

# ТРАКТАТ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО «ПРОТИВ АФТАРТОДОКЕТОВ»: РЕКОНСТРУКЦИЯ УЧЕНИЯ ОППОНЕНТОВ\*

ТИМУР ЩУКИН

Ассоциированный 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:** tim\_ibif@mail.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*Леонтий Византийский, афтартодокетизм, нетление тела, христология, Иоанн Грамматик Кесарийский, Ефрем Амидский, Юлиан Галикарнасский.*

Данная статья является предисловием к комментированному переводу трактата Леонтия Византийского «Против афтартодокетов». В статье приводятся данные о рукописной традиции трактата, также высказываются предположения о его датировке. Производится попытка на основании анализа самого трактата и сопоставления его содержания с синхронными источниками сконструировать образ оппонентов Леонтия Византийского, тех, на опровержение чьих мнений направлен трактат. Базовая гипотеза, основанная на свидетельстве самого Леонтия, заключается в том, что «афтартодокетами» Леонтия Византийского являются халкидониты, однако непоследовательные в рецепции учения о двух природах и принимающие концепцию нетления плоти, которая является маркером радикального монофизитства. В качестве синхронных источников привлекаются три текста:

небольшой трактат Иоанна Грамматика Кесарийского «Против афтартодокетов», фрагменты переписки Ефрема Амидского, а также фрагменты сочинений Юлиана Галикарнасского, автора аутентичного учения афтартодокетов. Сопоставление показывает, что «афтартодокеты» Иоанна Кесарийского только в некоторых пунктах близки к «афтартодокетам» Леонтия Византийского, что объясняется, вероятно, слабым знакомством Иоанна Кесарийского с аутентичным юлианизмом. Учение Ефрема Амидского о нетлении человеческого тела является несколько упрощенным прочтением традиционной восточнохристианской антропологии и в очень малой степени соприкасается с христологией, а потому вряд ли могло быть объектом критики Леонтия Византийского. Наконец, тексты Юлиана Галикарнасского имеют достаточное количество пересечений с воззрениями «афтартодокетов» Леонтия Византийского, хотя

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

последние несомненно являются дифизитами и принадлежат к халкидонитской партии. Тем самым, весьма вероятно, что афтартодокеты из трактата

Леонтия опирались на тексты Юлиана Галикарнасского и именно взгляды последнего были косвенным объектом критики Леонтия Византийского.

## 1. ТРАКТАТ *CONTRA APHTHARTODOCETAS* В КОРПУСЕ СОЧИНЕНИЙ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО И ЕГО РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Трактат «Диалог против тех из наших, которые присоединились к губительному учению афтартодокетов» (издательское название: *Contra Aphthartodocetas* = CA; Daley 2017, 336–385), перевод которого предлагается ниже, принадлежит к числу безусловно подлинных сочинений Леонтия Византийского, автора первой половины VI в., ярчайшего полемиста халкидонитской партии. Его перу также принадлежат трактаты «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия» (*Contra Nestorianos et Eutychianos* = CNE; Daley 2017, 143–176), «Победа и триумф над сокрытым и существеннейшим учением несториан и их предшественников» (*Deprehensio et Triumphus super Nestorianos* = DTN; Daley 2017, 410–448) (эти трактаты в купе с CA позже были изданы Леонтием в виде трилогии и снабжены предисловием (Daley 2017, 25–26)), «Против аполлинаристских подлогов» (*Adversus fraudes Apollinaristarum* = AFA; Daley 2017, 524–571), «Возражения в форме предположений и определений против тех, кто отрицает двойную истину божественной и человеческой природы во Христе после соединения» (*Capita Triginta contra Severum* = CT; Daley 2017, 312–335) и «Опровержение силлогизмов Севира» (*Solutio argumentorum a Severe objectorum* = Solutio; Daley 2017, 289–311).

Трактат сохранился в двух рукописях: Vaticanus Graecus 2195 (V) и Laudianus Graecus 928 (O), константинопольских манускриптах второй четверти X в. (во второй рукописи имеется две существенные лакуны в 18–20 строк), которые, по мнению Брайана Дейли, восходят к одному прототипу VIII в. (Daley 2017, 84). Судя по всему, трактат Леонтия пользовался в Византии авторитетом, поскольку ему ошибочно приписывались сочинения на аналогичную тему (Richard 1973, 249–250).

## 2. ДАТИРОВКА ТРАКТАТА

Издатель трактата Брайен Дейли усматривает очень мало фактуры в тексте трактата, которая позволяла бы его датировать более или менее точно. Очевидно, что CA был составлен после CNE, а возможно, и после прочих антимонофизитских сочинений Леонтия, т. е. после CT и *Solutio*, поскольку во введении к CA он пишет: «В наших прежних сочинениях мы, насколько это возможно, разобрали на части возражения и встречные аргументы “лжеименного знания”,

используя которые, приверженцы противоположных иллюзий (я никогда не перестану их так называть, — это было бы неправильно) пытаются увести прочтцов с прямого пути» (Daley 2017, 338.1–6). Как мы видим, Леонтий говорит о нескольких трактатах, и это находит подтверждение в рукописной традиции: судя по всему, уже при подготовке трилогии «Против несториан и евтихиан» в начале 540-х гг. Леонтий рассматривал *CT* и *Solutio* как дополнения к *CNE* (первой книге трилогии) (Daley 2017, 32). При этом *DTN*, вероятно, является самым поздним трактатом Леонтия Византийского, что также находит подтверждение в рукописной традиции (Daley 2017, 48 (прим. 321)), и датируется по нашим выкладкам концом 530-х – началом 540-х гг. (Щукин, Ноговицин 2020). Дейли считает, что *DTN* был ответом Леонтия как представителя оригенистской партии на эдикт Юстиниана против оригенистов (Daley 2017, 50). С нашей же точки зрения, привязка является ложной: куда логичнее видеть в *DTN* памятник раннего этапа спора о «Трех главах». В *CA* Леонтий уже не спорит с монофизитами, но в нем еще нет полемики со сторонниками «Трех глав». Поэтому, вероятно, он написан в тот период, когда уже завершилась активная фаза споров и собеседований с монофизитами (конец 530-х гг. – начало 540-х гг.) (Grillmeier, Hainthaler 1989, 360–372; Грацианский 2016, 135–185), но до того как Леонтий оказался втянут в полемику вокруг «отцов несторианской ереси», которая была тесно связана с полемикой вокруг наследия Оригена (по крайней мере противники «Трех глав» маркировались в полемической традиции как «оригенисты») и в итоге привела к эдикту Юстиниана и гонениями на оригенистов. Дейли обоснованно полагает, что «спокойный, иронический тон аргументации [CA], кажется, менее соответствует концу жизни Леонтия после антиоригенистского эдикта 543 года» (Daley 2017, 41), и в этом с ним следует согласиться.

Далее мы рассмотрим содержание полемики, представленной в *CA*, и аргументацию оппонентов Леонтия в его изложении, а после сравним позиции афтартодокетов, о которых он говорит, и всех известных науке афтартодокетов первой половины VI в.

### 3. СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА: ПОЗИЦИЯ АФТАРТОДОКЕТОВ ЛЕОНТИЯ И ЕГО ВОЗРАЖЕНИЯ ИМ

Трактат начинается с развернутого введения. Из него следует, что Леонтий Византийский реагирует на то влияние, которым пользуется в халкидонитской среде спор о нетлении Христа в среде антихалкидонитской партии, т. е. спор между Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским, который имел место в 520-х гг. По мнению Леонтия, его не касались бы споры во враждебном богословском лагере, если бы они не перенеслись в халкидонитскую среду, если бы аналогичная дискуссия не возникла между различными партиями православных, и если бы некоторые из верных не встали бы на сторону Юлиана (*CA*; Daley 2017, 338–340). Пытаясь объяснить логику их решения, Леонтий предполагает, что за ним стоит искреннее, но ошибочное желание присоеди-

ниться к мнению отличному от мнения Севира Антиохийского. Однако с точки зрения Леонтия, как раз Сефир был ближе Юлиана к истине, поскольку, не признавая двоицы природ, все же признавал двоицу особенностей, среди которых были нетление, присущее Божеству, и тление, присущее человеческой природе. Позицию же своих оппонентов Леонтий характеризует как совершенно непоследовательную. Он так формулирует свое недоумение:

Но что сказать о тех, кто постоянно громогласно и пронзительно возвещает об этом [о двойственности природ, которая неотделима от двойственности природных свойств], кто исповедует, к тому же, действия, одно, принадлежащее плоти, а другое — Божеству, страдание применительно к телу и бесстрашие применительно к Слову, даже соглашаясь с тем, что в соединении реальностей (τῆ ἐνώσει τῶν πραγμάτων) эти реальности имеют взаимное общение (ἀντιπεριχωρεῖν) и взаимно сказываются друг о друге, благодаря тому, что происходит обмен свойствами в одном и том же субъекте (τὴν ἐν θατέρῳ ταύτου ἐπαλλάττουσαν ιδιότητα), теперь как будто умышленно бросается на своих, и поддерживает «нетленное»? (CA; Daley 2017, 340.32–342.5).

Таким образом, «афтартодокеты» Леонтия Византийского во всем принимают халкидонитскую доктрину: двоицу природ, двоицу действий природ, двоицу свойств, а также взаимное общение этих реальностей (перихорезис), однако делают исключение именно применительно к понятию «тленного» (φθαρτός) и «нетленного» (ἄφθαρτος). Богослов дает этому психологическое объяснение, полагая, что на сторону ереси многие переходят благодаря тому, что эта ересь использует удачное слово, заключающее в себе предмет желания чающих тех благ, которые оно выражает: например, энкратиты эксплуатируют термин «воздержание», катары делают упор на «чистоту», а несториане отстаивают «бесстрашие» автономной ипостаси Слова (CA; Daley 2017, 342.8–15). По мнению Леонтия, причина такого легкомыслия в том, что многие принимают буквально слова и дела Христа, не утруждая себя сложным богословским анализом. Если бы все было так просто, и христиане исповедовали бы либо смерть и воскресение обычного человека, либо бесстрастный, неизменный и непревращающийся характер человеческого тела, что следует из поверхностного прочтения евангельской истории, которая вполне вмещается как иудейским, так и языческим сознанием, то христиан вряд ли бы подвергали гонениям (CA; Daley 2017, 342.16–344.5). Были истории и о воскресших чудесной силой божества людях, и нетленное тело Бога монофизитов-автартодокетов ничем не отличается от особой телесности языческих Богов. Совершенно не ясно, понимают ли афтартодокеты, что приписывая телу Христа нетление, они фактически признают его «невидимым, неосязуемым и неосязаемым (ἀόρατον... καὶ ἀναφές καὶ ἀψηλάφητον), не имеющим качества, количества, короче говоря, бестелесным» (ἀόρατον αὐτὸ βλασφημεῖν καὶ ἀναφές καὶ ἀψηλάφητον, ἅποιόν τε καὶ ἄποσον, καὶ συλλήβδην ἀσώματον) (CA; Daley 2017, 344.6–7), поскольку все эти определения составляют понятие нетления (CA; Daley 2017, 344.7–8). Сам факт того, что афтартодокеты, избегают

одних из этих терминов и принимают другие, хотя они все мыслятся в данном понятии, говорит только об их непоследовательности и произвольности их суждений (CA; Daley 2017, 344.9–12).

Далее Леонтий вновь упоминает иудеев, указывая, что причиной их злобы на Христа было Его подобие всем людям, в том числе в способности страдать: если бы они знали, что распинают существо, которое не нуждается в сне и пище, не способно страдать и не испытывает присущей нам слабости, то вряд ли бы вознегодовали на христиан (CA; Daley 2017, 344.13–29). Этот аргумент, по мнению Леонтия, является ключевым: опыт указывает на подверженность тела Христа тому же самому, чему подвержены тела всех людей, а это, в свою очередь, делает возможным наше спасение через общность природы и ее свойств. И напротив, бесстрашие Слова (до воплощения), приписываемое Христу, и нетление плоти, приписываемое Христу до воскресения, лишают нас возможности спасения. Леонтий так выражает эту мысль:

Πῶς γὰρ δὴ τὸ θεομίμητον ἔξομεν, μὴ συμπαθόντες τῷ πεπονθῶτι; Πέπονθε δὲ πῶς, μὴ καθ' ἡμᾶς παθῶν; Οὐκ ἄρα δὲ πέπονθε καθ' ἡμᾶς, εἰ μὴ μεμένηκε καθ' ἡμᾶς. Δεδόξαται δὲ οὐδαμῶς, μὴ οὐχὶ τοῦτο λαβὼν κατὰ σάρκα, ὅπερ αἰεὶ ἔχων ἦν κατὰ πνεῦμα (CA; Daley 2017, 346.1–5).

В самом деле, как мы будем способны на богоподражание, если не будем страдать вместе со Страдающим? Но как бы Он страдал, не страдая вместе с нами? Но Он бы не страдал как мы, если бы не оставался таким как мы? И Он никогда не был бы прославлен, если бы плотски не принял того, чем всегда обладал духовно.

Далее следует диалог православного с анонимным афтартодокетом. В ходе этого диалога Леонтий развивает положения, уже в сжатом виде озвученные им во введении. Рассмотрим ключевые тезисы афтартодокетов, параллельно излагая возражения Леонтия на них.

1. *Тело стало бесстрастным и нетленным не само по себе, а после соединения с Богом Словом* (CA; Daley 2017, 348.30–31).

Нет никакой разницы в том, каким образом и на каком этапе тело получило бесстрашие, если оно не сохранило свойств нашей природы, кроме греха (CA; Daley 2017, 348.32–350.6).

2. *Тело сохранило первичный состав человеческой природы, в том числе благодаря тому, что восприняло элементы от материнских кровей Богородицы* (CA; Daley 2017, 350.7–9).

Леонтий видит в этом противоречие, поскольку и развитие плода в материнской утробе, и рождение так или иначе происходило по законам человеческой природы, неизбежно связанным с тлением. При этом и зачатие, и рождение, несомненно имеющие чудесный характер, никак не изменили человеческую природу Христа (CA; Daley 2017, 350.10–354.9).

3. *Тело стало нетленным сразу (εὐθέως) после восприятия его от Богородицы* (CA; Daley 2017, 354.10–12).

Поскольку афтартодокет фактически повторяет тезис 2 и Леонтий Византийский повторяет свою аргументацию: если тело Христа стало нетленным, каким образом он мог быть зачат, выношен и рожден по законам плоти, а затем в соответствии с теми же законами жить среди нас? (CA; Daley 2017, 354.13–23).

4. *Христос страдал не по необходимости природы, а по закону Воплощения* (οὐ ἀνάγκη φύσεως ἀλλὰ λόγῳ οἰκονομίας) (CA; Daley 2017, 354.24–25), другими словами, ключевым в страдании было желание Слова CA; (Daley 2017, 356.6–7), и именно воля страдания составляет его ценность (CA; Daley 2017, 356.22–25).

По мнению Леонтия, логика афтартодокета ведет к фактическому отрицанию реальности соединения природ во Христе, ведь если условием соединения Слова и плоти было нетление, то допущение тления предполагает разрушение единства (CA; Daley 2017, 354.26–356.5). Конечно, Слово позволяло плоти быть тленной и страдать, но это было именно позволение существовать в соответствие с природой плоти. В то время как чудесным было как раз «избавление» плоти от природной закономерности, к чему Господь прибегал лишь время от времени в особых случаях (CA; Daley 2017, 356.8–21). Наиболее значимым проявлением действия Слова в плоти было отсутствие греха, которое и позволило плоти избежать смерти (CA; Daley 2017, 356.28–358.20). «Природе тела свойственно умирать, но то, что оно не истлевет, указывает на силу Божества» (τὸ μὲν τεθνηκέναι τῆς φύσεως τοῦ σώματος ἴδιον, τὸ δὲ μὴ ἐφθάρθαι αὐτὸ τῆς θεότητος τὴν δύναμιν σημαίνει) (CA; Daley 2017, 370.16–17). Леонтий выделяет три типа действий: естественное, неестественное и сверхъестественное. Первое — это действие в соответствии с природой, второе — уклонение от природы, и третье — действие, направленное на преодоление природного. При этом, как он подчеркивает, последний тип действия вовсе не отрицает естественного, но предполагает его (CA; Daley 2017, 358.21–360.1). Ближайшую аналогию этому Леонтий видит в произведениях искусства, которые, будучи преобразованием естественного, не отменяют его (CA; Daley 2017, 360.4–24).

5. *Страдания случились с плотью Господа по закону чуда, в то время как бесстрашие и неподверженность гибели основывались на не знающих ошибок законах природы* (CA; Daley 2017, 360.25–27).

В опровержение этого тезиса Леонтий Византийский, с одной стороны, отмечает абсурдность такой трактовки законов природы, которые действуют якобы только время от времени, а не всегда, а с другой, отсылает к евангельскому повествованию наполненному подтверждениями того, что Господь чаще всего предстал обычным человеком, а чудеса творил лишь время от времени (CA; Daley 2017, 360.28–362.32). Кроме того, Леонтий Византийский напоминает афтартодокету о стандартном халкидонитском учении об общении свойств божественной и человеческой природ в единой ипостаси Спасителя: в той мере, в какой Слово воспринимает наши страдания, благодаря ипостасному единству с плотью, и плоть воспринимает бесстрашие Слова, оставаясь, впрочем, в собственных природных границах (CA; Daley 2017, 364.1–21).

6. *Тленное не тождественно страстному, поскольку тела грешников в преисподней, страдая, все же не подвергаются тлению* (СА; Daley 2017, 364.23–26), *а также потому, что в Писании нигде прямо не сказано, что Христос подвергся тлению* (СА; Daley 2017, 370.31–372.3).

С точки зрения Леонтия, тление относится к тем страданиям, которые изнуряют плоть, утомляют, мучают и в конечном итоге разрушают, что и означает тление, а этому, конечно, был подвержен и Господь (СА; Daley 2017, 364.27–366.11). Вторую часть аргумента Леонтий опровергает ссылкой на то, что тело Христа было подвержено таким переменам как рождение, изменение, возрастание, передвижение, которые неизбежно связаны со страданием, а значит, неизбежно, и с истлением, которому Христос не подвергся только силою Божества (СА; Daley 2017, 372.4–376.28).

7. *Христос был нетленным, поскольку назывался Новым Адамом, а значит обладал телом подобным телу первого человека в раю* (СА; Daley 2017, 376.29–32).

По мнению Леонтия, во-первых, Христос обладал телом не только подобным телу Адама, но и нашим телом, поскольку этого требовала необходимость исцелить всех людей (СА; Daley 2017, 376.33–378.8); во-вторых, и первозданный Адам не был ни бессмертным, ни нетленным, поскольку только должен был стать таковым благодаря причастию Древа жизни (СА; Daley 2017, 378.9–15); а в-третьих, Господь воспринял, чтобы исцелить, природу, которую имел уже согрешивший Адам (СА; Daley 2017, 378.15–22). В качестве дополнительного аргумента Леонтий указывает на то, что Христу, обладающему нетленным телом, невозможно подражать, а значит, обесмысливается всякая добродетель. Подражать можно только пути Христа, плоть которого была такой же как и у нас, и напротив: подражание тому, чего у нас еще нет, будет только иллюзией — внешним подражанием отчужденному от нас образцу, ни в чем не нуждающемуся, в том числе и в добродетели, чтобы стать тем, чем он уже заранее является (СА; Daley 2017, 378.24–380.26).

8. *Христос был нетленным от момента зачатия, чтобы и мы сразу же приобщились таинству нетления* (СА; Daley 2017, 380.27–30), *а в противном случае Царство Небесное не даруется нам от рождения или от Крещения* (СА; Daley 2017, 382.6–8).

Однако, как полагает Леонтий, такая позиция обесмысливает все домостроительство: Христу незачем рождаться, жить на земле, страдать, умирать и воскресать, если «мы в Нем обрели всю полноту тайны с того момента как были сотворены». Из этого следует, что Воплощение свершилось не ради спасения людей, коль скоро они уже спасены до самого Воплощения. Очевидно, что Леонтий имеет в виду так же и то, что с такой точки зрения получается, что спасена не вся человеческая природа, поскольку Христос в полной мере не воспринимает ее всю (весь аргумент, поэтому представляет собой повтор ключевого тезиса Леонтия на новый лад) (СА; Daley 2017, 382.9–30).

Леонтий завершает диалог важным пассажем, в котором противопоставляет «смысл [или: понятие] возникновения сущности тела» (λόγος τῆς οὐσιώσεως τοῦ σώματος) и «способ соединения» (ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος). Первое выражение подразумевает действие Слова, творческий акт, очевидно, тождественный тому действию Слова, которое позволяет телу превосходить законы естества, а в конечном итоге избавляет от смерти. Под вторым имеется в виду полное и сущностное соединение (ὁλική καὶ οὐσιώδης ἔνωσις) Слова и плоти. Этот важный для Леонтия термин указывает не на соединение ипостасей в одну сущность, а на реальность соединения двух сущностей, в противовес тому, как мыслили соединение сторонники Феодора Мопсуестийского и Нестория, соединяющие ипостаси Слова и плоти по славе или по достоинству (ср.: *CNE* 7; Daley 2017, 164.16–17, 166.1–2). Свойства тела Христа, по словам Леонтия, видны из действия Духа, который творит плоть Христа, тленную от природы, но спасаемую от тления Его особым действием, а об отношении Слова и плоти мы узнаем из их уже состоявшегося соединения (*CA*; Daley 2017, 382.31–22). Леонтию требуется это противопоставление, чтобы показать, что нетление плоти обусловлено и действием Духа, уберігающего плоть от тления в момент смерти, и характером соединения Слова и плоти — оно делает невозможным проникновение в плоть греха, а значит смерти и тления. Напротив, афтартодокеты не различают эти два аспекта домостроительства и, выводя нетление тела из соединения Слова и плоти, оставляют действию Божию очень узкое пространство «дозволенного страдания» посредством чудесного вмешательства. Фактически смешивается творение и присоединение, за счет чего и появляется проблема того, в какой именно момент возникает нетление. Если принять, что тело Христа изначально творится таким, каким оно угодно Богу, а именно тождественным телам всех прочих людей, его присоединение к Слову не внесет в природу никаких изменений, но позволит ей существовать в своих границах.

#### 4. АФТАРТОДОКЕТЫ ЛЕОНТИЯ И АФТАРТОДОКЕТЫ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VI В., ИЗВЕСТНЫЕ ИЗ ДРУГИХ ИСТОЧНИКОВ

Рассмотрев тезисы афтартодокетов, которым оппонирует Леонтий, мы можем сравнить их с тем, как трактовали нетление тела Христа другие известные нам афтартодокеты первой половины VI в.

1. *Оппоненты Иоанна Грамматика Кесарийского*. «Афтартодокеты» как особое богословское течение, обозначаемое специальным именем, и требующее опровержения, впервые появляются на страницах трактата Иоанна Грамматика Кесарийского «Против афтартодокетов» (*CPG* 6857), с трудом поддающегося датировке<sup>1</sup>. По существу, невозможно доказать, что трактат

1 Все, что мы знаем об Иоанне Кесарийском, говорит нам о том, что временем его активной деятельности были 510-е гг. (Richard 1977, V–XIII; Кожухов 2011). Проблема, однако, в том,



был написан против воззрений, распространяемых крайним антихалкидонитом Юлианом Галикарнасским, тем более, что в самом трактате нет ничего, что указывало бы на принадлежность оппонента Иоанна Грамматика к лагерю антихалкидонитов.

Иоанн Грамматик полагает, что нетление тела Христа до воскресения, неизбежно, означает, что оно не единосущно нашим телам до нашего воскресения (Jo. Caes. CA 1; Richard, Aubineau 1977, 69.4–7), а следовательно, что оно не единосущно нашим телам и после воскресения (CA 2; Richard, Aubineau 1977, 69.7–12). Ряд аргументов отсылают к тому, что в Евангелии Христос переживает все то, что свойственно именно тленной природе, например, способность расти (CA 7; Richard, Aubineau 1977, 70.43–48) или получать раны от копья римского солдата (CA 3; Richard, Aubineau 1977, 69.12–21). При этом Иоанн подчеркивает, что тление тела Христова не означает, что после смерти оно распалось на элементы (CA 3; Richard, Aubineau 1977, 69.20–21): именно в этом духе он толкует слова Писания о том, что плоть Христа «не увидела истления» (Деян. 2:27; Пс. 15:10) (CA 8; Richard, Aubineau 1977, 70.48–53), однако это было следствием особого действия Бога (βουλήσει θεοῦ) (CA 3; Richard, Aubineau 1977, 69.18). Также Иоанн полагает, что Христос воспринял тело Адама, но Адама после грехопадения, последствия которого распространились на всем человеческом роде (CA 6; Richard, Aubineau 1977, 70.39–42). Наконец, богослов останавливается на опыте святых, некоторые из которых, по свидетельству Писания, будут в живых в конце времен и будут живыми взяты на небо, т. е. без истления (ср.: 1 Фес. 4:17). Иоанн Грамматик спрашивает: если этого удостоятся святые, чьи тела, очевидно, не являются нетленными, почему того же самого не мог сподобиться Христос? (CA 9–12; Richard, Aubineau 1977, 70.53–71.85) Из этих тезисов очень мало, что можно извлечь относительно мировоззрения оппонентов Иоанна Грамматика. Ясно, что они признавали единосущие тела Христа нашим телам (иначе богослов не стал бы указывать на то, что нетление угрожает этому единосущию). Также, вероятно, что афтартодокеты Иоанна Грамматика признавали реальность того, что испытывал Христос до воскресения, однако невозможно сказать, как они объясняли несоответствие такого понимания учению о нетлении Тела Христа. Далее, скорее всего, в своей аргументации они ссылались на то, что Христос назван Новым Адамом, иначе бы Иоанн не поднял эту тему в своем трактате. Но как они понимали состояние тела Адама до грехопадения, также неизвестно. Кроме того, вполне вероятно, что они давали свое толкование словам из Деян. 2:27, почему Иоанн Кесарийский и был вынужден предложить свое толкование, а также сослаться на опыт святых, которые так же как и Христос не увидели тления, хотя и обладали тленными телами. В целом, афтартодокеты Иоанна Кесарийского близки в некоторых пунктах к афтартодокетам Леонтия Византийского: в признании единосушия

---

что трактат «Против афтартодокетов» не упоминается ни в каких источниках и его текст не содержит никаких указаний, которые указывали бы на его возможную датировку.

тела Христа и наших тел, исповедании реальности испытываемого Христом по плоти до воскресения, в особом внимании к теме «Нового Адама», а также в специфическом толковании слов из Деян. 2:27, обсуждение которых имеется и у Леонтия Византийского (ср.: СА; Daley 2017, 366,17–18).

2. *Афтартодокеты Ефрема Амидского*. Сочинение Ефрема Амидского, патриарха Антиохийского, посвященное нетлению тела Христа, дошло в небольшом фрагменте, процитированном патриархом Фотием. Сочинение представляет собой послание некому частному лицу, монаху Евною (CPG 6908), и почти не поддается датировке — ясно только, что оно было написано до 545 г., когда патриарх Ефрем скончался. Послание это интересно тем, что принадлежит перу открытого противника оригенистской партии, в которую входил и Леонтий Византийский (Сур. Scyth. Vita Sabae. 85; Schwartz 1939, 2–29). Не случайно поэтому, что Дейли (Daley 1978, 2<sup>2</sup>; Daley 2017, 50) считает, что в СА Леонтий Византийский непрямо критикует и Ефрема Амидского. Рассмотрим сохранившийся отрывок:

Μεθ' ὃ πρὸς Εὐνόϊον μοναχὸν ἑτέραν γράφει, ἐν ᾗ διέξεισι μίτη ἀλλήλοισι μίτη ἑαυτοῖς ἐναντιωθῆναι τοὺς ἱεροὺς ἡμῶν πατέρας, ἐπειδὴν περὶ φθορᾶς καὶ ἀφθαρσίας διαλαμβάνωσι. Καὶ ὅτι ἡ μὲν ἀφθαρσία ὑγεία τις ἐστὶν ἀλλ' οὐκ ἀναίρεισι τῆς ἡμετέρας φύσεως, ἡ δὲ φθορὰ νόσος· ὅθεν καὶ τὸν Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως ἀφθαρτον ἔχοντα σάρκα κατὰ πάντα ὑπάρχειν ἡμῖν ὁμοούσιον. Ταῦτα χρήσει πατέρων διαβεβαιῶν, καὶ ἕτερα οὐκ ὀλίγα πρὸς τὴν εὐσέβειαν χρήσιμα συγκαταλέξας τῇ ἐπιστολῇ, πέρας αὐτῇ ἐπιτίθησιν (Phot. Bibl. Cod. 228; Henry 1965, 249a.10–19).

После этого [Ефрем] пишет письмо другому монаху Евною, где обстоятельно рассказывает о том, что наши святые отцы ни друг другу, ни самим себе не противоречили, когда рассуждали о тлении и нетлении. И что нетление есть некое здоровье, а не отрицание нашей природы, а тление есть болезнь. Отсюда следует, что и Адам прежде грехопадения, обладая нетленной плотью, во всем был единосущен нам. Подтверждая это речениями отцов, и еще немного полезного для благочестия приложив к письму, он его завершил.

Из этого краткого текста мы узнаем, что относительно нетления Ефрем учил о двух вещах: (1) нетление является естественным состоянием для человеческого тела, а тление — болезнью; (2) тело Адама было нетленным и при этом во всем единосущным нам. Оба тезиса, как мы видим, имеют отношение не к состоянию нашего тела после грехопадения или до воскресения, а о том, каковым надлежит быть этому телу, а именно — нетленным. При этом в тексте письма (иначе об этом упомянул бы патриарх Фотий) речь не идет о нетлении

2 Дейли также считает, что одним из оппонентов Леонтия мог быть сам император Юстиниан, который в конце жизни выпустил эдикт, в котором осуждаются те, кто отвергает нетленность тела Христа от самого рождения. На наш взгляд, это решение Юстиниана носило явно политический характер, и в любом случае взгляды, изложенные в этом эдикте, сложно экстраполировать на дискуссию, которая состоялась двадцатью годами ранее. См.: Grillmeier, Hainthaler 1989, 489–495; Carziona 1984; Грацианский 2016, 242–250.

тела Христа. В нем только констатируется, что наше нынешнее болезненное состояние не отменяет единосушья наших тел с нетленным телом Адама и что мы должны выздороветь, т. е. обрести нетление. Очевидно, что и Леонтий не отрицает того, что нетление тела является целью Домостроительства и что возможность быть нетленным утрачена нами после грехопадения. В этом Леонтий с Ефремом сходятся. Единственное очевидное расхождение — это отрицание Леонтием нетленности тела Адама. В данном случае Леонтий ссылается на достаточно стандартное для восточнохристианской традиции учение о том, что Адам до грехопадения не является ни смертным, ни бессмертным и должен обрести бессмертие через возрастание в благодати (= причастие древу жизни, о чем и говорит Леонтий)<sup>3</sup>. Насколько сочувственно относился Ефрем к этому учению, мы узнаем из другого, сохранившегося в пересказе Фотия сочинения Ефрема — «Ответа Анатолию Схоластику»:

Εἶτε θνητός, φησίν, εἶτε ἀθάνατος ἐπλάσθη τὴν ἀρχὴν ὁ Ἀδάμ, πρόδηλον ὅτι ὁ Θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλεία ζώντων, φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. Ὑπὸ δὲ τινα μένειν ὄρον ἐν ἀφθαρσίᾳ τὸν ἄνθρωπον διεκελεύσατο, ἐντολὴν εἰς φυλακὴν παραθέμενος, ἣν παραβεβηκώς τὴν φθορὰν ἀντὶ τῆς ἀφθαρσίας εἰσήγαγε· τῷ γὰρ αὐτεξουσίῳ τιμηθεὶς ὁ ἄνθρωπος εἴλετο τὸ χεῖρον, ἐκὼν φυγῶν τὸ ἄμεινον. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ νοητὴν δημιουργηθεῖσαν ἐκ παραβάσεως ἴσμεν θανάτῳ παραδεδομένην εἰ καὶ μὴ αἰσθητῷ, ἀλλὰ γε (τὸ χαλεπώτερον) νοητῷ. Ἡ ἁμαρτία γὰρ αὐτῆς ἐστὶν ὁ θάνατος, ὡς κόλασιν αὐτῇ καὶ φθορὰν προξενούσα ἄφθαρτον· «Φοβήθητε, γὰρ φησι, τὸν δυνάμενον καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἐν γεέννῃ ἀπολέσαι» (Phot. Bibl. Cod. 229; Henry 1965, 253b.6–22).

Смертным или бессмертным сотворен Адам в начале? Очевидно, что Бог смерти не творил и не радуется уничтожению живых существ, завистью же дьявола смерть вошла в мир. Он увещевал человека соблюдать некую границу в нетлении, предлагая заповедь для хранения, которую преступив, человек ввел тление вместо нетления. Ибо, поддавшись самоволию, человек выбрал худшее, по собственному желанию избежав лучшего. Но и саму душу, сотворенную бессмертной и разумной после грехопадения мы знаем подверженной смерти, хотя и не чувственной, но (что еще страшнее) умной. Ведь грех для нее есть смерть, как и тление для нее, предназначенной к нетлению, есть

3 См. презентацию этого учения у Кирилла Александрийского: «Человек есть животное хотя и разумное, но сложное, именно из души и скоропреходящего сего и земного тела. Когда он сотворен был Богом и приведен к бытию, не имея по собственной природе нетленности и неразрушимости, ибо это принадлежит по существу одному только Богу, — он запечатлен был духом жизни, получив в подобии с Божеством это, превышающее его природу, благо: “вдуну”, — сказано, — “в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу” (Быт. 2:7). Когда же за преступление подвергнулся наказанию, тогда, справедливо слыша: “земля еси и в землю отыдеши” (Быт.3:19), лишен был благодати, — и от земного тела отступил дух жизни, то есть Дух Говорящего: “Аз есмь жизнь” (Ин. 14:6), и животное [т. е. человек] подпадает смерти по одной только плоти, при сохранении бессмертия души, так как к одной только плоти и сказано было: “земля еси и в землю отыдеши”» (Сур. Jo. I; Pusey 1872, 138.19–139.2; Кирилл Александрийский 2011, 143).

смерть. Ведь сказано: «бойтесь того, кто может и душу, и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28).

Из этого текста ясно видно, что Ефрем трактует «историю» Адама достаточно прямолинейно, как путь от нетления к тлению через грехопадение. Ефрем сближает греховность и тление, толкуя именно в таком смысле тленность души, которая также является следствием грехопадения. Патриарх подчеркивает, что тление является проявлением свободной воли, свободного выбора Адама, так что именно свободный выбор составляет суть грехопадения. Проще говоря, тление в случае тела является следствием выбора тления, а в случае души является выбором тления как таковым. Однако Ефрем не отрицает того, что Адам сделал некий выбор, отказавшись от лучшего в пользу худшего, и тем самым отлучил себя от еще не достигнутой возможности. На мой взгляд, позиция Ефрема несколько непоследовательна и является упрощением по отношению к тому, что исповедует Леонтий (вслед, например, за Кириллом Александрийским). Но ясно также и то, что расхождения между Леонтием и Ефремом касаются только одного, надо сказать — второстепенного, пункта в дискуссии о нетлении тела Адама. Что же касается нетленности или тленности тела Христа до воскресения, то об этом Ефрем и вовсе ничего не говорит.

3. *Аутентичный юлианизм.* Осталось предположить, что Леонтий дискутирует с реальным юлианизмом, сторонники которого, однако, присутствуют в халкидонитской среде. Подобным образом интерпетировали дискуссию М. Ришар (Richard 1947), Л. Перроне (Perrone 1980), А. Грильмайер (Grillmeier, Hainthaler 1989, 224–225). И подобная трактовка прямо вытекает из слов Леонтия. Стоит, однако, сравнить взгляды Юлиана Галикарнасского и «афтартодокетов» из нашего трактата. Сразу стоит оговориться, что Юлиан и афтартодокеты Леонтия расходятся в ключевом вопросе христологии, а именно в вопросе о количестве природ. Эти афтартодокеты, как мы показали выше, не только принимают двоицу природ, но и двоицу свойств и действий, а также их взаимное общение. Юлиан же, отрицая всякую двойственность во Христе, именно с этой позиции отвергает отсылки к проявлениям человечества Христа, о которых мы знаем из Евангелия. Так, в одном из сохранившихся фрагментов он пишет:

Более того, они добавляют, что еда и питье, рост и развитие принадлежат тленной и уменьшающейся природе и природе, которая переходит от недостатка к совершенству; [говоря так], они имеют в качестве отцов подобных учений тех, кто нечестиво разделяет то, что является единым, на две природы (*Fragmenta dogmatica* 13; Draguet 1924, 48\*).

Рассмотрим имеются ли выявленные нами элементы учения афтартодокетов Леонтия в дошедших до нас фрагментах Юлиана Галикарнасского. Сначала мы будем приводить тезис афтартодокетов в трактате Леонтия, а затем цитату из Юлиана релевантную данному тезису.

1. *Тело стало бесстрастным и нетленным не само по себе, а после соединения с Богом Словом.*

С того момента, как плоть соединилась с Богом Словом, она стала нетленной, а также святой и животворящей, в соответствии с божественными писаниями и святыми отцами (*Fragmenta dogmatica* 48; Draguet 1924, 56\*).

2. *Тело сохранило первичный состав человеческой природы, в том числе благодаря тому, что восприняло элементы от материнских кровей Богородицы.*

Наш Господь имел общую с нами плоть и кровь, а также разумную и мыслящую душу — за исключением греха и тления. И Он стал единосущным с нами, чтобы через смерть Он мог уничтожить того, кто обладает властью смерти, то есть дьявола, и чтобы Он мог освободить не свое собственное лицо, но нас, которые в страхе смерти были подвержены рабству (*Fragmenta dogmatica* 42; Draguet 1924, 54\*–55\*).

Относительно рождения от Девы важен также 35 фрагмент из *Fragmenta dogmatica* Юлиана, собранных Рене Драге (Draguet 1924, 53\*), где Юлиан сравнивает рождение Христа с сотворением женщины из ребра Адама. По мнению Юлиана, если второе было нетленным, то почему не могло быть нетленным и первое. Несомненно, что в данном случае речь идет об образовании плоти Христа из плоти Девы.

3. *Тело стало нетленным сразу после восприятия его от Богородицы.*

Вы представите всемогущее Слово Божье как нечто слабое, если только не скажете, что от самого чрева [Девы] он создал свою собственную плоть (с которой он ипостасно соединился) как бесстрастную и бессмертную (Sev. Ant. *Contra additiones Juliani* 30; Hespel 1968, 102.5–9).

4. *Христос страдал не по необходимости природы, а по закону Воплощения, ключевым в страдании было желание Слова, и именно вольность страдания составляет его ценность.*

Мы примирились с Богом смертью его Сына. Ибо Он не пощадил своего возлюбленного Сына от добровольного страдания за нас во плоти, а не по приращению природы (*Fragmenta dogmatica* 42; Draguet 1924, 55\*).

5. *Страдания случились с плотью Господа по закону чуда, в то время как бесстрастие и неподверженность гибели основывались на не знающих ошибок законах природы.*

Насколько можно судить, концепция чуда в дошедших до нас сочинениях Юлиана отсутствует. С одной стороны, понятно, что данный тезис афтартодокетов близок к тезису 4. С другой — именно в рамках радикального монофизитства (в случае Юлиана этот термин даже более адекватен, чем в случае Севира) «чуждость» того или иного действия Слова лишена всякого смысла, ведь все свойства и действия приписываются одной природе, или ипостаси, Христа без всякого различия.

6. *Тленное не тождественно страстному, поскольку тела грешников в преисподней, страдая, все же не подвергаются тлению, а также потому, что в Писании нигде прямо не сказано, что Христос подвергся тлению.*

Нигде мы не находим утверждения — ни в божественных писаниях, ни у прославленных учителей Церкви, — что тело Господне когда-либо было тленным (*Fragmenta dogmatica* 39; Draguet 1924, 54\*).

Первая часть аргумента автартодокетов Леонтия в дошедших до нас фрагментах Юлиана в таком виде не встречается. Однако мы находим в его сочинениях внятное различие тленного и страстного:

У нас есть иллюстрации, которые доказывают — скорее опытом, чем разумом — те вещи, которые выше разума. Ибо, если кто-то верит, что куст, который является всего лишь телом, горел, но не сгорал, даже в то время, как огонь распространялся по его материи, как бы этот человек не поверил, что, когда страстное тело нашего Господа добровольно страдало за других, нетленность непрестанно пребывала в Нем? Таким образом, разве он не поверил бы также, что куст в то же время, когда горел, приобрел негорючесть? (*Fragmenta dogmatica* 16; Draguet 1924, 49\*).

*7. Христос был нетленным, поскольку назывался Новым Адамом, а значит обладал телом подобным телу первого человека в раю.*

Но они говорят, что Слово участвовало в нашей природе, когда последняя уже была испорчена. [Таким образом,] по необходимости признаки природы, такие как тление, естественным образом обнаруживаются в теле, которое Он принял. Однако они должны знать, что признаки природы демонстрируют здоровую природу, такую, которая была установлена Творцом в самом начале, а не как изменение того, что есть в природе, чем и является тление. И действительно, для нас более правдиво сказать, что, сохранив для природы в своей плоти то, что стало болезненным в нас из-за нашей неразумности, Он показал в себе природу как здоровую, без примеси тления. Ибо, желая обновить нашу сущность (поскольку она была создана Им самим), Он возвысил нас своим собственным лицом до нашего первоначального состояния, вне ущерба, причиненного тлением. (*Fragmenta dogmatica* 29; Draguet 1924, 51–52\*).

*8. Христос был нетленным от момента зачатия, чтобы и мы сразу же приобщились таинству нетления, а в противном случае Царство Небесное не даруется нам от рождения или от Крещения.*

Данный тезис именно в таком виде у Юлиана Галикарнасского не встречается. Понятно, однако, что он является следствием тезисов 3 и 7. Очевидно, что если Христос воспринял человеческую природу нетленной от самого зачатия, то и мы приобщаемся к этой природе с этого же момента. Это же учение вытекает из высказывания Юлиана во фрагменте 29, приведенном нами к тезису 7, где он говорит о восприятии Христом общей с нами природы, но в ее первоначальном состоянии нетления.

Таким образом, основные тезисы «афтартодокетов» являются отражением тезисов аутентичного афтартодокетизма Юлиана Галикарнасского, за исключением тезиса 5, который, на наш взгляд, прямо вытекает из дифизитства

афтартодокетов Леонтия и тезисов 6 и 8, которые не противоречат базовым установкам Юлиана и не обнаруживаются в его текстах, возможно, только в силу их фрагментарной сохранности. В общем и целом мы можем присоединиться к мнению М. Ришара, Л. Перроне и А. Грильмайера, считавших, что позиция афтартодокетов, с которыми спорит Леонтий Византийский, близка к позиции Юлиана Галикарнасского.

Однако и сам Леонтий Византийский, по существу, придерживался такого же взгляда на своих афтартодокетов. Об этом говорят не только те намеки, которые он отпускает в сторону халкидонян, склонившихся к афтартодокетизму, в проэмии к трактату, сравнивая их с Севиrom Антиохийским и Юлианом Галикарнасским, спорящими по поводу нетленности плоти Христа внутри сообщества монофизитов, и говоря, что они присоединились к худшей, Юлиановой партии (CA; Daley 2017, 340.10–14). Уже в общем проэмии к собранию из трех своих трактатов, в который вошел, наряду с CNE и DTN, также и его диалог против афтартодокетов, кратко представляя его, Леонтий не делает никакого различия между афтартодокетами-монофизитами и афтартодокетами-халкидонянами. В заключение процитируем этот фрагмент, который послужит прекрасным введением в чтение этого трактата Леонтия:

Вторая книга адресована тем из наших, кто присоединился к губительному измышлению афтартодокетов. Ибо справедливее, пожалуй, опровергать тех, кто знает различие (διαφορὰν), свойства (ἰδιότητας) и действия (ἐνεργείας) одного и единого Господа «Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Ибо мы смеемся над невежеством и скорбим из-за нечестия, видя тех, кто выступает против двух природ, отрицает их различие после соединения (τὸ διάφορον... μετὰ τὴν ἕνωσιν), а также незаконно смешивает особенности и действия, впадая в затруднение относительно способа существования природ (τρόπου... φύσεωv), которые они не признают и не считают самостоятельно существующими (κατ' αὐτοὺς ὑποκειμένωv). Ибо им сперва нужно убедиться, что природа Божества Христа и природа Его человечества существуют и сохраняются после соединения, а затем уже заниматься их отношением (σχέσεωc) друг с другом и способом существования (τρόπου τῆc ὑπάρξεωc). Эта книга построена в форме диалога, и в ней, как мне кажется, не упущено ничего из того, что могло быть полезным и помочь пониманию в исследовании предмета. Чтобы не путаться в участниках диалога, вопрошающего обозначим звездочкой, а отвечающего — крестиком. Так мы поступаем неспроста: ставя звездочку, мы намекаем на его смутное и неясное знание, тогда как вооружая другого знаменем креста, указываем на защитника истины. Итак, книга эта называется: «Диалог против тех из наших, кто присоединился к губительному измышлению афтартодокетов» (Proem.; Daley 2017, 118.9–120.2).

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Carcione F. (1984) «L'“aftartodocetismo” di Giustiniano: Una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso». *Studi sull'Oriente Cristiano*. Vol. 7. P. 71–78.

- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Daley B. E. (1978) *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Ph.D. dissertation. Oxford University).
- Draguet R. (1924) *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: Imprimerie P. Smeesters.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Henry R., ed. (1965) Photius. *Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 4: Codices 223–229. Paris: Les Belles lettres (Collection Budé).
- Hespel R., ed. (1968) *La polémique antijulianiste*. II. A. *Le Contra additiones Juliani*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 295; Scriptorum Syri. Vol. 124).
- Perrone L. (1980) «"Il Dialogo contro gli aftartodoceti" di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia». *Cristianesimo nella storia*. No. 1. P. 411–443.
- Pusey P. E., ed. (1872) *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*. 3 vols. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Richard M. (1947) «Leontius de Byzance était-il origéniste?» *Revue des études byzantines*. T. 5. P. 31–66.
- Richard M. (1973) «Le florilège du Cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l'incorruptible». *Le Muséon*. Vol. 86. P. 249–273.
- Richard, M. (1977), «Introduction». *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1). P. V–LVIII.
- Richard, M., Aubineau, M., eds. (1977), *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1).
- Schwartz E., hg. (1939) *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 49.2).
- Грацианский, М. В. (2016) *Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора*. М.: Изд-во Московского университета (Труды исторического факультета МГУ. Т. 86; Серия II: Исторические исследования. Т. 42).
- Кирилл Александрийский, святитель (2011) *Толкование на Евангелие от Иоанна*. В 2 т. Том первый. М.: Сибирская Благовонница.
- Кожухов С. (2011) «Личность Иоанна Кесарийского». (Опубликовано: 13 сентября 2011 г.) *Научно-богословский портал «Богослов.ru»*. URL: <https://bogoslov.ru/article/1943773>
- Щукин Т. А., Ноговицин О.Н. (2020) «Трактат Леонтия Византийского «Тридцать глав против Севира»: жанр, датировка, исторический контекст». *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 5. № 1/2. С. 209–228.



## TREATISE BY LEONTIUS OF BYZANTIUM “CONTRA APHARTHODOCETAS”: RECONSTRUCTION OF THE DOCTRINE OF OPPONENTS

Timur Shchukin

*Associate Research Fellow.*

*Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

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

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

**KEYWORDS:** *Leontius of Byzantium, Aphthartodocetism, incorruption of the body, Christology, John the Grammarian of Caesarea, Ephraim of Amida, Julian of Halicarnassus.*

This paper is a foreword to the commented translation of the treatise of Leontius of Byzantium “Contra Aphthartodocetas”. The article provides data on the manuscript tradition of the treatise, and also suggests its dating. An attempt is made on the basis of the analysis of the treatise itself and the comparison of its content with synchronous sources to construct an image of the opponents of Leontius of Byzantium, those to whom the treatise is directed. The basic hypothesis, based on the testimony of Leontius himself, is that the “Aphthartodocetae” of Leontius of Byzantium are Chalcedonites, inconsistent, however, in the reception of the doctrine of two natures and accepting the concept of incorruption of the flesh, which is a marker of radical monophysitism. Three texts are used as synchronous sources: a small treatise by John the Grammarian of Caesarea “Contra Aphthartodocetas”, fragments of the correspondence of Ephraim of Amida, as well as fragments of the writings of Julian of Halicarnassus, the author of the authentic teachings of the Aphthartodocetae. Comparison shows that the “Aphthartodocetae” of John the Grammarian are only in some points close to the “Aphthartodocetae” of Leontius of Byzantium, which is probably explained by John the Grammarian’s weak acquaintance with authentic Julianism. The teaching of Ephraim of Amida about the incorruption of the human body is a somewhat simplified reading of traditional Eastern Christian anthropology, has very little contact with Christology and therefore could hardly have been the object of criticism of Leontius of Byzantium. Finally, the texts of Julian of Halicarnassus have a sufficient number of intersections with the views of the “Aphthartodocetae” of Leontius of Byzantium, although the latter are undoubtedly Dyophysits and belong to the Chalcedonite party. Thus, it is very likely that the “Aphthartodocetae” were based on the texts of Julian of Halicarnassus and it was the views of the latter that were the indirect object of criticism of Leontius of Byzantium.

### REFERENCES

- Carcione F. (1984) “L’‘aftartodocetismo’ di Giustiniano: Una mistificazione strumentale del dissenso politico-religioso”. *Studi sull’Oriente Cristiano*. Vol. 7: 71–78.
- Cyril of Alexandria (2011) *Commentary on St. John’s Gospel*. In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Sibirskaia Blagozvonitsa. (in Russian).
- Daley B. E. (ed.) (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Daley B. E. (1978) *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Ph.D. dissertation. Oxford University).
- Draguet R. (1924) *Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ*. Étude d’histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: Imprimerie P. Smeesters.
- Gratsiansky M. V. (2016) *Emperor Justinian the Great and the legacy of the Council of Chalcedon*. Moscow: Moscow University Publishes (Works of the Faculty of History of Moscow State University. Vol. 86; series II: Historical Studies. Vol. 42). (in Russian).

- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Henry R. (ed.) (1965) Photius. *Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 4: Codices 223–229. Paris: Les Belles lettres (Collection Budé).
- Hespel R. (ed.) (1968) *La polémique antijulianiste*. II. A. *Le Contra additiones Juliani*. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 295; Scriptores Syri. Vol. 124).
- Kozhukhov S. (2011) *The personality of John of Caesarea*. (Published: September 13, 2011) Scientific and theologian web portal “Bogoslov.ru”. URL: <https://bogoslav.ru/article/1943773> (in Russian).
- Perrone L. (1980) “Il Dialogo contro gli aftartodoceti’ di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia”. *Cristianesimo nella storia*. No. 1: 411–443.
- Pusey P. E. (ed.) (1872) *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*. 3 vols. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Richard M. (1947) “Leontius de Byzance était-il origéniste?” *Revue des études byzantines*. T. 5: 31–66.
- Richard M. (1973) “Le florilège du Cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l’incorruptible”. *Le Muséon*. Vol. 86: 249–273.
- Richard, M. (1977), “Introduction”. *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1): V–LVIII.
- Richard, M., Aubineau, M. (eds.) (1977), *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1).
- Schwartz E. (hg.) (1939) *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 49.2).
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N. (2020) “‘Thirty Chapters against Severus’ by Leontius of Byzantium: Genre, Dating, Historical context”. *ESSE: The philosophical and theological studies*. Vol. 5. No. 1/2. 2020: 209–228. (in Russian).

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

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.9>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 191–208.

© Timur Shchukin, 2021