

«ОПРЕДЕЛЕНИЕ» ПРИРОДЫ КАК АРГУМЕНТ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ VI ВЕКА: ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ, ΔΥΟ ΦΥΣΕΙΣ И ПОРЯДОК СУЩЕГО У ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО И ИОАННА ФИЛОПОНА*

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник.

Социологический институт
РАН Федерального научно-
исследовательского
социологического центра
Российской академии наук.

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

E-mail: onogov@yandex.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, христология, триадология, определение, природа, сущность, ипостась, μία φύσις, δύο φύσεις.

В статье представлено исследование специфики использования инструментария философии в богословском догматико-полемическом дискурсе первой половины — середины VI в. Широкое введение моделей философской аргументации в ходе христологических полемик этого времени связано, прежде всего, с имени Леонтия Византийского и Иоанна Филопона. В отличие от традиционной модели организации богословского дискурса, которая была ориентирована на определение в согласии со словоупотреблением Писаний используемых в христологических формулах понятий и ограничивалась полемикой вокруг точности их применения и корректности значений, в них вкладываемых, в принадлежащих Леонтию и Филопону богословско-полемических сочинениях ключевые богословские концепты «природы», «сущности» и «ипостаси» вводятся

в круг философского определения и в этом виде переносятся в сферу богословской аргументации и концептуализации доктринальных положений христологии. В таком философствующем богословии понятийное содержание и модели применения философских концептов в аргументации и познании, характерные для современных школ неоплатонической традиции комментариев к корпусу сочинений Аристотеля, становятся конструктивными элементами построения богословско-полемических аргументов-возражений, предлагаемых противоборствующей стороне, и ответов на такие возражения. В этом качестве в статье рассматривается применение в полемической аргументации Леонтием и Филопоном центрального философского концепта «определения» (λόγος, ὄρος, ὀρισμός) частного сущего по его общей

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

природе. Это исследование проведено в контексте анализа полемики вокруг статуса догматических формул «двух природ во Христе» и «одной сложной природы Христа» между диофизитами, сторону

которых отстаивал Леонтий Византийский, и монофизитами, последователями Севира Антиохийского, позицию которых в своих христологических сочинениях защищал Иоанн Филопон.

1. ВВЕДЕНИЕ

Замечательная особенность христологических полемик VI — первой половины VII вв., как известно, заключается в широком вторжении в пространство организации богословского дискурса, с его уже сложившимися правилами репрезентации высказываний и их обоснования, разнообразных моделей философской аргументации. Начиная как минимум со второй четверти VI в. богословов, принадлежавших к противоборствующим партиям диофизитов и монофизитов, сторонников и противников Халкидонского ороса, перестают удовлетворять привычные инструменты богословской аргументации, построенные на прямых ссылках на Святое Писание и высказывания авторитетных Отцов Церкви, и в моду входят взятые из области философии модели рационального прояснения базовых понятий, определяющих построение богословских аргументов и, соответственно, чистоту формы таких построений.

Подобное изменение формы полемического дискурса, несомненно, в первую очередь было обусловлено тем, что оба лагеря опирались на один и тот же корпус авторитетных текстов, и главным образом на авторитет центральной фигуры первого, несторианского, этапа христологических споров — св. Кирилла Александрийского¹. Все выдвигавшиеся на первый план обсуждения догматические формулы христологии должны были пройти апробацию, прежде всего, на степень соответствия логике и смыслу писаний Кирилла, а чистота этих формул, следовательно, должна была быть проверена с точки зрения их устойчивости по отношению к толкованиям в несторианском духе, т. е. нельзя было допустить даже намека на то, что в них содержится хотя бы призрак исповедания двух ипостасей (или лиц) во Христе. Решение данных задач, однако, осложнялось тем, что язык кирилловой христологии не отличался однозначностью или необходимой понятийной определенностью, а единственным принятым всеми сторонами понятийным дискурсом, составлявшим багаж богословия этого времени, оставался разработанный Каппадокийцами для области богословия в узком и собственном смысле, т. е. триадологии, дискурс «сущности/природы и ипостаси», перенос которого в сферу христологии был чреват множеством апорий.

¹ См. также: Давыденков 2007, 119.

Модель общего и частного в триадологии в логическом применении предполагала отношение общего вида и индивидов под ним, т. е. отношение общей сущности/природы божества к ее частным выражениям — ипостасям Троицы, а ее прямой перенос в христологию давал двух индивидов во Христе под целиком разнородными определениями сущностей/природ божества и человечества. Поэтому с самого начала христологических полемик встал вопрос о способе единства во Христе этих двух несводимых друг к другу реальностей. Идеальный концепт несторианства, выработанный в качестве модели христологической ереси *par excellence* на первом этапе полемики, закончившемся Халкидонским собором 451 г., по существу, оказался простой импликацией логической истины о несводимости разнородного в понятии о субъекте, совмещающем несовместимые в родо-видовой спецификации сущего, заданной под категорией сущности, предикаты. Пожалуй, последний итог рационального толкования несторианского единства по чести, славе и достоинству лиц божества и человечества во Христе, никем явно не разделяемой доктрины двух Сынов в едином Лице, Господа в плотском образе раба, подвел Иоанн Филопон в 7 гл. «Арбитра» (около 551 г.) накануне Константинопольского собора. Ни одной науке неподвластно толкование этого смысла, разве что риторике — это единство составляет образцовый оксюморон: юридически скрепленный союз субъектов божественной власти и человеческого бессилия на основе передачи полномочий от одного к другому. Такова характеристика Филопона:

Но часто лицо отличают от ипостаси, называя лицом отношение (*σχέσις*) каких-либо предметов друг к другу, причем и обычному словоупотреблению известно это значение слова «лицо». Ибо мы говорим, что некто принял на себя мое лицо и что некто подал иск против такого-то лица; равно мы говорим, что префект действует от лица (*πρόσωπον ἔχειν*) василевса. Поэтому и приверженцы догматов Нестория не желают говорить ни об одной природе во Христе, ни об одной ипостаси, так как они не признают соединения ипостасей самих по себе, но полагают, что от Марии родился простой человек, воспринявший в себя божественное озарение и таким образом отличающийся от остальных людей, потому что в каждом из тех божественное озарение было более частным. Тем не менее они с уверенностью утверждают, что лицо Христа едино, называя отношение Бога Слова к человеку Марии единым лицом, так как тот человек совершал всякое божественное домостроительство от лица божества Бога Слова. Потому-то справедливо переносить поношение человека на Бога, так как и честь, оказываемая префекту подданными, и поношение переносятся на самого василевса. И наименование Христа, говоря о нем, в собственном смысле служит выражением такого отношения. Поэтому они и признают Христа единым, потому что отношение, как сказано, едино, даже если в нем участвуют многие (Jo. Philop. *Arb.* 7.25, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.111–129; Kotter 1981, 53–54²).

2 Цит. с небольшими изменениями по рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 145.

Избежать союза во Христе посредством чего-то привходящего, в данном случае под категорией соотнесенного — задача, которую в меру возможностей должна была решить новая христология: концепт внешнего отношения двух лиц в одном Лице Христа, как предельный образец крайней нечестивости в понимании Воплощения, и, по существу, искусственно сконструированный, как и само несторианство, концепт, нужно было заменить концептом внутреннего отношения, стремящегося к пределу своего полного упразднения, явленного нетленной плотью Христа в Воскресении. Однако оба предложенных решения — монофизитов, утвердивших единство субъекта Воплощения как уникальной сущности и одновременно ипостаси на уровне единой природы, и халкидонитов, предложивших уникальность богочеловечества Христа сохранить исключительно в форме ипостасного единства двух природ — совершенно не помещались в пределы каппадокийской понятийной модели, так хорошо показавшей себя в триадологии. Требовалась новая методология концептуализации наработанного за столетия трудами Святых отцов лексического инструментария, понятийная сборка того множества высказываний о таинстве Воплощения, что так еще и не дошли до отчетливости общего понятия.

2. СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ О ПЕРЕМЕНЕ ПОНЯТИЙ ОТ ТРИАДОЛОГИИ К ХРИСТОЛОГИИ И ФИЛОСОФСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО И ИОАННА ФИЛОПОНА

В начале VI в. проявившийся в христологии методологический диссонанс между догмой и понятием, наконец, разрешился в открытом отказе Севира Антиохийского, главного политического авторитета для большинства монофизитов вплоть до смерти в 538 г., использовать в описании акта Воплощения утвержденное каппадокийскими Отцами понимание отношения сущности/природы и ипостаси как отношения общего и частного. Согласно Севиру, в богословском языке значения имен могут полностью изменяться при переходе от тайны «богословия» (триадология) к тайне божественной ойкономии (христология) и применительно к описанию таинства Воплощения «природа» и «ипостась» в отношении друг друга принимают новые значения³. Такая перемена

3 Вполне вероятно, что уже Сефир представлял свою идею о подобной дифференциации богословского языка от триадологии к христологии, как следствие самого события Воплощения и требование, которое оно несет, взывая к перемене ума христиан в понимании богословских истин. Так, в этом смысле трактует о. Олег Давыденков фрагмент третьего письма Севира к игумену Иоанну, известный первым упоминанием сочинений Псевдо-Дионисия (Давыденков 2007, 84), где Сефир прямо заявляет, что вместе с актом Воплощения в богословском языке значения имен полностью изменяются при переходе от тайны «богословия» (триадология) к тайне божественной ойкономии (христология) и применительно к описанию Воплощения «природа» и «ипостась» в отношении друг друга принимают новые значения. Приведем текст этого фрагмента: «По словам Дионисия Ареопагита, "поскольку после того как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богومужную энергию", мы мыслили и мыслим единую и сложную [природу], которая не может нами мыслиться иначе, поскольку для нее всякая двоица нелепость. Мы также исповедуем ставшего

подразумевает, что только в триадологии «природа» (φύσις) синонимична «сущности» и также означает общее в его отношении к индивидуальному — «ипостаси» или «лицу»: ипостаси Троицы есть индивиды — Отец, Сын-Слово и Святой Дух — по отношению к общей сущности или природе божества. В полемике с крайними монофизитами Юлианом Галикарнасским и Сергием Грамматиком, которые не разделяли его мнение о сохранении свойств обоих природ, из которых составлен Христос, после Воплощения и провозглашали его единство не только по природе и ипостаси, но и «по сущности» и «по свойству», Севир для всей области богословского рассуждения строго закрепляет за сущностью значение общего в противоположность частному⁴ (в отличие от двух значений, как общего, так и частного, характерных и для обычного языка богословия, и для философии, т. е. неоплатонической школьной традиции, к VI в. занявшей доминирующее положение в пространстве философского образования Византии). Ссылаясь на авторитет Святых Отцов, и прежде всего Афанасия Великого и Кирилла Александрийского, которые, по его словам, терминологически никогда не употребляли понятие «сущности» в смысле «одной сущности» после соединения с плотью (Sev. Ant. Ep. III ad Sergius Gramm.; Lebon 1949, 163 (сирийский текст) / 125 (латинский перевод)), Севир настаивает на том, что исповедание единства сущности Христа ведет к полному смешению (μίξις, κρῆσις) божества и человечества в нем. Напротив, в христологии, как полагает

мужем Бога новым образом (καινοπρεπῶς) явившим эту единую природу и богомужную ипостась (μίαν φύσιν καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν), как и единую природу Бога Слова воплощенную. Ибо определение боговоплощения, обновляя природы, вместе с ними обновляет и именованья (ὁ γὰρ τῆς οἰκονομίας λόγος καινοτομήσας τὰς φύσεις συνεκαινοτόμησεν αὐτάς καὶ τὰς προσηγορίας). Итак, поскольку един Христос, единой, поскольку принадлежит Ему единому, природой и ипостасью и сложной энергией «на горе высокой» (Иез. 20, 40) именуемое, взойдя, мы будем провозглашать, анафематствуя также всех тех, кто в Нем исповедует двоицу природ и энергий после соединения» (Sev. Ant. Ep. 3 ad Johannem abbatem / Doctrina Patrum 41.XXIV–XXV; Diekamp 1907, 309–310). Текст этот содержит концепт перемены имен как дополнительный момент к истине исповедуемого догмата, прямо вытекающего из акта Воплощения и явления Христом «новой богомужной энергии». Что данная трактовка этого концепта стала одним из идеологических лозунгов и общих мест в полемике севириан против своих оппонентов, свидетельствует то, что Леонтий Византийский включил заявление об этом в качестве одного из возражений его оппонента-монофизита в свой трактат «Опровержения силлогизмов Севира» (*Solutio argumentorum a Severe objectorum* — далее: *Solutio*): «Общеизвестно, что ипостась и природа или сущность, в Троице не тождественны. Однако они тождественны в Боговоплощении. Ибо если новизна таинства обновила природы, как сказал божественный Григорий, то она должна, я полагаю, обновить и имена (προσηγορίας), чтобы, по его мнению, применительно к обоим случаям понятие и определение (λόγον καὶ ὄρον) подходило к каждому из них» (*Solutio* 3, 276.22–27) (Здесь и далее все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли: Daily 2017; рус. пер. в цитатах, иногда с небольшими изменениями, Тимура Щукина). Далее мы обсуждаем ответ Леонтия на это возражение.

- 4 См. соответствующие важные высказывания Севира в полемике с Юлианом: Sev. Ant. Adv. Apol. Jul. 19, 21 (Hespel 1969, 281, 292 (сирийский текст) / 247, 256–257 (латинский перевод)). В полемике Сергием Грамматиком критике Севиром понятия единства Христа «по сущности» посвящено его третье письмо Сергию, см.: Lebon 1949, 157–177 (сирийский текст) / 120–136 (латинский перевод). См. также: Torrance 1989, 42–49, 135–139.

Сефир, термин «природа» более не употребляется в тождестве с «сущностью» в ее общем смысле, означает исключительно индивидуальное сущее и полностью синонимичен «ипостаси» (и «лицу»), в то время как «сущность» лишается этого частного значения, и в данном смысловом аспекте уравнивающего ее с «природой». Соответственно, сущность в христологической терминологии Севира отмечает место осуществляемого в мышлении различия (διαφορά) между индивидуальным божеством и человечеством, которые взяты в их родовой принадлежности в качестве элементов, составляющих единую (одну) природу Христа, но ни в коем случае не указывает на реальное разделение (διαίρεσις) на отдельные единичные вещи — ипостаси или природы. Отметим, что именно в силу общности понятия сущности, которую Сефир определяет обычно как «род», т. е. совокупность имеющих эту сущность индивидов (в философской систематике это «вид»), он достаточно редко использует данное понятие вне конкретного полемического контекста⁵. Причины этого очевидны: с одной стороны, для Севира сложение/составление (σύνθεσις) божества и человечества в акте Воплощения есть сложение Слова и индивидуального человека, без предсуществования последнего этому акту, и потому указание на принадлежность Слова Троице и взятого в богочеловеческое единство человека человеческому роду всегда уже подразумевается, в то время как Христос сам по себе есть уникальная индивидуальная природа, равная ипостаси; с другой — чаще всего в полемических столкновениях Севиру приходилось прибегать не к понятию сущности, а к понятию природы в значении общего (тождественному понятию общей сущности), которое он не мог не оставить за этим термином, наряду с ведущим значением индивидуального, коль скоро Отцы постоянно пользовались им в обоих значениях, да и взятая им на вооружение формула

5 Образцовый текст, в котором Сефир дает определение понятия сущности, вписывая его в контекст определения понятий природы и ипостаси, это, к сожалению, сохранившееся только фрагментарно первое письмо к Марону, причем, судя по началу первого фрагмента, в нем не достаёт рассуждения о взаимосвязи понятий сущности и ипостаси: «...Достаточно, я думаю, было сказано о сущности и ипостаси. Но имя “природа” иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем смысле называем природой, как например: “Всякая природа зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено природой человеческой” (Иак. 3:7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем все человечество единой природой, мы используем имя “природа” в родовом смысле вместо «сущности», однако там, где мы говорим, что существует единая природа Павла, имя «природа» употребляется вместо “единичной ипостаси”. Так, мы называем Святую Троицу единой природой, употребляя термин “природа” вместо “сущности” — термина, означающего род... Но когда мы говорим: “Единая природа Бога-Слова воплощенная” ...мы используем термин “природа” вместо термина “нечто единичное”, обозначая единую ипостась самого Слова, подобно тому как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также когда мы говорим: “Единая природа, которая стала воплощенной”, мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления “единая природа Слова” ясно обозначает единую ипостась» (Sev. Ant. Ep. 6; Brooks 1919, 26–28; рус. пер.: Щукин 2009, 641).

«из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), и последовательно и без исключений отрицаемая им формула «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) оказались в центре полемики вокруг Халкидонского ороса (вторая формула составляла часть этого ороса, а первую он выдвинул сам ей в противовес⁶).

Очевидно, что подобный тип переопределения понятий в сфере догматики был продиктован тем или иным изначальным концептуальным видением акта Воплощения, которое, однако, и само формировалось через усвоение неоднозначного языка традиции, и поэтому терминологические решения Севира, как и любого другого богослова, волею судьбы вставшего перед необходимостью публично утверждать истины догматов в ситуации церковного раскола, зависели от целого комплекса условий: как от требования предоставить весомые аргументы в пользу своей позиции в полемике с оппонентами из противостоящих им партий, так и от обуславливающего его требования достижения однозначности в терминологии, но также и от неизбежной ориентации на словопотребление Отцов.

Прекрасный пример взаимодействия в конкретном опыте построения догмата этой сложной комбинации факторов дает знаменитый аргумент Севира против халкидонита Иоанна Грамматика. Он впервые приводит его в своем главном догматическом трактате «Против нечестивого Грамматика», где этот аргумент дан в следующей форме: если полагать, что во Христе имеются две сущности/природы (и божества, и человечества), и мы рассматриваем их как общие, то следует признать, что вместе с воплощением Слова вся Троица воплотилась во все человечество, т. е. Отец, Сын и Святой дух воплотились во всех людях в отдельности⁷. Напротив, когда Сефир полемизирует против единосущия Христа, отстаиваемого Юлианом Галикарнасским, он легко оборачивает острие этого аргумента также и против последовательно монофизитской позиции: если мы признаем, что у Христа «одна сущность», то Христос окажется равным по сущности всем нам в своей божественности и в противоположность этому столь же равен по сущности Отцу согласно своему человечеству (Sev. Ant. Adv. Apol. Iul. 19; Hespel 1969, 247). Чтобы этот аргумент имел эффективность в обоих случаях достаточно зафиксировать для области догматической полемики значение сущности как совокупности индивидов такого-то рода, которым это общее значение сущности принадлежит, и придать понятию природы в христологии узкое значение индивида, что и сделал Сефир. Правда, такой ход оказался чреват издержками: Сефир встал перед необходимостью объяснения того, как соотносятся сущность как общее до Воплощения и сущность как общее после Воплощения, т. е. нужно было пояснить как индивидуальная природа Слова и индивидуальная природа соединившегося

6 О формуле Севира, ее происхождении и значении в его христологическом учении: Lebon 1909, 370–412; Давыденков 2007, 94–102.

7 См. наиболее развернутую формулировку этого аргумента: Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II.19 (Lebon 1938, 172–175 (сирийский текст) / 134–137 (латинский перевод); рус. пер. с лат.: Давыденков 2007, 292–294.

с ней человека сохраняются в одной природе Христа. Что касается терминологического различия общей сущности и индивидуальной природы, причем, как мы видели, взятых в этих значениях в случае сущности для всей сферы богословия в целом, а в случае природы только для христологии, то его еще нужно было обосновать на текстах Святых Отцов. Поскольку последние употребляли оба слова в двух смыслах, Севиру необходимо было провести, как минимум, два подсчета: во-первых, аргументируя против своих оппонентов среди самих монофизитов, показать, как мы отмечали это выше, что Отцы нигде не использовали сущность в единственном числе для указания на бытие Слова в качестве Слова, обличенного в наделенную душой и разумом плоть; и, во-вторых, поскольку избавиться от значения природы как общего в сфере триадологии было невозможно, уже имея в виду и своих инакомыслящих, и диофизитов, опять же со ссылкой на Отцов отказаться от употребления по отношению ко Христу выражения «из двух сущностей», чтобы подчеркнуть, что природы, из которых он составлен не общие, а индивидуальные. Как признается сам Сеvir во втором письме к комиту Экумению:

мы не отрицаем, как мы писали в других письмах по различным случаям, что мы часто встречаем мужей, которые обозначают ипостаси именем сущности. <...> Но говорить, что Еммануил из двух сущностей также, как мы исповедуем, что Он — из двух природ, даже если понимать сущности как ипостаси, мы избегаем как того, что ненаучно, и потому что не нашли достаточного количества свидетельств у богоносных отцов (Sev. Ant. Ep. 2; Brooks 1919, 20–21; цит. с изменениями по изд.: Щукин 2009, 640).

Здесь же Сеvir приводит и ссылки на писания мужей, которые именовали индивидуиды сущностями, — это Григорий Богослов и Кирилл Александрийский.

Приведенный пример процесса формирования терминологии Севира (в итоге ставшей базовой концептуальной основой всей последующей монофизитской доктрины) в ее нескольких важнейших элементах хорошо показывает, что введенные им в богословский язык терминологические новации изначально непосредственно не регулировались импульсами, идущими из сферы философской образованности, и в первую очередь определялись поиском возможностей согласования с авторитетными текстами того базового понимания акта Воплощения и всей истории Христа, которое было присуще образу мысли монофизитов. Тоже можно сказать и о противоположном лагере, например, в лице Иоанна Грамматика, если исходить из корпуса сохранившихся сочинений Севира, главного его противника среди авторов-халкидонитов. Иоанн просто переносит дискурс «сущности/природы и ипостаси» в христологию, т. е. утверждает возможность бытия двух природ (общих и одновременно индивидуализированных в акте Воплощения) в одной ипостаси Христа⁸. При этом еще раз отметим, что общей средой интенсификации подобной теоретической

8 Об Иоанне Грамматике и его полемике с Севиrom см. подробнее: Grillmeier, Hainthaler 1995, 52–79; Давыденков 2007, 74–84; Давыденков 2008.

активности все время оставался полемический контекст жесткого противостояния враждующих богословско-политических партий.

Однако мы все же можем констатировать, что перенос философского инструментария в богословский дискурс этого времени не только приобрел отчетливые черты, но и дал уже в 30–50-х гг. VI в. как минимум два образца сложной рефлексии над методами богословия и использования философских понятий и форм доказательства в догматической полемике как со стороны североан, так и халкидонитов. Речь идет о Леонтии Византийском и, конечно, Иоанне Филопоне, который и сам был крупнейшим философом своего времени, учеником основателя александрийской неоплатонической школы Аммония Александрийского и ведущим ее представителем. Их работа в области богословия не ограничивается сферой определения используемых в христологических формулах понятий и полемикой вокруг точности их применения и корректности значений, в них вкладываемых, осуществляемой на фоне требования согласия всех этих процедур с суждениями Отцов. В текстах обоих ключевые богословские концепты «природы», «сущности» и «ипостаси» вводятся в круг философского определения (где они и имели свое изначальное место) и в этом виде переносятся в сферу богословской аргументации и концептуализации доктринальных положений, но прежде всего они задействуются в ходе построения аргументов-возражений, предлагаемых противоборствующей стороне, и ответов на такие возражения. Это, как минимум, предполагает, что и Леонтий, и Филопон не сомневались в том, что философская составляющая их аргументации уже имеет достаточный авторитет, чтобы приниматься в качестве вполне легитимной полемической стратегии, а также в том, что среди их оппонентов найдутся люди, способные понять предлагаемую аргументацию, т. е. имеют такую же, как и они, основу философской образованности и соответствующие специальные знания. В этом смысле такой метод работы действительно подтверждает определение статуса византийского богословия этого времени в качестве «схоластики»⁹.

Другой чертой обоих авторов является отказ признавать как аргумент в полемике какие-либо ссылки на мистическое изменение имен при переходе из одной сферы богословствования в другую. Так, в *Solutio argumentorum a Severe objectorum* Леонтий в ответ на утверждение Акефала (представляющего в трактате собирательный образ монофизита) о том, что новизна таинства во Христе обновила природы, а значит и имена, так, что о Боговоплощении, в отличие от теологии (триадологии), можно рассуждать только на основе тождества природы и ипостаси как по понятию, так и по имени (*Solutio* 3, 276.22–27), заявляет:

Я не знаю, что может быть безумнее этого! Ибо определения (ῥοι) вещей называются (κατηγοροῦνται) синонимично (συνωνύμως) и о вещах одного рода, и о вещах одного вида, как говорят люди, искусные в подобных вещах. Ибо, если, определяя сущность просто (οὐσίαν ἀπλῶς ὀρίζομεν), мы говорим, что

9 См., например: Möller 1951, 638–639.

она означает существование (ὑπαρξιν) чего-либо, то все то, что приобщается имени сущности (οὐσίας τοῦ ὀνόματος), будет приобщаться и к определению (ᾠρου), сколь бы не было велико различие между сущностями. <...> Стало быть, если доказательства относительно животворящей и святой Троицы и великого домостроительства Бога-Слова, единого от Троицы, исходившие и исходящие от святых отцов строятся не на общих смыслах и определениях (λόγων καὶ ᾠρων) сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным, а не доказательным (ἀποκληρωτικός καὶ οὐκ ἀποδεικτικός ἔσται ὁ λόγος). Тогда пусть кто-то докажет, что сущность и ипостась, или же лицо и природа являют общее или особенное (κοινὸν ἢ τὸ ἴδιον ὀρίζουσί) применительно к теологии, но не подходят Боговоплощению. Говорить же, что благодаря новому таинству они в теологии так определяются (ὀρίζεται), а в Воплощении иначе, есть, прежде всего, удел тех, кто не знает, что таинственнейшее из всех таинств — Сам Бог, Который сокрыт и от святых серафимов и на Которого, как сказал великий Григорий, «взирают таинства земные» (τὰ τῆδε μυστήρια). О Нем поистине умолкнет всякое слово (λόγος), всякое разумное движение прекратится, поскольку Он выше слова и ума (λόγον καὶ νοῦν χωροῦσα). Таинство сокрытого в Боге, открываясь, становится настолько более явным, насколько то, что превыше природы, может изойти в откровение природы (εἰς τὸ ἐμφανὲς τῆς φύσεως τὸ ὑπὲρ φύσιν πρόεισιν). И разве только определение (ᾠρος) ипостаси и сущности обновляется в домостроительстве? Или также всякий глас (φωνή), всякое имя (ὄνομα) и глагол (ῥῆμα)? Почему выбрано это определение, а не все остальные? Но то, что невозможно естественным образом, так же есть неразумно (ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἔχον φύσιν τοῦτο γε, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ λόγον), по словам Василия Великого (*Solutio* 3, 276.28–278.2, 278.16–280.5).

Леонтий в этом пассаже 1) прямо апеллирует к единству определения по общему и частному в философии и богословии в целом (и в триадологии, и в христологии), 2) отделяет предикацию (сказывание) (означаемую в школьной комментаторской традиции глаголом κατηγορεῖται) определения в собственном смысле по общему (роду и виду) (ᾠρος), как и имя, соответствующее в естественном языке определению (означаемое в школьной традиции как ὄνομα), от сказывания всякого смысла (λόγος) — и общего для какого-либо сущего с другими сущими, и частного, — и 3) в итоге указывает на общность данного Богом природного ума откровению всякой созданной Им природы: если отсутствует общность смысла и определения, а также соответствующих им имен, то и все доказательства (в том числе и исходящие от святых отцов) будут случайными. Да и сами имена понятий (Леонтий прибегает здесь к стандартному для школьной грамматики набору именовании логико-грамматических единиц, восходящему к «Об истолковании» Аристотеля: звучание (φωνή), имя (ὄνομα), глагол (ῥῆμα)), если обновились понятия, тоже, видимо, должны были вслед Воплощению обновиться, однако этого не произошло — заключает он. Отметим также, что на протяжении всего пассажа Леонтий легко переходит от школьного языка философии к лексике Писаний, фиксируя таким образом понятийные связи и различия в обоих дискурсах. Так же и Филопон, в свою

очередь, в своих богословских сочинениях не обращает никакого внимания на авторитет Севира и неизменно, без всяких пояснений, использует пару терминов «сущность» и «природа» полностью синонимично, различая их только по значениям общего и частного, и строит все свои рассуждения на основе школьной философской методологии определения понятий вещей и фиксации соответствующих им имен.

Далее на нескольких примерах из сочинений Леонтия и Филопона мы намерены дать анализ способов использования ими философского содержания понятия «определения» применительно к «природе/сущности» в контексте аргументации за и против понимания Христа как одной природы, либо как двухприродной ипостаси. Как дополнительный результат этого исследования мы также рассмотрим онтологический статус обеих доктрин с точки зрения эпистемологии школьной неоплатонической философии, т. е. место в общей систематике существующего такого сущего, которое понимается как уникальная природа, тождественная ипостаси, или как ипостась, существующая в двух природах.

3. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ И ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ ХРИСТА

Леонтий во всех своих христологических сочинениях активно использует понятие «определения» (λόγος, ὄρος) по отношению как к природе/сущности в общем, так и в частном смысле, но в начале своего, состоящего из 30 аргументов-возражений северианам, трактата «Возражения в форме предположений и определений против тех, кто отрицает двойную истину божественной и человеческой природы во Христе после соединения» (*Capita Triginta contra Severum* — далее: *СТ*) он применяет понятие «определения природы» в форме его изначальной философской концептуализации через различие общего и частного понятий природы в качестве большой посылки силлогизма с целью оценить допустимость понимания божества и человечества во Христе как «одной (единой) природы» (μία φύσις).

Этот силлогизм Леонтий дает в двух вариантах, поясняющих друг друга, в виде первого и второго возражений (*СТ* 1, 2, 314.1–10). Для начала мы их процитируем:

1. Если те, что во всем тождественны, принадлежат одной природе (τὰ πάντῃ ταῦτὰ μίᾳ ἐστὶ φύσεως), и сами тождественны [по своей природе] и называются одной природой, каким образом те, что не во всем тождественны, могут принадлежать одной природе или называться одной природой? Ведь Божество Христа, как и они полагают, ни в коем случае во всем не тождественно Его человечеству. И раз Божество и человечество никогда не принадлежали к одной природе, то не могут и называться одной природой после соединения.
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 различны.

Прежде всего, рассмотрим сам силлогизм, сначала в первом варианте формулировки аргумента. Это силлогизм по второй фигуре, что уже само по себе не случайно, поскольку вторая фигура более других подходит для опровержения, на которое направлено всякое возражение. Первая часть аргумента представлена Леонтием в виде вопроса, в котором предвосхищается вывод, который следует из обеих посылок силлогизма, содержащихся в аргументе: первую часть вопроса, соответственно, составляет большая посылка силлогизма, а вторую — правило вывода из нее, содержащее в общей форме характерную для второй фигуры отрицательную частную малую посылку и сам вывод в вопросительной форме. По существу, Леонтий так формулирует вопрос, что его обращение к оппонентам, людям, как нельзя не полагать, несомненно, сведущим в логике, не оставляет им шансов не признать строгости вывода в силлогизме, который изначально построен на основе обобщения базовой конструкции формулировки суждения в его наиболее чистом варианте, когда единичной вещи приписывается ее собственное определение, т. е. определение по роду и виду.

Поскольку содержательно речь в возражении должна идти об определении двух вещей — божества и человечества во Христе, то большая посылка принимает вид общего суждения, построенного на правиле тождества: [вс] те, что «во всем» (или «полностью») тождественны (τὰ πάντῃ ταῦτὰ μᾶς ἐστὶ φύσεως) друг другу, принадлежат одной природе, т. е. относится к вещам этой природы, тождественны сами по своей природе и называются одной природой. Соответственно, согласно структуре опровержения правило вывода в данном силлогизме выражает общую форму отрицания содержания большей посылки для частного подлежащего в меньшей посылке: если это так, то как можно то, что не во всем тождественно (общая форма малой посылки), причислять к одной природе и называть одной природой (вывод).

Требуется только подставить в малую посылку два сравниваемых друг с другом частных термина — божество и человечество, т. е. индивидуальное божество (имеется в виду, конечно, Слово) и индивидуального человека, относительно которых подразумевается принадлежность их свойственным им природам, что, в свою очередь, предполагает тождество составов предикатов их определений, и далее сравнить эти наборы предикатов. Соответственно, малая посылка строится на очевидности не-тождества определений божества и человечества, в с этой очевидностью согласны также и противники Леонтия — монофизиты: божество Христа ни в коем случае во всем не тождественно Его человечеству.

Следовательно, в выводе мы получаем: божество и человечество не принадлежат одной природе и не могут назваться «одной природой» по их определению, и в силу этого обратное не возможно не только до Воплощения Христа, но и после Его Воплощения.

Прежде всего, проясним понятийно-лексический состав формулировки данного силлогизма в его философской части. Помимо самой структуры силло-

гизма, важнейшей здесь является большая посылка. Как уже было сказано она представляет собой возведенную во всеобщность формулировку определения единичной вещи в форме суждения, в котором субъекту или индивидуальной вещи предикцируется состав определения его общей природы (или сущности) и имя этой природы, а возведение во всеобщность приобретает форму тождества определений и имен всех тех сущих, которые этой природе принадлежат, т. е. обладают этим определением. Данная тавтология в действительности выражает обратимость между всеми тождественно определяемыми и именуемыми вещами и определением и именем их природы в отношении этого общего, каковое составляет их определение, и каковое означается именем этой природы. Таким образом, философский смысл данного силлогизма основан на общем утверждении о специфике и границах употребления понятия природы, которое содержится в большей посылке.

Исходным философским текстом, к которому, вероятнее всего, опосредованно через традицию философского обучения в неоплатонических школах обращается Леонтий, в данном случае, несомненно, является начало 5 главы «Категорий» Аристотеля, занимающее центральное для формулировки концепта сущности=природы место, которое в силу этого является также важнейшим и в лекционных комментариях к этому сочинению, входивших в неоплатонических школах в начальные курсы обучения логике. В данном пассаже (Arist. *Cat.* 5, 2a11–27) понятие сущности (или природы) Аристотель концептуализирует через различие между первой и второй сущностью, т. е. изначально дает это понятие в форме суждения, взятого либо как утверждение, либо как отрицание, что предполагает возможность его оценки со стороны истинности и ложности.

Первая сущность есть сущность в безусловном смысле, она может быть только подлежащим (ὑποκειμένον), т. е. не сказывается о подлежащем как его определение и в качестве привходящего не находится ни в каком подлежащем, и, соответственно, является индивидуальной вещью (*Cat.* 5, 2a11–14). «Вторыми сущностями называются те, в которых как в видах существуют [или: к которым как к видам принадлежат] называемые первыми сущности (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν)» (*Cat.* 5, 2a14–15). Это виды и их роды, которые сказываются о первых сущностях. И далее Аристотель утверждает, что «из сказанного очевидно, что у того, что говорится о подлежащем, необходимо сказывается о подлежащем и имя и определение [понятие/смысл] (φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου)» (*Cat.* 5, 2a19–21).

Здесь, как и далее во всем пассаже, Аристотель явно употребляет λόγος в смысле определения (ὄρος, или более привычное для комментаторской традиции ὀρισμός), что по факту принимают комментаторы — в том числе современники Леонтия Византийского, Аммоний Александрийский и сам Филопон (см.: Ammon. *In Cat.* 35.10–40.17, ed. Busse 1895; Philop. *In Cat.* 49.2–57.5, ed.

дей, устанавливается в том или ином языке и как таковое является элементом его тезауруса, указывая на общность словаря и понятий о вещах, свойственных конкретному человеческому сообществу¹².

Как указывает, комментируя первое из процитированных нами мест (*Cat.* 5, 2a14–15), Иоанн Филопон, 1) Аристотель, выражая смысл первой и второй сущности, говорит в обоих случаях, что и одна и другая именно «называется» таким-то образом, поскольку это не его, а общее мнение (имя «человек» в естественном языковом употреблении относится и к людям вообще и к каждому человеку в отдельности и при этом полностью совпадает с мыслимым в нем определением), и 2) в согласии с этим мнением полагает, что первые сущности существуют в видах и родах как в более общих сущностях, хотя можно смотреть на роды и виды и наоборот, как на существующие в индивидах — в первом случае мы воспринимаем общность многих индивидов, а во втором — схватываем общее в качестве элементов (στοιχεῖα) и говорим, что они содержатся в индивидах как части в целом (*Philop. In Cat.* 55.11–22). При этом такой порядок характерен именно для категории сущности, но не для привходящего, в котором также есть рода и виды, но нет ни первой, ни второй сущностей (*Ammon. In Cat.* 39.2–8; *Philop. In Cat.* 55.4–11).

И Аммоний, и Филопон единообразно уточняют вторую процитированную нами формулировку Аристотеля (*Cat.* 5, 2a19–21), указывая на то, что, чтобы не говорилось о подлежащем, оно имеет то же имя (τοῦ ὀνόματος) и определение (τοῦ ὀρισμοῦ) (*Ammon. In Cat.* 40.10–12; *Philop. In Cat.* 56.8–10), что и подлежащее. При этом Филопон, проясняя текст лекций Аммония, записанный другим его анонимным учеником, цитирует параллельное место из «Категорий», которое предвосхищает понимание места отношения первой и второй сущности в структуре суждения: «когда одно сказывается о другом как о подлежащем, всё (πάντα), что сказывается о сказываемом, применимо и к подлежащему (ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται)» (*Cat.* 5, 1b10–12) (*Philop. In Cat.* 56.5–7). Оба далее указывают, что первая сущность служит подлежащим для всякого высказывания: и сказывания (предикации) определения под категорией сущности, и утверждения бытия привходящего в ней. В формулировке Филопона: «всё (πάντα) остальное, помимо первой

Памятью склонность Севира, как, отметим, также и других церковных авторов, замещать вид родовым именем (это в отдельных местах характерно в том числе и для Леонтия), видимо, следуя корневому значению γένος как совокупности индивидов родственного происхождения, вероятно, и широкое использование ὅρος как определения характерная черта словоупотребления писателей, непосредственно не принадлежавших философской школьной традиции, но использовавших ее инструментарий. Давид, представлявший поколение учеников тех, кто были учениками Аммония, вероятно, просто фиксирует эту особенность богословско-философского языка своей эпохи.

12 Наиболее полное для VI в. изложение школьной неоплатонической теории имени см. в первых 5 главах комментария на «Об истолковании» Аммония Александрийского (ed. Busse 1897).

сущности, сказывается (κατηγοροῦνται) о ней. Следовательно, первые сущности служат для всех (πᾶσι) остальных [вещей подлежащим], одним в отношении их существования (πρὸς ὕπαρξιν), другим в отношении их сказывания (πρὸς κατηγορίαν)» (Philop. *In Cat.* 56.12–14), где πρὸς ὕπαρξιν и πρὸς κατηγορίαν — технические для комментаторов термины, означающие, соответственно, существование привходящего в подлежащем и предикацию определения.

Таким образом, формулировка большой посылки первого возражения Леонтия Византийского практически полностью совпадает по содержанию с концептуализацией, которую Аристотель, а вслед за ним и его комментаторы, дает понятию природы/сущности в его двойной заданности через различие первой и второй сущности, частного и общего определения вещей. Однако в формулировке Леонтия имеется своеобразная двусмысленность — он говорит: «те, что во всем тождественны, принадлежат одной природе, и сами тождественны [по своей природе] и называются одной природой», т. е. говорит «одна природа» (μία φύσις).

Конечно, очевидно, что Леонтий своим силлогизмом отсылает читателя к истолкованию Севиrom христологической формулы Кирилла Александрийского — μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη («единая [или: одна] природа Бога Слова воплощенная»)¹³. Сама действенность силлогизма Леонтия — и это он прекрасно сознает, апеллируя к мнению своих оппонентов, — зависит от того, что обе посылки силлогизма признают и сами монофизиты, хотя и не делают правильного вывода из них. А поскольку Леонтий имеет в виду именно тех монофизитов, что согласны с этим суждением, то, конечно, обращается он к последователям Севира — именно они, как мы видели, обсуждая понятийный состав доктрины Севира, признавали и последовательно обосновывали положение о том, что качества общих сущностей=природ божества и человечества после соединения в уникальной единичной природе=ипостаси Христа не смешиваются друг с другом, но пребывают в единстве состава новой природы, имеющей только один экземпляр. Соответственно этому меньшая посылка силлогизма Леонтия содержит доктринальное и для халкидонитов, и для его противников утверждение о том, что божество и человечество во Христе остаются *нетождественными*, как это формулирует Леонтий самым абстрактным из всех возможных описаний их связи во Христе образом, поскольку вопрос в спорах халкидонитов и монофизитов, по существу, сводился к выделению и формулировке способов понимания этой связи. В меньшей посылке, таким образом, сравниваются, во-первых, божество и, во-вторых, человечество во Христе. С одной стороны сравнения находится соответственно *определение* Бога, а с другой — *определение* человека. Эти две природы берутся в отношении Христа как «одной природы», в виду своей уникальности тождественной ипостаси (индивиду), как его понимали североане. Из вывода силлогизма,

13 Подробнее о формуле, ее происхождении и истолкованиях в полемике Севира и халкидонитов см.: Lebon 1909, 300–333; Давыденков 2007, 102–108.

предложенного к рассмотрению Леонтием, он целит именно в утверждение Севира о том, что «одна природа Бога Слова воплощенная» должна пониматься одновременно и как единство составленной из божества и человечества новой природы, и как единичная по числу экземпляров: в трактовке Севира $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ — это и единая, и одна, т. е. единственная, природа=ипостась, не имеющая никакого точного соответствия среди вещей под общностью какого-либо вида.

По сути, силлогизм Леонтия в первом возражении направлен к тому, чтобы свести такое понимание $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ к абсурду: прямой смысл, который поддерживает суждение, положенное им в большей посылке, строго соответствует философскому понятию о смысле и форме предикации понятия природы=сущности и следует школьным указаниям, которые мы только что рассмотрели, — это тождество: вещи «полностью» или «во всем» тождественные по определению — тождественны по природе, т. е. имеют одну и ту же природу и одно и то же общее имя. «Одна природа» здесь должна пониматься просто как вторая сущность, а полная или во всем ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) нетождественность общих природ Бога и человека в меньшей посылке выражает утверждаемую в выводе нетождественность Слова и человеческого индивида во Христе. При этом «полнота» ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) в утверждении о тождестве и нетождестве означает указание на универсальность состава определения так же, как и в характерной для греческого формулировке квантора всеобщности ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\iota$ — «все») в посылках силлогизма.

Отметим последний момент: формулировка Леонтием вывода в его силлогизме — «И раз Божество и человечество никогда не принадлежали к одной природе, то не могут и называться одной природой после соединения», — указывает сразу на четыре смысла, которые являются содержательными предпосылками, обуславливающими возможность построения всего силлогизма. Они структурируются исходя сразу из трех формул дискурсивной концептуализации: из школьной философской формулы определения природы=сущности вещи, богословского догмата о бытии Христа в двух природах, и позиции оппонентов с их идеей одной природы=ипостаси Христа. Применение этих формул в форме полемического возражения обуславливает характер и содержание данной концептуализации, т. е. само содержание христологии Леонтия Византийского. Эти предпосылки, на наш взгляд, таковы.

Во-первых, в идиоме $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, в противоположность тому значению, которое вкладывал в нее Сефир, в действительности мыслится только тождество природ Бога и человека, т. е. «одна природа» не имеет ни значения единства составной природы Христа, ни одной уникальной природы, раной ипостаси, она указывает только на тождество в понятии о Христе природ двух индивидов — божественного Слова и одного человека; но такой вывод в догматическом применении выражает еретическое смешение божественного и человеческого во Христе, а в плане естественного порядка ума — самопротиворечивое суждение, соединяющее несовместимые предикаты под общим понятием природы. Иными словами, севириане противоречат себе, когда

полагают, что Воплощение Слова делает Христа одной природой и притом уникальной, именуемой Христом природой, которая должна иметь собственное определение, но при этом сохранять в действительности в отдельности друг от друга качества божества и человечества; напротив, если следовать философскому понятию природы, как Леонтий пытается убедить оппонентов, природа, если она не упраздняется полностью в результате смешения с какой-либо другой, в порядке природы этого мира остается самой собой, и потому во Христе должны быть две природы, соединившиеся в его ипостаси.

Во-вторых, из этого следует, что северианское составление природ, предполагающее реальное бытие Слова и абстрактное состояние бытия индивидуальной природы человека, принятого в соединение с Ним, принадлежащих разным общим видам=сущностям, до соединения, и новое состояние одной природы=ипостаси Христа после соединения, является умозрительной фикцией, не имеющей разумных оснований в формулировке понятия об определении сущности=природы.

В-третьих, сам Леонтий указанием на то, что «раз Божество и человечество никогда не принадлежали к одной природе, то не могут и называться одной природой после соединения» в формулировке вывода, как и всей формулировкой своего силлогизма, построенного на основе простой формулы определения природы как суждения о принадлежности частных вещей их общей природе, дает понять, что он мыслит единство двух природ в ипостаси Христа в виде единства индивидуальных природ, по сущности принадлежащих божеству и человечеству¹⁴. Это следует и из правильно построенной Северином второй фигуры силлогизма в данном суждении: при общей большей посылке меньшая посылка, как и вывод, отрицательные и при этом частные, т. е. касаются определения только частных терминов.

В-четвертых, Божество и человечество, не имея общей природы, не могут называться и одним общим именем, и в этом смысле имя Христос никак не может быть именем некой новой природы, пусть и существующей в одном экземпляре — всем ясно, что это имя, которое присвоено Ему как собственное (этого Леонтий не пишет, но для того времени было общеизвестно, что это транскрипция еврейского «миссия»).

Тот факт, что в первом возражении Леонтия речь идет именно об «определении» и, говоря о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, он намекает на в действительности содержащееся в этой идиоме смысл тождества общего определения природы частных вещей, а не северианскую уникальную природу, подтверждает его второе возражение: оно построено в виде силлогизма, идентичного содержащемуся в первом возражении силлогизму, с тем дополнением, что Леонтий прямо включает в него понятие «определения» и берет его в контексте существова-

14 О дьящемся и по сей день едва ли не с самого начала выделения из «Леонтиевого корпуса» аутентичных сочинений Леонтия Византийского споре о том, следует ли понимать божество и человечество во Христе в трактатах Леонтия как индивиды или общие природы см.: Шукин, Ноговицин 2019, 173–185.

ния тождественных и нетождественных друг другу вещей, т. е. первых сущностей, согласно их общему понятию, собственно, определению, как тех, что имеют $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma \eta \upsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\varsigma$, «единосущное существование».

В большей посылке Леонтий выстраивает ряд эквивалентных понятий: «У кого одна природа, у тех общее определение ($\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). У кого общее определение ($\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), у тех единосущное существование ($\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma \eta \upsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\varsigma$)», т. е. те единичные вещи, что принадлежат одной и той же природе (здесь, опять употребляя $\mu\iota\alpha \acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\varsigma$, он прямо вкладывает в эту идиому смысл «того же самого»), имеют $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ¹⁵ — общее определение, и, соответственно, «единосущное существование». В малой посылке «А Божество Христа, по их же словам, ни в коем случае не единосущно Его человечеству», Леонтий снова отмечает согласие североан с тем, что божество Христа, т. е. Слово, и его человечество, индивидуальный человек, ни в коем случае не единосущны (как мы помним, понятие сущности берется Севером в богословии строго в общем смысле, и Леонтий соответствует здесь как общецерковному словоупотреблению сложившемуся еще для триадологии, так и этой логике). Соответственно в выводе мы получаем отрицание принадлежности Христу двух других индивидуальных природ, эквивалентных «единосущному существованию», взятых как таковые в большей посылке: «Следовательно, у них никак не одно общее определение. А у кого вовсе не одно определение, у тех, очевидно, всегда природы различны».

В этой формулировке первое возражение Леонтия получает окончательную форму, поскольку указывает на действительность индивидов, подпадающих, либо не подпадающих под одну природу и определение. Таким образом, он говорит о бытии самого подлежащего определения, а не о связке в суждении, что собственно и мыслится в понятии двойного определения природы через первую и вторую сущность Аристотеля. Иными словами, разделение структуры суждения на термины (подлежащее и сказуемое), что составляет

15 Дэйли переводит $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ как *common name* (Daily 2017, 315). Однако, как можно было убедиться из нашего предшествующего рассуждения, такой перевод совершенно не отражает ни смысла, ни понятийной лексики оригинала. Это видно даже из обширной приведенной нами выше цитаты из *Solutio* (*Solutio* 3, 276.28–278.2, 278.16–280.5), в которую мы включили все варианты словоупотребления, принятого Леонтием для терминов. В своих христологических трактатах, связанных с понятийным анализом, он строго следует философскому словоупотреблению и использует для общего имени сущности и индивидов под ней не $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, а $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$, в то время как для определения по сущности либо $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, либо $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ (в отдельных местах трактата «Против несториан и евтихиан» (*Contra Nestorianos et Eutychianos* — далее: *CNE*) и *Solutio* $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ как более широкое по спектру значений слово означает помимо предикации сущностных различий, также и предикацию ипостасных свойств, но обязательно в противоположность $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, которое принимает в этих случаях более узкое значение определения по сущности, см.: *CNE* 2, 138.18–19; *CNE* 5, 152.11–14; *Solutio* 8, 308.13–310.4). В *СТ* Леонтий также многократно использует для обозначения определения как $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, так и $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$. Полную сводку мест употребления в *CNE* и *Solutio* $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ и $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ в значении определения см. в комм. 4 к переводу *СТ* на русский язык в настоящем томе журнала, с. 240–243.

основу для утверждения и отрицания предикатов в отношении подлежащего, т. е. саму возможность построения силлогизма и доказательства, согласно Леонтию, в основе своей положено как определение под первой категорией — сущности, конечные разделения которой есть реальные индивидуальные вещи (привходящее, соответственно сказывается также только об индивидуальных сущностях=природах).

Принципиально важно отметить также и то, что существование индивидуальных природ у Леонтия имплицитно реальностью сущностей самих по себе, это хорошо видно из уже процитированного нами выше места из 3 главы *Solutio*, где он со ссылкой на философов воспроизводит определение второй сущности в полном соответствии с указанным выше образцовым текстом Аристотеля (особенно: *Cat.* 5, 2a19–27) в его неоплатоническом истолковании. Приведем его снова:

...определения (ᾠροι) вещей сказываются (κατηγοροῦνται) синонимично [т. е. в одном и том же смысле] (συνωνύμως) и о вещах одного рода, и о вещах одного вида [т. е. об одном и том же], как говорят люди, искусные в подобных вещах. Ибо, если, определяя сущность просто (οὐσίαν ἀπλῶς ὀρίζόμενοι) [т. е. вторую сущность в бытии самом по себе], мы говорим, что она означает существование чего-либо [в качестве первой сущности], то все то, что приобщается имени сущности (οὐσίας τοῦ ὄνματος), будет приобщаться и к определению (ᾠροι), сколь бы не было велико различие между сущностями [т. е. различие между первыми сущностями] (*Solutio* 3, 276.31–278.2).

В этом месте Леонтий использует словечко ἀπλῶς, которое у неоплатоников в качестве технического термина указывает на самостоятельное существование общих сущностей *прежде* бытия общего *во* многом, т. е. вещей природы, и логической действительности общего, существующего *после* многих частных вещей. В качестве таковых эти сущности дают возможность быть единичным (частным) первым сущностям (несомненно, Леонтий имеет здесь в виду, что реальность общих сущностей в творении, не сводится к индивидуальному бытию вещей, но к самому божественному замыслу и творческому акту, хотя соответствующие этой теме рассуждения в имеющемся корпусе его сочинений отсутствуют).

В части последующих возражений северианам, приведенных Леонтием в *Capita Triginta contra Severum*, он продолжает использовать логику определения природы, попутно проясняя заданный в первых двух возражениях их понятийный состав. Выше мы выделили четыре вывода, подразумеваемых в общем выводе первого возражения — как раз их Леонтий и выделяет, специфицируя этот ключевой для логики развития его критического дискурса в совокупности всех представленных в трактате возражений вывод. Далее мы приведем некоторые из них и попутно сделаем необходимые пояснения.

В 23 возражении Леонтий строит свой аргумент на основе состава определения тех вещей, что подвергаются сравнению на предмет тождества и не тождества в малой посылке первого и второго возражений. Он пишет:

Различие (διαφορά) — это, конечно, различие тех, которые различаются. А составляющие [сущность] различия различают различающееся сущностно (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 διαφορά) (СТ 23, 324.25–326.5).

В этом возражении он 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 διαφοραὶ, 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 севериане 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.

В 18 возражении Леонтий вводит аргумент, в котором двусмысленность позиции севериан, сохраняющих различие двух природ в «одной природе» Христа, рассматривается с точки зрения различия между определением по сущности и перифразой (περίφρασιν), Леонтий вводит этот грамматический термин, чтобы подчеркнуть момент подмены северианами 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.

То, что в собственном смысле противостоит (ἀντικείμενα) друг другу, противопоставляет (ἀντιπρόθεουσιν) полное отрицание безусловному утверждению, как например отрицание «Павел не апостол» противостоит утверждению «Павел — апостол». Так и «одна природа» противостоит (ἀντικείμεται) «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 (ἑτεροίως) [одной природы по отношению к двум] и в форме перифразы (περίφρασιν). И у них из имени и определения (ὀνόματος καὶ ὄρου) составляется признание двух

природ: из имени (ὄνοματος) «природа Слова» и определения (ῥου) «тела, одушевленного словесной и разумной душой» (ведь это определение (ῥος) человеческой природы). Почему тогда они, давая определение (ῥον) 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 вредит (СТ 18, 322.6–18).

Леонтий здесь указывает на то, что североанне, 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. не имеющие среднего и несовместимые. Однако, толкуя упомянутую нами 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 с логической точки зрения заменять формулу Кирилла. В итоге у североанне в качестве определения неизбежно должно остаться только определение человека во Христе, коль скоро и сами североанне полагают, что Слово соединилось с «телом, одушевленным словесной и разумной душой» (а это и есть определение человека). Напротив, дать определение «одной природы», как того, что есть природа, эквивалентная ипостаси, североанне не могут, и потому определение божества в формуле «одна природа» замещают перифразой из формулы Кирилла, т. е. именем «природа Слова», означаящим 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»), в противном случае оказывается только именем. В итоге признавая определение человеческой природы во Христе, североанне не называют Христа по имени этой его природы «человеком» (т. е. отказывают определению в том общем имени, которое ему соответствует), 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.

Данный аргумент в логически чистой форме представлен в 16 возражении:

Если говорить «единая природа Бога Слова воплощенная» противоположно (ἐναντίον) 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 [т. е. природой]. Пускай мудрецы выберут, какое из видов нечестия они предпочтут, или что эта плоть не является природой или что плоть не называется природой (СТ 16, 320.15–19).

Как видно из разъяснения представленного в 18 возражении, взяв формулу Кирилла в североаннеанском истолковании («одна природа») в противополож-

ность халкидонитскому («две соединившихся природы») и говоря здесь о природе плоти (человеческой природе во Христе), Леонтий имеет в виду ее определение (ἄρος) и имя (ἄνομα), как он строго терминологически выражает это в 18 возражении. Поскольку, следуя формулировкам большей посылки в 1 и 2 возражениях и философскому определению природы, можно утверждать, что 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 одну из сторон возникающей дилеммы: 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 Севир и его последователи просто скрывают свои крайние монофизитские взгляды (во Христе реально только божество), либо они просто лгут, пытаясь удержать разумом немислимое понятие об одной природе двоих — Слова и человека.

В начале 27 возражения Леонтий с полной ясностью формулирует причину, по которой североанская христологическая формула «одна природа», равная ипостаси, не позволяет применить к ней в полном виде философское, т. е. такое, что соответствует вложенному в нас Богом природному разуму, определение природы: североане не способны одновременно дать определение одной природы и озвучить ее имя.

Все, в общем, признают, что имя (ἄνομα) «человек» означает природу, а имена «Петр» и «Павел» означают ипостась. Как пишет блаженный Кирилл, «имя (ἄνομα) “Христос” не имеет силы определения (ἄρου) и не означает сущности чего-то [индивидуального]», 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» (СТ 27, 328.10–15).

Указание на это противоречие ясно мыслилось в формулировках 1 и 2 возражений, но здесь прямо заявлено Леонтием, причем со ссылкой на авторитет Кирилла Александрийского: 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 Севиром отождествление природы и ипостаси под именем $\mu\acute{\alpha}$ $\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ означает только лишь применение к совершенно уникальной ипостаси формы общего определения и общего имени, которыми она не обладает.

Христос есть уникальная ипостась, в которой объединяются две индивидуальные природы, принадлежащие разным видам (общим природам=сущностям), и сохраняющие в нем как едином субъекте целостность своих природ. Если иметь в виду уже рассмотренные нами возражения, в них он выражает именно эту мысль. Однако в трактате *Capita Triginta contra Severum*, составленном исключительно из критических возражений оппонентам и вытекаю-

щих из этих возражений вопросов к ним, положительное учение Леонтия только угадывается сквозь формулировки аргументов против учения североан. Свое положительное учение Леонтий подробно развивает в трактате *Contra Nestorianos et Eutychianos*. В нем он обосновывает почти все те положения, которые уже предполагаются логикой построения его аргументов в *СТ*, даже уже в первом из них, в чем можно убедиться, вернувшись к нашему списку содержательных предпосылок силлогизма, сформулированного Леонтием в этом возражении на основе формулы определения природы.

В 5 главе *CNE*, в контексте полемики все с теми же североанами, он утверждает от лица сторонников Халкидонского ороса следующие методологические принципы христологического рассуждения: 1) формулируя богословские суждения, мы следуем универсальным и для богословия в целом и для философии правилам предикации общего частному в высказываниях о природе вещей (*CNE* 5, 152.11–20); 2) хотя мы и называем даже в случае Христа именами частей целое и по имени целого части, в отношении догматического утверждения следует прибегать к буквальному смыслу общих терминов, и если в случае большинства вещей мы применяем общее имя природы (вида) к ее частям (отдельным индивидам), как, например, называем каждого человека человеком, в отношении Христа, поскольку не существует общего вида Христов, такое словоупотребление недопустимо — это уникальная ипостась, существующая в двух природах, а не природа (*CNE* 5, 152.20–154.4); 3) либо «природа» означает общее понятие — вид, как совокупность индивидов, либо индивида, причастного общей природе, либо мы имеем дело с природой, полученной в результате смешения (σύγχυσις) разных видов, которые одновременно причастуют тому и другому, но ни одним из них в точности не являясь, и эту природу сведущие люди именуют незаконнорожденной (νόθον) (*CNE* 5, 154.5–8), т. е. фиктивной, североанская «одна природа» есть плод такого фантастического смешения природ. Более того, по мнению Леонтия, в мире существуют также и другие ипостаси, сущие в двух природах, хотя и не уникальные как Христос. Это и человек, состоящий из души и тела, и иные вещи, о которых он говорит в 7 гл. *CNE* (*CNE* 5, 170.16–172.20). В 4 главе *CNE* в полемике с несторианами Леонтий формулирует свое видение структуры бытия Христа, проясняемой на основе парадигмы (пример, παράδειγμα) двусоставного бытия индивидуального человека как сочетание через сложную формулу отношений противоположности в одной ипостаси двух индивидуальных природ, принадлежащих полностью разнородным общим природам, так обретающим единство действительного субъекта бого-человеческой активности, в котором эти природы сохраняют свою целостность (*CNE* 4, 144.9–150.9)¹⁶.

16 Подробный анализ положительного учения Леонтия Византийского, представленного в *CNE* см. в нашей статье об антропологической парадигме в *CNE* и парадигматическом методе доказательства в школьной неоплатонической философии: Ноговицин 2020а; Ноговицин 2020б; Ноговицин 2021 (в печати).

Мы уже отметили, что трактат *Capita Triginta contra Severum* построен исключительно в форме возражений, содержащих аргументы против позиции оппонентов и вопросы к ним, и потому Леонтий в нем не дает своего положительного учения. Однако эта форма позволяет ясно, на основе понятийного расчленения проблем, содержащихся в учении оппонентов, сформулировать такие вопросы в той мере, в какой принципы одной и двух природ во Христе соотносятся как противоположности (16 возражение), но на основе рассматриваемого нами принципа единства определения природы вещей. Именно формальная тождественность себе и разнородность в отношении друг друга определений божественной и человеческой природ во Христе дает основания для критики «одной природы» североан. Поэтому в 20 возражении Леонтий имеет возможность сформулировать вопрос о возможности мыслить согласно правилу определения природы собственную позицию халкидонитов о двух природах в ипостаси Христа. Он в форме вопроса выдвигает еще один вариант силлогизма, данного в 1 и 2 возражении, но уже в положительной форме по первой фигуре:

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? (СТ 20, 324.6–9)

Североане согласно с халкидонитами именуют Христа после соединения Богом и человеком, поскольку Он по природе божества и человечества и тот, и другой, т. е. и определяется посредством двух природ, и именуется общими именами, соответствующими определениям этих природ и выражающими те же комплексы смыслов, что и они. Далее следует силлогизм: Бог и человек никогда, т. е. по своему определению, не тождественны по природе (большая посылка); Христос никогда по своей Божественной природе не есть человек, а по своей человеческой природе никогда не есть Бог (малая посылка); следовательно, единый Христос и после соединения есть две природы (вывод). Почему же нельзя так думать?

В возражении 11 он задает еще один подобный вопрос, на этот раз дезавуируя идею Севира о перемене имен при переходе от триадологии к христологии и, соответственно, его метод переопределения значений понятий природы, сущности и ипостаси. Леонтий спрашивает:

Если, по словам божественного Григория, «воплощение Спасителя (Σωτήρα οἰκονομία) противоположно (ἔμπαλιν) тому, что в Троице», 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» (τὸ ἔμπαλιν) любой вещи означает полное противопоставление (κατὰ τὸ ὄλον ἀντιστροφή) (СТ 11, 318.6–10).

Цитата из Григория Богослова¹⁷ позволяет Леонтию указать на возможность структурно обратного отношению вида и индивидов под ним (сущности Бога и его трех ипостасей) отношения в той реальности, где соединяются божественное и человеческое, вечное и тленное, т. е. отношения двоицы природ в одной ипостаси. Эти отношения Леонтий понимает как отношения полной противоположности, противопоставления, оппозиции — τὸ ὅλον ἀντιτροφή¹⁸. Ссылка на авторитет здесь, по существу, необходима, поскольку сам вопрос апеллирует к реальности, которая не самоочевидна в своих рациональных основаниях, но такова, какова она есть, ибо во Христе, — а всякий христианин знает, что он индивид, ипостась, — две природы, а не одна. И почему североанам не ответить на вопрос о том, почему, с их точки зрения, думать так неверно, коль скоро и правильное философское определение вещей по их природе свидетельствует о сохранении двух природ во Христе и после соединения? Иными словами, Леонтий ставит вопрос о том, почему бы североанам не признать то, что индивида может быть два определения одновременно, раз уж Христос, и это очевидно, есть и Бог, и человек.

Можно сказать, что к этому вопросу сводится содержание *Capita Triginta contra Severum*. На этот вопрос, по существу, и отвечает Иоанн Филопон в теоретической и полемической частях своего «Арбитра», наряду с другими, из него вытекающими.

4. ИОАНН ФИЛОПОН И ΔΥΟ ΦΥΣΕΙΣ ВО ХРИСТЕ

Теоретический ответ на вопрос заданный Леонтием в 16 возражении *Capita Triginta contra Severum* Иоанн Филопон дает в первых шести главах «Арбитра», в которых вопрос о μία φύσις и δύο φύσεις Христа рассматривается в первую очередь философски без привлечения анализа специфики богословского языка сторон и возражений оппонентов. На материал этих глав мы и будем опираться в первую очередь.

17 Greg. Naz. Ep. 101 (Ad Cleodionum) 19–21 (Gallay, Jourion 1974, 44, 46).

18 С одной стороны, здесь Леонтий только толкует слова Григория и ясно, что «противоположное» (ἔμπαλιν) у Григория означает полное противопоставление, коль скоро речь идет о разнице между соотношением индивидов под общей сущностью и соотношением сущностей в одном индивиде. С другой — обиходный смысл ἔμπαλιν (противолежащее, полный разворот, противоположность) указывает на возможность его пояснения через ἀντιτροφή: эти слова контекстуально совпадают по значению, разница в том, что первое в письменной практике античности принадлежало литературному дискурсу, а второе широко использовалось в философии, в том числе в логике. Однако ἀντιτροφή не имело отчетливо закрепленного типологического значения в перипатетической школе и, соответственно, у комментаторов, и, в частности, не вошло в типологию противоположащих (ἀντικείμενα) и словарь с нею связанный у Аристотеля (см. 10 главу «Категорий» Аристотеля). Учитывая, что ἀντιτροφή не имело какого-либо специального значения в богословской литературе, Леонтий, вероятно, просто дает здесь перевод с обыденного, собственного литературе и грамматическим и риторическим примерам, языка Григория на философский, выбрав точно соответствующее ἔμπαλιν слово, но с относительно широким спектром значений с точки зрения закрепления в словаре терминов философии.

Прямой ответ на вопрос «почему мыслить во Христе две природы неверно» (почему единый Христос не две природы и после соединения, если эти две природы=сущности, по мнению самих севириан, сохраняются в Нем, и по определению природы не могут не быть неизменно теми же самыми природами и до, и после соединения) Филопон дает в 9 и 10 параграфе (1 глава) — исходя из понятия природы, а в 20 параграфе (единственный в 6 главе) — исходя из понятия определения природы. По сути, именно на утверждении немыслимости двух определений Христа Филопон и завершает свой анализ.

В 9 параграфе Филопон проводит стандартную для неоплатонического комментария процедуру, при этом используя исключительно школьные стандартные примеры: у нас есть имя, нужно выяснить его значения и те вещи, которые им означаются, а после те значения и вещи им соответствующие, которые имеет в виду автор в конкретном месте текста. В случае Христа предмет анализа очевиден — это божественное Слово, которое воплотилось. Его имя «Христос» («Помазанник») по обычаю относится омонимично (одноименно) к пророкам и царям, но в случае воплощенного Слова вопрос состоит в том, что за вещь оно означает. Поскольку все сущее делится на природы=сущности и приводящее к ним, то он либо одно, либо другое. Он не может быть приводящим отношением силы или деятельности двух подлежащих вещей — в этом и состоит ересь несторианства. Но тогда имя Христа означает природу. Однако, поскольку Он сложен из двух природ, то есть два варианта: имя Христа в качестве продукта сложения указывает либо на одну, либо на две природы. Филопон берет эту альтернативу как контрадикторную противоположность — истинно либо одно, либо другое, поскольку единство божества и человечества, не предполагает иных вариантов. Если имя Христа указывает на две природы — он рассматривает вторую альтернативу, поскольку если ее снять, то первая окажется непосредственно истинной, — то возникают также два варианта: либо оно указывает на две природы по отдельности, либо вместе. Если по отдельности, то оно относится к ним либо омонимично, либо синонимично (однозначно). Если омонимично, то будут два Христа, по разному участвующие в имени (как «собака морская» и «собака сухопутная»), т. е. имеющие разные природы, и «одна» из них будет принадлежать к тому, что подразумевается под именем (либо одна природа, либо другая) только по имени, а не действительно (Филопон не говорит этого, но, очевидно, подразумевает, что тогда действительно под именем Христа будет иметься в виду либо только Бог, либо только человек). Если же Христом будут именоваться две природы по отдельности и однозначно, то единственным вариантом для такого именованя будет именование двух единичных природ под общей природой (видом), которой они принадлежат и имя которой сказывается о них однозначно, как общее имя «человек» указывает на общую природу=сущность двух индивидов Петра и Павла. Но тогда имя Христа будет опять же относиться к двум численно различным подлежащим, и Христос снова будет не один (*Arb.* 2.9; *Lang* 2001,

180–181 (английский перевод); Sanda 1930, 9–11 (сирийский текст)). Это рассуждение Филопон снова подробно поясняет в параграфе 15 (*Arb.* 2.15; Lang 2001, 185–186 (английский перевод); Sanda 1930, 15–17 (сирийский текст)).

В 10 параграфе Филопон подробно обсуждает то, почему имя Христос не может означать две природы вместе. Это так поскольку однозначно, что-либо может означаться одним именем, пока не придет к единству одной природы или состава, как тело и душа в человеке, или все то, из чего сделан дом, или даже голоса в «хоре». Взаимосвязь, названная этим однозначным именем, однако, в случае Христа не может быть чем-то приводящим к природам сложенного вместе, как уже было показано, поэтому у воплощенного Слова может быть только одна природа, соответствующая его имени — Христос (*Arb.* 2.10; Lang 2001, 181–182 (английский перевод); Sanda 1930, 11–12 (сирийский текст)). Это рассуждение Филопон подробно поясняет в параграфе 14 (*Arb.* 2.14; Lang 2001, 184–185 (английский перевод); Sanda 1930, 14–15 (сирийский текст)).

Таким образом, в этих параграфах соотносит имя природы и саму природу в отношении воплощенного Слова как единичного подлежащего, о котором полагают, что оно может иметь либо одну, либо две природы. Очевидно, что здесь уже подразумевается определение этой природы, которое дает расчлененное понятие того, что мыслится под этим именем. Однако что это за имя, раз уж оно не общее имя вида?

В 11 параграфе Филопон указывает, грамматическое истолкование имени воплощенного Слова («Помазанник») имеет в виду не сущность, но деятельность и также выражает нечто приводящее к природе, как и в случае «грамматика»: когда грамматик ходит, болен или спит, из этого не следует, что соответствующее знание (грамматика) претерпевает — под этим субстантивированным до подлежащего от деятельности именем подразумевается единичная сущность=природа, т. е. человек, а имя грамматик на нее только указывает, но не определяет. В этом смысле имя «Христос» не является ближайшим именем его природы, но оно установлено как идентичное для имени Сына Божия, который воплотился, и было бы смешно, если бы продуктом сложения божественной и человеческой природ была всего лишь некая деятельность, совместная для двух природ. Соответственно, имя «Христос» только имя для обозначения такой природы, которая одна, существует в единственном экземпляре и является продуктом сложения Сына и человека (*Arb.* 2.11; Lang 2001, 182–183 (английский перевод); Sanda 1930, 12 (сирийский текст)).

В 12 параграфе (2 глава) Филопон переходит к проблеме определения Христа. Он задает вопрос: если, как происходит у халкидонян, имя Христа указывает на две отдельные природы (божественную и человеческую), то является Христос иным, нежели его природы, или Он тождествен своим природам? И если Он отличается от своих природ, то кто он тогда? Однако если что-то существует, то это означает, что существует природа. Филопон очевидным образом подразумевает, что в этом случае у Христа должны быть две природы,

у которых есть свои собственные, указывающие на них имена и, соответственно, определения, и тогда следует думать, что имена и определения у Него различны: Христос — имя, под которым имеются два указывающие на сущность имени и мыслятся два определения. Это следует из дальнейшего рассуждения: если природа человек состоит в том, что он «разумное, смертное живое существо», а определение всегда выражает природу сущего, но при этом он отличен от своей природы, тогда он отличается от разумного, смертного живого существа. Но это очевидно не так, а следовательно, и в случае Христа, если бы он был отличен от своей природы, то, поскольку существование индивида определяется его природой, Христос отличался бы от самого себя, что абсурдно и смешно. Именно поэтому и имя Христа относится к одной природе, т. е., добавим это к рассуждению Филопона, как и его определение. В противном случае одно его Имя относилось бы к двум природам, и мы имели бы два Христа. Иными словами, Филопон указывает на то, что в этом случае его имя относилось бы к человеку и к Богу, у которых разные определения (*Arb.* 2.12; Lang 2001, 183 (английский перевод); Sanda 1930, 13 (сирийский текст)).

Наконец в 20 параграфе Филопон прямо высказывает, что, если исходить из формы определения природы индивидуальной вещи, в том случае, если мы приписываем Христу две природы, это означает омонимию. Он указывает: если кто-либо хочет дать Христу определение или просто дать логос тому, что он есть, он должен дать единственную формулировку для одной единственной вещи, т. е. формулировку единственную по значению, даже если выражения будут различаться, но указывать на одно и то же. Ведь каждое определение природы указывает на подлежащее, и, следовательно, определение Христа или формулировка того, что он есть, указывает на его природу. Но каждое определение, поскольку оно одно — если оно не омонимично — указывает на одну природу. Точно также и у Христа одно определение или его формулировка, указывающая на то, что он есть, указывает, соответственно на его единственную природу. Следовательно, если у Христа две природы, то значит и два определения, которые не указывают на то же самое, и Он, являясь одним, будет иметь два определения, указывающие на разные природы (*Arb.* 6.20; Lang 2001, 189–190 (английский перевод); Sanda 1930, 19–20 (сирийский текст)). Иными словами, если вернуться к рассуждению в параграфе 12, имя Христа будет содержать омонимию, причем оно будет указывать омонимично на обе природы в нем, т. е. он окажется иным тому, что он есть даже, если исходить из мнения халкидонитов, — он не будет ни Богом, ни человеком. Но парадокс в том, что формально и «одна природа» самого Филопона такова же: она синонимична по своему определению именно в силу того, что омонимично указывает и на Бога, и на человека, коль скоро Филопоном, как и Севиром, признается наличие в этой природе и человеческого и божественного.

Несомненно, Филопон дает только формальное доказательство того, что у Христа может быть лишь одна природа и одно определение, а также, что его имя означает эту природу и соответствует этому определению, поскольку все

его так называют. Он может только сказать что, поскольку эта «одна природа» сложена (составлена) из двух, то это «одна сложная (составная) природа». Для нее, в параграфе 13, он приводит аналогию с Солнцем — таким единичным объектом, который хотя и являет природные качества — т. е. свет, жар, трехмерность, сферическую форму, круговое движение и т. д., — которые обнаруживаются и у вещей других природ, но тем не менее уникален, поскольку эти качества не присутствуют ни в одной иной вещи в полноте своего состава. Также и Христос, в котором можно видеть различие между природой Бога и природой человека: саму его природу, однако, нельзя увидеть ни в чем существующем (т. е. ни в человеке, ни в Боге), — и потому, как следует из этих рассуждений Филопона, она одна, уникальна и не является общей для других индивидов (*Arb.* 2.13; Lang 2001, 183–184 (английский перевод); Sanda 1930, 13–14 (сирийский текст))¹⁹.

Это формальное доказательство само по себе сводится к формуле определения природы как таковой: все частные сущности, принадлежащие одной и той же природе, имеют одно и то же определение и общее имя (это есть также большая посылка силлогизма первого возражения Леонтия в *СТ*). Но из этого формально вовсе не следует, что невозможна такая вещь, которая бы имела две сущности и два определения: из этого следует только то, что если мы хотим познать, что она есть, мы не должны, как это делает Филопон, приписывать ей необходимость одного определения. Иначе она неизбежно будет мыслиться как иное любому из определений своих природ по отдельности, что, собственно, Филопон и констатирует. Возникает вопрос: на чем основана его критика?

В то же время единство определения уникальной вещи, на возможности которого Филопон настаивает по отношению к Христу, само мыслится как иное всякому общему определению, поскольку не принадлежит как индивид ни одной общей природе. Формально его Христос, так же как и в случае двух природ в одной ипостаси халкидонитов в его интерпретации, не есть ни одна из тех природ, из которых он составлен. Соответственно, возникает вопрос: каково основание возможности мыслить такое уникальное сущее, если для него нет общего определения и имени, раз уж, как и в случае двуприродного субъекта халкидонитов, оно есть и Бог, и человек, и никогда не есть Бог и человек по отдельности?

В «Арбитре» Филопон дает ответ на этот вопрос, опять же в контексте параллельно введущейся им критики «двух природ» халкидонитов, поскольку изгнать двойственность природ в одной ипостаси, как мы видим, означает для него доказать возможность бытия и определения уникальной природы, никак не соотносимой ни с каким общим определением природы. Этому вопросу

19 В этой статье мы непосредственно не касаемся вопроса о природе уникальных сущих, природ, имеющих один экземпляр, обсуждавшийся в перипатетической и неоплатонической комментаторской традиции, и отношении к этой полемике Иоанна Филопона.

посвящены 16–18 параграфы «Арбитра» (4 глава). Прочитируем этот важный текст²⁰:

16. Раз уж диада указывает на первое различие (διακρίσεως²¹) монады, в той мере, в какой это есть разделение, отсюда она имеет свое имя, а разделение (διαίρεσις) противоположит (ἀντικειμένως) единству, — поэтому невозможно, чтобы одно и то же было в одном и том же отношении одновременно единым и разделенным; поэтому никакая диада в качестве диады в этом отношении не может быть названа единой, но скорее разделенной. Я добавил «в качестве диады», так как Павел и Петр, будучи двумя, в этом отношении разделены и двое, но не едины. В другом отношении, действительно, можно сказать, что они единые и одно, я имею в виду общее определение [их] природы (ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲑⲟⲗⲟⲥ ⲛⲁⲩⲁⲛⲁ)²². Ибо каждый из них есть разумное и смертное живое существо, и потому в этом отношении говорится, что они единые и одно, [а именно] по виду. Но поскольку этот — Петр, а тот — Павел, — ибо это собственные имена индивидов под этим видом, — в этом отношении они двое, а не один, то есть разделенные, а не единые. Ибо совокупное и общее (κοινός καὶ καθόλου)²³ определение природы человека, хотя оно само по себе одно, но когда существует во многих подлежащих, становится многим, существующим в каждом полностью и частным образом, как определение судна у судостроителя, будучи одним, становится многим, когда оно существует во многих подлежащих. Таким же образом и теория в учителе, будучи одной по собственному определению, когда оказывается в обучаемых, вместе с ними умножается, целиком существуя в каждом. Кроме того, и печатка перстня одна, но, существуя во многих оттисках, целиком в каждом, она уже и есть и называется многим. Таким образом, многие суда, многие люди, многие оттиски и понятия многих учеников в индивидуумах и по числу множественны и в этом отношении раздельны и не соединены. По совокупному виду многие люди суть один, и многие суда одно, так же и понятия, и оттиски по тождеству изображения обладают единством. Таким образом все это в одном отношении множественно и раздельно, а в другом — соединено и одно. Но и в применении к непрерывным величинам мы часто пользуемся числом, говоря, например, кусок дерева в два локтя, но называем одно двумя только

20 Благодарю В. М. Лурье за сверку русского перевода с английского перевода У. Ланга с сирийским оригиналом, а также за помощь в установлении аналогов в греческом терминировании сирийского перевода.

21 Конъюнктура У. Ланга (Lang 2001, 53–54, 227). Самое начало параграфа сохранилось в менее полной, чем сирийский перевод, греческой версии в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата вместе с другими немногочисленными фрагментами, см. 6 фр. в критическом издании Ланга: Lang 2001, 227.

22 В греческом κατὰ τὸν κοινὸν λόγον τῆς φύσεως. В данном контексте λόγον очевидно означает определение поскольку выражает общее определение человека по отношению к индивидам под ним.

23 κοινός καὶ καθόλου — формула встречающаяся в богословских текстах эпохи, означает совокупность индивидов под видом и общность определения по роду и виду — отсюда двойная связка слов, хотя κοινός может употребляться и синонимично καθόλου. С этого места и до конца параграфа греческий текст сохранился у Иоанна Дамаскина.

в возможности, а не в действительности, ибо в действительности есть только одно, а не два; а поскольку оно может будучи разрезанным стать двумя, постольку мы говорим, что это две вещи.

17. Таким образом, если существует две природы Христа, а не одна, и каждая диада, в качестве диады, будучи делимой, в этом разделена и не едина, то две природы Христа также, в качестве природ, будут двумя, а не одной, в этой [диаде] разделены и не едины. Пожалуй, они были бы даже более разделенными, чем разделенные индивиды, принадлежащие к одному и тому же виду, такие как Павел и Петр. Ибо эти, хотя и разделены численно, тем не менее едины в общем виде, т. е. в определении человеческой природы²⁴, и опять же сверх того в общем роде, я имею в виду природу живого существа. Божественная и человеческая природа, однако, если бы они не пришли к единству составной природы, были бы разделены во всех отношениях, двойственность не была бы устранена составом; и они не были бы едины ни в общем роде, ни в [общем] виде. Ибо божественная природа в своем существовании превосходит все, что было ею приведено к существованию, даже если мы часто используем наши различные имена, когда называем ее «природой» и «сущностью». Следовательно, если мы провозгласили, что то, из чего произошел Христос, было объединено нераздельно и что сами природы были объединены, и это не понимается как произведенное в качестве неких приводящих, которые им присущи, то невозможно сказать, что то, что нераздельно едино есть два, так как диада — это раскол (ⲛⲁⲗⲁⲗⲁ) ²⁵, испытанный в предыдущем разделении из монады.

18. Итак, поскольку разделение полнее (ⲛⲁⲗⲁⲗⲁ) ²⁶, чем двойственность, и тому, чему полнота (ⲛⲁⲗⲁⲗⲁ) не может быть предсказана (ⲁⲗⲁⲗⲁ) ²⁷, тем более часть не может быть предсказана (ⲁⲗⲁⲗⲁ), тому, чему «цвет» не предсказывается (ⲁⲗⲁⲗⲁ), «белое» не предсказывается (ⲁⲗⲁⲗⲁ) также, и что не есть животное, тем более также не есть человек, тогда, если разделение природ не предсказывается (ⲛⲁⲗⲁⲗⲁ) Христу, тем более двойственность природ также ему не предсказывается (ⲛⲁⲗⲁⲗⲁ). Если у Христа не две природы, тем более они не многие, но если они и не две, и не многие, и все есть либо одно, либо два или многое, мы должны по необходимости утверждать, что существует одна природа Христа, состоящая из божества и человечества.

24 В греческом оригинале предположительно: κατὰ τὸν λόγον τῆς ἀνθρωπικῆς φύσεως

25 В греческом оригинале предположительно: σχίσμα

26 Этим словом сирийский переводчик мог передать πλήρωμα или τελείωσις (полнота, совершенство). Из контекста, поскольку речь идет о предикации определения и родов и видов приводящего, здесь, вероятнее всего, в оригинале Филопона стояло греческое τελείωσις, означая совершенство предикации либо по определению, либо по приводящему. В комментаторской традиции совершенство определения связано с полной обратимостью содержания определения его предмету, т. е. сказуемого подлежащему, см. подробное обсуждение совершенного и несовершенного определения у Давида: *David Prol. phil.* 19.9–20.23.

27 Здесь и во всем предложении в греческом должны были быть вариативные формы глагола καταγορεύεται, означающий в комментаторской традиции — сказывать (предсказывать), и часто специально указывающий на предикацию определения.

Ибо, хотя многие способности, т. е. предикаты [сказуемые], как говорится, находятся в одном и том же [подлежащем], как, например, в огне есть тепло, яркость, краснота, легкость и тому подобное, все же все они едины, будучи в одном и том же подлежащем. И что примечательного в том, что они существуют во всем подлежащем, если многое есть одно? Ибо даже части нашего тела, хотя и являются многими в совокупности, составленной из всех их, когда едины, имеют результатом единое целое. И как они могут в таком случае не полагать единую природу Христа, объединенной в одну природу? Если две не стали одной в силу принципа единства (как многие части тела, которые произвели отдельную [одионочную] совокупность), и не оказались в одном и том же подлежащем, ином чем они (равно как в теле огня способности, которые образуют его), и там нет какого-либо источника их союза [единения], то они всегда разделены. Ибо, если они говорят, что один Христос произведен из них, мы уже сами сказали, какой ответ мы должны дать на это. Следовательно, это было продемонстрировано тем, что было сказано, что те, кто исповедует неразделенное единство природ, должны провозгласить, что одна составная природа произведена вследствие союза [единения] двух природ, потому что индивид, который составлен из них, — один, тот один, кого они также называют Христом (*Arb.* 4.16–18; Lang 2001, 186–189 (английский перевод); Sanda 1930, 16–19 (сирийский текст)).

В этом пассаже Филопон демонстрирует картину всеобщего определения сущего по его родам и видам, в которую он пытается вписать и $\delta\upsilon\omicron$ $\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$ в одной ипостаси халкидонитов, и уникальную $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$ североан, но не находит им места. Однако нас интересует в первую очередь то место, которое занимает в этой цепи аргументов формулировка определения природы вещи, т. е. суждение, составляющее большую посылку силлогизма Леонтия в первом возражении *СТ*.

Она обнаруживается в начале 18 параграфа, почти в самом конце всего рассуждения: обсуждая халкидонитскую формулу двуприродного существования, Филопон утверждает, что если «полнота [т. е. $\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$, совершенство — весь состав предикации] не может быть предцирована» чему-либо, «тем более и часть» этой полноты «не может быть предцирована» тому же, и приводит примеры: если «цвет» не может быть предцирован чему-то, «белый» тоже не может быть предцирован этому, и то, что не является живым существом, то не является и человеком, т. е. ни в порядке приводящего, ни в порядке сущности=природы, если род не предцируется некоему сущему, то и вид ему не предцируется.

Не трудно заметить, что данное суждение формально тождественно суждению в большой посылке аргумента Леонтия, поскольку в ней утверждается тождество определения в порядке сказывания об определяемом подлежащем. Филопон так же, как и Леонтий, указывает, что все содержание определения должно соответствовать определяемому сущему, только в этом случае мы можем сказать, что данное сущее принадлежит общей природе, определение которой тождественно его определению. Особенность формулировки

Филопона, однако, состоит в том, что он специфицирует данную структуру в двух отношениях: 1) Филопон устанавливает эквивалентность между понятийной парой «полнота (совершенство) — части», т. е. все части состава определения и часть этого полного множества, как целое выражающего единство того, что предиктируется под этим целым, и понятийной парой «род — виды», указывая на примеры, которые раскрывают данное в первой формулировке в общей форме содержание суждения, т. е. раскрывает смысл пары целое — части через другую понятийную пару рода и видов этого рода; при этом, 2) как это видно из двух его примеров, он имеет в виду не только предикацию определения (если не предиктирован род — живое существо, то не будет предиктирован и вид — человек), но и предикаты привходящего (если не будет предиктирован род — цвет, то и не будет предиктирован вид — белый).

В полном виде силлогизм Филопона, в который вписана данная формула определения природы вместе с импликацией родо-видовой определенности предикации привходящего, представляет собой опровержение и так же, как и у Леонтия, построен по второй фигуре, наиболее удобной в этом случае. Он выглядит следующим образом: «разделение полнее двойственности» (большая посылка) и тому, чему не может быть предиктирована полнота (целое), не может быть предиктирована часть; разделение не может быть предиктировано Христу (малая посылка); следовательно, двойственность природ ему также не может быть предиктирована (вывод).

Как мы видим, обсуждаемое нами суждение является дополнительным к большей посылке и выявляет правило вывода в данном силлогизме, т. е. общую форму отрицания содержания большей посылки для частного подлежащего в меньшей посылке, ровно так же, как это было и с содержательным дополнением к большей посылке силлогизма в первом предложении возражения Леонтия. Как таковое это суждение составляет положение, на котором эпистемологически держится вся структура силлогизма и это, как мы уже видели, положение Аристотеля о различии первой и второй сущности, подлежащего и его сказуемого определения, родо-видовое тождество которого подлежащему делает релевантным и, соответственно, возможным бытие сущего, которое оказывается на месте подлежащего. Однако в случае Леонтия мы имели дело всего лишь с общей формой частного отрицания соответствия этому исходному положению, которое в выводе давало невозможность бытия сущего, которое не соответствует данному критерию. Леонтию нужно было поэтому просто встроить частный пример божественной и человеческой природ в общую форму суждения об определении природы сущего в виде малой посылки и вывода силлогизма.

В случае силлогизма Филопона дело обстоит сложнее: 1) он вводит две описанные спецификации в формулировку данного положения, когда переводит полноту (совершенство) определения посредством пары целое-части в форму отношения рода и его видов, и дополняет предикацию подлежащему родо-видового деления под категорией сущности также родо-видовым деле-

нием приводящего; 2) полнота разделения, о которой говорится в большей посылке хотя и связана, точнее привязывается Филопоном к полноте (совершенству) определения, но смысл этой связи из самой формулировки не ясен. Но, видимо, Филопон говорит о полноте разделения в смысле указания на все определения всякой подпадающей под родо-видовое разделение сущего под категорией сущности индивидуальной вещи, и к тому же всего приводящего с его собственными классификациями. Это подтверждает и цепь аргументов, ведущая к формулировке большой и малой посылок силлогизма Филопона, очевидность которых для его оппонентов, в отличие от посылок силлогизма Леонтия, зависит от принятия ими этих предварительных доказательств.

В предыдущем рассуждении, в параграфе 16, Филопон уже показал, что всякое деление сущего есть различие (*διακρίσεως*) как реальное разделение (*διαίρεσις*), монады в диаде как под категорией сущности, так и приводящего. В этом качестве *διακρίσεως* является стандартным термином для описания процедуры разделения сущего у неоплатоников (см.: Lang 2001, 53–54). В конечном итоге такое разделение есть разделение на реальные единичные сущности, бытие которых демонстрирует их разделенность по числу в качестве единиц множества. Рода и виды придают им единство в том или ином отношении, как замысел судна в уме судостроителя в отношении к реальным судам, как теория в уме учителя в отношении к ее претворениям в мыслях учеников и как печать по отношению к ее отпечаткам, — везде мы имеем дело с присутствием общего целиком в частном, однако по числу как индивиды в действительности все частные сущности разделены друг от друга.

В связи с этим Филопон указывает на смысл понятия числа в качестве числа действительного: даже если мы постоянно применяем число для деления непрерывных величин, например, когда говорим, что доска имеет длину в два локтя, тем не менее она является двумя только в возможности, пока ее не распилят, и в действительности она — одна вещь, так как число выражает принцип дискретного бытия разделенного друг от друга действительного сущего. Поэтому, делает вывод Филопон, с одной стороны, не бывает сущностей (природ=видов) которые не были бы разделены друг от друга, и соответственно этому не бывает индивидов=частных сущностей=частных природ, которые бы не были разделены друг от друга либо как индивидуальные сущности разных видов, либо как индивидуальные сущности одного вида (например, как Петр и Павел под видом человека).

По этой причине, как утверждает Филопон в параграфе 17, помещенные в порядок взаимосвязи родов, видов и индивидов, две природы Христа были бы совершенно разделены, он был бы разделен даже в большей мере, чем Петр и Павел, индивиды, разделенные под общим видом, ведь у человека и Бога нет ничего общего: их нельзя подвести под один вид или род, поскольку божественная природа в своем бытии превосходит все ею сотворенное, даже если мы частенько используем различные имена нашего языка, называя ее «природой» и «сущностью». Итак, разделение в порядке родов

и видов Христу не может быть присуще: Бог и человек несоизмеримы родо-видовому делению.

И далее мы находим у Филопона загадочный пассаж: «Следовательно, если мы провозгласили, что то, из чего произошел Христос, было объединено нераздельно и что сами природы были объединены, и это не понимается как произведенное в качестве неких привходящих, которые им присущи, то невозможно сказать, что то, что нераздельно едино есть два, так как диада — это раскол, испытанный в предыдущем разделении из монады». Под единством по привхождению здесь, очевидно, понимается несторианская связь природ во Христе через отношение достоинства, образа и т. п. И если связь природ во Христе, как уже было показано, не такова, то для диады природ во Христе остается только раскол под невыносимым видовым определением на две единицы ипостасей. То есть разделение, о полноте всеобщности которого Филопон говорит следом, в рассматриваемом нами силлогизме, не есть «все» числа единичного сущего. Христос — это монада, которая не подвержена разделению в диаде.

Итак, разделение полнее двойственности, т. е. все разделения по родам и видам на единичное, включают и двойственность природ во Христе как разделение единичных природ, т. е. индивидов, из чего следует, что раз ему не предсказывается разделение, то не предсказывается и двойственность. И значит, если природ у Христа не множество и не две, то необходимо одна. Но тогда получается, что дополнительная посылка, которую мы обсуждаем, а именно: тому, чему не может быть предсказана полнота (целое), не может быть предсказана часть (с примерами человека и цвета), — выражая единство и всеобщность определения, а также и предикации всякого привходящего, т. е. являясь всего лишь разъяснением разделения монады в диаде с точки зрения концепта определения природы разделенных таким образом индивидов, т. е. формального правила онтологического и логического суждения, не релевантна по отношению к Христу. У его «одной природы» не может быть общего определения. Но тогда его определение имеет совершенно иной статус, нежели определение общее, как и его одна уникальная природа, то подлежащее, в которое попали две природы, из которых Христос был сложен. Но главный вопрос в том, на каком основании Филопон такое подлежащее считает реальным с точки зрения его мыслимости, указывая на то, что оно не вписано в полноту родо-видового разделения?

Прежде всего попытаемся разъяснить содержание схемы деления монады в диаде, набросанной Филопоном (причем и в порядке привходящего), а это как минимум в части деления под категорией сущности и есть аристотелевское различие на первую и вторую сущность. Для этого нам следует вернуться к комментариям Аммония и Филопона к цитировавшимся нами выше местам из «Категорий» Аристотеля, где он это различие приводит.

Оба они, и Аммоний, и Филопон, в первую очередь задаются вопросом о том, каков способ разделения ($\delta\iota\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), которым пользовался Аристотель, разделяя первую и вторую сущность. Всего есть три основных метода

теоретического разделения вещей: 1) по роду и виду, 2) как целое и части, 3) в случае наличия омонимии в имени сущности. Ни один из них для разделения на первую и вторую сущности не подходит (Ammon. *In Cat.* 37.22–38.22; Philop. *In Cat.* 53.18–55.2).

1) Когда род разделяется на виды, низшие виды не включают все различия составляющие определения стоящих между ними и делимым родом видов; виды каждого уровня деления разделены через оппозицию (ἀντιδιαίρεθέντων) друг другу, и поэтому, например, человек не может включать определения лошади, а разумное живое существо не содержит неразумного, в то время как виды и тем более роды содержат в себе всех индивидов под ними.

2) Так же и в случае деления целого на части — мы не можем сказать, что одна часть руки — это рука, а другая часть руки — это палец, но скорее рука и нога части целого тела. В виду этого и в случае рода и видов, и в случае целого и частей вид и часть включают определение вышестоящего рода или целого, но не включают определений — находящихся в оппозиции к этим и виду, и этой части — видов и частей. Например, рука, как и палец — это тело, но для них нет единого определения, как и в случае видов одного рода. Напротив, у всех индивидов одного вида общие и определение, и видовое имя.

3) В случае разделения вещей по значениям омонимов, эти вещи также не содержат друг друга и у них нет общего в определениях (например, человек и его изображение, или собака — созвездие, философ (киник) и реальная собака), у них есть только общее имя, в отличие от первых сущностей одного вида, тождественных и по имени, и по определению.

В итоге в случае первых сущностей в отношении вторых мы имеем скорее не разделение, а просто порядок (τάξις), и, как дополняет запись лекций Аммония Филопон, это порядок взятых отдельно в перечислении вещей, как в случае перечисления частей речи, или когда сидящим друг за другом людям присваивают порядковые номера (Philop. *In Cat.* 54.31–55.2).

Таким образом, в совокупности первые сущности, т. е. реальные индивидуальные вещи, являют собой не потенциально делимое по числу непрерывное бытие некой одной вещи, но дискретное множество, представляющее некоторый порядок, в котором у каждого из них свое место, и их нельзя произвольно переставить местами в этом порядке, его не упразднить, как и числа в порядке исчисления. При этом у них может быть только одно определение, поскольку только определение обеспечивает их отличие друг от друга в структуре деления по родам и видам. Это такая субординированная структура, которая не предполагает смешения видовых понятий одного уровня, а следовательно, и индивидов под последним из них — уровнем последних видов, иначе она будет разрушена: как отдельно указывает Филопон, если мы уничтожим вид или род, то уничтожим всех индивидов под ним, если же мы уничтожим один из видов рода, все остальные сохранятся (Philop. *In Cat.* 53.24–30).

Но и напротив, поскольку первая и вторая сущность соотносятся только в порядке определения, из этого не следует, что все первые сущности в этот

порядок попадают. Числовой порядок содержательно безотносителен порядку определения: сидеть друг за другом могут люди, их можно пронумеровать, но в этот порядок нумерации можно включить любые вещи. Чтобы пояснить природу ограниченности порядка родо-видового определения под категорией сущности привлечем еще один текст, а именно одно рассуждение Давида во введении к «Исагоге» Порфирия. Именно в комментариях к этому трактату в порядке обучения в неоплатонических школах обсуждались основные характеристики родо-видовых отношений. Текст комментария Давида наиболее сложен с точки зрения представления проблем и полон по сравнению с другими сохранившимися комментариями к «Исагоге».

Анализ разделения первой и второй сущности, по существу, выражает общее правило родо-видовой предикации: род необходимо сказывается о виде, начиная с первого начала деления и через все посредствующие звенья до определяемого вида, а вид и род сказываются об индивидуе, также включая все означенную лестницу предикатов, но не наоборот, вид — о роде или индивид — о виде и роде. Данное правило в порядке обучения в неоплатонических школах впервые обсуждалось лекциях о «Исагоге» Порфирия и, соответственно, в комментариях к этому сочинению находится в конце раздела о понятии «вида». В этом месте «Исагоги» Порфирий, разъясняя данное правило, указывает что, то, что сказывается, может быть равно по объему содержания понятия тому, о чем оно сказывается (так, собственный признак лошади — ржание, поскольку относится только к ней, обратим с самим понятием лошади), либо больше его (так, живое существо, включающее все виды животного, больше по объему одного из этих видов — человека), но не наоборот (Porf. *Isag.* 6.25–8.6; ed. Busse 1887). Однако важно то, что оно касается не только категории сущности, но всего порядка родов и видов, в том числе и привходящего, выражая способ связи терминов в суждении, т. е. посылок силлогизма. Именно суждение обеспечивает форму сказывания (предикации), т. е. форму артикуляции сущего для различения истинности или ложности сказывания о нем, как в отношении того, что под категорией сущности, так и привходящего. Именно в суждении совершается контаменация пар «все — не все» (числовая всеобщность рода и вида), целое — части и род — виды, т. е. переход от общего к частному через констатацию тождества или различия определения или привходящих свойств в отношении численно различного, к которой прибегает в том числе и Филопон в рассмотренном нами силлогизме из 18 параграфа «Арбитра».

Вполне вероятно, что именно в александрийской философской школе рассмотрение правила предикации по родам и видам у Порфирия сразу же (до сложного обсуждения теории суждения в комментариях на «Об истолковании») ставится в контекст анализа доказательного силлогизма. Аммоний Александрийский начинает комментарий на указанное место «Исагоги» с заявления о том, что вышеприведенное рассуждение Порфирием прямо касается инструментария логической дисциплины, поскольку разъясняет

основания ее предмета — доказательства, а именно правило построения любой посылки всякого силлогизма, т. е. способ связи подлежащего и сказуемого в суждении, и далее развивает свой анализ пассажа Порфирия уже исходя из данного понятийного контекста (Ammon. *In Isag.* 88.1–91.21, ed. Busse 1891). У Боэция, вероятно, опиравшегося на более раннюю школьную традицию, такого рода разъяснения отсутствуют. Текст записи лекций Аммония в этом месте явно не полон, но у Давида, мы находим более полное обсуждение проблемы (David *In Isag.* 165.20–172.20, ed. Busse 1904).

Прежде всего, в продолжение рассуждения, очень близкого по содержанию только что сжато пересказанному нами пассажи из комментария Аммония, Давид рассматривает мнимую апорию, возникающую на основе утверждения о том, что сущность как высший род может быть только сказуемым, ведь о сущности сказывается привходящее, а значит, оно может быть подлежащим. Давид поясняет, что категория сущности сказывается не о всех (πάντα) сущих вещах, но только о «всех» (πάντα), находящихся под ней, и поясняет это на имеющемся и у Порфирия сравнении рода и вида (а также последнего вида и индивидов под ним) с парой целого и части: высший род сущности есть только целое и «все», подчиненное ему, находится под ним, поэтому индивидуальные сущности принимают понятие сущности, поскольку они только части целого, а часть всегда есть часть чего-то другого (соответственно промежуточные виды являются целым по отношению к тому, что под ними и частью того, под чем они находятся). В свою очередь, привходящее также классифицируется по принципу рода и вида (как цвет и белое из примера Филопона) и также предцируется индивидуальным сущностям, как и рода и виды под категорией сущности, но только не в качестве определения; более того, качества даже могут выступать как составляющие сущность различия, т. е. предцироваться в родо-видовом порядке категории сущности, и при этом могут быть привходящим (как жар в огне есть сущностное определение, но для способного нагреться, но не имеющего этого качества в составе своей сущности тела — только привходящее свойство).

Действительная проблема, однако, состоит в том, что пара целого и части в отношении рода и вида (а также вида и индивида) употребляется не в собственном смысле, но только по подобию в высказывании. Сущность в смысле второй сущности и все общее, что она имеет подчиненное себе в родо-видовом порядке, может полностью проявляться в том, что ей подчинено (род в виде, а последний вид, как и род над ним вплоть до высшего рода сущности, в индивиде), и в этом и состоит смысл предикации по родам и видам, и по тем различиям, что их составляют (как жар в огне или разумность в человеке); но в собственном смысле целое не может проявляться в своих частях: так рука и нога как части целого тела не могут проявляться в голове. Иными словами, по сути, Давид говорит о том, что целое сказывается о категории сущности как высшем роде только по подобию, а значит, общая сущность вовсе не обязательно в своем порядке определяет все существующие индивиды.

Но то же самое касается и части по отношению к индивиду: часть не может принять характеристики целого, так, рука, будучи частью тела, не может принять определения ноги, головы и всех остальных частей тела, однако индивид, т. е. первая сущность определяется по своей сущности. Иными словами, рассуждение Давида предполагает, что индивид хотя и определяется по сущности, но из этого не следует, что всякий индивид является частью порядка родо-видового разделения сущности, поскольку он не часть целого.

Данная проблема количественной всеобщности определения под категорией сущности связана и с другой, более известной, благодаря самому Порфирию: это апория сущностных предикатов индивида. Поскольку Порфирий высказался так, что индивид составляется из собрания особенных свойств, которое не может быть тем же самым у других индивидов (Porf. *Isag.* 7.21–23), то между платониками и перипатетиками возник спор: ведь по форме определения сущности индивида она должна состоять из сущностных признаков, и получается, что подлежащее может состоять из привходящего, но тогда оно погибнет вместе с уничтожением этого привходящего. Со ссылкой на перипатетиков, т. е. не решая вопрос, Давид в итоге указывает: «плешивость Сократа мы называем и привходящим, и сущностью — привходящим по отношению к Сократу, поскольку он человек, и сущностью, поскольку она восполняет (συμπληροῖ) [сущность] Сократа; ибо плешивость — его сущность, и привходящее, поскольку она встречается и у других» (David *In Isag.* 169.12–15).

Иными словами, исходя из этого, можно сделать вывод, что Христос такая сущность или монада, свойства которой встречаются и у других, и в этом смысле они являются привходящими, но не для него, поскольку у Христа нет общего определения, в нем все они составляют его сущность и определение. Собственно с точки зрения собственного, закрепленного философской традицией, смысла концепта «определения» природы вещей так только и можно понять формулу — «одна составная (сложная) природа», или составное уникальное сущее.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, североанская позиция в интерпретации Иоанна Филопона дополняет взаимосвязь первой и второй сущностей значимыми исключениями уникальных сущих, монад, недоступных расколу в диаде. Христос с этой точки зрения в порядке предикации имеет определение, в котором всякое различие (свойство), которое в других вещах может оказаться как сущностным, так и привходящим, является сущностным. Соответственно, такая композиция свойств не встречается не в одном сущем, кроме него. В этом смысле для него отсутствует определение, которое является общим. Его определение совершенно индивидуально, оно по ту сторону всякой взаимосвязи первой и второй сущности. В то же время халкидонитское учение о двуприродном сущем с точки зрения Филопона нарушает онтологическую легитимность репрезентации этой взаимосвязи, поскольку приписывает Христу два разнородных общих

определения одновременно. Трактовка бытия Христа сторонниками Халкидонского ороса неверна, хотя и следует правилу определения природы вещей, состоящему в подведении частных вещей под общее определения природы, и неверна постольку, поскольку ему следует. В ответ на это утверждение Леонтий Византийский, видимо, мог бы привести свое возражение из трактата *Capita Triginta contra Severum*:

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 растолкуют (СТ 6, 316.9–14).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 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. (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A., ed. (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 5).
- Busse A., ed. (1898) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Gallay P., Jourion M., eds. (1974) *Grégoire de Nazianze. Lettres Theologiques*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 208).
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.

- Hespel R., éd. (1969) *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters.
- Kalbfleisch C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kotter B., hg. (1981) *Johannes von Damaskos «Liber de haeresibus»*. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: *Liber dehaeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22). S. 19–67.
- 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. (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.
- 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 Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptorum Syri. T. 64–65).
- Möller C. (1951) «Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme». *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt-am-Main*. Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. 1: *Der Glaube von Chalcedon*. Würzburg: Echter-Verlag. S. 637–720.
- Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Torrance I. R. (1988) *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich: Canterbury Press.
- Давыденков О. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М: Изд-во ПСТГУ.
- Давыденков О. (2008) «“Воипостасная сущность” в богословии Иоанна Грамматика». *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. Вып. 2 (22). С. 7–13.
- Иоанн Дамаскин (2002) *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*. Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик (Святоотеческое наследие. Т. 5).
- Ноговицин О. Н. (2020а) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychanos* 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 Eutychanos* и школьная неплатоническая философия (II)». *Платоновские исследования*. Вып. 13 (2). С. 174–208.

- Ноговицин О. Н. (2021) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III)». *Платоновские исследования*. Вып. 14 (1) (в печати).
- Щукин Т. А. (2009) «Север Антиохийский». *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. В 2 т. Т. 2. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА (Smaragdus Philocalias; Византийская философия. Т. 5). С. 623–644.
- Щукин Т. А., Ноговицин О. Н. (2019) «Леонтий Византийский и его трактат “Опровержение силлогизмов Севера”». *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 4. № 2. С. 165–190.

**“DEFINITION” OF NATURE AS AN ARGUMENT
IN THE CHRISTOLOGICAL CONTROVERSIES OF THE VI CENTURY:
ΜΙΑ ΦΥΣΙΣ, ΔΥΟ ΦΥΣΕΙΣ AND THE ORDER OF BEING
ACCORDING TO LEONTIUS OF BYZANTIUM AND JOHN PHILOPONUS**

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

KEYWORDS: *Leontius of Byzantium, John Philoponus, Christology, triadology, definition, nature, essence, hypostasis, μία φύσις, δύο φύσεις.*

The article represents a study of the specifics of use of toolkit of philosophy in the theological dogmatic and polemical discourse of the first half — middle of the VI century. The vast introduction of models of philosophical argumentation in the course of Christological controversies of that period is associated, in the first turn, with the names of Leontius of Byzantium and John Philoponus. As different to the traditional organization model of theological discourse oriented to definition in concordance with the presence of the concepts applied in the Christological formulas in the word use of the Scriptures and limited by the polemics about strictness of their application and correctness of meanings enclosed there, in the theological polemical writings belonging to Leontius and John, the key theological concepts of “nature”, “essence” and “hypostasis” are introduced into the circle of philosophical definition and, thus shaped, are transferred into the sphere of theological argumentation and conceptualization of doctrinal theses of Christology. Within this philosophizing theology, the conceptual content and application models for philosophical concepts in argumentation and cognition, proper to the contemporary schools of Neoplatonic tradition of commentaries on the corpus of works of Aristotle, become constructive elements of development of theological and polemical arguments-objections provided to the adversary side along with the responses to such objections. As such, in the article, the application of the pivotal philosophical concept of “definition” (λόγος, ὄρος, ὀρισμός) of particular being by its common nature in the polemical argumentation by Leontius and Philoponus is considered. This study is performed in the context of analysis of controversy on the status of dogmatic formulas of “two natures in Christ” and “one complex nature of Christ” between diophysites advocated by Leontius of Byzantium and monophysites, followers of Severus of Antioch, whose position John Philoponus defended in his Christological writings.

REFERENCES

- 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.) (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A. (ed.) (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A. (ed.) (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 5).
- Busse A. (ed.) (1898) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- 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. (2008) "Enyquetatōe ouela in theology of John the Grammarian". *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*. Issue 2 (22): 7–13. (in Russian).
- Diekamp F. (hg.) (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Gallay P., Jourion M. (éds.) (1974) Grégoire de Nazianze. *Lettres Theologiques*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 208).
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century* (tr. by J. Cawte, P. Allen). London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Hespel R. (éd.) (1969) Sévère d'Antioche. *La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 301–302; Scriptorum Syri. T. 126–127). Louvain: Peeters.
- Iohannes Damascenus (2002) *The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge* (tr. by D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, A. I. Sagarda, N. I. Sagarda). Moscow: Indrik (Patristic heritage. Vol. 5). (in Russian).
- Kalbfleisch C. (ed.) (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kotter B. (hg.) (1981) *Johannes von Damaskos «Liber de haeresibus»*. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber dehaeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22): 19–67.
- 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. (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.
- 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 Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Vol. 1: Édition critique du texte syriaque. Vol. 2: Traduction latine. Louvain: Peeters Publishers & Booksellers (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scriptorum Syri. T. 64–65).
- Möller C. (1951) «Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme». *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt-am-Main* (hg. v. A. Grillmeier, H. Bacht). Bd. 1: *Der Glaube von Chalkedon*. Würzburg: Echter-Verlag: 637–720.
- Nogovitsin O. N. (2020a) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychnianos* 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 Eutychnianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)”. *Platonic Investigations*. Issue 13 (2): 174–208. (in Russian).
- Nogovitsin O. N. (2021) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychnianos* and the Neoplatonic commentary tradition (III)”. *Platonic Investigations*. Issue 14 (1) (in print). (in Russian).
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T. A. (2009) “Severus of Antioch”. *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*. In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Nikeya; St. Petersburg: Izd-vo RHGA (Smaragdus Philocalias; Byzantine philosophy. Vol. 5): 623–644. (in Russian).
- 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.)
- Torrance I. R. (1988) *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich: Canterbury Press.

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/essepts.2020.5.1-2.7>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 5. No. 1/2. 2020. P. 143–187.

© Oleg Nogovitsin, 2020