

ОПРОВЕРЖЕНИЕ СИЛЛОГИЗМОВ СЕВИРА*

Того, что мы в предыдущем трактате¹, сообразуясь с истинным знанием, отобрали из святоотеческих писаний², направленных против тех, кто следует Несторию и Евтихию, достаточно для полного, с Божьей помощью, уничтожения суетных измышлений «лжеименного знания» (1 Тим. 6:20). Однако поскольку несториане и евтихиане, будучи, по слову апостола, «изобретателями зла» (Рим. 1:30), «делают расследование за расследованием» (Пс. 63:7)³, чтобы пустив в ход многие чуждые измышления, которые не охвачены прежними нашими возражениями, творить нынешние дела, мы, смиренно повинувшись вашей, возлюбленной о Господе, просьбе, объясним то, что уже было рассмотрено, но в деталях не исследовано в прежних книгах. Чтобы мы утвердились в истине, имея в дополнение к прежним эти небесполезные умозаключения против лжеименного знания. Итак, начну опровержение по порядку, сообразно набору затруднений, рассматривая и разрешая их в диалоговой форме.

[1]⁴ **Возражение Акефала:** Когда Слово восприняло человеческую природу, Оно восприняло ее, созерцаемую в виде (ἐν τῷ εἶδει) или в индивидууме (ἐν ἀτόμῳ)?⁶

Православный: А что, ты полагаешь, одна отличается от другой?⁷

Акефал: Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единице по числу (ἐν ἐνὶ τῷ ἀριθμῷ).⁸

Православный: Но ты ответил не на мой вопрос. Тут ведь речь не о том, созерцаем ли мы человеческую природу во многом или в одном — и то и другое допустимо — но если она во многом, то она же и в одном, а не что-то другое. Ибо созерцание природы как пребывающей в одном или многом, ведет к созерцанию вещей, в которых есть многое или одно, но не делает так, чтобы природа предстала единой или множественной. Поскольку и белому и побеленному присуще одно и то же, не важно: одна вещь, в которой созерцается белизна, или их много⁹. Потому они таким образом существуют, что у них, очевидно, одно и то же определение природы (τῆς φύσεως λόγος)¹⁰ относится и к одному и к многому. И какое бы ты определение не давал природе вообще (τῆς ἀπλῶς φύσεως), оно будет актуально и для того, что созерцается в некоей (ἐν τινί) частной вещи. И то, что множество причастует природе, не делает ни единую природу многими природами, ни многие природы единой¹¹, хотя бы одна вещь им и причаствовала, если причаствующая этой природе вещь составлена из различных природ¹².

* Перевод с греческого Тимура Щукина, редакция перевода Владимира Баранова и Тимура Щукина, комментарии Олега Ноговицина и Тимура Щукина. Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

Акефал: Принимаешь ли ты некую частную природу (τινὰ φύσιν)?¹³

Православный: Да, но такую же как вид¹⁴.

Акефал: Чем же от нее отличается ипостась?¹⁵

Православный: Тем, что, причастие ей производит иное, но не отличное (ἄλλον ποιεῖ, οὐκ ἄλλοῖον)¹⁶.

Акефал: А разве не так как одна вещь от другой?¹⁷

Православный: Ничуть, если она не будет единосущной и обособленной от сосуществующих и соподлежащих ипостасей. Это и производит ипостаси.¹⁸

Акефал: А разве человечество Христа не отличило свое особенное от общего с помощью определяющих свойств (ιδιώματιν)?¹⁹

Православный: Да, конечно, но это имеет отношение не к Слову, а к роду людей, из которых Христос телесно произошел, поскольку и Само Слово определяющими свойствами отличается от общего Божества²⁰. Так Сын и Слово отличается не теми свойствами, что отделяют от человечества как такового, но одними он отделился от Отца и Духа, а другими — от своей матери и остальных людей. С помощью определяющих свойств крайних природ Он воспринимает общение и соединение с Самим Собой, единосущием, свойственным крайним природам и иносущием, свойственным частям, соединяясь и различаясь, и наоборот производя различие между крайними природами. Действительно, в них тождество сущности соединяет, а инаковость ипостаси разделяет, а в случае Христа инаковость сущности разделяет, а тождество ипостаси соединяет²¹.

[2] **Акефал:** Но ты, пожалуй, не скажешь, что ипостась указывает только на отдельное и само по себе существующее — ведь это делает число, прежде всего, двойка, — но обозначает нечто помимо этого. Ибо всякое число — в количестве, и только единица не имеет количества. Если же то, что не обладает количеством, принадлежит единице и потому неделимо, то количество и разделение принадлежат двойке, а равно и всякому числу.²²

Православный: Вовсе нет. Раз уж зашла речь о числе и о его свойствах, необходимо сказать, что о нем говорится двояко: с одной стороны, число есть некое «просто» и «само по себе», а с другой — оно созерцается в отношении, и в вещах, точно так же как соотносятся белое или белизна — и побеленное²³. Природа числа сама по себе не соединяет и не разделяет, потому что не имеет подлежащих вещей. Это похоже, скорее, на то, как по отношению к восходящему и нисходящему говорится «вверх» и «вниз», хотя сам предмет речи ни с чем не связан и не есть ни то, ни другое. Потому что, воспринимая и то, и другое, и «вверх» говорится по отношению к тому, что внизу, и «вниз» — по отношению к тому, что сверху, и определяется отношением восходящего и нисходящего. Точно так же число само по себе не разделяет и не соединяет, но воспринимает и то и другое благодаря некоему отношению (τῆ ποιῶ σχέσει), как, например, двойка, тройка, четверка и так далее. Ибо если ты созерцаешь единицы, из которых они составлены, то на единицы эти числа и разделяются. Если видишь множество, составленное из единиц, то ими же оно

и объединяется. Так, например, если сложить два и два, получится четыре. А четверка, в свою очередь, разделяется на два и два. Поэтому правильнее всего сказать, что природа числа не имеет ничего определенного, — она не разделяема и не соединяема, но состоит в сплетении и сочетании вещей²⁴.

Невежественно утверждать, что число по природе с необходимостью ведет к разделению вещей. Напротив, независимо от природы соединяемых или разделяемых вещей, число делается явным показателем (σημεῖον) количества подлежащих, поскольку разделяет и соединяет подлежащие другое определение (λόγος), а не число. Я уж не говорю о том, что люди, рассуждающие об этом, саму природу числа сводя к количеству, говорят, что количеству причастно и непрерывное и разделенное, составленное из как из вещей, обладающих местоположением (ἐχόντων θέσιν), так и не обладающих. Ибо мы говорим: «всего десять локтей» в случае дерева, не разделяя числом единства дерева длину в десять локтей. Опять же, говоря: «десять модиев», мы познаем их в разделении. Так же обстоит дело и с другими вещами. Если число приписывается к природам, то, прежде всего, устанавливает не количество их, а разнородность. Ведь когда мы говорим: «три природы лошади, человека и быка», мы имеем в виду, что они различаются не количеством, но видом. Если же, например, Петра, Павла и Иоанна мы называем «тремя людьми», то обозначаем, скорее, их разделение, и притом утверждаем, что их именно такое количество. Так и в Святой Троице: мы исповедуем три ипостаси и провозглашаем — одну природу их и сущность, не мысля ни одну из ипостасей бессущностной, но и не прилагая разделяющего количества сущностей, хорошо понимая, что таким образом в Троицу вводится различие сущностей. И ариане, которые так же об этом рассуждали, ипостасям, которые обладают сущностью (ἐνουσίους οὐσας), приписывали собственные сущности, сочетая Троицу с иносутием²⁵. Также и в Боговоплощении: говоря о двух природах, мы показываем их различие по виду, а не разделение. Отвергая в этом случае число ипостасей для природ, хотя они и безыпостасны, так же как в Троице отвергается число сущностей: ни одна из ипостасей здесь не без сущности, также как там ни одна из сущностей не безыпостасна. Мы очень хорошо знаем, что даже в случае различия и между ипостасью, и между сущностью, как, например, в случае конкретной лошади, конкретного быка и конкретного человека, природа обозначает не разделение, а различие, так же как ипостась являет разделение, а не то, что есть подлежащее как таковое. Ну а если речь идет о тех вещах, которые представляются не в себе самих, но существуют совместно и друг в друге, природа одинаковым образом — и в Троице, и в Боговоплощении, и во всякой вещи — укажет не на разделение, а на различие²⁶.

[3] **Акефал:** 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 Григорий²⁷, 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 них²⁸.

Православный: Я не знаю, что может быть безумнее этого! Ибо определения вещей сказываются синонимично и о вещах одного рода, и о вещах одного вида, как говорят люди, искусные в подобных вещах.²⁹ Ибо, если, определяя сущность вообще (ἀπλῶς ὀρίζομενοι), мы говорим, что она означает существование чего-либо, то все то, что приобщается имени сущности, будет приобщаться и к определению, сколь бы не было велико различие между сущностями. Ибо мы говорим, что есть сущность — и Бог, и ангел, и человек, и животное, и растение, и всем им свойственно общее понятие сущности, обозначающее их бытие, но не то, что, или как они есть сами по себе, ибо это совместно являются частные определения каждой вещи.

Ведь категории показывают, что это именно так (τοῦτο οὕτως ἔχει), синонимично сказываясь об упорядоченно расположенных родах, а роды и отличия сказываются о видах и индивидах. Подобным образом они причаствуют сущности и живому, телесному и бестелесному, разумному и неразумному, чувственному и мыслительному, не в большей или меньшей степени³⁰, но одинаковым и общим и, кратко говоря, по определению³¹. Кроме того, доказательство, называемое «предвосхищающим», отвергается при построении доказательств³², поскольку оно подобно доказывающему нечто, а в свидетели своего слова призывающему самого себя, и убеждающему в истинности своих слов тем, что «сам сказал» об этом.

Стало быть, если доказательства относительно животворящей и святой Троицы и великого домостроительства Бога-Слова, единого от Троицы, исходящие и исходящие от святых отцов строятся не на общих смыслах и определениях (λόγων καὶ ὄρων) сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным, а не доказательным (ἀποκληρωτικὸς καὶ οὐκ ἀποδεικτικὸς ἔσται ὁ λόγος). Тогда пусть кто-то докажет, что сущность и ипостась, или же лицо и природа являются общее или частное применительно к Троице, но не подходят Боговоплощению. Говорить же, что благодаря новому таинству они в Троице так определяются, 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)³³. О Нем поистине умолкнет всякое слово, всякое разумное движение прекратится, поскольку Он выше слова и ума. 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 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 γέ, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ λόγον), по словам Василия Великого³⁴.

Акефал: В случае Троицы все Отцы согласно отличали ипостась от сущности, или лицо от природы, как частное отличается от общего. В случае же Вочеловечения никто из них не следовал этому правилу и часто вместо «природ» они использовали «ипостаси», и наоборот вместо «ипостасей» «природы», как будто представляя их тождественными.³⁵ Ибо блаженный Кирилл в одном месте говорит: «Если кто разделяет ипостаси»³⁶, в другом же: «неслитными остались природы, то есть ипостаси»³⁷. А отец, соименный бессмертию, утверждает, что во Христе два лица³⁸. Отцы бы так не делали, если бы не считали, что определения этих имен обновились в Боговоплощении.

Православный: Я бы не сказал, что определения имен «обновились», но, скорее, эти имена были употреблены относительно разных вещей. Ибо одно дело употребление имен, а другое — то, что обозначается с их помощью в собственном и определенном смысле³⁹. Ибо Божественные Писания, святые Отцы и обычная речь, используя имена метафорически, омонимически, антистрофически и другими способами, не дают их общего определения. Верно то, что и великий Апостол может называть человеком части человека — внешнего и внутреннего (2 Кор. 4:16). Говоря так, он не прилагает определения целого человека к части, однако дает каждой части наименование целого, и наоборот считает уместным целое называть частью.⁴⁰ То же самое, как всем очевидно, имеет место и в иных местах Священного Писания. Поэтому, конечно, мы знаем, что Отцы называли всякую природу ипостасью или лицом, — не только в случае Боговоплощения, но и в случае Троицы. Так некоторые из них говорили, что сам человек составлен из двух ипостасей, однако они, как мы полагаем, не имели в виду, что природа имеет общее определение с ипостасью или лицом. Все они, определяя, что Господь «один и тот же», отрицали в отношении Него, что особенное, относящееся к тому, что собственно и называется ипостасью, это Он и другой субъект, и считали, что природа разделяет с ипостасью имя, но не определение. Когда смысл выражается через имена просто и произвольно, ничто не мешает использовать имена по своему усмотрению. Когда же идет состязание и исследование в области догмата, мы должны воздержаться от омонимии, но извлекать собственный смысл из самих определений, чтобы неразборчивое употребление имен не повредило точности определения вещей.

[4] **Акефал:** Простые вещи — не сложны, и потому природа сложного не допускает определения простоты (τὸν τῆς ἀπλότητος ὄρον). И если так, то для говорящего о «единой сложной природе Христа», прозвучит оскорблением, если кто-то посчитает, будто ими она называется простой и несложной.⁴¹

Православный: Природа сложного не тождественна природе того, из чего она слагается. Ибо как природа связи (δεσμοῦ) не тождественна природе того, что связано, но одно есть природа узла (δεσμοῦ), называемого, например, «женским» или «мужским» (θήλεια ἢ ἄρρεν)⁴², а другое — природа связанных дров или, скажем, вещей, которые держатся вместе этой связью, так и природа сложного и соединения не то же самое, что природа сложного

и соединенного. Ибо сложение (σύνθεσις) и соединение (ἔνωσις) бывают относительными или сущностными (σχετική ἢ οὐσιώδης)⁴³, и совокупляют различные природы по сосложению (κατὰ παράθεσιν), по [неслитному] смешению (μίξις), по нагромождению (σωρείαν), по скреплению (ἁρμονίαν), по спайке (κόλλησιν), слиянию (σύχυσιν) или растворению (φύρσιν), или, я не знаю, какие еще могут быть типы соединений, подводимые под один вид (ἕν ἔϊδος) — соединение⁴⁴. Природа же вещей соединенных или сложенных или вещей, которые каким-то образом сосуществуют друг с другом, принимает иное определение — определение самих вещей. И это определение есть особенное определение каждого из соединенных, если не произошло их слияния.

Итак, ты спрашиваешь: «как тогда природа Христа может быть единой и при этом сложной?» Одно дело — относящееся к сложению, другое — к сложенным, третье — к тому, что получилось из обоих. Но если ты скажешь, что сложение — это и есть единая природа Христа, то даешь определение соединению, но не соединенным. Если же ты имеешь в виду слагаемые с точки зрения цельности Христа, то их самих будет два, а не одно, поскольку ни одна из них не заместит и не устранил природу и особенность соположенного, но сохраняет их отличие и после соединения. Что касается результата, то ему скорее приличествует быть и называться не природой Христа, а ипостасью, поскольку природа Христа не единоприродна природе Отца в том же смысле, как природе матери, и так же природе матери в том же смысле, что и природе Отца. Как ты называешь природу Христа единой и при этом сложной, если именование Христа обозначает не природу, а ипостась, в соответствии с которой созерцаются природы, и в которых определяется (ἀφορίζεται) лицо. Как нам избежать этого, о, воистину невиданное доселе порождение новоявленной мудрости?

[5] **Акефал:** Говорят, что единичные вещи (τὰ μοναδικά), имеющие некую природу, и называются одной природой,⁴⁵ подобно тому, как солнце одно и небо одно, а, значит, одна природа у солнца, неба и прочих подобных вещей⁴⁶.

Православный: А ты разве не знаешь, милейший, что природа солнца та же, что и природа звезд?⁴⁷ И что небо то же, что и прочие небеса⁴⁸. Как свет, воздух, и вода, так и их составные части имеют общее в определенной природе, а бытие тем-то или тем-то заключается в частными конкретном определении ипостаси. Ибо когда определяют небо как внешнюю поверхность за пределами всего⁴⁹, или как общую границу умопостигаемого и чувственного⁵⁰, то показывают не сущность неба, а ипостась. А когда солнце определяют как дневную звезду⁵¹ или звезду, которая в ряду планет занимает срединное место⁵², речь идет опять-таки об ипостаси, а не о природе солнца. Ибо природа каждой ипостаси понимается согласно тому, какое дано общее определение, например, «огненное», или «воздушное», или «земляное», или «водное», или «разумное», или «неразумное», или «живое», или «неживое», или «чувственное», или «умопостигаемое». Ибо эти сущностные свойства показывают

природу подлежащего, а присоединяемое к ним частное определение каждого описывает ипостась отдельной вещи. Потому ложно то утверждение, что каждая из единичных вещей и природу имеет единичную, ибо, напротив, она имеет общую природу из-за общности вида, а ипостась имеет особенную, которая отделяет особенное единичной вещи от общего с помощью определяющих признаков и свойств. Ибо как «Павел» и «Петр» — это имена не природы, а ипостаси, так и «солнце», «луна», «утренняя звезда» и «небо», «птица», сухопутная или водная, когда выделяя особое, она отделяется и отграничивается от общего сущности с помощью ипостасных особенностей.

[6] **Акефал:** Мы знаем многих богословов, которые выступали против некоторых выражений святых отцов, живших и до и после Никейского собора, из-за того, что ереси извращенно использовали некоторые их мысли и высказывания (σημασίαις καὶ λέξεσιν). Потому, как мы думаем, и блаженный Кирилл не употреблял некоторые выражения Отцов, и, в первую очередь, выражение «в двух природах», поскольку Несторий извращенно трактовал их как обозначающие разделение, и злоупотреблял авторитетом древних⁵³. Поэтому и мы из осторожности будем определять сейчас, что Христос существует «из» двух природ, а не «в» двух природах.⁵⁴

Православный: Это плохое и недопустимое извинение, паче же, неосторожная осторожность — из-за безумия злочинного использования выражений богословов отвергать богоглаголивые гласы. Еретики ведь по своей прихоти извращают не только слова отцов, но и слова Писания. И, по-вашему, выходит, что нужно подражать дерзости Маркиона и вычеркивать многое из того, что содержится в Писании.⁵⁵ Однако ни в отношении Писания ни в отношении православных отцов это непозволительно. Напротив — и это в высшей степени сообразно как рассуждению так и Писанию — следует очищать неверные толкования еретиков и показывать, что с одними и теми же смысловыми значениями (σημασίαις) одним образом поступают отцы, а другим — еретики. Ведь любое выражение допускает противоположные трактовки и толкования. Например, мы знаем, что Афанасий Великий оправдывал Дионисия Александрийского⁵⁶, и тот же блаженный Кирилл полностью ни от каких терминов не отказывался, но прибавлял «по мнению Нестория», и не то что во многих, а, скорее, во всех своих сочинениях исповедовал две природы.⁵⁷ Впрочем, если потомки вынуждены отказываться от некоторых терминов выдающихся отцов, то можем от него отказаться и мы, раз Евтихий и его последователи дурно употребляли выражение «единая природа воплощенная».⁵⁸ А если мы не отказываемся, то и им следует вместе с нами принять выражение «в двух природах». Ибо если бы только до блаженного Кирилла были еретические учения, а весьма известный их монофизитов еретик Евтихий таковым был бы не признан, тогда было бы по-вашему. Но если и после Евтихия появились еретики, то пусть и у потомков будет право не признавать то, что кем-то, как вы утверждаете, говорилось в древности и вновь поднимать голос против ересей, тем более, когда это

определено соборами. Разрешение всякого затруднения, когда обе стороны настаивают на своем, по церковным канонам — прерогатива соборов.⁵⁹ Кто восстает против них, тот пытается бунтовать не против каких-то людей, а против всего христианства. Но это не относится к нам, предпочитающим истину спору.

[7] **Акефал:** Мы тоже созерцаем природы только мысленно (τῇ ἐπίνοια). Но соединив их, мы, в конце концов, говорим, что обе они являются и называются единой и в то же время сложной природой. Ибо тем же самым образом как вы, мысленно объединяя их в одну ипостась, слагаете их, и у нас природы, будучи сложены в одну природу, не смешиваясь, избегают разделения и познаются в соединении. Если же нас обвиняют в слиянии из-за сложной природы, то и вам не избежать того же обвинения, поскольку ваша ипостась не является простой. Ибо, как сведя в рассуждениях ипостаси в одну, вы считаете их неизменными, и мы также можем складывать из природ одну природу и сохранять соединенные природы неизменными в таком сложении.

Православный: Отцы и истинная логика доказали, что «мысль» (ἐπίνοια) может иметь два значения.⁶⁰ Во-первых, это как бы некое размышление (ἐλέγνοια) и обдумывание (ἐλεγχόμενος), разворачивающее (ἐξάπλουσά) и проясняющее целостное и нерасчлененное (ὁλοσχερῆ καὶ ἀδιάρθρωτον) созерцание вещей и знание о них. Так, то, что чувству представляется простым, тщательной деятельности ума открывается как многочастное и разнообразное. Во-вторых, это мысленный образ (ἀνάπλασμα διανοίας), составленный путем сплетения чувства и воображения из существующего никоим образом не существующего и кажущегося существующим. Таковы, например, выдумки о кентаврах, сиренах и о прочем подобном. Ибо взяв части целого и из частей создав нечто иное, с большой вольностью и легкостью, они сначала в мысли и словах создали то, что никоим образом не усматривается в ипостаси и сущности, а затем вообразили его (ἀνειδωλοποίησε), придав ему материальную форму.⁶¹

Итак, милейший, согласно какому пониманию «мысли» ты рассматриваешь две природы? Если согласно первому, то у тебя Христос будет скоплением представлений (θεωρημάτων ἄθροισμα), а не собранием природ (φύσεων οὐνοδον). Ведь именно такова природа того, что созерцается только мысленно. Если же согласно второму пониманию, то ты наполнил свой разум не предметами и не созерцаниями, а ложными и пустыми вымыслами, и воистину нет большего идолопоклонства, чем это. Ведь наши божественные Отцы не определили, что природы существуют мысленно, но истолковали их разделение согласно первому пониманию «мысли». Ибо, говорят они, в силу того, что природы различаются мысленно, вместе с тем различаются и имена, постольку то, что различается в мыслях, говорится так, чтобы противопоставить действительному разделению. Решительно его отвергнув, Отцы показали, что природы существуют в действительности и соответственно именуется, а разделение их они истолковали как происходящее в мысли, считая, что сохраняющемуся

неизменным после соединения отличию и свойству (διαφοράν καὶ ἰδιότητα) соединившихся природ нераздельное в реальности разделяется в мысли (λόγῳ).

Каким же образом ты признаешь природы только мысленно, в то время как они познаются и в действительности? Каким образом, мысленно принимая природы, ты их и в мысли не сохраняешь, но смешиваешь и сливаешь, — в мысли или в действительности — в единую природу? Хотя мысль, и в случае существующих и в случае несуществующих вещей, после их сочетания и соединения их познает и исповедует. Ведь даже если в их случае произошло слияние, мысль способна познавать и различать вещи, из которых оно произошло. Само то, что природы познаются только мысленно, делает их несуществующими и бессущностными, или же слившимися и уничтоженными. А то, что природы познаются только мысленно и после соединения, показывает не то, что им присваиваются более бессущностные (ἀνοσιωτέρας) из представлений о них, а скорее то, что они уничтожаются при слиянии.

И потом откуда и почему тебе пришло на ум, что Христос составляется из ипостасей, в то время как ипостаси означают отдельное и, как уже было сказано, самостоятельное бытие? Когда ты узнал, что природы — это отдельные и существующие сами по себе ипостаси, чтобы объявить Его соединенным из ипостасей? Ведь и прежде соединения говорить так неверно, если только ты не дерзашь утверждать, будто сначала образовался человек, а потом он «облачился» в Бога (ὑποβυκέναι θεόν). И делимое мысленно нечестиво отождествлять с делимым в действительности, ибо не все, что говорится о мысли как мысли, может говориться и о предметах мысли — вещах. И поэтому, если действительное разделение предполагает ипостаси, мысленное разделение не допускает числа ипостасей. Ибо как мысленно «большее» в случае Отца и Сына, утверждаемое в смысле причинности (τῆ τοῦ αἰτίου φύσει), не вводит одновременно большего по природе, так и мысленно различаемое никогда не вводит реального разделения, и поэтому не [предполагает] ипостасей.

Кто из весьма почтенных мужей, и любителей посмеяться, не повеселится над вами от души, или скорее не погрузится в мрачное уныние и густой мрак, вкупе с нечестием увидев такую вашу глупость? Ибо то, что вместе — и по природе, и во временном смысле — не возможны «до» и «после», и хотя святой Кирилл не говорит «после соединения» в этом смысле, вы все равно не стыдитесь это утверждать? Ибо разве соединение и соединенные не существуют одновременно, если речь идет не просто о вещах, а о соединенных вещах? Ибо где есть существование другого — я имею в виду человечество — прежде соединения, чтобы вы могли рассуждать, что происходит после соединения? Когда соединение, возникнув, прекращается, чтобы можно было допустить некий иной его результат, не «в нем», но «после него» и «помимо» того, из чего оно произошло? Ведь не бывает соединения как природы пришедших в бытие, но прекративших существование вещей, какова, как говорят, природа времени⁶². Кто прекратил то, что возникло? И каким образом? Слово «после»

следует рассмотреть, не началось ли оно при соединении и не изменилось ли при слиянии. Ты, желая его лучше определить, мучаешься как при родах, но разрешиться от бремени рассудка не решаешься, не знаю, из-за невыносимости нечестия или неотразимости опровержений. Дело же обстоит вот как: то, что нечестиво произносить, очевидно, нечестиво и мыслить, а то, что позволительно говорить, то и мыслить свято. Точнее, праведно мыслить благочестиво, но исповедовать — спасительно, по слову божественного Апостола.⁶³

Итак, если мы предпочитаем соединение не ипостасей, а природ, почему вы принимаете то, чего у вас нет, так, как будто оно есть? Какая словесная вольность — говорить, что слияние и неслиянное дают один и тот же результат! Ибо если неслиянное, по вашему мнению, создает из двух одну природу, и на то же самое способно слияние, то пусть кто-нибудь объяснит разницу между неслиянным и слиянием. Ведь подобным образом поступают и несториане с «лицами» и «ипостасями»: сначала они утверждают, что они разделены, а потом говорят, что не следует их разделять. Но что иное тогда делает разделяющий ипостаси в действительности? И если ни ипостаси, по мнению одних [несториан], не вводят разделения, ни единая природа, по мнению других [монофизитов], не вводит слияния, пусть кто-нибудь растолкует, какое различие может быть между результатом разделения или слияния, и что соединяющий без смешения или сохраняющий свойство другого без разделения должен был бы благочестиво заключить? Каким образом, отвергая две природы, поскольку вообще двоица, по их мнению, вводит разделение, они не отказываются говорить о двух свойствах?⁶⁴ И зачем им утверждать и нечто одно, и его противоположность, и выдвигать «единую воплощенную природу» против тех, кто говорит о двух природах, если взаимоисключающие вещи по законам логики никогда не могут быть одновременно истинными? Ибо если это означает то же самое, что и «две природы», и тогда ваша борьба против двух природ не имеет смысла. Если это не то же самое, но поскольку вы принимаете одну природу как противоречащую двум, то «воплощенное» становится бессмысленным. Если оно не означает ни просто единой природы, ни двух соединившихся, а чего-то среднего между одним и двумя не существует, вы сами видите, что остается: две трети, половина, треть, или некое дробное число между одним и двумя — вот что для вас означает прибавление воплощенной природы. И непременно вы придете к разделению, поскольку таким образом к «единому» прибавится нечто иное.

Сказанного достаточно. О том, каким образом Отцы полагают, что Слово Божие и Его человечество пребывают совершенными и не терпящими ущерба, что не ипостаси, а сущности пребывают в схождении соединившихся, в то время как ни одна из сущностей не является безипостасной, мы с Божией помощью весьма обстоятельно рассказали в первой главе настоящего трактата (τῶν ἀρτίως ἡτορημένων) и далее, а так же в первой книге нашего труда против энантиодокетов⁶⁵. Поэтому повторяться и ходить мыслью по кругу мы не будем.

[8] **Акефал:** Если все сущее, и в том числе мы сами, составлено из общего и особенного (ἐκ κοινῶν καὶ ἰδίῳν), что всем очевидно — ведь мы все и причастуем общей сущности и благодаря обособляющему понятию ипостаси являемся тем, чем называемся — что осталось от общего или особенного у пришедших в соединение во Христе природ? Ибо если не осталось ничего, то говорить о соединении природ ничем не лучше, чем о соединении ипостасей. Что из этого следует? Или говоря о двух природах после соединения, следует говорить и о двух ипостасях, или, отвергая число ипостасей, сообразно той же логике взаимозаменяемости [терминов], уступить тем, кто говорит, что из двух природ после соединения стала одна природа. Если же те, кто так говорит, обвиняются в слиянии, то почему справедливо не обвиняются в смешении ипостасей те, кто говорит об одной ипостаси из двух?

Православный: Вам неведомо, мудрецы, что одно дело определение (ὄρος) природы, а другое — понятие (λόγος) Боговоплощения. Поэтому вам остается произносить речи (λόγους), с одной стороны, о совершенно разделенных вещах, обособляя природы от ипостасей, с другой стороны, вы исповедуете единую природу как слившуюся из целых плоти и Божества. Если было время, когда этих соединившихся не было, можно рассматривать их так, как будто они совершенно обособлены. Но если мы знаем, что соединение одновременно существованию человечества Бога Слова, каким образом никак не обособленные друг от друга природы могут называться «совершенно разделенными»? Их можно разделять разумом и словом (ἐπινοίᾳ καὶ λόγῳ), но не ощутимо и не в реальности (αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ), и это можно делать после соединения, но никак не до того, как природы соединились. Ибо и вообще принимать разделение прежде соединения нелепо, и, конечно, неправильно — прежде существования иного [то есть человечества], поскольку нельзя говорить ни о лишении прежде обладания, ни тем более об обладании прежде того, в чем оно созерцается. Ибо о таких вещах говорится не просто так, но в отношении к чему, когда и как они существуют: сначала, что существует то, что способно испытывать лишение, затем, что оно испытало лишение в то время, в которое было на это способно, потом в том месте, в котором получило бытие, и именно таким образом, каким это ему было свойственно. Ибо если кто-то чем-то не обладает, то, говоря в целом, он не может испытать лишение этого. Но если кто-то способен летать, будет это делать в определенное время (не раньше, чем обзаведется крыльями), как ему свойственно (ὡς πέφυκεν), ведь этого нельзя сделать без них, и в определенном месте (ибо он стал бы летать в воздухе, а не в воде). Там обстоит дело и с разделением. Ведь оно не может быть познано ни прежде тех вещей, в которых оно созерцается, ни прежде самого соединения, но когда есть вещи, и они после их соединения, и тем способом, как им свойственно — то есть в разуме, а не в действительности. Ибо человечество, соединившись с Божеством, не отделяется от него в действительности. Относящееся к умозрительному разделению не бывает прежде вещей и их соединения, но в них созерцается благодаря определенной

неизменности (διὰ τὸ ἄτρεπτον,) и никоим образом не относится к разделению действительному (ведь, право, нелепо отождествлять разделяемое умозрительно и действительно). Однако и умозрительное разделение будет совершенно невозможным, если не существует в реальности вещей, к которым относится умозрение, хотя бы они и пребывали вместе в одном [субъекте].

Если кто-то рассматривает соединенное с точки зрения соединения, можно увидеть, что вещи, которые, будучи совершенными, составляются во что-нибудь, оставаясь совершенными, становятся частями целого, состоящего из этих частей, сначала осмысливая вещи, затем их схождение, а затем их умозрительное различие. Поскольку ум не может одновременно созерцать три вещи, он воспринимает (τὴν ἐπιβολὴν ποιεῖται) единое по его частям. Потому-то мы считаем наше рассуждение истинным (ἀληθῆ θεωροῦμεν τὸν ἡμέτερον λόγον) в приложении к способу соединения (τῷ τρόπῳ τῆς ἐνώσεως), а не к определению природы (τῷ λόγῳ τῆς φύσεως). Не потому, что они, то есть природа и соединение, противоположны друг другу, но потому, что различны. Они называются относительно тождественного и о тождественном, но не тождественны, и понятие у них не общее. Но это и они [монофизиты] сами исповедуют. Ибо, по их мнению, «единая из двух» природа называется единой благодаря соединению, хотя они не признают, что за этим соединением следует слияние.

Итак, на словах они признают, что относящееся к соединению, не сообщается (ἀκοινώνητον) с величием божественной природы, поскольку иначе это будет не человеколюбивое снисхождение, а природное слияние высшего с низшим. И кто настолько не ощущает высоты божества, или не понимает приземленности человечества, что полагает, будто в силу природной склонности друг к другу они могут вступить в общение и соединение, будучи, на самом деле, неслитными (τῶν ὄντως ἀμίκτων)? Ибо я настолько же далек от мысли, что Бог Слово имеет соединение с нашим естеством по закону природы, что я даже не могу утверждать, будто бы человеческая душа сочетается с ее собственным телом по природе без божественной силы. Да что там говорить о человеческой душе? Я бы даже не сказал, что и сочетание и смешение стихий происходит просто так и только природным способом, но что они приводятся к порядку и гармонии благодаря превосходящему природу божественному слову. Поскольку способ соединения, а не определение природы, охватывает «великое благочестия таинство» (1 Тим 3:16), мы отказываемся исследовать вопрос о природе соединившихся и их совершенства самих по себе — это не имеет отношения к настоящему исследованию, ибо одно относится к троическому богословию, а другое к природному созерцанию, и первое более подобает спорам с арианами, а второе — с теми, кто отрицает восприятие Богом нашей природы. И одно устанавливает отношение Сына к Отцу, другое — то, что в Нем относится к нам (τὸ ἐξ ἡμῶν), но не отношение к целому его частей. Поговорим же о способе соединения и о его результате.

Итак, высказаны три основных (ἀνωτάτω) мнения о соединении природ во Христе: разделяющее, сливающее и собственно соединяющее. «С двумя

первыми игрались чада» еретиков — «и пусть играют дальше»! Хорошо предупредил о них божественный Григорий.⁶⁶ Соединение, разделяющее как нечто относительное и не сводящее природы к одному началу, обособляет вещи друг от друга, так что они не сообщаются друг с другом и не замещают друг в друге ни общего ни особенного, как в двух совершенно обособленных друг от друга видах (εἶδη), и разве что прикрывая обособление природ «честью», «славой» и «единством воли», обманывает глупцов. Второе мнение — противоположное первому — сливающее. Уничтожая все и сливая, оно выдумывает и сочиняет некую «единую» подделку, не сохраняя ни в одном из соединившихся в чистом (καθαρῶς) виде его особенность (τὸ ἴδιον), но позволяя одному быть вторым, второму — первым, и потому не позволяя быть ни первому, ни второму. Ибо все, что происходит от слияния, является ложным, не имея ничего чистого, и укорененного в собственной устойчивой особенности (ἐν τῇ μονίμῳ ἑαυτοῦ ἰδιότητι). Среднее мнение между первыми двумя — соединение неслитное и нераздельное, утверждает, что соединившиеся пребывают непременно в неразрывности сообразно их особенностям по причине неизменности. Оно делает их общими и причастными единому через само сущностное соединение (τὴν οὐσιώδη ἔνωσιν), так что особенности в собственном смысле слова (τὰ μὲν κυρίως ἴδια) каждого являются общими для целого, а общие свойства целого принадлежащими каждому, благодаря неслитной особенности этого общего (τοῦ ταύτου) в каждом. Ибо общения свойств (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) бы не было, если бы в каждом не пребывала и в соединении его неизменная (ἀκίνητος) особенность⁶⁷.

Такое соединение в более строгом смысле единично (ἐνικωτέρα), чем совершенно разделяющее, и богаче совершенно сливающего, поскольку не позволяет соединившимся стать совершенно тождественными или совершенно различными. Но если результат соединения не являет ни совершенного тождества, ни абсолютной инаковости, следует выяснить, в чем заключается тождество, а в чем инаковость. Истинное суждение таково, что тождество — по ипостаси, а инаковость — по природе, так как дело тут обстоит «противоположно случаю Троицы», как говорил божественный Григорий.⁶⁸ Если это недопустимо для наших противников, пусть они предложат свои собственные выводы (τὸ ἐξῆς). Ибо очевидно, что если не по ипостаси, то по природе, а если так, то из-за соединения понятие божества и человечества будет одним и тем же, и, следовательно, будут тождественны соединение и природа, так как в обоих случаях предикат (κατηγόρημα) будет общим. Ибо как у вещей с единой природой едино и определение, так и с необходимостью следует, что и у тех вещей, для которых соединение означает пребывание в одном и том же, и природа, по их же словам, будет общей. Но стало быть, верно и противоположное: у кого природа едина, у тех и ипостаси различны, поскольку одно лицо никогда не описывает (περιγράφει) природы. Что из этого следует? Если у плоти и божества одна природа, то ипостасей две. Если же сходящееся имеет единство не по природе, не по ипостаси и не по числу, откуда тогда тождество

соединившихся после соединения? Если же они едины друг с другом и по природе, и по ипостаси, то как тогда в соединении сохранится понятие непреложности и неслитности?

И восставшие мертвые тела (νεκροί) Христа и святых свидетельствуют, что один и тот же результат может быть от составления и полных и неполных частей. Ибо соединение, бывшее при воскресении, воссоздало сами эти тела, впрочем, совершенные в частях, именно такими, какими их соединила их природа, образовав в утробе матери. Мы веруем, что то же самое произойдет и при чаемом общем воскресении: ведь мы также веруем, что тела в воскресении перейдут в то же состояние, в каком их создала природа, даже если они уже разрушились и разложились, или тела живущих и изменившихся (μεταστοιχειομένων) в тот момент людей, или тела недавно отшедших в иной мир — совершенные либо с какими-либо изъянами. Из этого видно, что ипостась может возникнуть непреложно и из предсуществующих вещей, хотя этого вовсе нет во Христе, поскольку он был предобразован. Но а то, что одна природа Христа не возникает неслитно из двух, поскольку они не предобразованы, мы знаем и о любой другой природе, даже не говоря о Христе, относительно которого даже думать подобное нечестиво. Ибо если «природа» говорится в связи с неким порождением (παρὰ τὸ τεφεκέναι τι)⁶⁹, то никакая природа не порождает противоположного и взаимоисключающего⁷⁰, а если «единая», как они говорят, природа Христа испытывает это, то она уже не будет единой. Например, если некой природе суждено быть видимой, она не сможет в то же самое время быть и невидимой, и если ей выпало быть тленной и смертной, она не сможет быть одновременно нетленной и бессмертной, поскольку иначе получится, что у противоположных вещей одно и то же определение, а это нелепо. Даже если она воспринимает противоположное по очереди (ἀνὰ μέρος), и одной из этих противоположностей она обладает в реальности (ἔχουσα κατ' ἐνέρυειαν), то второй противоположностью она пока еще в реальности никак обладать не сможет. Тогда следовало бы им сказать, что их «единая» природа Христа и ими исповедуется вместе и в том же субъекте (ὁμοῦ καὶ ἐν ταῦτῳ) видимой и невидимой, смертной и бессмертной, ограниченной и безграничной (περίουρατῆ καὶ ἀόριστος), и, в конечном итоге, рожденной и нерожденной. Единая ипостась и единое лицо может одновременно и в том же месте принимать противоположные и взаимоисключающие предикаты, единая же природа, как уже было сказано, порождающая противоположное, уже не порождает то, что противоположно ей самой, ведь очевидно, что она перестанет быть собой, прежде чем это случится.

Вот что можно сказать об этом. А если некоторые говорят: «из-за того, что человечество Господа не было предобразовано и не предсуществовало, и не было воспринято целостным, но получило бытие в Логосе (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι)⁷¹, таким образом, ипостась составила из обеих природ», это отчасти правильно, а отчасти — нет. И мы признаем, что человечество не предсуществовало и не было предобразовано. Но мы не признаем того, чтобы именно

из-за этого составила единая ипостась из обеих природ, как будто иначе недопустимо или невозможно было бы таким образом Богу соединиться с даже целостным человеком. Ибо какая разница для Бога соединяться так или иначе? (Τί γὰρ οὐτως ἢ ἐκείνως ἔχοντι πλέον ἔσται Θεῷ εἶς ἕνωσιν) Ведь ни время, ни место соединения, ни неполнота тела, но сам способ соединения создал единого Христа. Таким образом, мы отвергаем предобразование человечества не потому, что это невозможно, но потому, что человечеству Господа не подобало некогда существовать самому по себе, не соединенным с Божеством. А что до тех, кто говорит: «если имеется несколько ипостасей — значит, было предобразование, значит, некогда существовал простой человек, и значит, Христос — одно, а Логос — другое⁷². И наоборот, если нет предобразования, значит, и Христос составил не из ипостасей, а если Он не из ипостасей, то и после соединения, Он не более, чем одна ипостась». Но что тогда? Если из одного другое не следует (поскольку, даже если мы признаем «из этих» и «из ипостасей», мы не могли бы говорить о нескольких ипостасях в случае воскресения из мертвых, как мы уже доказали выше), но, если они говорят «из ипостасей», то почему бы тогда не сказать и «из лиц»? И если так, то почему они не дерзнут говорить о двух сынах: одного сущего от Бога, другого — рожденного от Девы. Но нет ничего более разделяющего и более близкого к нечестию Нестория, чем говорить и мыслить подобное, хотя они и считают, что подходить к этому вопросу с противоположной стороны. Так трусость борется с наглостью: эти виды зла суть одно и то же, хотя через избыток или недостаток они восстают друг на друга и на добродетель.

Еще следует заметить, что «ипостась» в собственном смысле и преимущественно обозначает не «целостность», но то, что существует само по себе, и лишь во вторую очередь «целостность». Природа же обозначает то, что никогда не существует само по себе, но, главным образом, нечто, обладающее целостностью. Свойства, входящие в понятие ипостаси, делают так, что один индивид становится отдельным от другого, а свойства, входящие в понятие природы, не создают единичное, но отделяют то, каким является одно единичное по сравнению с другим. Те свойства, что принадлежат отдельному, и производят это отдельное, но свойства, существующие в качестве общего, никакого индивидуального общего из общих не выделяют, даже если и охватывают всех индивидов, принадлежащих к одному виду.

Не следует забывать, что особенности, характеризующие природу, суть составные части сущности (τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα συστατικά τῆς οὐσίας), а особенности, характеризующие ипостась, принадлежат понятию как бы привходящего, отделимы они, или неотделимы. И те и другие особенности простых вещей — простые, а сложных и составных вещей — сложные. Например, это имеет место в случае с человеком и его определением: его сущность характеризуется как «животное разумное, смертное, способное принимать то одно, то другое противоположные состояния» (вот непротиворечивое определение [его] сущности). Ипостась же характеризуется формой, цветом,

размером, временем, местом, родителями, воспитанием, образом жизни и тому подобным. Совокупность этого, говорят, может в точности применяться не к кому-то другому, но взятое вместе к одному, то есть данному конкретному человеку. Свойствам (ιδιώματων) природы причастны в собственном смысле те вещи, которые принадлежат к одной и той же сущности, а свойствам ипостаси причастны также те вещи, чье определение различно, в той мере, в какой они восприняты в некое единство и общность природного бытия. Так обстоит дело и с Эммануилом, ибо в Нем одна ипостась Божества и человечества, и из-за этого предикаты в силу принадлежности к ипостаси у них общие. Природа же их не едина, и потому не едины, очевидно, и свойства природ. Ибо даже если говорится, что в силу единства все принадлежит одному и тому же лицу, то говорится так не в то же смысле, как об одной природе. Например, один и Тот же есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый, но не сообразно одному и тому же, и не в одном и том же смысле. Таким образом, поскольку Он есть один и Тот же, и все сказывается о Нем как об одном, то речь идет об одной ипостаси и лице. Но поскольку не все говорится о Нем одинаково, но бывает так, а бывает иначе, то говорится это не об одной простой природе, но о различных, и соединенных, и в соединении сохраняющих свои природные свойства.

КОММЕНТАРИИ

- 1 Речь идет о трактате «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия» (*Contra Nestorianos et Eutychianos* = *CNE*; Daley 2017, 143–176), в котором Леонтий Византийский отводит значительную часть места непосредственно полемике с североанатолитами: первая половина 1 главы (*CNE* 1, 130.10–132.16), часть 2 главы (*CNE* 2, 136.3–11), 5 и 6 главы (*CNE* 5–6, 150.9–162.21).
- 2 Леонтий имеет в виду флорилегий, сборник святоотеческих цитат, призванных подтвердить авторскую позицию (Daley 2017, 176–265), который он присовокупил к *CNE*, предварив его кратким предисловием. Все три трактата сборника, который открывает *CNE*, объединенные Леонтием под одной обложкой (общее название этот сборник получил по первому трактату, т. е. *CNE*) и снабженные им общим предисловием, имеют в качестве приложения флорилегии. Отметим, что такая форма построения богословских трактатов становится характерной чертой догматико-полемической литературы Византии VI–VII вв.: их «аналитическая» часть, в основном представляющая собой набор аргументов, как правило, почти совсем лишена ссылок на авторитетные тексты, а последние в виде флорилегий цитат, относящихся к рассматриваемой теме, составляют ее сопровождение, иногда авторизованное комментарием, иногда нет (так построены, например, такие ключевые для изучения антимонафизитской полемики трактаты, как «Против Евтихия и Нестория» Леонтия Византийского, и два других объединенных с ним в сборник, или «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского). Но иногда, как и *Solutio*, полемические сочинения и вовсе были лишены подобного дополнения,

образцовым примером здесь может служить «Арбитр» Иоанна Филопона (552 г.).

- 3 Леонтий в *CNE* рассматривает свое предприятие, направленное на критику несториан и монофизитов-севериан, как связанный набор аргументов, показывающий в первую очередь североанам, что концептуально в своих понятийных построениях, которыми они защищают принцип одной природы во Христе, они только разворачивают идею Евтихия, и именно она стала причиной несторианского разделения единой Церкви. В этих философско-богословских конструкциях, которые обнажает анализ Леонтия, с его точки зрения, связь двух еретических позиций становится отчетливо заметна. См.: *CNE* 1, 132.11–18. Напомним, что в первой половине VI в. полного разделения халкидонитской и монофизитской церковей еще не произошло, и обе стороны, как и власти Византийской империи, питали надежду на воссоединение. Поэтому неудивительно, что Леонтий, вступая в новую полемику с североанами, присовокупляет к ним здесь и несториан. В литературе высказывались различные точки зрения, конкретизирующие богословскую идентичность оппонентов или оппонента Леонтия в *Solutio*. Некоторые ученые первой волны исследований «Леонтьевского корпуса», пытаясь квалифицировать персону Акефала, собеседника Леонтия в *Solutio*, полагали, что это был сам Севир Антиохийский. Ф. Лоофс предполагал даже, что Севир, вероятно, был автором гипотетического полемического труда, на который Леонтий ответил в *Solutio* (Loofs 1887, 35). В свою очередь, Й. П. Юнглас и вовсе рассматривал сочинение Леонтия как единственный оставшийся источник текста не сохранившейся до наших дней полемической работы Севира. Он полагал, что: «у Леонтия имелись как основа для его труда полемические писания Севира. Ἀπορία Севира, выдвинутые Леонтием в *Solutio*, можно проверить с точки зрения до сих пор сохранившихся и дошедших до нас фрагментов Севира» (Junglas 1908, 3). Радикально изменить перспективу попытался М. Ришар: для него Акефал — это собирательный образ североански настроенных критиков предыдущей работы Леонтия — *CNE*. Указывая, что Леонтий всегда обращается к своим оппонентам во множественном числе, он предложил также аргументы против самой возможности прямой полемики Леонтия против Севера, основываясь на предположениях хронологического свойства (Richard 1947, 58). Ришар предположил, что полемизировал Леонтий скорее с некоторыми неохалкидонитами, которые полагали его ответы североанам полемически недостаточно убедительными, и что Леонтию следует более внимательно рассмотреть доводы еретиков (*ibid*), т. е. формулировки доводов Акефала в этом случае уже препарированы какими-то неохалкидонитами. Б. Дэйли, не обращая внимания на выступление Ришара, продолжал настаивать на существовании утраченной работы Севира: он, исходя из собственной концепции хронологии жизни Леонтия, и указав на название *Solutio*, в котором Севир упоминается однозначно, предположил, что наиболее вероятное время спора с Севиром и написания Леонтием трактата «между зимой 535 года и мартом 536 года, когда Севир и Леонтий были в Константинополе» (Daley 1978, XXXIII). Вслед за Дэйли, А. Грильмайер также полагал оппонентом Леонтия именно Севира (Grillmeier, Hainthaler 1995, 193). Для Р. Кросса,

который развел позиции Севира и Акефала (Cross 2002, 255 (прим. 4)), ориентируясь на фигуру Иоанна Филопона, Акефал скорее «[фиктивный?] северианский противник Леонтия» (ibid., 259). Правда, Кросс ничего не говорит об Иоанне Филопоне, как действительном инициаторе нового спора. Однако эту точку зрения принял В. Лурье в своей ранней интерпретации *Solutio* (Лурье 2006, 334–348). Как он признался в более поздней работе, содержащей новое толкование *Solutio*, при написании первой работы он полагал, вслед за М. ван Эсбруком (Van Esbroeck 1984, Van Esbroeck 1985), что «спорный трактат *De Sectis* с его полемикой против Филопона является работой Леонтия Византийского и должен быть датировано периодом с 543 по 551 год» (Lourié 2015, 144). Однако после критики У. Лангом (Lang 1998) «анализа Ван Эсбрука и восстановлением традиционной для учености двадцатого века, даты *De Sectis*, между 580 и 608, что исключает ее приписывание Леонтию Византийскому» (Lourié 2015, 144), Лурье согласился, что достоверные исторически и филологически подкрепленные данные для отождествления Акефала и Иоанна Филопона отсутствуют, но он все же полагает, что более всего подходит на роль Акефала именно Иоанн Филопон, и вполне возможно, что спор состоялся в десятилетие предшествующее Константинопольскому Собору 553 г. — этим временем и нужно датировать *Solutio* (ibid., 144–146, 170).

- 4 Первая глава *Solutio* интенсивно комментировалась сторонниками гипотезы о перемене точки зрения Леонтием Византийским в этом трактате по сравнению с *CNE* (см. предисловие к переводу). Согласно этой позиции Леонтий в *Solutio* переходит от утверждения общей природы человечества во Христе к признанию индивидуальности этой природы, а первая глава является наиболее показательным образцом демонстрации конструкции такой индивидуализации природы в ипостаси (остальные места более двусмысленны и могут толковаться по-разному) (Cross 2002, 253). См. наиболее развернутые интерпретации первой главы у Кросса (ibid., 254–258) и Лурье (Лурье 2006, 334–348; Lourié 2015, 148–151). Текст первой главы *Solutio* состоит в основном из кратких реприз оппонентов и отличается крайне темным и двусмысленным для современных комментаторов языком и рваным синтаксисом. Мы в своей интерпретации будем исходить из того, что Леонтий с самого начала своей карьеры полемиста придерживался позиции, предполагающей наличие индивидуальной человеческой природы во Христе. И в начале *Solutio* он либо воспроизводит реальную дискуссию, либо конструирует диалог так, что его начало демонстрирует исходную форму аргументации, при помощи которой севериане пытались опровергнуть тезис халкидонитов о двух природах во Христе.
- 5 Ἄτοπον для Леонтия Византийского синонимично — с определенными отклонениями — понятию лица (πρόσωπον), ипостаси (ὑπόστασις) и подлежащего (ὑποκειμένον) (см.: *CNE* 7, 174.15–16). Отклонения, которые, связаны с техническим характером использования им этой линейки терминов в различных контекстах — богословско-полемических, либо философских, связанных с определенной зависимостью понятийного инструментария Леонтия от школьной комментаторской традиции его времени. Эти отклонения можно обсуждать в зависимости от соответствующего контекста употребления. По

мнению М. Ришара, данный термин (а также термин ὑλοκεῖμενον) был воспринят Леонтием у Порфирия (Richard 1938, 31–32). Однако это заявление недоказуемого, поскольку он мог читать любых неоплатонических комментаторов *Органона* Аристотеля и комментарии на *Исагогу* самого Порфирия, во времена, в которые жил Леонтий, открывавшие лекции по логике в неоплатонических школах Византийской империи. При этом для лекций по логике начиная с Порфирия характерно достаточно строгое единство словоупотребления, с минимальными различиями и дополнениями.

- 6 Формально в этой реплике дано противопоставление понятий вида и единичного в отношении понятия природы. Однако, на наш взгляд, формулировка вопроса, вложенная Леонтием в уста Акефала, содержит сложный подтекст. Как мы уже отметили (см. сноску 4) начало первой главы, судя по формулировке вопроса Акефала, включает характерные для североан аргументы, исходя из которых они обычно выстраивали стратегию опровержения тезиса халкидонитов о двух природах во Христе. Иными словами, за этой формулировкой стоит требование выбрать между понятием общей природы человека во Христе и понятием его частной природы. Таким образом, следуя стандартной североанской доктрине Акефал спрашивает Православного о том, какую природу он воспринимает, когда думает о самом событии Воплощения: в той формулировке (Акефал явно отсылает к стандартным логико-полюемическим топосам), когда говорится, что природа созерцается в виде, или когда она созерцается в индивидуе. Данная формулировка отсылает к стандартному понятийному языку Севира: слово «природа» может означать всю совокупность индивидов какого-либо вида (применительно к человеку, он обычно говорит о человеческом роде), либо одного индивида из этой совокупности (см. образцовое место из «Послания к Марону» где понятие природы проясняется Севиром в контексте определения понятий сущности, ипостаси и природы, а также формализации позиций соперников — несториан и халкидонитов: *Epistula VI*, Brooks 1916, 26–28). Но при этом это и стандартная формулировка для школьной комментаторской традиции того времени: так Иоанн Филопон в комментарии на «Физику» риторически спрашивает отделяя индивида (ἄτομον) от общего: «Что еще есть род во многом [т. е. в природе], если он не совокупность всех частных вещей, или, скорее, то, что сказывается о всех частных вместе?» (*In Phys.* 12.5–7, ed. Vitelli 1887). На данном различии частного понятия природы и общего основан и главный аргумент Севира против Иоанна Грамматика с его «Апологией Халкидонского собора» (Sev. Ant. C. *imp. Gram.*, Or. II.19; Lebon 1938, 136) и халкидонитов в целом (*Epistula VI*, Brooks 1916, 26–28): если воплотилась вся сущность (природа) Бога, то она, т. е. вся Троица, воплотилась во всем человеческом роде, в каждом из людей. Но тогда это нелепость и свидетельство глупости человека, не отличающего частного от общего (см. предисловие). Таким образом Акефал спрашивает Православного, восприняло ли Слово «халкидонитскую» (в понятии североан) «общую» человеческую природу, т. е. нечто выражающее общие свойства всех людей, или индивидуальную природу, т. е. особую природу такого-то человека. В этом случае Акефал собирается поймать Леонтия на слове, и при согласии последнего с тем, что это индивидуальная

природа, следом обвинить его в несторианстве. А в случае утверждения Православным первой стороны альтернативы, обвинить его в глупости или злонамеренности. Однако, как мы полагаем, это не единственный смысл вопроса Акефала, поскольку в этом вопросе должна подразумеваться не только полемическая сторона вопроса, но также и положительная сторона позиции севириан — утверждение единой природы во Христе, см. сноску 8.

- 7 Леонтий, или Православный, отвечает вопросом на предыдущий вопрос Акефала, и ответ двусмысленен, поскольку Леонтий не отвечает прямо: «общую» ли природу, понятие которой ему навязывает Акефал (общее в неясном отношении к частному, или по другому: общее, взятое отдельно от частного существования в индивидах), он понимает под природой человека, воплотившейся во Христе, или частного человека. Видимо по замыслу Леонтия, так его православный персонаж может перехватить инициативу в диалоге.
- 8 См. сноску 6. В предыдущей реплике Православный уже утверждает как собственную позицию очевидность того, что индивидуальная природа может мыслиться только как один из индивидов такого-то вида, и наоборот, вид применительно к реальным вещам исходно мыслится в качестве собрания индивидов. Он не попадает на аргумент Севира, и уже Акефал вынужден прямо заявить свою позицию, т. е. ответить на вопрос: «Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единице по числу». Смысл ответа Акефала на первый взгляд совершенно не понятен: он, кажется, просто превращает свой первый вопрос в ответ, дублируя содержание вопроса. Но это не так, поскольку теперь проблемное поле первого вопроса уже отчетливо распространяется на все вещи, и вопрос прояснения статуса человеческой природы во Христе вводится в более широкий эпистемологический контекст: Акефал говорит о двух разных типах природы. И раз так, тогда, если речь идет о человеческой природе во Христе, то мы неизбежно имеем дело с альтернативой: *либо она созерцается во множестве, либо в единице по числу*. Иными словами, речь точно уже не идет о том, имеем мы в виду во Христе человеческую природу как реальное «общее» или индивида такого-то «вида», но *и первая, и вторая возможность уже предполагают, что реальны, по крайней мере в отношении вещей этого мира, только индивиды*. Речь идет не об имени «природа», высказываемом в двух разных смыслах, а о такой природе, которая имеется посредством понятия вида, т. е. как совокупность множества индивидов одного вида, и такой, которая дана только в единственном экземпляре. Иными словами, наша гипотеза состоит в том, что здесь Акефал, по мысли Леонтия, имеет в виду обычные природы, различные по виду, каждый из которых включает множество индивидов, и уникальную составную природу Христа, не имеющего отдельного вида. На это указывают и вопросы Акефала, открывающие 2 и 5 главы.
- 9 Именно на основании этого высказывания Кросс делает важное наблюдение: «Поскольку ипостась есть природа, индивидуализированная посредством акциденций, утверждение о том, что акциденции относятся к универсалиям, равнозначно утверждению о том, что ипостась — это собрание, или пучок (мой термин), универсалий» (Cross 2002, 256). То есть ипостась, в соответствии с Леонтием Византийским, является той единственной реальностью,

благодаря которой происходит индивидуация как субстанциального общего, т. е. сущности или природы, так и акцидентального общего.

- 10 Формулировка τῆς φύσεως λόγος или λόγος τῆς φύσεως восходит к аристотелевской λόγος τῆς οὐσίας в значении определения по сущности (или по природе). Является техническим выражением в школьных неоплатонических комментариях. Оно постоянно использовалась Иоанном Филопоном не только в философских, но и в богословских сочинениях (например, несколько раз в сохранившейся на греческом 7 главе «Арбитра» (Jo. Dam. *De haeresibus* 83; Kotter 1981, 51–54). Леонтий Византийский использует его здесь в том же значении.
- 11 Своим ответом Православный отвечает взаимностью на взаимность: как Акефал прямо высказал свою позицию, так и Православный высказывает свою. Он сетует, только на то, что Акефал не дал разъяснений своему высказыванию, и начинает с упрека: «Но ты ответил не на мой вопрос», т. е. привел разговор к альтернативе, примешав к вопросу о человеческой природе во Христе иные вещи и не дал пояснений. Но явно указывая, что он Акефала понял, Леонтий отвечает на то, какую сторону альтернативы применительно к вопросу о человеческой природе выбирает. Православный ясно формулирует свою позицию: общая природа созерцается только в конкретных вещах как во многих, так и в каждой по отдельности. При этом сама природа не делается единой или множественной в самих этих вещах, т. е. сама по себе природа вне вещей самотождественна, и такова она не от того, что существует во многих или в одной вещи. В этом контексте он непосредственно использует техническое для школьной философии выражение τῆς φύσεως λόγος для обозначения этой природы в качестве общего определения той или иной вещи по ее природе (сущности или виду). И, в свою очередь, сами вещи таковы, что в них есть многое, т. е. разные природные свойства, или одно, т. е. единый вид (природа). Он поясняет это на примере белого цвета (универсальная акциденция) и побеленной вещи, т. е. подлежащего счастливой акциденцией: «Поскольку и белому и побеленному присуще одно и то же, не важно: одна вещь, в которой созерцается белизна, или их много». И, далее, «Потому они таким образом существуют, что у них, очевидно, одно и то же определение природы относится и к одному и к многим». Соответственно, определение природы, т. е. например, человека, как разумного смертного животного, или общей акциденции «белого» будет то же, что и взятое в отдельности (при отнесении к одному), и если оно предидируется в частной вещи, т. е. в этом человеке или этой побеленной вещи. Кроме того, эта единая общая природа созерцается в вещах, поскольку они причастны ей. То же самое Леонтий утверждает и в *CNE*, см. важнейшее место: *CNE* 5, Daley 152.15–24.

Как видно, Леонтий различает здесь природу саму по себе, созерцаемую в частных вещах, поскольку они причастны ей, и данную в определении вещи. Данный ряд определений строго соответствует школьному философскому различию универсального *прежде* многого частного (теологическое определение), логическим обсуждением его *после* многого и физическим обсуждением универсального *во* многом. См. краткий, но содержательный обзор проблемы: Sirkel, Tweedale, Harris, King 2015: 136–138, n. 146. Там же см.

литературу по теме. Определение акциденций как общих привходящих (акциденций), которые находятся в частных привходящих (акциденциях), которые соответственно принадлежат частным сущностям, также общее место комментаторской традиции. Как образцовый, приведем пример из комментария на «Категории» Филопона: «...частное привходящее [служит в качестве подлежащего] для общего привходящего, например белое в этом камне для белого просто и для цвета [просто]. Ибо мы говорим, что белизна этого камня есть белое, а белизна просто есть цвет» (*In Cat.* 31.2–4, ed. Busse 1887). То есть в логическом рассмотрении подлежащими для предикации общих привходящих являются частные привходящие, также как частные сущности являются подлежащими для предикации общих сущностей. В этом смысле мы можем различать, например, белое и цвет как общие привходящие в их родо-видовом соподчинении и белое в конкретном камне. Пример Леонтия с белым и побеленным, как видно из приведенной цитаты, также стандартный для комментариев на Аристотеля.

- 12 Леонтий прямо указывает на то, что он понял о каком различии в предыдущей реплике высказался Акефал (см. сноску 8). И если Акефал говорит отдельно об общей природе, созерцаемой во множестве частных (индивидуальных) вещей (или природ), и о уникальной составной природе, очевидно, имея в виду единую составную природу Христа монофизитов, то Леонтий говорит о вещи, которая причастует нескольким, очевидно, двум природам. И он также имеет в виду Христа. В *CNE* основной онтологический тезис Леонтия Византийского состоит в том, что есть вещи (ипостаси), обладающие одной природой, к которой они причастны наряду с другими такими же, а есть такие, которые при этом состоят из двух природ (см. важнейшее место: *CNE* 1, 134.11–18). Таков человек, состоящий из души и тела. Особенность ипостаси Христа состоит в том, что нет общего вида, к которому бы он был причастен вместе с другими ипостасями. Важнейшее место, продолжающее, как и здесь, его уже отмеченное выше в предыдущей сноске (*CNE* 5, Daley 152.15–24) рассуждение о характере общего определения частного (за исключением рассуждения об общем привходящем): *CNE* 5, 152.25–29.
- 13 Акефал прямо спрашивает: принимает ли Православный «некую частную природу (τινὰ φύσιν)?». Если понимать здесь под τινὰ φύσιν частную природу (μερικὴ φύσις) Иоанна Филопона или индивидуальную или частную природу Севира применительно к любой вещи, вопрос Акефала окажется не вполне непонятным, поскольку 1) для североанатolianцев во Христе можно выделить две частные природы «по примыслению» (τὰ ἐπινοίᾳ), и 2) Леонтий уже ясно дал понять, что он полностью разделяет с североанатolianцами понятие о частной природе, как отдельном индивиде, принадлежащем совокупности индивида одной и той же общей природы, каковая в вещах и мыслится как такая совокупность. Следовательно, в этом месте речь Акефала прямо направлена на человеческую природу во Христе. О ней он и спрашивает.
- 14 Леонтий в лице своего православного персонажа отвечает, что он принимает частную природу как равную ее определению через вид (= общую природу или сущность), т.е. как индивид из совокупности индивидов того же вида. Данный ответ дал повод М. Ришару (Richard 1944) и кардиналу А. Грильмайеру

(Grillmeier 1995, 193) утверждать, что в *Solutio* Леонтий Византийский принимает тезис об индивидуальности человеческой природы во Христе. Развитие и модификация этой позиции даны у Р. Кросса (Cross 2002) и В. Лурье (Лурье 2006, 334–348; Lourié 2015, 148–151). Подробнее см. предисловие выше.

- 15 Но если для Православного природа только индивид из видовой совокупности индивидов, то Акефал спрашивает, чем же от их североанской частной, индивидуальной или этой вот природы отличается халкидонитская ипостась. О чем они в принципе спорят с точки зрения Православного.
- 16 Ответ Леонтия содержит указание на различие, которое из контекста следует скорее истолковать в том смысле, что причастие ипостаси делает возможным существование всякой отдельной вещи, которая является иной по отношению к любой другой вещи того же вида, но не отличной от каждой из них по этому виду. При этом, поскольку фоном обсуждения остается вопрос о человеческой ипостаси Христа, мы полагаем, что Леонтий имеет в виду, что тоже относится и к индивидуальной человеческой природе во Христе. Р. Кросс (Cross 2002, 256) указывает, что данное место может быть истолковано двояко: с одной стороны, его можно понять так, что причастие природы ипостаси создает индивидуальность, с другой, и этой интерпретации придерживается сам Кросс, причастие ипостаси природе позволяет ипостаси существовать обособленно. Второе значение указывает на то, что Кросс вводит данное различие вполне произвольно, поскольку хочет отделить, приписав это различие Леонтию, частную природу в духе номиналиста Иоанна Филопона (в классификации самого Кросса) от реалиста Леонтия. Подробнее см. предисловие выше.
- 17 Мы даем буквальный перевод. Уточняющий вопрос Акефала состоит, возможно с умыслом, в том, чтобы удостовериться, что формулировка Леонтия совпадает с его собственной: разве тогда, если причастие ипостаси дает вещам из совокупности одного вида или природы отдельное бытие, то не правильно ли тогда просто сказать, что ипостась равна по значению сущей вещи отличной от любой другой вещи. Иными словами, формулировка Акефала как бы упускает из определения понятие вида или общей природы, и оставляет только понятие индивида в чистом виде, т. е. понятие о сущем, которое можно только числить, но не различать по виду. Если ипостась равна *ἄτομον*, т. е. исключительно неделимому индивиду, то не лучше ли частное употребление общего понятия природы, чтобы не упускать из виду сущность. Вероятно, это общее место полемики североан и халкидонитов этого времени. Итогом стало введение понятия ипостаси в североанский дискурс в написанном с целью примирения монофизитов и халкидонитов «Арbitре» Иоанна Филопона. Сложное различие частной природы и ипостаси, которое дает Иоанн Филопон в этом сочинении требует отдельного исследования. Понятие частной природы у Филопона не сводится к абстрактному экземпляру общей природы, как полагал Кросс, и в философских текстах Филопона это понятие указывает на неопределенный индивид, предположительно такой-то общей природы или действующую причину произведения индивида в соответствии с видом (см.: *In Phys.* 11.24–13.18, 18.5–26, ed. Vitelli 1887; *In Anal. post.* 25.19–25, ed. Wallies 1909). Предварительный анализ понятия частной природы

в 4–7 гл. «Арбитра» см. в статье: Ноговицин 2019. По меньшей мере, Леонтий Византийский не поддерживает данный понятийный контекст ни в лице Акефала, ни само собой Православного.

- 18 Леонтий не соглашается с таким смешением ипостаси с просто индивидуальным сущим (см. предыдущую сноску). Он еще раз поясняет: если ипостась не будет различаться через видовое определение от других ипостасей того же вида или сущности, т. е. не будет единосущной им, то она не будет ипостасью. Ипостаси имеют место в бытии только таким путем. Очевидно, что он не имеет здесь прямо в виду не имеющего такого общего вида Христа. Это он показал в *CNE* 5, 152.25–29.
- 19 Акефал подмечает упущение Леонтия (см. предыдущую сноску) и возвращает диалог к человеческой природе во Христе: разве особенное человечество во Христе не отличило себя от общего человечества при помощи определяющих идиом? Северианская доктрина не предполагала возможности строгого различения между индивидуальными идиомами единой составной природы Христа по частным природам (особенному) — божественной и человеческой даже в примышлении. См., например, красноречивый пассаж из Севира, сохраненный в сочинении Евстратия Монаха: «Какой природе свойственно ходить по воде? Пусть ответят нам вводящие два естества по соединении. Божественной? Но разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии? Как мы видим, исчезли твои две природы. Ведь для всякого, намеренно не закрывающего глаз, очевидно и несомненно, что как един и неразделен нас ради воплотившийся Бог Слово, так и энергия Его нераздельна (ἀμέριστος... ἐνέρχεια). И именно Ему свойственно ходить по воде, и в этом заключается как богоприличная, так и человеческая сторона» (*Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. PG 86.1, 924–925; рус. пер.: Давыденков 2007, 228). По этой причине, данный вопрос Акефала нужно понимать, как новую попытку заставить Православного согласиться с признанием двух отдельных ипостасей во Христе, т. е. с собственным несторианством. У халкидонитов нет никакой единой ипостаси Христа, а есть две ипостаси, каждая со своими собственными привходящими свойствами (ιδιώματα).
- 20 Р. Кросс на основании этого фрагмента строит свою концепцию индивидуальных природ со своими собственными акцидентальными свойствами внутри ипостаси Христа (см. предисловие выше) (Cross 2002, 254–258), правда, из его изложения совершенно не ясно, как такая позиция реально, а не только в номинальных терминах, отличается от несторианства (см. предыдущую сноску).
- 21 Леонтий отвечает на выпад Акефала, по существу, кратко воспроизводя фрагменты рассуждения во второй половине 4 гл. *CNE*. Прежде всего: «Христос в отношении нас и Отца, будучи как целое из частей, через свои части посредствует между крайностями, будучи всецело ипостасью по отношению к Отцу благодаря божеству, помимо человечества. И будучи всецело ипостасью по отношению к нам, помимо божества, благодаря человечеству, поскольку отношения различения и соединения рассматриваются попеременно, причем обладая одними он познается по отношению к самому себе,

благодаря частям его самого, а обладая другими, благодаря общности частей с крайностями, получает отношение с Отцом и с нами» (*CNE 4, Daley 148.18–150.4*). Христос не только по отношению к человечеству, т. е. к каждому из людей (от матери и остальных людей) отделился посредством своей индивидуальной человечности с ее частными особенностями, существующей под единым человеческим видом, помимо своего божества, но и, будучи Словом, также отделился посредством других идиом, свойственных только божеству, и от Отца и Духа под общей природой Божества, и помимо человечества. Общая природа в индивидуальном есть возможность которая актуализируется в частных идиомах — это естественное для всей аристотелианской традиции понимание отношения общего и частного в вещах очевидно разделяет и Леонтий. Крайние природы во Христе составляют противоположность отношения между человечеством и божеством, и соответственно всеми Лицами Троицы и всеми людьми, в единой ипостаси Христа. Человечество и божество во Христе соответственно мыслятся Леонтием не как несоотносимые друг с другом частные сущности каждая под своим собственным общим, какими они являются вне Христа (сущности ничто не противоположно), а заданы в соотношении друг с другом под единством ипостаси Христа. Христос соединяется с самим собой через общение противоположных природ в Нем, которые он связывает. Соответственно, единосущием каждой своей природы связанной со своей совокупностью этим единством сущности, Христос соединяется со всем человечеством и со всем божеством, а иносущием Слова и частного человека в себе различаясь с этими совокупностями, как единство божества и человечества. И наоборот, таким образом, как принадлежащий по своим частям (божеству и человечеству) к этим совокупностям Троицы и людей, Он производит различие между самими крайними природами в себе. Эта интерпретация, которую мы дали, поясняя лаконичное высказывание Леонтия, в последней фразе подтверждается им сами. В крайних природах, т. е. в этих совокупностях, каждая из которых — одного тождественного вида, тождество (общей) сущности объединяет индивидов или ипостасей этой совокупности, а инаковость их как отдельных ипостасей разделяет. Во Христе все наоборот, его ипостась объединяет свои части, а тождество их природы, связывая эти части со своими природными совокупностями, их разъединяет. См. соответствующее изложение в *CNE 4, Daley 146.19–148.5*. Важно отметить, что актуализация определяющих идиом природ божества и человечества во Христе выражает вовне через отношение к Троице и другим людям происходящее посредством них внутри ипостаси Христа общение Его с Самим Собой, т. е. в единой личности, каковой и является ипостась Христа в собственном смысле бытия ипостаси. В этом смысле она отличается от простой единицы числового множества отдельных вещей.

- 22 Акефал подхватывает утверждение Православного о том, что ипостась не указывает «только на отдельное и само по себе существующее... но обозначает нечто помимо этого», т. е. она не сводится к счетному множеству. Количество и разделение принадлежат двойке, но единица не только указывает на некую отдельно существующую вещь, которая может считаться наряду с другими вещами, но на неделимое сущее, т. е. на сущность. Внешне Акефал

воспроизводит здесь учение Аристотеля. Число, или множество, до бесконечности не делимо — пределом здесь выступает единица, — но вполне мыслим бесконечный числовой ряд: «для числа ($\tau\tilde{\omega}$ ἀριθμῶ) имеется предел в направлении к наименьшему, а в направлении к большему оно всегда превосходит любое множество» (*Phys.* 207b2–4). Предел деления — это единица. Аристотель обходит проблему бесконечной делимости ссылкой на разумное устройство природы вещей: неделимость сущности или отдельной вещи оказывается для него благодаря числу равна числовой неделимости ее реального экземпляра. Мы можем делить любую величину до бесконечности, но природа состоит из неделимых телесных единиц: «единица неделима, чем бы она не была; например, человек — один человек, а не многие; число же больше единицы и есть некоторое количество [единиц], поэтому необходимо остановиться на неделимом» (*Phys.* 207b6–8). Однако поскольку высказывание Акефала находится в одном контекст с рассуждением о двуприродности Христа, и главное, поскольку Акефал оставляя за единицей принцип неделимости отдельной сущности (или единичной природы), все же за счетным качеством единицы во множестве видит особое качество числа, т. е. двойцы, позволяющей разделяться существующему отдельно друг от друга. Различение в уме здесь должно соответствовать реальному разделению отдельных вещей: как существующие ипостаси=индивидуальные сущности, т. е. сущие такого-то вида, они обладают качеством неделимости, а число их реально разделяет на множество отдельных вещей. Иными словами, Акефал возвращается к различию между природами, различными по виду, каждая из которых включает множество индивидов, отличных друг от друга по числу, и уникальной составной природой Христа (см. сноску 8), не имеющего отдельного вида и в этом смысле представляющего собой неделимую единицу как таковую, не включенную в счетный ряд того или другого вида вещей, каждый из которых представляет собой совокупность делений первичной сущности. В таком случае источник заявлений Акефала необходимо искать в дополнении аристотелизма платонизмом, т. е. в неоплатонических теориях деления Единого. Тот факт, что такая схема деления сущего обсуждалась северянами и, по существу, составляла онтологический каркас их представлений о сущем, подтверждает эксплицитное выражение этой идеи в «Арбитре» Иоанна Филопона.

В начале 4 главы (п. 16) «Арбитра» (Lang 1998, 186–187) Филопон берет за отправную точку рассуждения общее отношение того, что он называет единицей (монадой) и двойкой (диадой) (единого и разделенного/многого) и формулирует принцип различия и единства природы (сущности) и, соответственно, ее определения ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ τῆς φύσεως) посредством присущей ему формы отношения целого и части, т. е. отношения вида и индивида в широком смысле, не обязательно взятого под категорией сущности в классификации древа Порфирия. По принципу непротиворечивости общность природы составляет иную реальность нежели реальность разделенных индивидов под нею: определение сказывается об индивидах, но не наоборот, общее умопостигаемое содержание (определение) природы (вид в широком смысле общего по отношению к их частным, индивидуальным реализациям)

в каждом из них заключено целиком, но они в нем не содержатся и как сущие в качестве диады разделены между собой полностью. Христос не есть диада общих природ, божественной и человеческой, они в нем разделены и если бы не пришли к единству составной природы, были бы разделены во всех отношениях. Это вытекает из того, что человек и Бог под категорией сущности не соотносятся как часть и целое, т.е. их родовые сущности не включают друг друга в качестве вида или индивида, ни божественная — человеческую, ни человеческая — божественную (п. 17) (Lang 1998, 187–188), и при этом как одно целое и другое целое не могут быть предцированы какой-либо третьей природе в качестве ее приводящих свойств (п. 18) (Lang 1998, 188–189). Более того, Бог и человек и не могут быть под общим родом, поскольку божественная природа в своем существовании превосходит все, что было ею сотворено, хотя для ее именования и используются такие имена как «природа» и «сущность». Следовательно, Христос есть нечто нераздельно единое, собственно монада, с точки зрения принципа единства и различия в природах вещей и непосредственное бытие общих природ (рода и виды) в ипостаси Христа невозможно. Есть только одна составная природа той вещи, которая именуется «Христос». Эта природа не может мыслиться как общая, поскольку содержит в своем составе две логически не сводимые природы, которые не могут быть ей предцированы, поскольку тогда ее определение было бы омонимичным. Иными словами, ее бытие не имело бы одного значения, и мы имели бы два Христа (гл. 6, п. 20) (Lang 1998, 189–190). Но Христос — один, и, следовательно, его природа тождественна его ипостаси и единственна по числу в воплощении, т. е. это такая единица, которая в отличие от общей природы не разделяется в диаде.

- 23 Леонтий воспроизводит в противовес североанской (в смысле североанства как политико-догматической позиции) схемы деления сущего на видовое множество индивидуальных (частных) природ и уникальное сущее одной составной природы, такой как Христос, свое собственное, разработанное в *CNE* деление сущего на видовое множество ипостасей одной природы и ипостасей, включающих две природы, которые могут, как человек, иметь видовое множество, а могут и не иметь как Христос. Определение первых обладает совершенством ипостасного бытия в каждой такой отдельной ипостаси (как все вещи, причастные одной природе). В случае вторых он вводит определение сущности как совершенной в отношении: сами по себе, будучи в одной ипостаси, две индивидуальные сущности (природы) различных видов — несовершенны, — совершенство им придает отношение к ипостаси, в которой они получают единое самостоятельное бытие. Это касается и Христа — он есть целое, по отношению к Слову и индивидуальному человечеству в Нем, как своим частям и через отношение к нему получают совершенство своего бытия как частей совершенного, хотя и не имеющего определения, целого ипостаси Христа (*CNE* 2, Daley 136.30–138.16). Согласно Леонтию, есть два определения совершенства (τελειότητος ὄρον): «одно называется совершенством само по себе, а другое — представляется совершенным в отношении (καὶ τὸν μὲν ἀπλῶς λέγεσθαι, τὸν δὲ ἐν σχέσει θεωρεῖσθαι)» (*CNE* 2, Daley 138.10–11). Это различие, ссылаясь на пример белого (общее

понятие акциденции белого) и побеленного (частная акциденция в конкретной ипостаси) Леонтий переносит на число: по сущности (по определению) — «просто» и «само по себе» оно имеется как сущность, с другой стороны только выражает отношения деления между вещами. Далее Леонтий показывает, что во Христе отношение человечества и божества, координируется через противоположность, которая задается их общим ипостасным бытием наподобие того, «как по отношению к восходящему и нисходящему говорится “вверх” и “вниз”, хотя сам предмет речи ни с чем не связан и не есть ни то, ни другое», при этом данное отношение возможно только как отношение реального вещного пространства как единства целого этого отношения, в котором одни вещи находятся внизу, а другие наверху: «природа числа не имеет ничего определенного, — она не разделяема и не соединяема, но состоит в сплетении и сочетании вещей». Соответственно в вещах под одним видом число обозначает реальное разделение ипостасей, а в отношении самих видов только их различение в уме — один от другого, и т. д.

- 24 См. оригинальную трактовку В. Лурье представленного здесь учения об отношении природ божества и человечества внутри ипостаси в сопоставлении с топологической теорией графов в математике: Lourgé 2015, 151–157.
- 25 Стандартная для святоотеческой традиции, начиная с отцов-каппадокийцев формулировка арианского учения. См. например: «Итак, мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя свойства и соединяя Божество (τὰς μὲν ἰδιότητας χωρίζοντες, ἐνοῦντες δὲ τὴν θεότητα). Не смешиваем трех в одно, чтоб не впасть в недуг Савеллиев, и единого не делим на три, разнородные и чуждые друг другу (οὐτε διαίροῦμεν εἰς τρία ἕκφυλα καὶ ἀλλότρια), чтобы не дойти до Ариева безумия» (Greg. Naz. *De dogm. (Or. 20)* 5, 19–23; Mossay, Lafontaine 1980, 66–68). Эта формулировка вполне соответствует учению Ария, насколько можно судить по дошедшим до нас текстам: «И как все чужды и неподобны Богу по сущности (κατ’ οὐσίαν), так и Слово по всему неподобно Отчей сущности и свойству (ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός); состоит же в свойстве (ἴδιος) с произведенным и тварным и находится среди них. <...> Разделены по природе, разобщены, разлучены, чужды и непричастны одна другой сущности (μεμερισμένοι τῇ φύσει, καὶ ἀπεξενωμένοι καὶ ἀπεσχοινισμένοι, καὶ ἀλλότριοι, καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι) Отца, Сына и Святого Духа и до бесконечности во всем неподобны между собою по сущностям и по славам (ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις). По крайней мере, Слово, что касается подобия славы и сущности, совершенно чуждо (εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον) тому и другому — и Отцу, и Духу Святому. <...> Сын существует отдельно, Сам по себе, и совершенно непричастен Отцу» (Arius. *Talia*; фрагмент из: Athanasius. *Contra Arianos* I.6; PG 26 24; к сожалению, новейшее издание (Kannengiesser, Vara 2019) нам было недоступно; рус. пер.: Афанасий Александрийский 1902, С. 182–183; цит. по Бирюков 2011, 51–52 (редактура дореволюционного перевода)). Бросается в глаза, что в шаблонной трактовке арианской доктрины, предлагаемой как Леонтием, так и Григорием Богословом, выводится за скобки иерархическое отношение между Богом (Отцом) и тварными ипостасями Сына и Святого Духа. Ипостаси рассматриваются только в рамках парадигмы «общее — частное»: Отец, Сын

и Святой Дух в трактовке Ария (сформулированной Григорием и Леонтием) отличаются друг от друга не только как обладатели ипостасного свойства (*ιδιότης*), но и как единичности, принадлежащие к разным общностям — сущностям (*οὐσίαι*), причем второе вытекает из первого, то есть налицо смешение личных и сущностных свойств. С точки зрения же никейской и постникеевской традиции, обладание личным свойством не влечет за собой сущностного различия. Однако, даже если вывести за скобки то, что нет никакой гарантии, что Арий и Григорий Богослов, например, в одинаковом смысле используют термин *ιδιότης*, для первого смешение индивидуальных и общих свойств не было причиной расхождений сущностей Отца и других двух ипостасей, что следует даже из данного отрывка. Арий мыслил так исходя скорее из своего религиозного опыта: инаковость и превосходство Отца как единственного Бога для него было основой духовного переживания (основанного как на средне-платоническом учении о посредствующем звене между Богом и космосом, так и на раннехристианской сотериологии. См. обзорную статью: Бирюков 2008), которое оформлялось в категориях ипостасного и сущностного различия.

- 26 Оппонент Леонтия опирается на учение Аристотеля о числе как частном случае (а) раздельного количества, (б) количества, не имеющего упорядоченных частей: «Что касается количества, то одно раздельно, другое непрерывно, и одно состоит из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу, а другое — из частей, но имеющих такого положения. Раздельны, например, число и слово (*λόγος*), непрерывны — линия, поверхность, тело, а кроме того, время и место... У числа же нельзя было бы показать, каким образом его части имеют определенное положение по отношению друг к другу или где они находятся, а также какие части соприкасаются друг с другом» (*Arist. Cat.* 4b20–25, 5a24–26); на влияние Аристотеля указывают и слова об отрицании «исчислимости» единицы, которые отсылают к пассажу из «Метафизики» о том, что единица — это не число, а «начало и мера числа» (*Metaph.* 1016b18). Леонтий отчасти отказывается от аристотелевской логики. Во-первых, он выделяет число в качестве умопостигаемой реальности, опираясь, очевидно на платоновскую традицию. См., например, у Плотина: «Само число созерцается либо в себе, либо в воспринявших его вещах, и в этом [последнем] случае оно будет количественно: оно, а не участвующие в нем вещи: [количественны будут] не три локтя, но «три»» (*En.* VI. 1, 4; рус. пер.: Плотин 2005, 19). Любопытно, что Леонтий фактически воспроизводит аргументацию Плотина против перипатетиков в первом трактате шестой эннеады «О десяти родах сущего». Во-вторых, разделение и объединение Леонтий приписывает не количеству, а понятию (*λόγος*). Наличие этого *λόγος* оказывается предпосылкой для возникновения исчисляемых реальностей, которые, впрочем, в случае двух природ не разделяются, а только различаются. Леонтий также оговаривается, что даже число, сводимое к количеству, далеко не всегда реально разделяет вещь.
- 27 См.: *Greg. Nys. Ref. Eun.* III.3 (PG 45 468BC).
- 28 Б. Дейли дает две ссылки на Григория Нисского, лишь отдаленно связанные с сутью реплики Акефала. В действительности, последний ссылается на хорошо известное участникам спора и всей византийской традиции место

из проповеди Григория Богослова, цитируя последнего близко к тексту: «Что совершается? И какое великое о нас таинство? Обновляются природы, и Бог становится человеком» (Τί γίνεται; καὶ τί τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; Καίνοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται) (Greg. Naz. *In sancta lumina* (Or. 39), 13.7–9; Moeschini, Gallay 1990, 176). Текст проповеди не содержит никаких суждений Григория Богослова о трансформации понятийного аппарата при переходе от триадологии к христологии (что, собственно, следует из реплики Акефала) и вообще никаких спекулятивных пассажей, от которых можно было бы требовать терминологической точности. Речь в данном отрывке идет о том, что совершается непостижимое для человеческого разума, и невмещающееся ни в какой имеющийся у него опыт. Именно в этом смысле нарушается природный, космический порядок — божественная и человеческая реальности занимают места отличные от тех, которые им обычно отводят человеческие знание и опыт. Соответственно и термин φύσις используется здесь в самом расширительном и просторечном смысле. В монофизитской же традиции (возможно, это новация самого Севира) реплика Григория Богослова приобрела иной смысл: «По словам Дионисия Ареопагита, "поскольку после того как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богомужную энергию", мы мыслили и мыслим единую и сложную [природу], которая не может нами мыслиться иначе, поскольку для нее всякая двойца нелепость. Мы также исповедуем ставшего мужем Бога новым образом (καίνοπρετῶς) 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 καίνοτομήσας τὰς φύσεις συνεκαίνοτόμησεν αὐταῖς 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» (Severus. *Epistola III ad Ioannem abbatem*; фрагмент: Diekamp 1907, 309.18 — 310.7). На наш взгляд, в данном случае «обновление природ» и явление единой природы и ипостаси «новым образом» коррелирует с понятием «нового богомужного действия», понятия заимствованного из Ареопагитского корпуса. Тем самым, в данном отрывке речь идет в первую очередь не об обновлении имен, а о некоей новой реальности, которую нельзя свести ни к божественной, ни к человеческой природам. Фактически перед нами нечто третье, для чего не существует слов в нашем языке, не существует терминологического инструментария, а потому «определение боговоплощения», то есть набор свойств нового объекта требует новых имен. При этом, хотя Сефир явно наполняет тезис Григория Богослова новыми смыслами, в его тексте все же речь идет не о переходе от триадологии к христологии, но о трансформации человеческого понятийного аппарата применительно к факту боговоплощения. Другое дело, что Сефир, как хорошо известно, отрицал возможность тождества богословской терминологии для триадологии и христологии (см. новейший обзор этой темы с особенным вниманием к полемике Севира и Иоанна Кесарийского:

Кожухов 2013), указывая, что если в случае Троицы мы можем говорить об общей природе трех ипостасей, то в случае природы Слова «после» воплощения может идти речь только о природе как чем-то единичном, то есть о том самом отождествлении природы и ипостаси, о котором говорит Акефал: «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 обозначаем единую ипостась» (Severus. *Epistula VI*; Brooks 1916 [repr.: 1985], 197; русский перевод: Щукин 2009, 641). Очевидно, что для Севира именно термин «Единая природа Бога-Слова воплощенная» был тем новым понятием, которым должен был обогатиться богословский язык для описания факта Боговоплощения (для Севира, как замечает А. Грильмайер (Grillmeier, Heinthaler 1995, 153), она носила абсолютный характер), хотя эксплицитно из первой цитаты этого не следует. Вторым следствием «обновления природ» для Севира стал отказ от именованного человечества Христа «природой» (*ibid.*, 155). Первое, с точки зрения Севира, очевидно, вело бы к воплощению Христа во всех индивидах человеческого рода (см. полемику с Иоанном Кесарийским), второе — к отдельному существованию человечества, т.е. к несторианству (Severus. *Epistula VI*; Brooks 1916 [repr.: 1985], 197). Можно предположить, что именно с этой целью Сефир ввел понятие «несамобытной ипостаси», которое опять-таки не сводимо ни к природе в значении сущности, ни к природе в значении ипостаси (см.: Давыденков 2007, 85–87) и. Леонтий, суммируя мысль Севира, довольно точно сводит воедино два тезиса, которые прямо ни в одном тексте антиохийского епископа не объединены: 1. Обновление терминологии для описания факта обновления природ. 2. Обновление терминологии при переходе от триадологии к христологии.

- 29 Леонтий отсылает к учению Аристотеля о категории сущности и родо-видовой структуре определения вещей по их сущности. Синонимия (συνωνυμία), согласно Аристотелю означает не разные имена для одного предмета, но единство имени и значения для вещей различных, но в означенном смысле (в отношении одного) тождественных, как когда о человеке и быке говорится «живое существо» (*Cat.* 1a6–11). Все составленное из сущностей и видовых отличий, т. е. данное под категорией сущности, говорится соименно, поскольку все сказанное о сказуемом здесь может быть сказано и о подлежащем, а именно, если видовые отличия сказываются и о виде, и об индивидах, то роды и виды, будучи определяемыми по сущности через видовые отличия, сказываются о тех же, род о виде и единичном, а вид о единичном, и все единичное принимает таким образом понятие рода и вида, а вид понятие рода (*Cat.* 3a33–b9). Данное место общее для всей традиции комментариев к Аристотелю и не требует подтверждений, основной комментируемый фрагмент — 5 глава «Категорий».

- 30 Согласно Аристотелю, о сущности как таковой не говорится как о сущности в большей или меньшей степени, как, например, один человек как первая сущность не более и не менее «человек» и в отношении себя, и в сравнении с другим (*Cat.* 3b33–39) и ни одна сущность не есть в большей или меньшей мере сущность, чем другая (*Cat.* 2b21–28). Но при этом из вторых сущностей вид более сущность, чем род, поскольку через вид сущее определяется более понятным образом (*Cat.* 2b8–15).
- 31 См. комментарий А. Жирковой к этому месту: Zhyrkova 2017, 197–201.
- 32 Речь, вероятно, идет о типовой логической ошибке «предвосхищение основания» (*petitio principii*), когда доказательство строится на тезисе, который представляется уже доказанным, хотя таковым не является. Подробно описана в Аристотелевской «Топике» (VIII.13, 162b34–163a13).
- 33 Ср.: «А храмом у нас великолепное небо; и празднество наше — ликостояния Ангелов. У нас одно великое, даже величайшее и для многих сокровенное таинство — Бог, Который есть цель и здешних таинств» (*Gr. Naz. Or.* XVI.5 (Barbel 1963); Григорий Богослов 2007–1, 211).
- 34 Ср.: «Весьма справедливо было бы говорить ложь, если бы природа лжи истреблялась вместе с высказанным. Но дело так не обстоит (ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἔχον φύσιν τοῦτό γε)» (*Bas. Eun.* I. 6 (Sesboue, De Durand, Doutreleau 1982–1983).
- 35 См. сноску 28.
- 36 Ср. «Если кто в едином Христе разделяет ипостаси после соединения, сопрягая их только в слиянии по достоинству, или властью или господством, а не схождением согласно природному соединению, да будет анафема» (*Cyr. Al. Ep. 17 ad Nest., Anathema 3* (ACO I, 1, 1, 40, 1.28; PG 77 120C)).
- 37 *Cyr. Al. Schol.* 11; PG 75 1381 AB.
- 38 Речь об Афанасии Александрийском. См. *Ps.-Ath. Apol.* II.2; PG 26 1133 C; II.10 (1148 C).
- 39 Леонтий воспроизводит различие буквального именования, соответственно собственному определению вещи по сущности или природе, от небуквального всякого именования, когда смешиваются сущностные и акцидентальные предикации сущего (или свойства природ в случае североанского представления о двуприродности Христа в одной природе). См. следующую сноску.
- 40 Имеется в виду небуквальный язык авторитетных Отцов, вошедший в общее употребление. В этом случае мы можем обозначать часть посредством именования целого и целое посредством именования части, т. е. символически во всех модальностях использования риторических тропов, которые Леонтий и перечисляет. Это учение о буквальном и небуквальном именованиях представлено у Леонтия Византийского в *CNE*. В связи с этим общим и для североан, и для халкидонитов применительно к высказываниям авторитетных святых Отцов различием Леонтий так первоначально отвечает на слова североан из начала 5 главы *CNE*: «Если вы пожелали называть части наименованием целого, то вам также обязательно следует и целое обозначать по наименованию частей — в таком случае мы ничего не будем против вас иметь. Так, называя Господа плотью или, лучше сказать, человеком, вы обозначили бы целое

по его части, не называя при этом две природы одной. <...> Так и мы, согласно Божественным Писаниям и переданным нам от Отцов теориям, часто целое называем от частей, и части — наименованием целого, именуя Логос “Сыном человеческим” и исповедуя, что “Господь славы был распят”» (CNE 5, Daley 150.15–18, 150.20–152.2). Однако в CNE 5, 152.24–154.4 Леонтий показывает, что метафорический перенос имени с целого на часть, который работает в том числе при именовании общим именем вида индивида этого вида (общий и частный человек) и терпим, даже когда мы переносим имя одного из наиболее общих терминов (общая и частная природа) с вида на индивид, перестает работать когда мы переносим такой термин с целого на часть в случае уникального индивида, не имеющего над собой вида. Мы не можем говорить «одна природа» в случае Христа, поскольку иначе приходим к разрушительным следствиям для структуры отношения индивида и природы в значении вида, которому этот индивид принадлежит, но также и отношения индивида и природ в нем самом в случае специфических, состоящих из двух природ, индивидов — человека и Христа.

- 41 Внятное изложение учения Севира о том, что природа (=ипостась) Христа является сложной: «Следует знать, что ипостась означает собственное лицо, когда оно существует отдельным существованием, или простое или сложное» (*intelligendum est quod hypostasis signat personam propriam quando in distincta subsistentia subsistit, sive simplex sit sive composite*) (*Severus Contra impium Grammaticum. Or.* 2.14; Lebon 1938, 60.17–19). Далее Севир (*Ibid.*, 60–61) в качестве примера простых ипостасей называет Отца, Сына и Святого Духа, а в качестве сложных — Эммануила. То есть Акефал говорит очень простую вещь: единая природа Христа не является простой, хотя и является единой. В этом плане между Акефалом и Леонтием нет содержательного противоречия. Поэтому Леонтий в своем ответе сосредотачивается на характере соединения того, что пришло в соединение.
- 42 Возможно, речь идет о конструктивных элементах костюма или о прическах.
- 43 Данное понятие Леонтий вводит в CNE, где прибегает к сложной конструкции «по сущности, существенного и ἐνυπόστατος соединения» (ἡ καθ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις) (CNE 74; Daley 2017, 164.16–17; в этом же смысле он, видимо, говорит, что Слово соединилось с телом «по самой сущности» (ἀντὶ τῆς οὐσίᾳ) (CNE 2; Daley 2017, 136.15). В *Solutio* Леонтий в целом отказывается от специального значения термина οὐσία (см.: Shchukin 2016), однако термин οὐσιώδης ἕνωσις продолжает функционировать в значении «подлинного соединения», при котором «особенности в собственном смысле слова (τὰ μὲν κυρίως ἴδια) каждого являются общими для целого, а общие свойства целого принадлежащими каждому, благодаря неслитной особенности этого общего (τοῦ ταύτου) в каждом» (*Solutio* 8; Daley 2017, 302.18–304.1).
- 44 По мнению П. Юнгласа, Леонтий Византийский был первым византийским мыслителем, который с такой остротой поставил вопрос о способе соединения, предвосхитив трактовки Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина (см.: Junglas 1908, 88–92). По крайней мере, в этом отрывке едва ли не впервые дается «шкала» степеней интеграции соединяющихся природ — от самой поверхностной, до полной и для них фатальной.

- 45 Акефал продолжает настаивать на своем разделении между простыми вещами одного вида и составными вещами. Здесь он помимо Христа указывает на примеры солнца и неба. Это не оригинальное учение севериан. Оно имеется у Аристотеля (см. сноски 46–49 ниже), Александра Афродисийского (*Alex. Quaest.* 23.30, ed. Bruns 1892) и Симпликия (*Simpl. In Cat.* 85.13–14, ed. Kalbfleisch 1907). Боэций в комментарии на Исагогу Порфирия, напротив, полагает что даже если существует только одно сущее такого то вида, как Феникс или солнце, это не означает, что у нее нет определения по виду, поскольку ничто не мешает нам представить такой мир, в котором этих вещей могло бы быть два или больше (Boet. *In Isag.* III). Прямо дает пример уникальной составной природы солнца и подробно разрабатывает его в сравнении с уникальной составной природой Христа во 2 главе (п. 13) своего «Арбитра» Иоанн Филопон (Lang 1998, 183–184). Примечательно, что он сходится с Леонтием в том, что солнце состоит из таких же элементов, что и другие тела, и этим не уникально. Ниже Леонтий в ответе на данный довод Акефала именно на этом основании отказывает составной природе солнца, неба и т. д. в уникальности: они не мог служить примером того, что у Христа одна природа, пусть и составная. Напротив, Иоанн Филопон рассматривает солнце как уникальную сущность.
- 46 Оппоненты, как вся традиция школьного комментария на Аристотеля, опираются на следующее место из «Метафизики», где он пишет, что солнцу нельзя дать определения (тем самым оно будто бы исключается из числа того, что имеет общую природу): «Остается незамеченным, что вечным вещам нельзя дать определения, в особенности существующим в единственном числе, как, например, Солнце или Луна. [Определяя, например, Солнце], совершают ошибку не только тем, что прибавляют нечто такое, с устранением чего Солнце все еще будет, например «обращающееся вокруг Земли» или «скрывающееся ночью» (выходит, что если оно остановится или всегда будет видно, то оно уже не будет Солнцем; между тем это было нелепо: ведь Солнце означает некоторую сущность), но кроме того, и тем, что прибавляют нечто такое, что может встретиться и у другого. Если бы, например, появилось другое тело с такими же свойствами, то оно явно было бы Солнцем. Значит, обозначение обще многим; между тем было принято, что Солнце — нечто единичное, подобно Клеону или Сократу» (*Metaph.* VII.15 1040a28–1040b3).
- 47 Базово Леонтий Византийский опирается на Аристотеля. По мнению Стагирита, Солнце — одна из звезд, состоящая из того же, что и звезды, элемента — из эфира (*De cael.* II, 7).
- 48 См.: *Arist. Met.* XII.8, где пересказываются античные учения о многообразии небесных сфер, однако утверждается, что небо одно.
- 49 Ср. у Аристотеля: «Небо принадлежит к разряду единичных и материальных вещей... В одном смысле мы называем небом субстанцию крайней сферы Вселенной или естественное тело, находящееся в крайней сфере Вселенной, ибо мы имеем обыкновение называть небом прежде всего крайний предел и верх [Вселенной]... В другом смысле — тело, которое непосредственно примыкает к крайней сфере Вселенной и в котором помещаются Луна, Солнце

- и некоторые из звезд, ибо о них мы также говорим, что они «на небе», [в] А еще в одном смысле мы называем Небом [все] тело, объемлемое крайней сферой, ибо мы имеем обыкновение называть Небом [мировое] Целое и Вселенную» (*De cael.* I, 9 278b3–4, 10–21).
- 50 Ср.: «...Полагаем, что, если было что-нибудь до составления сего чувственного и тленного мира, то оно, очевидно, находилось во свете. Ибо ангельские чины, все небесные воинства, вообще, какие только есть именуемые и не именуемые умные природы и служебные духи, жили не во тьме, но во свете и во всяком духовном веселии имели приличное для себя помещение. И против сего никто не будет спорить, тем паче тот, кто в числе обетованных благ ожидает пренебесного света, о котором говорит Соломон: «свет праведным всегда» (Притч 13.9), и Апостол: «благодаряще Бога и Отца, призвавшего нас в причастие наследия святых во свете» (Кол 1.12). Ибо если осужденные посылаются во тьму кромешную, то совершившие дела достойные благоволения, очевидно, имеют упокоение в премирном свете. Посему... по Божию повелению, вдруг распростерто было небо вокруг того, что заключилось внутри собственной его поверхности, и стало оно непрерывным телом, достаточным к тому, чтобы отделить внутреннее от внешнего...» (*Bas. Hex.* II.5; Giet 1949).
- 51 Ср.: «...из семи звезд первое место, по их мнению, занимают Солнце и Луна, прочие же пять звезд в отношении создания произведений обладают меньшей силой, чем эти. По этой причине египтяне уподобляют Солнце царю и правому глазу, Луну — царице и левому глазу, а пять звезд — жезлоносцам, прочие же неподвижные [звезды] — остальному народу. Кроме того, они утверждают, что из пяти звезд Сатурн, Юпитер и Меркурий соответствуют Солнцу и ему прислуживают, их и называют дневными, вследствие того что Солнце, которому они помогают, владычествует над тем, что возникает днем» (*Sext. Emp. Adv. math.* V.31–33).
- 52 Ср.: «После того, как взор Сципиона, не без восхищения обегавший [всю открывшуюся вселенную], упал на Землю и задержался там, родственной ей, его вернуло обратно к вышнему увещание деда, который указал на порядок сфер от самого начала неба следующими словами: Все связано девятью кругами или, скорее, шарами, один из которых — небесный внешний; он объемлет все остальные и сам является высшим богом, заключающим и содержащим [в себе] остальные [шары]. На нем укреплены те самые вечные вращающиеся пути светил; под ним расположены семь [шаров], которые вращаются вспять, в направлении, противоположном вращению неба. Одним из этих шаров владеет [светило], которое на Земле называют Сатурновым. Затем следует светило благоприятное и спасительное для рода людей, говорят, что это блистание Юпитера. Потом [идет] изжелта-красное, наводящее на Землю ужас, [светило] которое вы зовете Марсом. Далее, почти среднюю область среди этих семи занимает Солнце — вождь, глава и правитель остальных светил, это ум и упорядочивающее начало мира. Оно столь велико, что своим светом освещает и заполняет все» (*Macr. Scip.* I.17.1–3; рус. пер.: Петрова 2010, 392)
- 53 Список святых отцов, на которых опирается Несторий в своем богословии «двух природ», дает Грильмайер: Афанасий Александрийский, Григорий

Богослов, Григорий Нисский, Феофил Александрийский, Амвросий Медиоланский. Грильмайер подчеркивает, что знание Несторием святоотеческих текстов не очень велико (Grillmeier 1965, 436 (прим. 1)).

- 54 Логика Акефала такова: выражение «из двух природ» лучше выражения «в двух природах», поскольку последнее может быть истолковано в несторианском духе, хотя бы оно и было принято святоотеческой традицией. По мнению Акефала, именно такой стратегии придерживался и Кирилл Александрийский. Прежде всего, следует сказать, что логика Акефала вполне согласуется с аутентичными текстами Севира, который буквально фетишизировал выражение «в двух природах»: «Все зависит от выражения “из двух”; из этих обоих совершается ипостасное соединение, а также то, что есть только одна воплощенная природа Слова, а также то, что следует понимать те две, от которых происходит соединение, как отличные и инородные только в мышлении, и что не следует больше говорить о двух, думая об одном» (см.: Severus *Contra impium Grammaticum. Or.* 3.10; Lebon 1929, 141.20–25). Севир отрицал возможность использования выражения «в двух природах», прежде всего, в силу специфического понимания термина «природа», с его точки зрения, тождественного в христологии понятию «ипостась», обозначающему индивидуум: «Назовешь ли ты плоть... которую Бог Слово... соединил с Собой ипостасно... частной или общей, т.е. одной ипостасью... или всецелой человеческой общностью?... Очевидно... ты скажешь, что одно обладающее душой тело. Таким образом, мы говорим, что неизреченное соединение произошло из него и из Ипостаси Бога Слова: поскольку в природном соединении сочетались не всецелое божество и всецелое человечество, но частные ипостаси» (Brooks 1916, 16; рус. пер.: Давыденков 2018, 178) [в этом отрывке, пожалуй, стоит подчеркнуть принципиальное для Севира потивопоставление общего и частного, которое даже более характерно, чем выбор одной из двух этих альтернатив; ср.: *Solutio* 1; Daley 2017, 272.6–7, где Леонтий отказывается от подобного противопоставления]. При этом если в случае ипостаси Слова речь идет о «реальном» лице (таком же, каким является лицо отдельного человека), то в случае человечества — о несамобытной ипостаси, созерцаемой лишь умозрительно (например, мы созерцаем в реальности человека, а умозрительно разделяем его на душу и тело) (Chesnut 1976, 9–12). Выражение же «в двух природах» указывает скорее на со-существование во Христе двух реальных ипостасей, т.е., очевидно, ведет к несторианству (см.: Severus *Contra impium Grammaticum. Or.* 2.11; Lebon 1938, 83–87, где в развернутом виде излагается аргументация Акефала в данном пункте, с привлечением соответствующих цитат из Кирилла), тем более, что выражение «в двух природах» (или аналогичные), действительно, были для Нестория базовыми (Grillmeier 1965, 433–438). Вопрос о том, насколько корректной была апелляция Севира к Кириллу, является дискуссионным. Мы можем только констатировать, что богослов V века, действительно, использовал как выражение «в двух природах», так и выражение «из двух природ», на что, отвечая Акефалу, справедливо указывает Леонтий (*Solutio* 6; Daley 2017, 286.30–31; см. подборку дифизитских высказываний Кирилла: Давыденков 2018, 346–349). Также будет уместно сослаться на Грильмайера, который отмечает, что для Кирилла

- Александрийского суть дела заключалась не в использовании несторианского языка «двух природ», а в правильном понимании отношений между этими природами (Grillmeier 1965, 407–408).
- 55 Раннехристианский мыслитель конца I — первой половины II в., около 144 г. отлученный от церковного общения и основавший собственную церковь в Малой Азии. Ему было свойственно радикальное противопоставление закона и благодати, Ветхого и Нового Заветов, в частности ветхозаветного и новозаветного понимания Божества. В соответствии с анти-маркионитскими источниками, Маркион был близок к гностикам, считая, что Бог Ветхого и Бог Нового заветов — это разные боги: первый злой и немилосердный, второй — Бог Любви и прощения. Исходя из своих взглядов, Маркион составил собственный свод новозветных текстов, в который вошло Евангелие от Луки в сокращенном виде и десять Павловых посланий. Ветхий Завет он решительно отвергал. По словам Иринея Лионского, Маркион «искажал евангелие Луки, устраняя все, что написано о рождении Господа, и многое из учения и речей Господа, в которых Господь представлен весьма ясно исповедующий, что Творец этого мира есть Его Отец. Маркион также внушал своим ученикам, что он достойнее доверия, чем апостолы, предавшие Евангелие, а сам передал им не Евангелие, но только частицу Евангелия. Подобным образом он урезывал и послания апостола Павла, устраняя все, что апостолом ясно сказано о Боге, сотворившем мир, что Он есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, и что апостол приводил из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господа» (Iр. *Adv. Haer.* I.27.2, 20–33; Rousseau, Doutreleau 1982, 350), рус. пер.: Ириной Лионский 1996, 97). См.: Йонас 1998, 145–154, об отношении к Писанию: 153–154.
- 56 Речь о трактате Афанасия Великого, который в русском переводе называется «О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он — единомыслен с ними» (CPG 2121) и в котором александрийский богослов разбирает сочинения Дионисия, показывая, что использованные в них термины и выражения имеют иной смысл нежели тот, который в них вкладывают ариане.
- 57 Имеется в виду, что, по мнению Леонтия Византийского, Кирилл Александрийский стоял на дифизитских позициях, а там, где терминологически он совпадал с оппонентом, то маркировал его позицию с помощью слов «с точки зрения Нестория». В данном случае Дейли (Daley 2017, 286) дает крайне уместную ссылку на послание Кирилла к Акакию Мелитенскому: «...можно уразуметь различие природ или ипостасей [тут термин данный термин использован не в том строгом смысле, как его используют более поздние авторы]. Ибо не одно и то же по естественному качеству — божество и человечество. Итак, если внимательно исследовать образ воплощения, то мысли человеческой представляются два, соединенные между собой совершенно неизреченно и неслиянно; впрочем соединения их она никогда не разделяет, а допускает и признает приличными существование одного и Бога и Сына и Христа и Господа. Но мнение Нестория явно отличается от этого учения. Ибо хотя, по-видимому, он и признает воплощение и вочеловечение

Слова, однако, не понимая силы воплощения, допускает два естества и разделяет их друг от друга, полагая Бога отдельно и также отдельно человека, имеющего внешнюю связь с Богом по одному равенству чести или авторитету (Cyrillus *Ad Acacium Melitenensum* 1; АСО I.1.4.26, 25–27.8; рус. пер.: Деяния Вселенских соборов 1892, 156–157). Кирилл Александрийский соглашается с тем, что он и Несторий пользуются одним и тем же терминологическим инструментарием, что, вероятно, некоторых сбивает с толку, однако указывает, в чем заключается существенное различие между его позицией и позицией оппонента. Если он говорит о сохранении качеств божества и человечества в едином Христе, то Несторий говорит об отдельном существовании Бога и человека.

- 58 Об ранней истории формулы и ее функционировании в монофизитских кругах см.: Lebon 1951, 478–491. Термин «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) восходит к трактату Аполлинария «К Иовиану». Он был усвоен александрийским богословием, приписывался в рукописной традиции Афанасию Александрийскому, Григорию Чудотворцу, папе Римскому Юлию и т.д. и именно благодаря этому был усвоен не только Кириллом Александрийским, но и многими богословами восточной Церкви (ibid., 478–479). В интерпретации Кирилла данное выражение означало «единую природу» как всецелую природу божества, которая в лице Логоса соединяется с общим естеством человечества и в силу этого созерцается уже не сама по себе, но как единая, в смысле соединения с совершенным человечеством» (Давыденков 2018, 333–334). Именно так трактовал этот термин и полемизировавший с Севером Иоанн Грамматик: «Говоря, “единая природа Бога Слова”, он дает понять, что это — Один из Троицы, ипостасное Лицо Слова (hypostatica persona Verbi), единосущный (consubstantialis) Отцу, поскольку обладает той же самой сущностью (substantiam) Своего Родителя. Добавляя же “воплощённая [и соединенная] с одушевленной и разумной плотью”, он учит, что в Слове Бога есть то, что является общим всей человеческой сущности (id, quod commune est, totius substantiae hominum)... не считая [Его человечество] отдельным лицом (personam distinctam), но тем, что общим образом (communiter) является в каждом человеке, т.е. сущность (substantia)... Следовательно, в одном из Лиц (persona) Пресвятой Троицы Он через соединение установил спасение всех людей. Таким образом, в двух природах, т.е. сущностях познается (in duabus naturis, id est, substantiis agnoscitur) вочеловечившийся Бог Слово, имеющий в Себе как сущность (substantia) божества, так и сущность (substantia) человечества» (Severus *Contra impium Grammaticum*. Or. 2.16; Lebon 1938, 113; рус. пер.: Давыденков 2018, 169–170). Иную интерпретацию термина предлагает Евтихий: «После вочеловечения Бога Слова, т.е. после Рождества Господа нашего Иисуса Христа, поклоняемся единой природе Бога воплощенного и вочеловечившегося» (АСО II.1.1.124, 24–26), то есть отождествляя «единую природу» со Христом. При этом Евтихий отказывается от единосущия Христа остальным людям после Боговоплощения, с его точки зрения, Он единосущен только Богу (АСО II.1.1.142–144). Уйдя от подобной крайней трактовки, Север все же сохранил ключевую установку Евтихия, отождествляя «Единую природу Бога Слова воплощенную» со

- Христом (а не только с общей природой Божества) и трактуя ее как сложенную из двух природ (Давыденков 2018, 329–334). Любопытно, что Леонтий не проявляет особенного интереса к трактовке формулы и говорит о ней лишь мимоходом, но и сказанного достаточно для того, чтобы понять: «аполлинаристскую» формулу он трактует в духе Иоанна Грамматика, где «единая природа» — это природа Божества, а «воплощенная» — это указание на человеческую природу (*Solutio* 7; Daley 2017, 294.27 — 296.8). Очевидно, впрочем, и то, что Леонтий от формулы самой по себе не отказывается.
- 59 Можно предположить, что здесь идет речь об осудившем монофизитов соборе 536 года, в котором, если мы принимаем предложенную Дейли биографию, принимал участие Леонтий (см. предисловие). Халкидон осудил Евтихия, но история ересей на этом не закончилась. Поэтому Леонтий, обращаясь к монофизитам (возможно, к самому Севиру), призывает их либо прийти на новый собор, либо признать решения недавно прошедшего собора.
- 60 По мнению Лурье, в данном случае ссылаясь на отцов, предлагает свое собственное учение. Однако, как мы увидим ниже, речь идет о почти дословном пересказе трактата Василия Великого «Против Евномия». См. разбор этого места у Лурье: Lourié 2015, 163–164.
- 61 Начало ответа Леонтия Византийского воспроизведено в сборнике VII века *Doctrina Patrum* под заголовком «Из Леонтия монаха Византийского о том, что мысль двойственна» (*Doctrina Patrum* 28.1; Diekamp 1907, 198.24–199.12). Также отрывок лег в основу соответствующего очень текстуально близкого рассуждения Иоанна Дамаскина (Joannes Damascenus. *Dialectica* 65.84–97; Kotter 1969, 135). На наш взгляд (и с этим соглашается издатель Иоанна Дамаскина Бонифаций Коттер (см. критический аппарат: *ibid.*)), основным источником данного места является первая книга трактата Василия Великого «Против Евномия», в котором присутствует противопоставление двух типов ἐπίνοια, очень схожее их описание, а также некоторые общие детали, например, отсылка к мифологическим существам. Чтобы в этом убедиться, нужно привести пространный отрывок из Василия: «Что значит это самое слово: “примышление” (ἐπίνοια)? Нежели это имя совершенно ничего не означает, и есть один звук, понапрасну срывающийся с языка? Но подобное сему лучше было бы назвать не примышлением, а бредом и пустословием. Если же согласится, что примышление означает нечто, но только совершенно ложное и несуществующее, как например в баснотворстве воображение каких-нибудь кентавров и химеры, то как же означаемая ложь исчезает вместе с гортанным звуком? Хотя слово совершенно разливается в воздухе, однако же ложные понятия остаются в мысли. Когда душа, наполнившись совершенно ложными и пустыми представлениями, в сонных ли то мечтаниях, или в суетных движениях ума, удержит их в памяти, и потом решится выразить посредством голоса; вместе с произнесением слова не уничтожаются и представления. Ибо весьма справедливо было бы говорить ложь, если бы самая природа лжи не истреблялась тем, что ложь выговорена. Но сего не бывает на деле. Остается показать, как и о каких предметах пользуется примышлением общее обыкновение, и как употребление оно принято Божьим словом. Видим, что, иногда при внезапном устремлении ума представляющееся простым и единичным,

при подробнейшем исследовании, оказывается разнообразным, тогда о сем множественном, удоборазделяемом мыслию, по общему словоупотреблению говорится, что оно удоборазделимо одним “примышлением”; например: с первого взгляда кажется тело простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим, разлагая его на входящие в состав: его цвет, очертание, упорство, величину и прочее. Опять и о предметах, вовсе не имеющих самостоятельности, но воображаемых по какому-то живописанию ума и одному представлению мысленному, какие строят по примышлению баснотворцы и живописцы на удивление людям, по общему обыкновению говорится, что и они умопредставляемы» (Bas. *Eup.* I.6; Sesboue, de Durand, Doutreleau 1982, 184–188; рус. пер.: Василий Великий 2008, 118–119). См. анализ этого места: Кривошеин 2011, 130–133. Дальнейший поиск источников данного отрывка относится уже к области василиеведения. Можно, однако, предположить вслед за издателями Василия Великого, что речь идет о стоических влияниях (Sesboue, de Durand, Doutreleau 1982, 77). Об источниках терминологии дискуссии Василия Великого и Евномия см.: Rist 1981, 188, который также указывает некоторые стоические параллели. В целом о языковой проблеме в этой дискуссии (без специального внимания к данному отрывку) см. Бирюков 2007. Развитие трактовки ἐπίνοια в рамках каппадокийского богословия см.: Карфикина 2012.

- 62 Ср.: «Что время или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет» (Arist. *Phys.* III.10, 217b33–218a1).
- 63 Ср.: Рим. 10:10.
- 64 Ср.: «Если число всецело разделяет исчисляемое, то не только число природ разделяет природы, то и число свойств, конечно, разделяет. Тем самым каким образом, говоря о двух свойствах, они не делают это причиной разделения?» (Εἰ ὁ ἀριθμὸς πάντως χωρίζει τὸ ἀριθμούμενα, οὐχ ὁ τῶν φύσεων μόνον ἀριθμὸς χωρίζει τὰς φύσεις, ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν ιδιοτήτων ἀριθμὸς χωρίσει πάντως πῶς τοῖνυν δύο ιδιότητος λέγοντες, οὐχὶ καὶ αὐτοὶ τῆς διαιρέσεως αἰτία ὑποκείσονται;) (Leontius. *CT* 10; Daley 2017, 318).
- 65 Речь о *CNE*. Ἐναντιοδοκῆται «противоположным образом мнящие» — это неологизм Леонтия Византийского, обозначающий несториан и монофизитов, которые исповедуют ровно противоположные взгляды на воплощение Слова.
- 66 Ср.: «Три древнейших мнения о Боге: безначалие, многоначалие и единоначалие. Два первых были игрой ума сынов Эллинских и пусть они играют дальше» (Greg. Naz. *De fil.* 3 (Or. 29).2; Sieben 1996, 170.10–12).
- 67 Внятное выражение принципа *communicatio idiomatum*. Ср.: «Мы именуем целое [именами] частей и части по имени целого (τὸ ὅλον ἐκ μέρους καὶ τὰ μέρη τῆ τοῦ ὅλον κλήσει), когда называем Слово Сыном Человеческим и исповедуем, что Господь славы был распят» (*CNE* 5, 150.21–152.2).
- 68 «Ибо то и другое вместе — и Бог очеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие. Когда же говорю “иное и иное”, понимаю это противоположным образом, нежели как нужно понимать Троицу» (Gr. Naz. *Ep.* 101 (Ad Cleodionum 1). 21; Gallay, Jourion 1974, 44).

- 69 Сефир, ссылаясь на этимологию слова «природа», показывает тождество данного понятия в том числе понятию «ипостась» (*Severus Ep. 3 ad Sergium*; Lebon 1949, 125 и далее). Анализ см.: Давыденков 2007, 67; Давыденков 2018, 68. Сефир, однако, полагает, что на основании одной этимологии провести различие между терминами невозможно. Для различения требуется, с одной стороны, опора на традицию, с другой, богословская спекуляция. Методологически между Сефиром и поздними халкидонитами нет принципиальной разницы. Разница — в тех положениях веры, для защиты которых используется этимологическая аргументация. С другой стороны, и Леонтий Византийский в данном случае отдает дань этимологической трактовке понятия, но только для того, чтобы уколоть оппонента. Принимая этимологическую интерпретацию «природы» как чего-то единичного (τι), он затем указывает на абсурдность данного понятия в рамках аристотелевской логики: именно единичное способно принимать противоположные состояния, но именно таково свойство ипостаси, а не природы. Следовательно, понятие «единой природы» нелепо.
- 70 Ср.: «ничто не допускает в одно и то же время противоположностей... как мы это видим в отношении сущности...» (*Arist. Cat. 6, 5b39–6a2*).
- 71 По поводу термина ὑποσῆμαι в исследовательской среде десятилетиями длится дискуссия. Одни авторы полагали, что этот термин является отголоском понятия «воипостасное», которое Леонтий Византийский использовал в СNE для описания реальности, получающей бытие в ипостаси Христа, но на неуловимом логическом отрезке независимой от нее (Loofs 1898, 68). Другие, например, Грильмайер, полагали, что здесь речь идет только о том, что между человечеством Христа и Логосом существуют особые отношения, которые можно охарактеризовать как существование или ипостасное бытие в Логосе (Grillmeier 1995, 197–198). Эванс (Evans 1970, 132) обращает внимание на то, что Леонтий Византийский вкладывает данные слова в уста своих оппонентов, что несколько снижает их ценность для прояснения его собственной позиции. В целом данный отрывок, а тем более отдельное выражение, невозможно толковать обособленно от базовых тезисов Леонтия, изложенных в трактате: никакого обособленного бытия человечество Христа не имело ни до, ни после соединения.
- 72 Леонтий Византийский вкладывает в уста оппонентов тезис, который исследователи часто приписывают (Evans 1970, 143; Мейендорф 2000, 69–76) ему самому, полагая, что он является выражением его оригенистических взглядов. На наш взгляд, из этого отрывка ясно следует, что «двухсубъектность» Христа не является точкой зрения Леонтия Византийского.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К КОММЕНТАРИЯМ

- ACO (1960–) *Acta conciliorum oecumenicorum*. T. I–IV. Ed. by E. Schwartz, J. Straub. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bruns I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisensis «Quaestiones»*. *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2). P. 1–163.

- 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) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Chesnut R. C. (1976) *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross R. (2002) «Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium». *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. № 2. P. 245–265.
- Daley B. E., 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).
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Gallay P., Jourion M., éd. (1974) Grégoire de Nazianze. *Lettres Theologiques*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 208).
- Grillmeier A. (1965) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London: A. R. Mowbray & Co. Limited.
- 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.
- Junglas J. P. (1908) *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn: F. Schöningh.
- Kalbfleisch C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kannengiesser C., Bara A., éd. (2019) Athanase D'alexandrie. *Traité contre les Ariens*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 598).
- Kotter B., hg. (1969) *Die Schriften des Joannes von Damaskos*. Bd. I: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. Berlin: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 7)
- Kotter B., hg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22).
- Lang U. M. (1998) «The Date of the Treatise 'De Sectis' Revisited». *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 29. P. 89–98.
- Lebon J. (1951) «La christologie du monophysisme syrien». *Das Konzil von Chalkedon*. Vol. 1. Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg: Echter-Verlag. P. 425–580.
- Lebon J., ed. (1929) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior*. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 93–94; Scr. Syr. Vol. 45–46).

- Lebon J., ed. (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scr. Syr. Vol. 64–65).
- Loofs F. (1887) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. 1. Buch: *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Lourié B. (2015) «Leontius of Byzantium and His “Theory of Graphs” against John Philoponus». *The ways of Byzantine philosophy*. Ed. by M. Knežević. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica.
- Moreschini C., Gally P., eds. (1990) Grégoire de Nazianze. *Discours 38–41*. Introduction, texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gally. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 358).
- Mossay J., Lafontaine G., eds. (1980) Grégoire de Nazianze. *Discours 20–23*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 270).
- Richard M. (1938) «Leontius et Pamphile». *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*. Vol. 27. P. 27–52.
- Richard M. (1944) «Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance». *Mélanges de science religieuse*. Vol. 1. P. 35–88.
- Richard M. (1947) «Leontius de Byzance était-il origéniste?» *Revue des études byzantines*. Vol. 5. P. 31–66.
- Rist J. (1981) «Basil's “Neoplatonism”: Its Background and Nature». *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. Ed. by P. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. P. 137–220.
- Rousseau A., Doutreleau L., eds. (1980) Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre I. T. 2*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 264).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L., eds. (1982) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie*. Introduction, traduction et notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., et L. Doutreleau, S.J. T. 1. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 299).
- Shchukin T. (2016) «Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings». *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12. P. 308–321.
- Sieben H. J., hg. (1996) Gregor von Nazianz. *Orationes theologicae*. Theologische Reden, übersetzt und eingeleitet. Freiburg i. Br.: Herder (Fontes Christiani. Bd. 22).
- Sirkel R., Tweedale M., Harris J., King D., tr., notes (2015) *Philoponus: On Aristotle Categories 1–5 with Philoponus: A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Van Esbroeck M. (1984) «Le ‘De Sectis’ attribué à Léonce de Byzance (CPG 6823) dans la version géorgienne d'Arsène Iqaltoeli». *Bedi Kartlisa*. Vol. 42. P. 35–42.
- Van Esbroeck M. (1985) «La date et l'auteur du ‘De Sectis’ attribué à Léonce de Byzance». *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*. Ed. by C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van

- Rompay. Leuven: Peeters Publishers (*Orientalia Lovaniensia Analecta*. Vol. 18). P. 415–424.
- Vitelli H., ed. (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*. Berlin: Reimer (*Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. XVI).
- Wallies M., ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer (*Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. XIII. Pars 3).
- Zhyrkova A. (2017) «Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation». *Forum Philosophicum*. Vol. 22. № 2. P. 193–218.
- Афанасий Александрийский (1902) *Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского*. Ч. 1–4. Часть 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собственная типография.
- Бирюков Д. (2007) «Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский». *Вестник РХГА*. Вып. 8 (2). С. 92–110.
- Бирюков Д. С. (2008) «Богословско-философские основания учения Ария». *Вестник РХГА*. Вып. 9 (1). С. 265–280.
- Бирюков Д. С., изд. (2011) *Книга еретиков: [антология]*. СПб.: Амфора; Изд-во РХГА.
- Василий Великий (2008) Святитель Василий Великий. *Творения*. В 2 т. Том 1. М.: Сибирская благовонница.
- Давыденков О., иерей. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Давыденков О. В. (2018) *Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли*. Диссертация. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Деяния Вселенских соборов (1892) *Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной академии*. Том 2. Казань: Типография Императорского университета.
- Йонас Г. (1998) *Гностицизм (Гностическая религия)*. СПб.: Лань.
- Иринеи Лионский (1996) Святой Иринеи Лионский. *Творения*. М.: Паломник; Благовест.
- Карфилова Л. (2016) Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому. *ESSE: Философские и теологические исследования*. Т. 1. № 2. С. 329–360.
- Кожухов С. (2013) «Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским». *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. Вып. 2 (46). С. 34–51.
- Кривошеин В. (2011) «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у Святого Василия Великого». *Святитель Василий Великий*. Сборник статей. Под ред. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница (Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых). С. 129–137.
- Лурье В. М. (2006) *История византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxioma.
- Мейендорф И. (2000) *Иисус Христос в восточном православном богословии*. М.: ПСТБИ.

Ноговицин О. Н. (2019) «Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие “частной природы” в “Арбитре” Иоанна Филопона». *Историческое сознание и постматериальные ценности*. Сборник научных статей. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. С. 313–327.

REFUTATION OF SYLLOGISMS OF SEVERUS

Leontius of Byzantium

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

Timur Shchukin

Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

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

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Vladimir Baranov

PhD in Philosophy, Researcher at the Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts.

Address: 8 Krasny Prospekt, Novosibirsk 630099, Russia

E-mail: baranovv@academ.org

Oleg Nogovitsin

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

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

E-mail: onogov@yandex.ru

REFERENCES TO COMMENTS

ACO (1960–) *Acta conciliorum oecumenicorum*. T. I–IV (ed. by E. Schwartz, J. Straub). Berlin: Walter de Gruyter.

Acts of Ecumenical councils (1892) *Deyaniya Vselenskih soborov, izdannye v ruskom perevode pri Kazanskoj Duhovnoj akademii*. T. 2 [Acts of Ecumenical councils, published in russian translation at the Kazan Theological Academy. Vol 2]. Kazan: Tipografiya Imperatorskogo universiteta. (in Russian).

Athanasius Alexandrinus (1902) *Tvoreniya izhe vo svyatyh otca nashego Afanasiya Velikogo, arhipiskopa Aleksandrijskogo*. Ch. 1–4. Ch. 2 [The works of our Holy father Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria. Vol. 1–4. Vol. 2]. Svyato-Troickaya Sergieva lavra: Sobstvennaya tipografiya. (in Russian).

Basilius Magnus (2008) *Svyatitel' Vasilij Velikij. Tvoreniya v 2 t.* T. 1 [Saint Basil the Great. Works in two volumes. Vol 1]. Moscow: Sibirskaya blagozvonnica. (in Russian).

Biryukov D. (2007) “Predstavleniya o prirode yazyka v arianskih sporah i ih istoriko-filosofskij begrund: Evnomij i svt. Vasilij Kesarijskij” [Ideas about the nature of language in Arian disputes and their historical and philosophical background: Eunomius and st. Basil of Caesarea]. *Vestnik RHGA*. Vol. 8 (2): 92–110. (in Russian).

- Biryukov D. S. (2008) "Bogoslovsko-filosofskie osnovaniya ucheniya Ariya" [Theological and philosophical foundations of the doctrine of Arius]. *Vestnik RHGA*. Vol. 9 (1): 265–280. (in Russian).
- Biryukov D. S. (ed.) (2011) *Kniga eretikov*: [antoloriya] [Books of heretics: [antology]]. St. Petersburg: Amfora; Russian Christian Humanitarian Academy. (in Russian).
- Bruns I. (ed.) (1892) *Alexandri Aphrodisensis «Quaestiones»*. *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2): 1–163.
- 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) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Chesnut R. C. (1976) *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. No. 2: 245–265.
- Daley B. E., 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).
- Davydenkov O. (2007) *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohijskogo: Dogmatischenkij analiz* [The Christological system of Severus of Antioch: a Dogmatic analysis]. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University. (in Russian).
- Davydenkov O. V. (2018) *Hristologicheskaya sistema umerennogo monofizitstva i ee mesto v istorii vizantijskoj bogoslovskoj mysli* [The Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought]. Dissertaciya. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University. (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.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Gallay P., Jourion M. (éds.) (1974) Grégoire de Nazianze. *Lettres Theologiques*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 208).
- Grillmeier A. (1965) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London: A. R. Mowbray & Co. Limited.
- 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.
- Jonas H. (1998) *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. St. Petersburg: Lan'. (in Russian).
- Junglas J. P. (1908) *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn: F. Schöningh.
- Irenaeus Lugdunensis (1996) *Svyatoj Irinej Lionskij. Tvoreniya* [Saint Irenaeus of Lyons. Works]. Moscow: Palomnik; Blagovest. (in Russian).
- Kalbfleisch C. (ed.) (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kannengiesser C., Bara A. (éds.) (2019) Athanase D'alexandrie. *Traité contre les Ariens*. Paris: Édition du Cerf (Sources Chretiennes. Vol. 598).

- Karfíková L. (2016) “Imena i veshchi soglasno Evnomiyu Kizicheskomu i Grigoriyu Nisskomu” [Names and things according to Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa]. *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya*. T. 1. № 2 [ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2]: 329–360. (in Russian).
- Kotter B. (hg.) (1969) *Die Schriften des Joannes von Damakos*. Bd. I: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. Berlin: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 7)
- Kotter B. (hg.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22).
- Kozhuhov S. (2013) “Kappadokijskaya tradiciya ponimaniya termina «priroda» Ioannom Grammatikom v polemike s Sevirom Antiohijskim” [Cappadocian tradition of understanding the term “nature” by John the Grammarian in the controversy with Severus of Antioch]. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofiya*. Vol. 2 (46): 34–51. (in Russian).
- Krivoshein V. (2011) “Problema poznavаемosti Boga: sushchnost’ i energiya u Svyatogo Vasiliya Velikogo” [The problem of cognizability of God: the essence and energy of St. Basil the Great]. *Svyatitel’ Vasilij Velikij*. Sbornik statej [Saint Basil The Great. Collected papers] (ed. by A. I. Sidorov). Moscow: Sibirskaya Blagozvonnica (Svyatye otcy Cerkvi i cerkovnye pisateli v trudah pravoslavnyh uchenyh [Holy fathers of the Church and Church writers in the works of Orthodox scholars]): 129–137. (in Russian).
- Lang U. M. (1998) “The Date of the Treatise ‘De Sectis’ Revisited”. *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 29: 89–98.
- Lebon J. (1951) “La christologie du monophysisme syrien”. *Das Konzil von Chalkedon*. Vol. 1 (hg. v. A. Grillmeier, H. Bacht). Würzburg: Echter-Verlag: 425–580.
- Lebon J. (ed.) (1929) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior*. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 93–94; Scr. Syr. Vol. 45–46).
- Lebon J. (ed.) (1949) *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 119–120; Scr. Syr. Vol. 64–65).
- Loofs F. (1887) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. 1. Buch: *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*. Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung.
- Lourié B. (2006) *Istoriya vizantijskoi filosofii. Formativnyi period* [The History of Byzantine Philosophy: The Formative Period]. St. Petersburg: Axiōma. (in Russian).
- Lourié B. (2015) “Leontius of Byzantium and His ‘Theory of Graphs’ against John Philoponus”. *The ways of Byzantine philosophy* (ed. by M. Knežević). Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica.
- Meyendorff J. (2000) *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii* [Jesus Christ in Eastern Orthodox theology]. Moscow: Saint Tikhon’s Orthodox University. (in Russian).
- Moreschini C., Gallay P. (éds.) (1990) Grégoire de Nazianze. *Discours 38–41* (intr., texte critique, notes par C. Moreschini, trad. par P. Gallay). Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 358).
- Mossay J., Lafontaine G. (éds.) (1980) Grégoire de Nazianze. *Discours 20–23*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 270).
- Nogovitsin O. N. (2019) “Vliyanie shkol’noj tradicii aleksandrijskogo neoplatonizma na hristologicheskie spory VI v.: ponyatie ‘chastnoj prirody’ v ‘Arbitre’ Ioanna Filopona” [Influence of the school tradition of Alexandrian Neoplatonism on Christological disputes of the VI century: the concept of «particular nature» in the “Arbiter” of John Philoponus]. *Istoricheskoe soznanie i postmaterial’nye cennosti. Sbornik nauchnyh statej* [Historical consciousness and post-material values. Collection of articles]. St. Petersburg: Izd-vo RGPU: 313–327. (in Russian).

- Richard M. (1938) «Leontius et Pamphile». *Revue des Sciences Philosophique et Theologique*. Vol. 27: 27–52.
- Richard M. (1944) “Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance”. *Mélanges de science religieuse*. Vol. 1: 35–88.
- Richard M. (1947) “Leontius de Byzance était-il origéniste?” *Revue des études byzantines*. Vol. 5: 31–66.
- Rist J. (1981) “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature”. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. Ed. by P. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies: 137–220.
- Rousseau A., Doutreleau L. (éds.) (1980) Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre I*. T. 2. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 264).
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L. (éds.) (1982) Basile de Césarée. *Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie* (intr., trad., notes de B. Sesboiié, S.J., avec la collaboration pour le texte et l’introduction critiques de G.-M. de Durand, O.P., L. Doutreleau, S.J.). T. 1. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 299).
- Shchukin T. (2016) “Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium’s Writings”. *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12: 308–321.
- Sieben H. J. (hg.) (1996) Gregor von Nazianz. *Orationes theologicae*. Theologische Reden, übersetzt und eingeleitet. Freiburg i. Br.: Herder (Fontes Christiani. Bd. 22).
- Sirkel R., Tweedale M., Harris J., King D. (tr., notes) (2015) *Philoponus: On Aristotle Categories 1–5 with Philoponus: A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Van Esbroeck M. (1984) “Le ‘De Sectis’ attribué à Léonce de Byzance (CPG 6823) dans la version géorgienne d’Arsène Iqaltoeli”. *Bedi Kartlisa*. Vol. 42: 35–42.
- Van Esbroeck M. (1985) “La date et l’auteur du ‘De Sectis’ attribué à Léonce de Byzance”. *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday* (ed. by C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay). Leuven: Peeters Publishers (Orientalia Lovaniensia Analecta. Vol. 18): 415–424.
- Vitelli H. (ed.) (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI).
- Wallies M. (ed.) (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 3).
- Zhyrkova, A. (2017) “Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation”. *Forum Philosophicum*. Vol. 22. No. 2: 193–218.

The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project number 19-011-00778 “Leontium of Byzantium and Patristics”

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 191–238.

© Timur Shchukin, transl., comment., 2019 © Vladimir Baranov, transl. editing, 2019

© Oleg Nogovitsin, comment., 2019