποίότητι φυσικῆ* (*Cyril. Alex. Ep. 40*; PG 77,193bc).

Аргумент Леонтия не имел бы смысла, если бы его оппоненты отрицали по отношению ко Христу всякое различие между божеством и человечеством. Так, Юлиан, хотя и признавал единосущность Христа человечеству, тем не менее анафемствовал тех, кто говорит о двух природах, двух сущностях, двух свойствах, двух действиях, как говорящих о двух лицах или двух ипостасях (*Fr. 72*; Draguet 1924), предполагая, что во Христе не может быть никакого несовершенства, каковое в любом случае заключает в себе плоть. В свою очередь Сергей Грамматики также следовал крайнему монофизитскому принципу единства природы, сущности, ипостаси и свойства. Для него Христос новая уникальная природа. Севир обвиняет Юлиана в полном смешении природ, из которых сложен Христос (*Severus Adv. Apol. Jul. 22*; Hespel 1969, 160, 260–261). Наиболее последовательно он проясняет свое понятие о сложении/сосложении/составлении (*σύνθεσιν*) природ, продуктом которого является Христос, в споре с Сергием Грамматиком именно через противопоставление тому слиянию (*σύυυσις*) природ, которое как полагает Севир неизбежно, если учить о единстве качества во Христе (*Severus Epistola 2 ad Sergium*; Lebon 1949, 93). Кроме того, придав в богословии понятию сущности терминологические значения исключительно общей сущности, он отрицает утверждаемое Сергием и Юлианом единство Христа по сущности (*Severus Epistola 3 ad Sergium*; Lebon 1949, 120–136; *Severus Adv. Apol. Jul. 19, 21*; Hespel 1969, 247, 256–257). Таким образом для Севира и его последователей свойства или природные качества божества и человечества, которые обнаруживаются во Христе, есть продукт принадлежности Слова и индивидуального человека, из которых Христос составил, общей сущности божества и общей сущности человечества.

- 3 Данное возражение Леонтия Византийского североанам сформулировано как аргумент, содержащий силлогизм по второй фигуре, наиболее подходящей для опровержения. Большая посылка составляет первую часть первого предложения, построенного в форме вопроса: те, что полностью (или «во всем») тождественны, принадлежат одной природе (*τὰ πάντῃ ταῦτὰ μίᾳς ἑστὶ φύσεως*), и сами тождественны [по своей природе] и называются одной

природой. Вторая часть предложения дает правило вывода в данном силлогизме, т. е. общую форму отрицания содержания большей посылки для частных подлежащих в меньшей посылке: если это так, а именно, частные вещи, тождественные во всем (τὰ πάντα ταῦτα), т. е. имеющие одно и тоже определение, относятся к одной природе (или общей сущности), тождественны по этой общей природе и имеют общее имя, посредством которого выражается содержание определения этой природы, то, как можно то, что не полностью тождественно, причислять к одной природе и называть «одной природой» (μία φύσις). В меньшей посылке в соответствии с этим сопоставляются общие определения двух индивидуальных природ, божества и человечества, в отношении третьего, т. е. Христа: однако очевидно (даже самим северианам), что божество и человечество не тождественны по своим определениям. Отсюда вывод: они не могут принадлежать одной природе по их определению, из чего следует, что такое единство по природе как было невозможно до соединения божества и человечества во Христе, так невозможно и после их соединения в Воплощении.

Специфика аргумента Леонтия состоит в том, что он отсылает оппонентов к содержанию формулировки понятия второй сущности, данной Аристотелем в соотношении с формулировкой понятия первой сущности в 5 главе «Категорий» (см.: Arist. *Cat.* 5, 2a11–27), или скорее к его разъяснениям в школьной традиции неоплатонического комментария, которые предлагались комментаторами Аристотеля в процессе обучения логике (см.: Ammon. *In Cat.* 35.10–40.17, ed. Busse 1895; Philop. *In Cat.* 49.2–57.5, ed. Busse 1898). Понятие второй сущности=общей сущности (καθόλου οὐσία)=общей природы (καθόλου φύσις) и северианами понимается в том же смысле: первые сущности, т. е. частные вещи, принадлежат той общей сущности, определение и имя которой они разделяют, как, например, сущие, определяемые в качестве разумных, смертных живых существ, способных к размышлению, относятся к общей природе человека и этим общим для них именем «человек» именуется. Леонтий своим аргументом указывает на то, что Христос не является природой в том смысле, что он не есть некая общая для многих сущих природа, а его имя не является общим для них именем. Данную точку зрения Леонтий подробно обосновывает в ходе дискуссии против севериан в 5 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Там он утверждает, что сторонники халкидонского вероисповедания 1) богословствуют согласно с природным человеческим разумом, следуя правилам предикации общего частному в высказываниях о вещах природы (CNE 5, 152.11–20, ed. Daily 2017), и 2) хотя и называют именами частей целое и по имени целого части (например, «человеком» любого индивидуального человека, и даже Христа именами, указывающими то на человеческое, то божественное в нем, и наоборот, именами означающими его как целое по отдельности природы в нем), в случае догматического утверждения следует прибегать к буквальному смыслу понятий, и если для большинства вещей мы применяем общее имя природы (вида) к ее частям (отдельным индивидам), в отношении Христа, поскольку не существует общего вида Христов, так высказываться недопустимо, Христос — это уникальная ипостась, существующая в двух природах, а не природа (CNE 5, 152.20–154.4).

Напротив, Сефир и его последователи исходили из того, что Христос есть «одна природа», в виду своей уникальности тождественная ипостаси (индивиду), в которой качества божественной и качества человеческой природы после соединения не смешиваются друг с другом, но пребывают в единстве состава новой природы, имеющей только один экземпляр. Как видно из вывода аргумента, выдвигаемого Леонтием, он оспаривает именно это утверждение, поскольку в нем *μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη* («единая [или: одна] природа Бога Слова воплощенная») в севирианской интерпретации христологической формулы Кирилла Александрийского понимается одновременно и как единство состава, и как одна по числу (отсюда нюанс в идиоме *μία φύσις* — эту природу=ипостась нужно понимать и как единую, и как единственную, не имеющую аналогов — одну). Напротив, Леонтий своим силлогизмом хочет продемонстрировать, что в трактовке Севира под *μία φύσις* в действительности может мыслиться только тождество природ Бога и человека, т. е. «одна природа» не означает ни единства составной природы, ни того, что это одна уникальная природа=ипостась, но содержит лишь значение, указывающее на тождество природ двух индивидов — божественного Слова и одного человека — во Христе. Однако этот вывод догматически с очевидностью ведет к ереси и, кроме того, с точки зрения Леонтия, некорректен философски, поскольку нарушает правила применения понятия «природа». Иными словами, Леонтий указывает на дилемму, которая возникает из севирианского толкования формулы Кирилла: если мы говорим, строго следуя школьному философскому понятию определения природы вещи, что природы божества и человечества тождественны, то можем корректно утверждать, что они принадлежат одной природе: *μία φύσις*, соответственно, означает общую природу, которая имеет имя «Христос»; если же мы утверждаем, что природы божества и человечества не тождественны по своему определению, то приходим к противоречию, делая вывод, что они тем не менее принадлежат одной природе Христа.

Из формулировки Леонтием этого аргумента также очевидно, что он, как и севириане, рассматривает соединение природ во Христе как единство двух индивидов, Слова и частного человека. О ключевой для большинства исследований творений Леонтия Византийского дискуссии по поводу того, понимает ли Леонтий под природами во Христе частные или общие природы, см.: Щукин, Ноговицин 2019. Более подробный анализ этого и следующего аргументов Леонтия в сравнении с позицией Иоанна Филопона см. в статье ниже

Тот факт, что Леонтий в этом аргументе понимает под природой частных вещей именно состав их определения (*ἄρος*, или более привычное для комментаторской традиции *ὄρισμός*) в школьном философском смысле, подтверждает его следующий аргумент.

- 4 Второе возражение Леонтия разъясняет первое и построено как почти идентичный первому силлогизм по второй фигуре, с той лишь разницей, что в этом аргументе он прямо говорит об определении природы и добавляет контекст демонстрации тождественных и не тождественных по природе вещей с точки зрения их существования. В большей посылке сводятся к единому смыслу

понятия природы, общего определения и единосущного существования, взятые применительно к сравниваемым в меньшей посылке вещам: вещи одной природы тождественны по существованию согласно этой единой для них природе=сущности и имеют общее определение этой природы=сущности. Севериане согласны с тем, что Божество Христа не тождественно по сущности с Его человечеством (малая посылка), и потому в выводе у божества и человечества во Христе не может быть общего определения и, соответственно, они не принадлежат к одной и той же природе. Мы, в отличие от автора английского перевода Брайана Дэйли переводим $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma \acute{o} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ как «общее определение». Дэйли переводит это словосочетание как *common name* (Daily 2017, 315), однако в противовес мнению Дэйли, следует отметить, что в том смысловом контексте, который развернут в возражении Леонтия, если бы Леонтий хотел сказать «имя», то, вероятнее всего, использовал бы слово $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$. Это бы более соответствовало манере его словоупотребления в пассажах, ориентированных на применение логико-философской терминологии (в свою очередь, и комментаторы строго различали общее *имя* ($\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$) сущности и *слово* о сущности в различных значениях $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ от определения сущности как краткого слова ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$), ее выявляющего, до логического описания ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\phi\acute{\eta}$) и длинной речи на какую-либо тему).

В уже указанном в предыдущей сноске тексте Аристотеля (*Cat.* 5, 2a11–27), исходном для демонстрации понятия второй сущности в ее отличие от первой, для него характерна формула $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha \kappa\alpha\iota \acute{o} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*Cat.* 5, 2a26, а также: *Cat.* 5, 2a20): то, что сказывается о подлежащем (первой сущности) есть его имя и определение (вторая сущность). Комментаторы, из современников Леонтия — Аммоний Александрийский и Иоанн Филопон, поясняя эти места, прямо говорят об $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$ и $\acute{o}\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (Ammon. *In Cat.* 40.10–16; Philop. *In Cat.* 56.9, 56.11–12, 56.15–19, 56.22–28), т. е. из контекста однозначно интерпретируют для данного места, как и во множестве других случаев, многозначное аристотелевское $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ как определение (Симпликий в своем комментарии к этому месту, однако, предпочитает буквалистски пользоваться языком Аристотеля (*Simpl. In Cat.* 86.14–15, ed. Kalbfleisch 1907)). Сам Леонтий в двух других своих христологических трактатах постоянно использует $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ в значении определения, как, впрочем, и аутентичное для Аристотеля $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$. При этом у него можно проследить определенную последовательность в их применении. Так, в *CNE*, хотя, к примеру, во второй половине 2 главы, где Леонтий со ссылкой на школьное философское знание дает определения тела и души, $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ преобладает (*CNE* 2, 136.30, 138.3–6, 138.10–14, 138.16–21, это слово в данном значении мы находим и в *CNE* 4, 146.3–4), в ее первой половине и других главах он в качестве определения использует $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*CNE* 1, 134.6–7, 134.9–10, *CNE* 2, 136.13–14; *CNE* 7, 170.16–18). При этом в *CNE* он употребляет $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ и в значении всякого сказывания (любой предикации) о вещи, например, опять же во второй половине 2 главы *CNE* в противопоставлении $\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (*CNE* 2, 138.18–19), или в 5 гл. снова в противопоставлении определению по общему и виду (*CNE* 5, 152.11–14) (см. также: Ноговицин 2020б, 178, 181–182). Иными словами, он оперирует этим словами в значении определения либо по отдельности, либо, если ему необходимо противопоставить частные предикаты вещи ее

определению, сохраняет значение определения за более узким философским термином ὄρος, и, как и философы, использует многозначность λόγος и придает ему широкий смысл предикации вообще. Употребление λόγος как определения характерно для Леонтия и в *Solutio argumentorum a Severe objectorum*, см.: *Solutio* 1, 270.26–272.3; *Solutio* 2, 274.21–22; *Solutio* 3, 278.3–4; *Solutio* 8, 300.2, 300.20–21; 304.11–12; 304.14–16; 306.6–9. Однако в этом трактате он чаще употребляет в данном значении ὄρος, особенно в тех местах, где обращается к логико-философской систематизации обсуждаемых понятий и непосредственно к школьной философской проблематике определения природы=сущности вещей: это, прежде всего, 3–5 главы трактата, в которых ὄρος в значении определения появляется множество раз (однажды даже в значении суммы предикатов, присущих только ипостаси: *Solutio* 5, 284.24–25), и полностью в этом качестве отсутствует λόγος. На протяжении почти всей 8 гл. Леонтий снова останавливает свой выбор на λόγος, но в конце ее, обращаясь к противопоставлению природы и ипостаси опять возвращается к ὄρος в значении определения, а посредством λόγος передает значение ипостасных предикатов (*Solutio* 8, 308.13–310.4). См. также: Щукин, Ноговицин 2019, 211 (комм. 10)

В 3 главе *Solutio* Леонтий и вовсе воспроизводит школьное определение второй сущности в полном соответствии с указанным выше образцовым текстом Аристотеля (особенно: *Cat.* 5, 2a19–27) в его интерпретации у Аммония и Филопона, причем используя и ὄνομα, и ὄρος: «если, определяя сущность просто (οὐσίαν ἀπλῶς ὀρίζομενοι) [т. е. вторую сущность в ее собственном бытии], мы говорим, что она означает существование чего-либо [в качестве первой сущности], то все то, что приобщается имени сущности, будет приобщаться и к определению (πᾶν τὸ κοινῶν οὖν τῆς οὐσίας τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ὄρου κοινῶνῆσει), сколь бы не было велико различие между сущностями [т. е. между первыми сущностями]» (*Solutio* 3, 276.31–278.2). Здесь особенно примечательно использование технического для неоплатоников словечка ἀπλῶς, указывающего на самостоятельное существование общих сущностей, которые дают возможность быть единичным (частным) первым сущностям. Далее в этой главе в ходе обсуждения проблемы обновления значения имен при переходе от триадологии к христологии, на котором настаивали североанне, отказываясь использовать различие между именами природы (сущности) и ипостаси в качестве обозначения различия общего и частного (вида и индивида) в отношении Воплощения, Леонтий всюду употребляет ὄνομα.

Помимо этого, в 8 главе *Solutio* Леонтий воспроизводит обсуждаемый нами аргумент в тех же самых терминах, но уже не форме возражения, а в положительной формулировке, данной как бы с точки зрения самих североанне, которая достаточно ясно выражает стоящий за ней силлогизма по первой фигуре: «Ибо очевидно, что если не по ипостаси, то по природе [происходит соединение божества и человечества во Христе], а если так, то из-за соединения определение (λόγος) божества и человечества будет одним и тем же, и, следовательно, будут тождественны соединение и природа, так как в обоих случаях предикат [т. е. то, что сказывается, содержание определения, о Боге

(Слове) и частном человеке, соединившихся во Христе] (κατηγόρημα) будет общим (κοινόν). Ибо как у вещей с единой природой (ἡ φύσις μία) едино и определение (λόγος), так и с необходимостью следует, что и у тех вещей, для которых соединение означает пребывание в одном и том же [т. е. природе, или сущности], и природа, по их же словам, будет общей (κοινήν)» (*Solutio* 8, 304.11–16). Силлогизм в этом случае будет следующий: у вещей одной природы определение тождественно (большая посылка); соединение божества и человечества означает пребывание в одной природе (малая посылка); следовательно, природа Бога и природа человека, соединившихся во Христе, одна и та же, т. е. одна в смысле ее общности для них, и это общая природа, пусть даже ей соответствует только один индивид.

- 5 В этом, третьем, возражении Леонтий, которое, как и в случае предыдущей пары возражений, является парным для следующего за ним, указывает на характерную для севириан христологическую формулу в ее двух синонимичных вариантах «из Божества и человечества» и «из двух природ». Данная формула, несмотря на свою долгую историю и активное использование Кириллом Александрийским, в монофизитском богословии, вероятно, в силу опасной близости к несторианскому разделению Христа на две самостоятельно сущие ипостаси, начинает активно употребляться именно Севиром (см.: Давыденков 2007, 94–95; Grillmeier 1993, 226). В христологии Севира ей синонимична формула «из двух ипостасей» (наиболее последовательное обоснование этого положения содержится в письме Севира к синкелу Фоме: Severus. *Ep.* 15; Brooks 1919, 38). Это отождествление выражает принципиальную позицию Севира, согласно которой Христос есть соединение двух частных природ=ипостасей (природ взятых в их частном значении индивида) (поэтому для Севира невозможна формула «из двух сущностей» — сущность имеет для него только значение общей сущности, в то время как природа может употребляться в двух значениях: общего и частного). При этом Сефир не допускал отождествления этих двух формул с третьей, понятийно им равнозначной, «из двух лиц» (*Severus Contra impium Grammaticum. Or.* 2.21), поскольку такая формула явно отсылала бы к несторианскому неприродному соединению самостоятельных лиц во Христе. Это различие между ипостасью и природой выражает учение Севира о несамобытности частного человечества в единой природе Христа после соединения с самобытной ипостасью Слова (см. комм. 2), которое реально не существовало до соединения. Названные формулы Севира противопоставлялись им и его последователями халкидонитской формуле «в двух природах», описывающей существование Христа после соединения в нем Божества и человечества, по двум основаниям: 1) либо такая формулировка вела бы к представлению о существовании во Христе двух самостоятельных ипостасей, т. е. опять же к несторианству (подробнее см. комм. 54 к нашему изданию перевода *Solutio*: Щукин, Ноговицин 2019, 226–227), 2) либо свидетельствовала бы о смехотворной глупости тех, кто полагает, что во Христе соединились общие сущности (или природы в значении общих природ) божества и человечества, что означало бы Воплощение всей Троицы во всех людях (подробнее см.: Щукин, Ноговицин 2019, 181–185; Ноговицин 2020а, 197–199; Ноговицин 2020б, 195–198).

Примечательно то, что Сефир полностью отрицал возможность использования формулы «в двух природах», но не мог вполне избежать выражения «в Божестве и человечестве», точнее контекстуально требовавшегося для выражения тех или иных тем, связанных с действиями Христа, использования рядом стоящих в этих контекстах выражений «в Божестве» и «в человечестве» (как правило в форме — «в плоти»). Судя по текстам Севира, он старался не злоупотреблять такими невольными злоупотреблениями в речи, но ничего не мог с этим поделать, коль скоро иначе выразить действия Христа как Бога и как человека, учитывая, что субъект действия в высказывании для обоих один, было просто невозможно. Например, в письме Евпраксию Сефир вынужден отвечать на вопрос о бесстрастии и страстях Христовых и не способен иначе выразить свою мысль, как сказав, что «один и тот же страдал в плоти, а в своем Божестве оставался бесстрастным», или следом «один и тот же страдал в плоти и не страдал в Божестве» (*Severus Ep.* 45; Brooks 1919, 210–211). Например, во всем собрании писем Севира, опубликованном Бруксом имеется всего несколько случаев употребления выражений «в Божестве» и «в плоти» в одном пассаже и все они связаны с формулой страстей плоти и бесстрастия божества.

Поэтому Леонтий говорит, что его оппоненты не только не отрицают, но и признают, и даже используют формулу «в Божестве и человечестве после соединения». Но эта формула синонимична формуле «в двух природах» и противоречит, согласно описанным основаниям христологического учения Севира, формулам североан. В своем возражении Леонтий указывает на эту лексическую двусмысленность.

- 6 Этот аргумент Леонтия выражает недоумение в связи с образом выражения североан, который он эксплицировал в предыдущем аргументе: если формула «из двух природ» означает, что Христос из Божества и человечества, и наоборот, и при этом они признают в Нем две природы после соединения, то, следовательно, они признают и сами эти две природы. Но если они отказываются высказывать форму «в двух природах» после соединения, то должны отказаться и от того, чтобы говорить, что во Христе есть божество и человечество. Но тогда Христос есть сущее неизвестной природы.
- 7 См., например: «Точно так же [как в случае души и тела, которые сохраняются неслиянными в соединении] Эммануил из Божества и человечества, то есть человеческой плоти, одушевленной разумной душой... единое лицо есть через сложение, без изменения и без слияния (*muzzāgā* [лат. пер.: *confusio*; наряду с сирийским термином *bulbālā* это стандартный перевод для греческого *οὐχῆσις*, «слияние»]), из двух в единстве. Бог Слово свою ипостась, я имею в виду свое Божество... без изменения сохраняя, и человечество, которое невыразимо с Собой соединил в своей ипостаси, сберегает без изменения» (Lebon 1949, 77). Опираясь, очевидно, на подлинные тексты Севира Антиохийского, Леонтий Византийский резонно спрашивает: почему из утверждения неслиянности природ не следует утверждения, что этих природ две? Логика Севира, как нам представляется, такова. Двойственность предполагает наличие двух самобытных единиц: «поскольку природы, из которых произошло единение остаются немаленькими и неизменными, существуя в сочетании,

а не в самостоятельных единицах» (ἐν μονάσιν ἰδιοουστάτοις) (Leont. Hier. *Contra Monophysitas* 1848A; Gray 2006, 100 [неидентифицированная цитата из Севира]). Однако самостоятельность, как предполагает антиохийский епископ, ведет к признанию двухсубъектности во Христе, т. е. к несторианству. Поэтому он, прежде всего, настаивает на несамобытности человеческой природы (или ипостаси), которую соединил с собой Бог Слово. Тем самым, с его точки зрения, при сохранении несамостоятельности (или несамобытности) присоединенного человечества возможно говорить о сохранении его свойств и отличий. Да, они отличаются от божественных, но свое бытие обретают только в единой ипостаси (или природе) Бога Слова. Если бы халкидонитам (например, Леонтию Византийскому) удалось убедить Севира в том, что признание двух природ во Христе вовсе не означает самостоятельного существования этих природ и что, напротив, бытие природы тем и отличается от бытия ипостаси, что не имеет характера самостоятельности, вероятно, компромисс был бы достигнут. Другое дело, что Сефир, судя по всему, отказываясь мыслить Божество и человечество как две самостоятельные единицы, все же полагал, человечество единичностью, несамобытной ипостасью, ключевой характеристикой которой является бытие в составлении с чем-то (типичный пример — человеческая душа, которая существует в составлении с плотью) (см. Chesnut 1976, 9–11; Давыденков 2018, 110–112).

- 8 Тема смешения/слияния раскрывается Леонтием Византийским прежде всего в двух местах. В *CNE* 7 он указывает на нечестие, противоположное, но равное несторианскому разделению, а именно на «слияние» (σύγχυσις). Если несторианское соединение «согласно чести» (κατ' ἀξίαν) разделяет не только ипостаси, но и природы, то противоположное ему учение сливает и то и другое. Православным является учение, согласно которому соединяющиеся вещи сохраняют после соединения принцип существования (ὁ ἴδιος τῆς ὑπάρξεως λόγος), представляющий собой совокупность видовых отличий. Слияние ведет к уничтожению этого принципа и, тем самым, к образованию, нового вида, отличного от тех, из которых составила новая единичность. «Следует знать, — пишет Леонтий, — что вещи, имеющие силу изменять и превращать друг друга, составляясь вместе из разных видов и разных сущностей, ничего в соединении не сохраняют нетронутым после соединения, но, смешав особенности всех составных частей и приведя к слиянию все и во всех отношениях, сложение произведет иной полностью смешанный вид, и через смешение образуется смесь (φύρμις) и слияние многих ипостасей и природ, не сохраняющее ни своеобразия ипостаси, ни общего природы, но производящее из них иную вещь, ни в чем не тождественную тому, из чего она произошла. Тем самым, если Божество и человечество, соединяясь по сущности, не сохраняют и после соединения своих природных свойств, то происходит их слияние, и ни Божества не остается, ни человечества, но производится иной вид сущности, из них возникший и ими не являющийся» (*CNE* 7; Daley 2017. 172.27–174.8). В *Solutio* 7 Леонтий критикует севирианскую позицию одновременного признания неслиянного существования природ и непризнания двоицы природ после соединения: «Какая словесная вольность — говорить, что слияние и неслиянное дают один и тот же результат! Ибо если неслиянное, по вашему

мнению, создает из двух одну природу, и на то же самое способно слияние, то пусть кто-нибудь объяснит разницу между неслиянным и слиянием. Ведь подобным образом поступают и несториане с «лицами» и «ипостасями»: сначала они утверждают, что они разделены, а потом говорят, что не следует их разделять. Но что иное тогда делает разделяющий ипостаси в действительности?» (*Solutio* 7; Daley 14–21). Как мы видим, во всех трех случаях, Леонтий делает акцент на одном и том же противоречии: если севириане отказываются признавать слияние, как то, что приводит к уничтожению видовых отличий Божества и человечества (а это действительно так: Сефир Антиохийский в полемике с Сергием Грамматиком не признавал Христа уникальной единичностью «нового» вида), то почему они отказываются от выражения «в двух природах», которое не означает ничего другого, кроме принадлежности Христа как «единицы» к двум видам — Божества и человечества.

- 9 Здесь впервые возникает важнейшая для трактата и ключевая для дискуссии между халкидонитами и антихалкидонитами тема исчисления природ после соединения. Как мы уже отметили в предисловии, Севиру Антиохийскому был свойственен специфический «страх» перед числом, который, впрочем, имел вполне рациональное основание: число представлялось ему причиной разделения Христа на самостоятельные единицы-субъекты. Число, согласно Севиру, указывает на реальное разделение (*διάρσεις*), в отличие от осуществляемого в мышлении различия (*διαφορά*), и является для него принципом индивидуализации. Сефир следует в этом философской традиции. Этот момент поясняет Иоанн Филопон в «Арбитре»: действительное число, даже если мы постоянно применяем число для деления непрерывных величин, например, когда утверждаем, что кусок дерева имеет длину в два локтя, отличается от возможного, поскольку и этот кусок дерева является двумя только в возможности, пока его не распилят, но в действительности он — один и так счисляется в дискретной реальности отношений вещей друг с другом (*Arb.* 4.16; Lang 2001, 187; Sanda 1930, 17).
- 10 *Bas. Ep.* 214 (*Ad Terentium Comitem*) 4 (Courtonne 1966, 205.17–18). У Василия Великого идет речь о счислении Лиц Троицы, которое должно вытекать из признания ипостасности каждого из Них (*Ibid.*, 205.15–22).
- 11 В этом аргументе Леонтий сводит вместе предыдущие аргументы: если Христос не имеет определений божества и человечества, т. е. не принадлежит двум этим природам, эти природы не «в нем». Из чего следует, что либо он вовсе не Бог и не человек, во что-то третье, новая природа, как результат смешения, либо они в нем являются привходящими свойствами. Но тогда кто тот, в ком они, помимо него, как Бога и человека.
- 12 Леонтий снова указывает, что смысл формулы «одна природа» для природных вещей (подлежащих, определяемых согласно общему понятию этой природы), означает принцип тождества по природе, т. е. принцип их единосущия. Но если это не так, т. е. одна природа не означает единосущия, то почему севириане в случае двух природ все же держатся этого принципа и считают, что две природы — это обязательно иносущные природы, и, соответственно, все, что принадлежит им, разделено и является индивидами под этими при-

- родами. Почему невозможно, чтобы они только различались, существуя в одном подлежащем, т. е. одном индивидуе.
- 13 Леонтий доводит до абсурда идею числового деления сущего: если число принцип деления вещей на индивиды, то нельзя ничего исчислять из того, что соединилось, и наоборот, все, что уже с самого начала разделено на единицы, уже не может действительно соединиться с другим. Числу предается власть в том, к чему оно не приспособлено: оно не может быть принципом определения вещей по общему и не может определять все привходящее, поскольку указывает только на количество, связано только с одной категорией.
- 14 В первом послании к Кледонию Григорий Богослов перечисляет неправильные мнения аполлинариан о Боговоплощении, и в том числе указывает на то, что двойственность во Христе не ведет к двухсубъектности: «Ибо хотя два естества — Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и здесь не два человека, хотя Павел наименовал человеком и внешнее, и внутреннее в человеке). Короче говоря, в Спасителе есть то и другое, потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем; но не имеет в Нем места Тот и Другой — сего да не будет! Ибо то и другое вместе — и Бог очеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие. Когда же говорю «то и другое», понимаю сие противоположным образом (ἑμπλαῖν), нежели как нужно понимать Троицу. Там Тот и Другой, чтобы не слить Ипостасей, а не То и Другое, ибо Три Ипостаси по Божеству суть едины и тождественны» (Greg. Naz. Ep. 101 (Ad Cledonium) 19–21; Gallay 1974, 44, 46). У Григория Богослова противоположность речи о Воплощении речи о Троице заключается в том, что в первом случае речь идет о двоице до-субъектных реальностей, что подчеркивается использованием местоимений ἄλλο καὶ ἄλλο, «то и другое», в среднем роде, в случае двойственности природ во Христе, и местоимений ἄλλος καὶ ἄλλος, «тот и другой», в случае Боговоплощения. Таким образом, для Григория Богослова в данном контексте акцент делается на «ктойности» ипостаси как в Богочеловеке, так и в Троице, и на том, что если в Троице «ктойность» является принципом различения, то в Богочеловеке она, напротив, выступает принципом единства. Леонтий Византийский смещает акцент на чисто логическое противопоставление: если в Троице мы различаем лица при единстве природы, то в случае Богочеловека должны поступать противоположным образом.
- 15 В данном случае Леонтий использует пару слов τὸ ἑμπλαῖν и ἀντιτροφή, определяя первое через второе. И если первое слово, насколько можно судить, никогда не использовалось в качестве научного термина и здесь оно нуждается в толковании только потому, что его употребил авторитетный автор, Григорий Богослов, то второе, ἀντιτροφή, «противолежащее, полный разворот, противоположность», употребляется Леонтием в максимально расширительном значении «радикального противопоставления», вовсе не в значении логического термина. И строгое и нестрогое словоупотребление в любом случае восходит к Аристотелю, который называл ἀντιτροφή целый ряд самых различных явлений — от извращенных политических устройств (например, тирания является ἀντιτροφή по отношению к монархии) до обращения посылок. Подробнее см.: Орлов 2008.

- 16 Леонтий Византийский продолжает тему 11 главки, строя 12 аргумент на толковании того же пассажа из Григория Богослова. И в данном случае не вполне понятно, что имеет в виду Леонтий: отсылает ли он к содержательной стороне текста Григория, который вводит местоимения для описания различия природ и ипостасей для обозначения того, что различие в одном случае не тождественно различию в другом, или он просто ссылается на авторитет, выводя из устоявшегося и принимаемого Севером словоупотребления необходимость различения двух природ во Христе.
- 17 Взяв формулу Кирилла в североанском истолковании («одна природа») в противоположность халкидонитскому («две соединившихся природы») и говоря здесь о природе плоти (человеческой природе во Христе), Леонтий имеет в виду ее определение (ὄρος) и имя (ὄνομα) (см. 18 возражение и комментарий к нему). Поскольку, все, что принадлежит одной природе имеет и общее определение по этой природе и общее имя, ее означающее, то утверждая, что формула Кирилла говорит об одной природе, североане, если они полагают, что это «природа Слова», составленная в одно с человеком, должны признать, что либо плоть (человек во Христе) не есть природа и она не настоящая плоть (не настоящий человек), либо это действительно плоть, о которой, однако, они отказываются говорить и именовать ее во Христе, наряду со Словом. Из этого следует, что либо Север и его последователи просто скрывают свои крайние монофизитские взгляды (во Христе реально только божество), либо они не понимают, что говорят, пытаясь удержать разумом немислимое понятие об одной природе Слова и человека вместе.
- 18 В этом возражении Леонтий двусмысленность позиции североан, сохраняющих различие двух природ в «одной природе» Христа, рассматривает с точки зрения различия между определением по сущности и перифразой (περίφρασις), т. е. с точки зрения грамматики высказыванием чего-то, сказываемого прямо, другими словами, чтобы подчеркнуть момент подмены североанами определения одной из природ во Христе общеупотребимым означающим этой природы, т. е. замены общего имени природы, которое означает то же, что и определение этой природы, его перифразой. Североане, на словах догматически отказываясь от применения по отношению к Христу формулы «в двух природах», выбирают для сопоставления ее с формулой «одна природа» такой тип противоположения, который обнаруживает противоречие между ними. Первая и вторая формулы соотносятся как противоречащие друг другу, т. е. несовместимые. Однако, толкуя формулу Кирилла Александрийского («одна природа Бога Слова воплощенная»), как содержащую указание на наличие божества и человечества в составе одной природы Христа, они все же вводят инаковость двоицы в то, что понимают как определение, а именно в выражение «одна природа», которое должно заменять формулу Кирилла. В итоге у североан в качестве определения неизбежно должно остаться только определение человека во Христе, коль скоро и сами североане полагают, что Слово соединилось с «телом, одушевленным словесной и разумной душой». Напротив, дать определение «одной природы», как того, что есть природа, эквивалентная ипостаси, североане не могут, и потому определение божества в формуле «одна природа» замещают перифразой из формулы Кирилла,

т. е. именем «природа Слова», означающим в этой формуле божество. Но это имя, если оно не толкуется как указание на природу божества во Христе, наряду с его человеческой природой (выраженной в халкидонитском истолковании словом «воплощенная»), оказывается только именем. В итоге признавая определение человеческой природы во Христе, севириане не называют Христа по имени этой его природы «человеком», а если и называют, именуя также и божество в нем, т. е. Слово, не исчисляют две природы во Христе, а говорят об одной, но не ясной в ее определении, вместо которого они постоянно подставляют разные имена, в действительности указывающие на разные природы.

- 19 Ср.: «Однако тот, кто и признает свойства (τὰ ἴδια), и сохраняет единство, тот не заблуждается относительно природ, и не остается в неведении о единстве» (Leont. Hier. Contra Monophysitas 1841B; Gray 2006, 94; Леонтий Иерусалимский цитирует данный текст как текст Севира, хотя, возможно, что он восходит к Аполлинарию [Lietzmann 1904, 193] и сохранился в антихалкидонитских источниках под именем папы Римского Юлия). Мы ссылаемся на этот безусловно авторитетный для антихалкидонитов текст только потому, что он дошел на греческом языке. Но учение о том, что двойственность свойств Божества и человечества не предполагает двойственности природ, это одно из ключевых положений христологии Севира. Ср.: «Не признавать особенности тех природ, из которых происходит Эммануил — это то, чего мы избегаем, поскольку мы сохраняем единство без смешения (особенность — это то, что выражено в природных характеристиках), но и без распределения и разделения свойств каждой из природ» (Severus. Epist. III (Ad Oecumenium); Brooks 1952, 194); «Недопустимо предавать анафеме тех, кто говорит о свойствах природ, то есть Божества и человечества, из которых состоит единый Христос. Плоть не прекратила своего существования в качестве плоти, даже если она стала плотью Бога, и Слово не отступило от Своей природы, даже если Оно ипостасно соединилось с плотью, которая обладает разумной и мыслящей душой. Напротив, было даже сохранено различие и свойство в смысле естественных определений природ, из которых состоит Еммануил, поскольку плоть не превратилась в природу Слова и Слово не изменилось в плоть... Если Еммануил, будучи составлен из Божества и человечества, которые имеют совершенное бытие сообразно их собственному логосу, един, а ипостасное единство являет без смешения различие тех, что были соединены в одно в домостроительном единстве, разделения же не приемлет, то принадлежащее человечеству по природе стало принадлежностью божества Слова, а то, что принадлежало Самому Слову, стало принадлежностью человечества самого по себе, которое ипостасно соединилось с Ним... Таким образом, мы предаем анафеме не тех, кто исповедуют свойства природ, из которых состоит единый Христос, но тех, что разделяют свойства и относят их к каждой природе отдельно. Если единый Христос разделен, а Он разделен одним тем, что они говорят о двух природах после соединения, за природами, которые рассечены в двойственность и разделены ради обособленного различения, следуют действия и свойства, которые суть производное разделения» (Severus. Ep. I (Ad Oecumenium); Brooks 1952, 176–180). Парадокс христологии Севира, как следует из приведенных

отрывков, заключается в том, что природные отличия во Христе как бы «отвязываются» от тех природ, которым они принадлежат. Мы можем говорить о божественных свойствах Христа, которые проявляются, например, в чудотворении или способности предсказывать будущее, и Его человеческих свойствах, например, внешнем виде, необходимости есть и спать и т. д. Однако мы не можем говорить, что во Христе божественные свойства принадлежат божественной природе, а человеческие — человеческой природе. И те и другие принадлежат единой природе или ипостаси Христа. Объясняется это тем, что для Севира природное свойство может быть выражено только в конкретной единичности и как свойство конкретной единичности (хотя бы это свойство было общим для многих единичностей), а поскольку соединяющиеся во Христе природы (=ипостаси) являются чем-то единичным, сохранение за ними обеими их свойств автоматически вело бы к их раздельному существованию. Именно в этом смысле человеческая ипостась во Христе не является самобытной, что не сохраняет за собой собственных свойств и передает их ипостаси Бога Слова или Эммануила после воплощения. Леонтий же, конечно, рассматривает особенности природ, как то, из чего составляется общее, чему причастуют единичности, в том числе единичная ипостась Христа. Для Леонтия невозможно бытие единичности, не обладающей свойством той природы, которой она причастна и которая присутствует этими свойствами в данной единичности. Для Севира же вполне допустим интеллектуальный конструкт единичности, лишенной природных особенностей, каковой и является несамобытная ипостась.

- 20 В этом возражении Леонтий апеллирует к составу определения того, что полностью различно по своей общей сущности, т. е. определения божества и человечества во Христе, при этом используя стандартное для школьного неоплатонического комментария понятие *συστατικαὶ διαφοράι*, обозначающее составляющие для вида или сущности различия (в отличие от разделяющих род различий): те, у которых составляющие различия, т. е. сущностные=природные различия, различны, те и сами различны. Из этой посылки следует, что если североанне сохраняют ссылку на природное различие божества и человечества, после их соединения (т. е. соединения индивидов по этими сущностями=природами), то они не могут по определению природного различия, как различия мыслимого в качестве различия только в силу различия различий, составляющих природу различающихся в этом природном различии вещей, не мыслить под этим термином различия природ, которые как раз и различаются через составляющие их различия, и поэтому имеют различие по природе. По этой причине природы божества и человечества и после соединения будут различными. Весь аргумент, как мы видим, построен на анализе терминов, входящих в определение вещи.
- 21 Б. Дейли приводит к этому месту уместную ссылку на 236 письмо Василия Великого: «И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком. Поэтому исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно; а ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне и Святом Духе была у нас неслитною и

- ясною» (Basil. Ep. 236 (Ad Amphiloichium) 6; Courtonne 1966, 53). Это классическое определение различия между сущностью и ипостасью, которое функционировало в каппадокийском богословии и которое было воспринято как халкидонитами, так и антихалкидонитами. Неслучайно фактически тот же пассаж цитирует Акефал во второй своей реплике в *Solutio* 3: «В случае Троицы все Отцы согласно отличали ипостась от сущности, или лицо от природы, как частное отличается от общего» (Daley 2017, 280.6–8). Однако в *СТ* Леонтий Византийский приводит эту сентенцию (не факт, что это цитата из Василия Великого, но это точно отсылка к каппадокийскому словоупотреблению), предполагая, что приводимое мнение в полном объеме разделяется оппонентами. В частности предполагается, что сущность тождественна природе и что пара терминов «природа — сущность» используется синонимично как в триадологии, так и в христологии. Данное предположение, как мы понимаем, является некорректным, поскольку Севир Антиохийский, с одной стороны, различал значение терминов «сущность» и «природа» (первый всегда обозначал общее, а вот второй мог обозначать как общее так и единичное), а с другой, говорил об обновлении значений терминов применительно к Боговоплощению (Щукин, Ноговицин 2019б, 219–221). Вероятно, между *СТ* и *Solutio* Леонтию удалось ближе познакомиться с текстами (или их устными возражениями) севириан, и он мог возражать им, исходя из того, что пара терминов «сущность — природа» употребляется оппонентами иначе: если применительно к Троице они тождественны, то в христологии они обозначают иногда противоположные вещи. В данном же случае аргумент Леонтия бьет мимо цели: приписывая термину «природа» значение «общего», Леонтий, конечно, легко показывает абсурдность идеи того, что Слово и плоть являются как бы единичностями, причастными одной природе. Стоит, однако, обратить внимание и на то, что Леонтий совершенно правильно идентифицирует Слово и плоть, пришедшие в соединение, как реальности частные.
- 22 Это очевидная отсылка к «Категориям» Аристотеля: «И если противоположности таковы, что в том, в чем им свойственно от природы находиться или о чем они сказываются [как о подлежащем], одна из них необходимо должна наличествовать, то между этими противоположностями нет ничего посередине... Так, болезни и здоровью свойственно от природы находиться в тело живого существа, и одно из них двух — либо болезнь, либо здоровье — необходимо присуще телу живого существа. Равным образом нечетное и четное сказываются о числе, и одно из них должно быть присуще числу — либо нечетное, либо четное. И между ними нет ничего посередине — ни между болезнью и здоровьем, ни между нечетным и четным» (Arist. *Cat.* 10; 12a1–10). В рамках обсуждения единица и двоица природ выступают в качестве противоположностей: сочетание двух дает либо единицу либо двоицу. Поскольку «единая природа» невозможна в силу невозможности причастия Слова и плоти как единичностей природе как общему, и поскольку между одним и двумя нет ничего среднего, очевидно, что природ во Христе две.
- 23 Это почти дословная цитата из «Схолий на вочеловечение Единородного» Кирилла Александрийского. Ср.: «Имя Христос и не имеет силы (=значения) определения, и не обозначает сущности чего-либо, которая есть нечто (τί

лотé), как например, «человек», «лошадь» или «бык». Скорее слово имеет значение вещи, над которой совершается действие в каком-то отношении» (Cyril. Scholia de incarnatione Unigeniti 1; PG 75 1369A). Далее Кирилл объясняет, приводя примеры из Писания, что Христос — это буквально тот, кого помазывают маслом, а в духовном смысле — это помазанник Божий, обозначение совокупного спасенного человечества. Завершая главу, Кирилл говорит, что само имя Христос указывает на двойственность Христа: «Будучи помазываемым по-человеческим по плоти, Он помазывается по-божески своим Духом тех, кто верит в Него. Ибо Он избран Посредником между Божеством и человечеством. И между этими природами отличие весьма велико» (1372BC). Таким образом, с точки зрения Кирилла, имя «Христос» не является тем, что сказывается о единичности, как это бывает с именами видов, например, с именем «человек». Вероятно, также в данном контексте и слово «сущность» использовано Кириллом в значении «общего», того что сказывается о чем-то (τινος) и представляет собой нечто (τί лотé) в смысле вычленения конкретного вида из многообразия сущностей, примеров чего служат сущности человека, лошади и быка. Однако далее Кирилл сосредотачивается на том, что обозначает имя «Христос», если оно не обозначает некой сущности. Строго говоря, из его объяснения не следует, что Христос — это имя конкретной ипостаси, поскольку описание действия, совершаемого над Ним, само по себе является чем-то множественным, присущим многим индивидуумам. Другое дело, что Кирилл видит в слове «Христос» описание не одного, а двух действующих множеств — активного и пассивного — и тем самым, с одной стороны, выводит Христа из числа сущностей, а с другой, указывает на Его причастность одновременно двум природам, то есть как бы косвенно причисляя Его к индивидуальностям: одновременно двум природам может быть причастна только индивидуальность. В данном случае мы видим полную параллель с тем, как Кирилл Александрийский раскрывает значение формулы «Единая природа Бога Слова воплощенная» (об этом см.: Lebon 1951, 478–491; Edwards 2015; Давыденков 2017, 327–337. Он трактует единую природу как то, что относится только к Божеству, полагая, в то же время, что слово «воплощенная» указывает на присоединение человеческой природы, то есть, по сути, формула указывает обе природы во Христе при формальном поименовании одной. Точно так же как имя «Христос» с точки зрения формальной логики (или даже скорее грамматики) означает нечто одно, указывает на две природы, формула «Единая природа Бога Слова воплощенная», именуя одну природу, описывает две. Очевидно, что Леонтий Византийский ссылается на текст, в котором о парадигме человека не сказано вообще ничего и который поддерживает его точку зрения только в том аспекте, что имя «Христос» не является именем сущности. Но с этим бы согласился и Сефир, различавший термины «сущность» и «природа» и безусловно принявший этот отрывок из текста Кирилла в качестве авторитетного, при этом не отказываясь от своей позиции. Леонтий выпускает всю прочую аргументацию Кирилла, которая как раз являлась бы не столь приемлемой для Севира, вряд ли бы принявшего тезис Кирилла о том, что в имени «Христос» содержится указание на две различающиеся природы.

- 24 Леонтий имеет в виду, что имя Христа не означает общей сущности=природы и не имеет силы определения, т. е. не эквивалентно ему по составу, поскольку не является общим, в то время как проделанное Севером отождествление природы и ипостаси под именем $\mu\acute{\iota}\alpha \text{ } \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ означает только лишь применение к совершенно уникальной ипостаси формы общего определения и общего имени, которыми она не обладает. См. комм. 3 и 4.
- 25 Вероятно, речь идет о трактате Кирилла Александрийского: «О козле отпущения. Послание епископу Акакию Скифопольскому»: «Так узрим же Его в другом козле, живом и отправляемом в пустыню: что Он, страдая как человек, не страдал как Бог, и что Он при умерщвлении плоти был сильнее смерти, и что Он не остается вместе с нами во гробе, и что не удерживается вратами смерти вместе с другими, как то измышляют иудеи. Ведь говорит Его ученик: “Не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления” (Деян. 2:31), ибо Он ожил, расхитив ад и “узникам” сказав: “Выходите, и тем, которые во тьме: Откройтесь” (Ис. 49:9), и взлетел к вышнему на небесах Отцу, в “недоступную” для людей “землю” (Лев. 16:22), Сам на Себя восприняв грехи наши и будучи умилостивлением за них. Ведь божественный Иоанн пишет уверовавшим в Него: “Дети! сие пишу вам, чтобы вы не согрешали; а если бы кто согрешил, имеем ходатая перед Отцом, Иисуса Христа, праведника; Он есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира” (1 Ин. 2:1–2). Но я думаю, что необходимо привести соответствующее место из законных Писаний для напоминания слушателям, а оно таково: “И приведет он живого козла, и возложит Аарон руки свои на голову живого козла, и исповедает над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложит их на голову живого козла, и отошлет его рукой нарочного человека в пустыню” (Лев. 16:20–21). Так заметь же, что хотя первый козел закалывается, другой многократно называется живым; ведь через обоих описывался, как я сказал, один и единственный Сын и Господь Иисус Христос в страдании Своей плоти и вне страдания, в смерти и выше смерти. Ибо живым было Слово Божие, даже когда вкушала смерть святая Его плоть, и Оно пребыло бесстрастным, хотя и усваивает страдание собственной плоти, и относит его к Себе» (Cyrillus Alexandrinus. *Ep.* 41.14–15; Schwartz 1928, 44–45; рус. пер.: Юлаев 2015, 251). Александрийский епископ в данном случае рассматривает двух козлов без всякой связи с двухприродностью Христа. Каждый из козлов соответствует одному из модусов бытия Христа: до и после Крестной жертвы. Однако ниже Кирилл все же вводит в текст антинесторианский компонент, указывая на то, что двух козлов не стоит трактовать как указание на двух Сынов: «Пусть же скажут противники: если они утверждают, что есть два Сына, один Сам по себе, тот, кто от семени Давида, и другой, также в отдельности, Слово от Бога Отца, то Слово от Бога Отца по природе не лучше того, кто от семени Давида, и даже несравненно его превосходит? Ибо что такое природа человека в отношении природы Божественной и высочайшей? Но я думаю, что они и нехотя скажут, что Слово от Бога Отца лучше по природе. Тогда что нам делать, если мы видим козлов не разной природы между собой, но, напротив, принадлежащих к одному виду и ни в чем не отличающихся по тому, что они есть?» (Cyrillus Alexandrinus. *Ep.* 41.20; Schwartz

1928, 47; рус. пер.: Юлаев 2015, 254) Однако и в данном случае аргументация Кирилла не основывается на отождествлении козлов с божественной и человеческой природами. Скорее речь идет о том, что, с точки зрения Кирилла, двойственность данного образа не работает на двойственность Христа, как ее не понимай. Подчеркивается, что два козла суть один козел, а любая синхронная двойственность отвергается. Так что в данном случае Леонтий прав и использует отсылку к тексту Кирилла корректно: образ двух козлов указывает не на двоицу того, что во Христе, а на единство Христа, то есть используется «не для устранения природ, а для обозначения единства лица или индивидуального». Также к толкованию этого образа Кирилл обращается в более ранних текстах: в сочинении «Глафиры» (Cyrillus Alexandrinus *Glaphyra in Pentateuchum In Leviticum*; PG 69 585–589), и в апологетическом труде «Против Юлиана Отступника» (Cyrillus Alexandrinus *Contra Iulianum imperatorem* 9; PG 76 960–969; новейшее критическое издание (Riedweg, Kinzig 2016; Riedweg, Brüggemann 2017) было нам недоступно).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К КОММЕНТАРИЯМ

- Aristoteles (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Brooks E. W., ed. (1916) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*. Edition and English translation. Paris: Brepols Publishers (Patrologia Orientalis. Vol. 58 (12.2)).
- Busse A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A., ed. (1898) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Chesnut R. C. (1976) *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press.
- Courtonne Y., ed. (1961) Saint Basile. *Lettres*. T. II. Paris: Les Belles Lettres.
- Courtonne Y., ed. (1966) Saint Basile. *Lettres*. T. III. Paris: Les Belles Lettres.
- Daley B. E., ed. (2017) Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Edwards M. (2015) «One Nature of the Word Enfleshed». *Harvard Theological Review*. Vol. 108 (02). P. 289–306.
- Gallay P., ed. (1974) Grégoire de Nazianze. *Lettres Théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources chrétiennes. Vol. 208).
- Gray P., ed. (2006) *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Oxford: Oxford University Press.
- Hespel R., éd. (1969) Sévère d'Antioche. *La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Iuliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters.
- Kalbfleisch C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).

- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).
- Lebon J., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters Publishers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 111–112; Scriptores Syri. T. 58–59 (IV, 4)).
- Lebon J., éd. (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptores Syri. T. 64–65).
- Lebon J. (1951) «La christologie du monophysisme syrien». *Das Konzil von Chalcedon*. Vol. 1. Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter–Verlag. P. 425–580.
- Lietzmann H. (1904) *Apollinaris von Laodicea und seine Schulē Texte und Untersuchungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Riedweg C., Kinzig W., ed. (2016) *Kyrrill von Alexandrien, Werke 1: Gegen Julian*. Teil 1: Buch 1–5. Berlin: De Gruyter.
- Riedweg C., Brüggemann T., ed. (2017) *Kyrrill von Alexandrien, Werke 2: Gegen Julian*. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente. Berlin: De Gruyter.
- Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Schwartz E., ed. (1928) *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. T.I: Concilium universale Ephesenum. Vol. 1: Acta graeca. Pars 4: Collectio Vaticana 120–139. Berlin: De Gruyter.
- Давыденков О. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М: Изд-во ПСТГУ.
- Давыденков О. В. (2018) *Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли*. Диссертация. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Ноговицин О. Н. (2020а) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)». *Платоновские исследования*. Вып. 12 (1) С. 190–213.
- Ноговицин О. Н. (2020б) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II)». *Платоновские исследования*. Вып. 13 (2). С. 174–208.
- Орлов Е.В. Силлогизм и «обращения» у Аристотеля. *Философия науки*. Т. 3 (38). С. 3–37.
- Щукин Т. А., Ноговицин О. Н. (2019) «Леонтий Византийский и его трактат “Опровержение силлогизмов Севира”». *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 4. № 2. С. 165–190.
- Юлаев Ф. (2015) «Свт. Кирилл Александрийский. О козле отпущения. Послание епископу Акакию Скифопольскому». *Богословский вестник*. Т. 16–17 (1–2). С. 238–257.

CAPITA TRIGINTA CONTRA SEVERUM

Leontius of Byzantium

Transl. by Timur Shchukin, translation editing by Vladimir Baranov, comment. Oleg Nogovitsin and Timur Shchukin

Timur Shchukin

Associate Research Fellow.

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.

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: onogov@yandex.ru

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

REFERENCES TO COMMENTS

- Aristoteles (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Brooks E. W. (ed.) (1916) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*. Edition and English translation. Paris: Brepols Publishers (Patrologia Orientalis. Vol. 58 (12.2)).
- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A. (ed.) (1898) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Chesnut R. C. (1976) *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press.
- Courtonne Y. (ed.) (1961) Saint Basile. *Lettres*. T. II. Paris: Les Belles Lettres.
- Courtonne Y. (ed.) (1966) Saint Basile. *Lettres*. T. III. Paris: Les Belles Lettres.
- Daley B. E. (ed.) (2017) Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Davydenkov O. (2007) *The Christological system of Severus of Antioch: a Dogmatic analysis*. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University. (in Russian).
- Davydenkov O. (2018) *Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought*. Dissertation. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University. (in Russian).

- Edwards M. (2015) "One Nature of the Word Enfleshed". *Harvard Theological Review*. Vol. 108 (02): 289–306.
- Gallay P. (ed.) (1974) Grégoire de Nazianze. *Lettres Théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources chrétiennes. Vol. 208).
- Gray P. (ed.) (2006) *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Oxford: Oxford University Press.
- Hespeel R. (éd.) (1969) Sévère d'Antioche. *La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters.
- Kalbfleisch C. (ed.) (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).
- Lebon J. (ed.) (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters Publishers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 111–112; Scriptorum Syri. T. 58–59 (IV, 4)).
- Lebon J. (éd.) (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptorum Syri. T. 64–65).
- Lebon J. (1951) "La christologie du monophysisme syrien". *Das Konzil von Chalkedon*. Vol. 1. Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag. P. 425–580.
- Lietzmann H. (1904) *Apollinaris von Laodicea und seine Schulë Texte und Untersuchungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Nogovitsin O. N. (2020a) "'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)". *Platonic Investigations*. Issue 12 (1): 190–213. (in Russian).
- Nogovitsin O. N. (2020b) "'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)". *Platonic Investigations*. Issue 13 (2): 174–208. (in Russian).
- Orlov E. V. (2008) "Aristotle's syllogism and 'conversions'". *Philosophy of Science*. Vol. 3 (38): 3–37. (in Russian).
- Riedweg C., Kinzig W. (ed.) (2016) *Kyrrill von Alexandrien, Werke 1: Gegen Julian*. Teil 1: Buch 1–5. Berlin: De Gruyter.
- Riedweg C., Brüggemann T. (ed.) (2017) *Kyrrill von Alexandrien, Werke 2: Gegen Julian*. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente. Berlin: De Gruyter.
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N. (2019) "Leontius of Byzantium and his treatise 'Refutation of syllogisms of Severus'". *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*. Vol. 4. No. 2: 165–190. (in Russian).
- Schwartz E. (ed.) (1928) *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. T.I: Concilium universale Ephesenum. Vol. 1: Acta graeca. Pars 4: Collectio Vaticana 120–139. Berlin: De Gruyter.
- Yulaev F. (2015) "St. Cyril of Alexandria. About the scapegoat. Epistle to Bishop Akaki Scythopolis". *Bogoslovskij Vestnik*. T. 16–17 (1–2): 238–257. (in Russian).

Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics".

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2020.5.1-2.10>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 229–258.

© Timur Shchukin, transl., comment., 2020 © Oleg Nogovitsin, comment., 2020

© Vladimir Baranov, transl. editing, 2020